

مَقَالَاتُ الْأَصُولِ

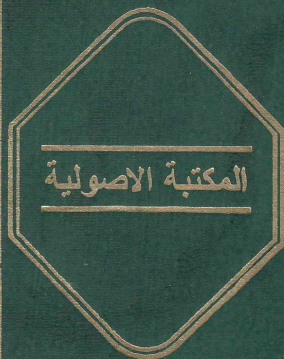
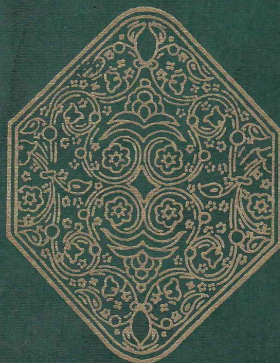
تأليف

المحقق الأصولي الكبير آية الله العظمى

السيد محمد حسين الخليلي

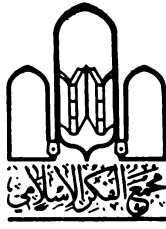
(١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ)

الجزء الأول





مقالات الأصول



١٢

مَقَالَاتُ الْأُصُولِ

تأليف

المحقق الأصولي الكبير آية الله العظمى

الشيخ ضياء الدين العراقي

(١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ)

المجلد الأول

تحقيق

السيد منذر الحكيم

الشيخ محسن العراقي

عراقي . ضياء الدين . ١٢٤٠ - ١٣٢١ ق .

مقالات الاصول / تأليف ضياء الدين العراقي : تحقيق مجتبي المحمودي . منذر الحكيم . -
قم : مجمع الفكر الإسلامي . ١٤٢٠ ق = ١٣٧٨ .
ج ٢ .

ISBN 964 - 5662 - 81 - 8 (ج ١)

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیبا (فهرستنویسی پیش از انتشار) .
فهرستنویسی بر اساس جلد دوم . ١٤٢٠ ق = ١٣٧٨ .

عربی .

کتابنامه .

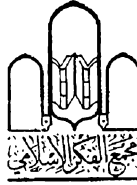
١ . اصول فقه شیعه . الف : محمودی ، مجتبی ، محقق . ب . حکیم ، منذر ، محقق . ج . عنوان .

٢٩٧ / ٣١٢

BP ١٥٩ / ٨ / ع ٤ م ٧

م ٧٨ - ٥٠٨١

کتابخانه ملی ایران



قم - ص . ب ٣٦٥٤ - ٣٧١٨٥ - ت : ٣٧٧٤٤٨١٠

مقالات الاصول / ج ١

المؤلف : الشيخ ضياء الدين العراقي

تحقيق : الشيخ مجتبي المحمودي / السيد منذر الحكيم

الطبعة الخامسة / ١٤٣٦ هـ . ق

الناشر : مجمع الفكر الإسلامي

المطبعة : شريعت - قم

الكمية المطبوعة : ٥٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة لمجمع الفكر الإسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كليلة المجيب

و

حياة المحقق العراقي
فدائره

كَلِمَاتُ الْمَجْتَمَعِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.
يمثل علم الأصول الأداة التي يستخدمها المجتهد الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي. وإذا كان من الطبيعي أن يتطلّب التطوّر الفقهيّ تطوراً في أساليب ومناهج الإستنباط، إتّضحت ضرورة تطوّر الفكر الأصولي تبعاً للحاجات المستجدة في المجتمع البشري والتي تستدعي بدورها تطوّر الأجابة الفقهية التي تقدّم الحلول اللازمة لتلك الحاجات.

ومن هنا يتجلّى لنا أنّ علم الأصول ليس كما قد يتوهّم البعض ممّا لا صلة له بمشاكل الحياة الإنسانية وتطوّراتها ومستجدّاتها.

ولئن كان علم الفقه يمثل دوراً أساسياً في حياة الإنسان بما يقّمه من أجوبة وحلول لمشاكل الإنسانية المتطورة على مرّ الزمن، فإنّ لعلم الأصول دوراً رئيسياً في إمداد علم الفقه بالعناصر والمقومات التي تمكّنه من إنجاز مهمته الكبرى في حلّ مشاكل الإنسانية المتطورة ومواكبة مستجدّاتها ومتغيّراتها.

ومنذ ان أغلقت سائر المذاهب الفقهية السائدة بين المسلمين - غير مذهب أهل البيت عليهم السلام - على أنفسها أبواب الإجتهد والذي خلف آثاراً واضحة من الجمود والركود وسبّب لها كثيراً من الفشل والإخفاق في مواجهة المشاكل المستجدة... بدأت شمعة الفكر الأصولي في تلك المذاهب يتضاءل نورها

حتى خمد، وتحول علم الأصول لديها إلى تاريخ لمسائل علم استنفذ أغراضه، وانقضى دوره، وولى عصره.

وأما في مذهب أهل البيت عليهم السلام وبفضل التخطيط الحكيم والبعيد المدى الذي قام به أئمة أهل البيت عليهم السلام في الإعداد لمرحلة الغيبة الكبرى وتصدي الفقهاء لقيادة الأمة فكرياً وعملياً، فقد أخذت دائرة التفكير الفقهي بالإتساع، وأخذت مناهج الاستدلال الفقهي تتطور على مر الزمن، فكانت المرحلة الأولى من تطور الفكر الأصولي أن تحول إلى علم مستقل عن الفقه بعد أن كانت مسائله تبحث ضمن مسائل علم الفقه، فأصبح علماً مستقلاً له قواعده ومصطلحاته، واستمر تطور علم الأصول في إطار التفكير الشيعي - بعد أن فقد قابلية التطور والنمو في ظل المذاهب الأخرى - إلى القرن الحادي عشر الهجري إذ ظهرت الحركة الأخبارية التي كادت أن تعصف بحيوية التفكير الفقهي في مذهب أهل البيت عليهم السلام، لولا المواجهة الرشيدة الصارمة التي قام بها أبطال التفكير الأصولي وعلى رأسهم الوحيد البهبهاني قدس سره، إذ تصدى للحركة الأخبارية وفند مزاعمها وأبطل شبهاتها، فانتقل التفكير الأصولي وبفضل مقاومة الوحيد البهبهاني وأتباع مدرسته للحركة المضادة إلى مرحلة جديدة من التطوير والإبداع يمكن أن نعتبرها ولادة جديدة للتفكير الأصولي، لما نجده من عمق واتساع التغيير الذي طرأ على التفكير الأصولي بعد هذا التاريخ.

وقد استمر الإبداع في التفكير الأصولي على يد زعماء المدرسة الأصولية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، ويمكن إعتبار الشيخ الأنصاري أبرز زعماء التجديد في التفكير الأصولي بعد عصر الوحيد البهبهاني إلى أوائل القرن الرابع عشر الهجري.

وجاء القرن الرابع عشر الهجري جالساً على مائدة الفكر الأصولي

الذي ورثه من مدرسة الشيخ الأنصاري، وقد كان أبرز تلامذة الشيخ الأنصاري تأثيراً على الفكر الأصولي بعد زمن الشيخ الأنصاري هو المحقق الآخوند الخراساني صاحب الكفاية الذي لم يقنع بما ورثه من الإبداع والتجديد في مدرسة أستاذه الأنصاري حتى أكمل مسيرة التجديد بنظرياته وآرائه التي جمعت بين الدقة والمتانة والإبداع.

هذا والحق أن التفكير الأصولي في تاريخه المليء بالتجديد والإبداع لاسيما في القرون الثلاثة الأخيرة، إنما بلغ ذروة الكمال في العصر الذي تلا عصر الآخوند، وعلى يد أبطال المدرسة الأصولية الحديثة الثلاثة، وهم: آيات الله الكبرى:

١- المحقق الميرزا حسين النائيني.

٢- والمحقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني.

٣- والمحقق الآقا ضياء الدين العراقي قدس الله أسرارهم.

إذ فتحت على أيديهم آفاق جديدة من مسائل هذا الفن وقوي استحكام مبانيه، وجاؤوا بنظريات وآراء جديدة في مختلف أبواب هذا العلم حتى جعلوا منه علماً قوياً المباني راسخ الدعائم قادراً على استيعاب مستجدات الفقه الإسلامي وإمداده بمناهج الاستدلال وطرائق التفكير، رغم تطورات الحياة المعاصرة واتساع آفاقها وتعقيد مسائلها واختلاف مشاكلها.

ولكل من هؤلاء الأبطال الثلاثة من زعماء المدرسة الأصولية الحديثة منهجيته وطريقته الخاصة التي يتميز بها عن قرينيه، والتعرف على تفاصيل هذه المميزات بحاجة إلى دراسات معمقة ومطولة تنفذ إلى عمق آرائهم ونظرياتهم وتلتمس الدقائق الخفية على الأكثرين من أسرار كلماتهم وأقوالهم، غير أن هناك سمات مشتركة في تفكير هؤلاء الأعلام من أهمها:

١- المنهجية.

٢ - الدقة.

٣ - التجديد.

ونجد هذه السمات الثلاثة بارزة في مدرسة المحقق الآقا ضياء الدين العراقي، في كل مفردة من مفردات تفكيره الأصولي، فمن المنهجية الرائعة التي لا يتخلف عنها، إلى الدقة المنقطعة النظير والتي قل أن تفوتها صغائر الاحتمالات في كل مسألة تصدئ لدراستها، إلى التجديد المستوعب حتى ليتمكن القول إنه لا تكاد تستثنى مسألة أصولية من محاولة جديدة إما في المضمون أو في طريقة العرض ، كل هذه سمات بارزة على تفكير مدرسة المحقق العراقي نسأله سبحانه.

وكتاب المقالات - الذي بين أيدينا - هو الكتاب الذي يجمع آخر ما توصلت إليه المدرسة العراقية في التفكير الأصولي ويُعد من أهم مصادر الفكر الأصولي المعاصر، وقد كانت تحول دون الاستفادة الكاملة من هذا الكتاب عوامل منها: تعقيد العبارة، ومنها الطباعة غير الفنية والمليئة بالأخطاء الفاحشة المغيرة للمعنى، والتي كانت في كثير من مواردنا تزيد تعقيد العبارة تعقيداً يجعل الوصول إلى المعنى المراد شبه المستحيل، وقد بذل فضيلة حجة الإسلام الشيخ محسن العراقي وفضيلة السيد منذر الحكيم جهداً كبيراً في سبيل تصحيح متن الكتاب عن طريق عرض نسخته على النسخ المصححة تحت إشراف المصنف نفسه وبأيدي الموثوقين من تلاميذه، وتقطيع عبارته بالشكل الذي يسهل للمراجعين فهم النص، والتعليق عليه في بعض الموارد التي اقتضت المناسبة أو الضرورة توضيح ما أغلق من المتن.

وقد تصدئ بجمع الفكر الإسلامي لعرض هذا الأثر العلمي القيم بالشكل الذي يتناسب والمكانة التي يحتلها في عالم الفكر، شاكرًا المولى سبحانه وتعالى على هذا التوفيق وآملًا منه سبحانه الرضا وحسن القبول. ولا يسعنا إلا أن نتقدم لساحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد مهدي الآصفي دام عزه

كلمة المجمع ١٣

بجزيل الشكر لما أتحفنا به من دراسة عن حياة المحقق العراقي ندرسه راجين
منه تعالى له ولسائر الإخوة الذين شاركونا في حسن الإخراج دوام التوفيق
وحسن القبول إنه سميع مجيب.

مجمع الفكر الإسلامي

١٦ من ذي الحجة ١٤١٢ هـ.ق

حياة المحقق العراقي

١٢٧٨ - ١٣٦١

نشأته العلميّة:

ضياء الدين علي بن المولى محمّد العراقي، ولد في سلطان آباد العراق سنة ١٢٧٨ في بيت علم وكان والده المولى محمد العراقي من الفقهاء الأجلاء كما يقول الشيخ آقا بزرك في ترجمته له في نقباء البشر^(١) وقد أُجيز (والده) من السيّد شفيع الجبلاقي.

درس على والده بدء الأمر كما درس على لفيف من شيوخ بلده وكان والده أول أساتذته وشيوخه في العلم، ثم هاجر من مسقط رأسه (أراك: العراق) إلى إصفهان وأقام فيها للدراسة، درس متون أصول الفقه والفقه والكلام على السيّد ميرزا محمّد هاشم الجهارسوقي والميرزا أبي المعالي الكلباسي والآخوند الكاشي. ثم هاجر إلى النجف الأشرف لإكمال دراسة مسائله الفقهية والأصولية وقد حدّثني تلميذه المحقق الفقيه الشيخ ميرزا هاشم الآملي حفظه الله أنّه جاء إلى النجف الأشرف مجتهداً حضر فيها على كبار شيوخها وفقهائها وأساتذتها فحضر أبحاث السيّد محمّد الفشاركي الإصفهاني ثم حضر دروس الميرزا حسين الخليل والآخوند الخراساني (صاحب الكفاية) والسيّد محمّد كاظم اليزدي وشيخ الشريعة الإصفهاني.

(١) نقباء البشر: ٩٥٦.

وقد لمع إسمه في فضلاء عصره في بحث المحقق الخراساني. يقول الشيخ آقا بزرك الطهراني رحمه الله وهو من زملائه يومئذ في درس الآخوند: (ولا أزال أتذكر جيداً إنه كان من أجلاء تلامذة شيخنا الخراساني وكبارهم ومن مدرّسي السطوح المعروفين يومذاك)^(١).

وتصدّى للتدريس للسطوح العليا وخارج الفقه والأصول - كما حدّثني تلميذه الشيخ ميرزا هاشم الآملي (حفظه الله) - ستين سنة واشتغل في التدريس على منبر الدراسات العليا (بحث الخارج) أكثر من ثلاثين سنة بعد وفاة أستاذه الشيخ محمد كاظم الخراساني سنة ١٣٢٩. وبرز في التدريس، وكان مجلس درسه حافلاً بفضلاء عصره لما به من دقة الرأي وعمق النظر وسداد التفكير وسلامة الذوق الفقهي والإحاطة بكلمات الفقهاء والفهم أو المنهجية في البحث وعذوبة البيان وطلاقة المنطق... وكان كلّ ذلك يحبّبه إلى تلاميذه فيؤثرون درسه على كثير من دروس معاصريه من مشايخ النجف وفقهائها وكان رحمه الله متميزاً في مجلس درسه بإفراح الفرصة للطلاب في المناقشة الحرة ولم يكن صدره ضيقاً بمناقشة طلابه. وكان طلبته يجردون في سعة صدره فرصة مناسبة لطرح مناقشاتهم بصورة حرة مع شيخهم في مجلس الدرس وكانت تنقل هذه المناقشات والمطارحات من الشيخ وتلاميذه نكات طريفة كان يتفكّح بها طلبة العلم في مجالسهم الخاصة يومئذ في النجف الأشرف ولا تزال بعض هذه النكات عالقة في ذاكرة شيوخ العلم في النجف وقم إلى اليوم الحاضر.

تخرّج على يده أكثر من ثلاثة آلاف من الفقهاء والمجتهدين ومراهقي الإجتهد والفضلاء كما حدّثني بذلك المحقق الآملي حفظه الله. ومن أبرز تلاميذه الذين تخرّجوا من مجلس درسه وبرزوا في الأوساط الدينية والسياسية والفقهيّة

والتدريس والتأليف والتحقيق:

السيد عبد الهادي الشيرازي والسيد محسن الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي والشيخ محمد تقي الآملي والشيخ محمد تقي البروجردي والسيد ميرزا حسن البجنوردي والشيخ عبد النبي العراقي والسيد يحيى اليزدي والميرزا هاشم الآملي والسيد أحمد الخونساري والسيد البثري والسيد محمود الشاهرودي والشيخ موسى الخونساري والشيخ حسين الحلي والسيد عبد الله الشيرازي وآقا بزرگ الشاهرودي وغيرهم من فقهاء العصر وقد تولّى جمع منهم مرجعية الطائفة وزعامتها في عصره وسوف نأتي بقائمة بأسماء أشهر وأبرز تلاميذه.

درّس الأصول عدّة دورات ودرّس الفقه دورة كاملة تقريباً، وقليل من الفقهاء من تمكّن من تدريس الفقه دورة كاملة.

وكان من عادته رحمه الله أن يكتب ما يدرّسه فدرّس مرات عديدة وكتبها كلّ مرّة كما كتب المكاسب عدّة مرّات وكتب الرضاع مرّتين.

كان من مراجع عصره ورجع إليه جمع من المؤمنين في العراق وإيران وقد علّق على رسالة الشيخ عبد الله المازندراني العملية، وطبعت تعليقه العملية لتنبية أمور المقلّدين الذين يرجعون إليه في التقليد ولكنه بقي بعيداً عن أجواء الزعامة الدينية وآثر أن يتفرّغ للعلم والتحقيق وقد آتاه الله تعالى ما يريد وفتح عليه فتوحاً جليّة في الفقه والأصول واستمرّ في التدريس إلى آخر عمره. ولما غلبه الضعف أخريات حياته لم يجب أن ينقطع عن التدريس فكان يركب من بيته إلى مجلس درسه العامر في جامع الشيخ الطوسي في النجف الأشرف وهو أمر لم يألفه المدرّسون يومذاك في النجف الأشرف. وكان رحمه الله كثير الإشتغال عميق النظر والرأي يعدّ في القمّة من فقهاءنا المعاصرين، بحثاً قوي الحجّة دؤوباً في الأعمال العلميّة، دائم التفكير لا يفارقه العمل العلمي تفكيراً أو تدريساً أو تأليفاً إلا في أوقات العبادة والراحة وكان في حياته الشخصية زاهداً قانعاً باليسير

من أسباب الدنيا، معرضاً عن الدنيا، مقبلاً على أعماله العلميّة، ورعاً تقياً، حلو المعاشرة، تغمّده الله برحمته.

أخلاقه:

كان الفقيه العراقي معروفاً بالتواضع وطيب الأخلاق وخفة الروح والإبتعاد عن التكلّفات التي يلتزم بها من شأنه مثله في الفقه والعلم والزعامة الدينيّة. وكان تلاميذه يحبّونه بسبب هذه البساطة في المعاشرة ومنهم من كان يختصّ به في كلّ دروسه في الفقه والأصول مثل جدنا الفقيه الشيخ محمّد تقي البروجردي رحمه الله الذي اختصّ به ولازمه في حياته، ولم يفارقه حتّى فرّق بينهما الأجل الذي لا بدّ منه. كان يشعر تلاميذه تجاهه بعلاقةٍ أعمق وأوسع من علاقة التلمذة، فقد كان أستاذهم وصديقهم في وقت واحد. فكان رحمه الله إذا رقى منبر الدراسة يهيم على عقولهم وأفكارهم يصغون إليه باحترام فإذا نزل المنبر وجلسوا إليه في مجالسه الخاصّة أنس بهم وأنسوا به وبادلهم النكت والطرف ويحفظ له تلاميذه نكتاً ظريفةً كثيرة، كانوا يتفكّهون بها عندما يتذكّرون شيخهم العراقي ويترحّمون عليه. وقلّما رأيت في شيوخ العلم من يحفظ له تلاميذه بين إحترام العلم وتوقير الفقه وأنس الخلّة فيما يجري بين الأخلّاء من طرف ومرح ومزاح ليس فيه معصية الله ولا تجاوزاً لحدود الأدب الذي يتطلّبه مثل هذه الحالات. وكانت مع ذلك مجالسه الخاصّة مثلاً للإلتزام بحدود الله وتقوى المعاشرة فلا يسمح لأحد من جالسيه أن يمسّ أحداً بسوء أو ينال منه أو يذكر أحداً في غيابه بما حرّم الله تعالى من الغيبة وكان لهذه التربية العمليّة أثراً حسناً على نفوس تلاميذه.

مواهبه العقليّة:

كان من نوابغ عصره من دون ريب وقد آتاه الله تعالى فكراً قوياً ثاقباً

ورؤية صافية ونقيّة لمسائل الفقه وذوقاً سليماً سويّاً في التفكير والإستدلال كان سريع الإنتباه والإنتقال قويّ الحجّة والعارضه وكان ذلك يمنحه موضعاً متفوقاً في البحث والحوار العلمي وكان مشهوداً له بذلك من قبل أقرانه. وما فتح الله تعالى عليه في الفقه والأصول من رؤى وتصورات وأفكار جديدة وما فتح الله تعالى على يده من آفاق جديدة يشهد له بذلك. وقد عُرف رحمه الله منذ نشأته الفكرية الاولى ومنذ شبابه المبكر بحدّة الذكاء وقوّة التفكير وسلامة الذوق والرأي وكان موضع إحترام وإكبار أساتذته الذين يدرس عندهم، وكان المحقق العراقي من النفر الذين يصغي إليهم أستاذهم (الخراساني) ويسكت إذا بدأ بالكلام أثناء الدرس ، وكان (الخراساني) معروفاً بقوّته في ضبط نظام الدرس وهيمنته على طلبته ومن دون ذلك لم يكن بالإمكان أن يحفظ نظام مثل هذا الدرس المهم الذي يضم أكثر من ألف طالب فيهم الكثير من الفقهاء والمجتهدين وأساتذة الفقه والأصول فكان يسكت تلاميذه إذا تكلموا بكلامٍ ضعيف. وكان بين تلاميذه نفرٌ من الفقهاء معروفين بعمق النظر ودقّة الرأي والسداد في التفكير والسلامة في الذوق يمنحهم شيخهم الخراساني إحتراماً وتقديراً أكثر من غيرهم فإذا تكلم أحدهم توقّف عن الإستمرار في الدرس وأصغى إليه باحترام. وكان من هؤلاء المحقق العراقي. وقد حدّثني العلامة السيّد هبة الدين الشهرستاني رحمه الله قال كان يتفق أن شبهة أو نكتة في الدرس كانت تثير النقاش والحوار من الطلبة فترتفع أصوات الطلبة بالإعتراض والنقاش فإذا تكلم أحدهم (ومنهم السيّد آقا حسين البروجردي رحمه الله وكان يحدّثني عن فقاهة السيّد البروجردي ونبوغه في شبابه) أشار المحقق الخراساني إلى الطلبة يطلب منهم أن يسكتوا ليستمع إليه.

وكان المحقق العراقي رحمه الله سريع الإنتقال قويّ العارضة قويّ الحجّة بحثاً يدير الحوار العلمي بكفاءة علمية يوصل محاوره إلى النتيجة من أقرب

الطرق وأيسرها. كان يقول أحد الفضلاء من تلاميذ المحقق النائيني قد كنت أسمع من أستاذنا النائيني رأياً يختلف عن رأي زميله المحقق العراقي فأقتنع برأي شيخنا النائيني بشكل كامل، فإذا جلست إلى الشيخ العراقي وناقشته فيه أقنعني بخلافه وقمت عنه وأنا مقتنع بصحة رأيه وعدم صحة رأي أستاذنا الشيخ النائيني فأرجع إلى المحقق النائيني فيعيد إلي قناعتي الأولى وأعجب من نفسي كيف تغيرت قناعتي الأولى القائمة على أسس متينة فلما أعود إلى المحقق العراقي وأناقشه في المباني والأساس الذي سمعته من أستاذي زلزل قناعتي من جديد ووجدتني من جديد في حيرة من أمري. وقد كان رحمه الله يواجه معضلة في المبادئ والأفكار الأصولية فيغرق في التفكير، وينقطع عما حوله حتى يفتح الله عليه وهو من علامات انبوغ الفكري.

تلاميذه:

تخرّج من مجلس درسه الشريف - كما ذكرنا - عدد من العلماء وفيما يلي نذكر طائفة منهم:

١. السيّد أحمد المستنيط (١٣٢٥ - ١٣٩٩) نقباء البشر ١: ١٠٠
٢. السيّد إسماعيل السدهي (١٣٠٢ - ١٣٧٣) نقباء البشر ١: ١٥٥
٣. الشيخ محمد بن زين الدين البحراني البصري (١٣٣٣ -) نقباء البشر ١: ١٧٩
٤. السيّد محمد تقي الخوانساري (١٣٠٥ - ١٣٧١) نقباء البشر ١: ٢٤٦
٥. السيّد محمد تقي آل بحر العلوم (١٣١٨ - ١٣٩٣) نقباء البشر ١: ٢٤٩
٦. الشيخ محمد تقي البروجردي (- ١٣٩١) نقباء البشر ١: ٢٥٩

٧. الشيخ محمد تقي الآملي (١٣٠٤ - ١٣٩١) نقباء البشر ١: ٢٦٧

٨. السيد محمد جعفر الجزائري (١٢٧٦ - ١٣٥٠) نقباء البشر ١: ٢٩١

٩. السيد محمد جمال الدين التبريزي (١٣٢٦ - ١٣٦٩) نقباء البشر ١:

٣٠٧

١٠. السيد محمد حسين الدزفولي (١٣٠١ - ١٣٦٢) نقباء البشر ٢:

٥٢١

١١. السيد حسين الشاهرودي (١٣١٥ - ١٣٧٣) نقباء البشر ٢: ٥٣٤

١٢. الشيخ الميرزا محمد حسين الحياباني (١٣٠٠ - ١٣٩٢) نقباء البشر

٥٥٩:٢

١٣. الشيخ حسين الهمداني النجفي (١٣٠٣ - ١٣٩٦) نقباء البشر ٢:

٦٢٢

١٤. الشيخ محمد حسين آل مظفر (١٣١٢ - ١٣٨١) نقباء البشر ٢:

٦٤٦

١٥. الشيخ خضر الدجيلي (١٣٠٣ -) نقباء البشر ٢: ٦٩٩

١٦. الشيخ راضي التبريزي (١٣٢٦ -) نقباء البشر ٢: ٧١٧

١٧. الشيخ محمد رضا فرج الله النجفي (١٣١٩ - ١٣٨٦) نقباء البشر

٧٥٦:٢

١٨. الشيخ آغا رضا المدني الكاشاني (١٣٢٠ -) نقباء البشر ٢:

٧٥٩

١٩. الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٣ - ١٣٨٣) نقباء البشر ٢: ٧٧٢

٢٠. السيد محمد رضا التبريزي (١٢٩٦ - ١٣٧٨) نقباء البشر ٢: ٧٨١

٢١. الشيخ سعادت حسين الهندي (١٣٣٠ -) نقباء البشر ٢:

٨١٠

٢٢. الشيخ محمد حسين الآبي (١٣١٠ -) نقباء البشر ٢: ٨٩٠

٢٣. الشيخ حسين الحولوي النجفي (١٣١٣ - ١٣٨٨) نقباء البشر ٢:

٨٩٤

٢٤. الشيخ محمد رضا الطبسي (١٣٢٢ -) نقباء البشر ٢: ٨٩٩

٢٥. الشيخ صفر علي العراقي (١٣٠٣ - ١٣٧٩) نقباء البشر ٢: ٩٥٢

٢٦. الشيخ عباس الطهراني (١٢٩٨ - ١٣٦٠) نقباء البشر ٢: ٩٩٠

٢٧. الشيخ عبد الصاحب الجواهري (- ١٣٥٢) نقباء البشر ٢:

١١٢٨

٢٨. الشيخ عبد الكريم مغنية العاملي (١٣١١ - ١٣٥٤) نقباء البشر

٢: ١١٨٠

٢٩. الشيخ علي الجشي (١٢٩٦ - ١٣٧٦) نقباء البشر: ١٣٧٩

٣٠. السيد علي اليربوعي الكاشاني (١٣١١ - ١٣٧٩) نقباء البشر

١٤٣٢:

٣١. السيد محمد علي الجزائري (١٢٩٨ - ١٣٦٠) نقباء البشر: ١٤٦٠

٣٢. السيد علي مدد القائي (١٣٠١ - ١٣٨٤) نقباء البشر: ١٦٢٦

٣٣. السيد أسد الله النبوي الدزفولي (١٣١٣ - ١٤٠٣) تراجم الرجال:

٢٤

٣٤. السيد تقي الرودباري الرشتي (- ١٣٥٩) تراجم الرجال:

٣١

٣٥. الميرزا عبد الله الهشترودي (ق ١٣ - ق ١٤) تراجم الرجال: ٨٩

٣٦. السيد علي الإشكوري (١٣١٩ - ١٣٩٨) تراجم الرجال: ٩٦

٣٧. السيد علي الشاهرودي (١٣٣٦ - ١٣٧٦) تراجم الرجال: ٩٩

٣٨. الشيخ كاتب الطريحي (١٣٠٥ - ١٣٨٨) تراجم الرجال: ١٢٢

٣٩. الشيخ محمد المهدي اللاهيجي (١٣١٧ - ١٤٠٣) تراجم الرجال:

١٤٣

٤٠. الشيخ محمد الإشكوري (- ١٣٥٦) تراجم الرجال: ١٦٠

٤١. الشيخ فاضل اللنكراني (١٣١٣ - ١٤٠٢) تراجم الرجال: ٢٦٦

آثاره العلميّة:

ضاع - مع الأسف - جملة من آثار المحقق العراقي وما بقي منها في أيدينا

اليوم هو:

١. استصحاب العدم الأزلي - كتبه سنة ١٣٤٨ هجرية قمرية وطبع مع

روائع اللثالي له.

٢. أحكام الرضاع. (المفصل)

٣. البيع. طبع في النجف وهو مستلّ من شرحه على التبصرة

٤. تعاقب الأيدي (رسالة). ألفها سنة ١٣٥٧ وطبعت مع كتاب القضاء

له.

٥. تعليقات على رسائل الشيخ الأنصاري. نقلاً عن المفصل في تراجم

الأعلام.

٦. تعليقات «فوائد الأصول» والفوائد هو تقارير الميرزا حسين

النائبي كتبها الشيخ محمد علي الكاظمي طبعت مع الأصل عام (١٤٠٦) في قم.

٧. حاشية جواهر الكلام. نقلاً عن «المفصل»

٨. حاشية العروة الوثقى. ذكر في نقباء البشر أنها طبعت في إيران مع

«العروة الوثقى» مع تعليقات السيّد أبي الحسن الإصفهاني والسيّد آقا حسين

القمي والسيّد حسين البروجردي.

وله رحمه الله حاشية استدلالية موسّعة على العروة الوثقى طبعتها أخيراً

مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين في قم.

٩. حاشية كفاية الأصول. وعليها تعليقةً للسيد علي النجف آبادي (١٢٨٧ - ١٣٦٢) وعليها حاشية للسيد علي التنكابني المتوفى (١٣٦٢) ذكرهما في نقباء البشر (٤: ١٣١٨، ١٣٨١)

١٠. حاشية المكاسب نقلاً عن «المفصل»

١١. حجّة القطع (رسالة) نقلاً عن «المفصل»

١٢. روائع الأمالي في فروع العلم الإجمالي. ألفه سنة ١٣٣٧ طبع

بالنجف سنة (١٣٦٦) وذكره في نقباء البشر بعنوان «فروع العلم الإجمالي»

١٣. شرح التبصرة. طبع ستة أجزاء منه بتحقيق الشيخ محمد هادي

معرفة وقبله طبع في إيران. وذكره في الذريعة (١٣: ١٣٥)

١٤. الشرط المتأخر (رسالة) نقلاً عن «المفصل»

١٥. الصلاة. فرغ منه في ثاني ذي الحجة (١٣٣٧) وله نسخة بخط

المؤلف في مكتبة المرعشي (٨: ٢٢٦) برقم (٣١٠٢).

١٦. قاعدة الحرج نقلاً عن «المفصل»

١٧. قاعدة لا ضرر نقلاً عن «المفصل»

١٨. القضاء ألفه سنة ١٣٣٣ وطبع بالنجف وبالأفست في قم. إنتهى فيه

إلى بحث تعاقب الأيدي. وهو مستل من شرحه على التبصرة. نقلاً عن

«المفصل» لكن جاء في نقباء البشر أنه فرغ منه سنة (١٣٥٧).

١٩. اللباس المشكوك (رسالة). ألفها سنة (١٣٤٢) وطبعت مع روائع

الثنائي.

٢٠. مقالات الأصول. في جزئين. طبع الأوّل منها سنة (١٣٥٨) بالنجف

والثاني سنة (١٣٦٩) بطهران. وذكرها في الذريعة (٢١: ٣٨٩) كتبها تلميذه

الميرزا عبد الله بن محمد حسن الهشترودي التبريزي عام (١٣٣٨) مصرّحاً

بتلمذته لدى المؤلف. راجع (تراجم الرجال: ٨٩)

وفاته:

توفي رحمه الله ليلة الإثنين (٢٨) من ذي القعدة ١٣٦١ في النجف الأشرف. وكان لوفاته رحمه الله أثر الفاجعة في نفوس طلابه ومحبيه ومريديه وشيوخ الفقه والعلم في النجف الأشرف، وقد شيعه جماهير العلماء والطلبة والمؤمنين في النجف وأودعوه مثواه الأخير في الجانب الغربي من صحن الروضة الحيدرية في الحجرة الثانية على يسار الداخل إلى الصحن الشريف من الباب الغربي (المعروف بباب العمارة). اقيمت له مجالس عزاء كثيرة في أقطار العراق وإيران وراثه الشعراء ومما قيل في رثائه من الشعر ما نظمه الخطيب الشيخ جواد القسام.

بين الوري بقية الإسم
ظلت أسى عيونه تدمى
بعد ضياء أفق العلم

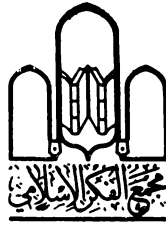
ما مات من آثاره بعده
لمأسروا بنعشه والهدى
بلوعة أرخته قد دجا

رحمه الله تعالى وحشره مع أوليائه الصالحين ورزقنا شفاعته وجواره في

مستقر رحمته .

قم - محمد مهدي الآصفي

في ٢٢ صفر ١٤١٣



١٢

مَقَالَاتُ الْأُصُولِ

تأليف

المحقق الأصولي الكبير آية الله العظمى

الشيخ ضياء الدين العراقي

(١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ)

الجزء الأول

تحقيق

السيد مهدي الحكيم

الشيخ محمد العزاقي

لَمَقَالَتِ الرَّادِّي

فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْعِلْمِ
مَوْضُوعًا وَغَايَةً وَتَعْرِيفًا

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقالة الأولى]

[فيما يتعلق بالعلم موضوعاً وغاية وتعريفاً]

اعلم ان ديدن الاصحاب من الصدر الاول على تدوين شتات من القواعد الوافية بغرض ومقصد مخصوص، وجعلها فناً خاصاً يتعلق بها العلم^(١) تارة والجهل أخرى، وتكون ذواتها محفوظة في نفس الامر والواقع - وان لم يكن لها محصل في العالم - وهذا الاعتبار ايضا يقال: بأن المسألة الكذائية من أجزاء فن دون آخر، فأسامي هذه الفنون - مثلاً كالنحو والصرف والفقه والاصول - حاكيات عن نفس تلك الشتات بأجمعها - مع قطع النظر عن إدراكها - ولذلك صحت إضافة العلم اليها تارة والجهل أخرى فيقال: فلان عالم بالنحو مثلاً أو جاهل به.

نعم قد يطلق العلم على نفس هذه العناوين^(٢) ويضاف الموضوع الخاص اليه^(٣) فلايد وأن يراد من العلم حينئذٍ نفس القواعد الواقعية، اذ لا معنى

(١) للعلم اطلاقان: احدهما بمعنى انكشاف الواقع تصوراً أو تصديقاً. ثانيها بمعنى القواعد التي يتألف منها فن خاص، والمراد بالعلم هنا هو الاول و اشار الى الثاني بقوله الآتي: (نعم قد يطلق العلم على نفس هذه العناوين).

(٢) المراد بـ(هذه العناوين): النحو والصرف والفقه والاصول، فالعلم هو نفس الفن المؤلف من قواعد خاصة.

(٣) وذلك حينما يقال مثلاً: (الكلمة والكلام) موضوع علم النحو.

لاضافة الموضوع المزبور الى التصديق بها^(١)، لان معروض التصديق هو النفس ومتعلقه نفس القواعد، فلا مجال لاضافة الموضوع المزبور اليه. كما ان في اضافة الغاية^(٢) اليه لا بد وان يراد من العلم هذا المعنى ايضا، لو اريد من الغاية ما يترتب على نفس هذه الشتات^(٣)، لا الاغراض المترتبة على تحصيل العلم بها، اذ مثلها ربما تختلف باختلاف اغراض المحصلين فقد لا يكون غرض المحصل لعلم النحو مثلا حفظ كلامه عن الغلط بل يحصّله لمقاصد أخر لا تكون تحت ضبط - ولعل ما ذكرناه هو مقصود من^(٤) جعل احد معاني العلم: المحمولات المنتسبة^(٥)، وان كان الأولى^(٦) جعله عبارة عن نفس القواعد بموضوعاتها

(١) هذا لتعليل لبيان ان (العلم) - عند اضافة الموضوع الخاص اليه - لا بد ان يراد به نفس القواعد، ولا يصح ان يراد به المعنى الاول (وهو انكشاف الواقع تصديقاً)، اذ لو اريد به المعنى الاول لكان معنى قولهم: (الكلمة والكلام موضوع علم النحو) هو: (ان الكلمة والكلام موضوع التصديق بالنحو) ومرجعه الى ان (معروض التصديق بالنحو هو الكلمة والكلام) والحال ان معروض التصديق هو النفس. فلا بد ان يراد بالعلم حينئذ: نفس القواعد التي تتعلق بها العلم تارة والجهل اخرى لا الانكشاف التصديقي.

(٢) هذا بيان آخر لتوضيح ان المراد بالعلم هو المعنى الثاني ايضاً وذلك حينما تضاف الغاية الى العلم كأن يقال: (غاية علم النحو: حفظ اللسان عن الخطأ في المقال).

(٣) الغاية من علم النحو مثلاً على نحوين: غاية تترتب على نفس القواعد، وغاية تترتب على العلم بالقواعد. والغاية المطلوبة من نفس القواعد حينما تضاف الى العلم فلا بد من ارادة المعنى الثاني للعلم لتصح الاضافة.

(٤) وهو صاحب الفصول اذ ذكر معاني العلم فقال: ((ومنها - أي من معاني العلم - المسائل وهي القضايا أو المحمولات المنتسبة واليه يرجع قولهم فلان يعلم النحو أي مسائله)) الصفحة ٢ الطبعة الحجرية.

(٥) وهذا يشعر بخروج موضوعات القضايا عن نظام العلم - بالمعنى الثاني - ولا يخفى مافيه، لوضوح ان الموضوعات مقدمة للقضايا كالمحمولات، والقضايا باجزائها تكون من قوام العلم بالمعنى الثاني بدائع الافكار صفحة ٣ .

(٦) وجه الاولوية.

ومحمولاتها لا خصوص المحمولات المنتسبة، كما لا يخفى.

تذكر فيه ارشاد: وهو ان المراد من الغرض في كل شيء هو: المقصد الاصلى وما تعلق به قصده الاولي على وجه يكون داعياً الى تحصيل مقدماته وموجبا للتوصل بها اليه، فلذا لا بد من [ترتيبها] [عليه] نظراً الى ان الارادة التوصلية لا تكاد تتعلق الا بما يترتب عليه [ذوها] - كما سيأتي شرحه في باب المقدمة ان شاء الله تعالى - ومن هذه الجهة نلتزم بأن دائرة الغرض دائماً تكون بمقدار دائرة المراد^(١) ويستحيل ان يكون [أوسع] او [أضيق]، وحينئذ فالغرض من كل مقدمة عند تعددها ليس وجود الشيء بقول مطلق لاستحالة ترتيبه عليها وحدها اذ هو خلف^(٢)، بل لا بد ان يكون الغرض منها حفظ وجود المقصد الاصلى من قبلها وسد باب عدمه من ناحيتها^(٣).

(١) أي المقدمات المرادة بالارادة التوصلية.

(٢) اذ المفروض ترتب الغرض على مجموع المقدمات فترتبه على أحدها خلاف الفرض. وعليه فالغرض المترتب على كل مقدمة ليس وجوده بقول مطلق بل جهة من جهات الغرض وعلى حد تعبير المصنف هو: سد باب عدم الغرض من جهة تلك المقدمة.

(٣) هذه اشارة الى جواب سؤال قد يثار في المقام وحاصل السؤال: ان المسائل المدونة في العلوم لا تنتج بنفسها الاغراض المذكورة لها، مثل: حفظ اللسان عن الخطأ في المقام - في علم النحو مثلاً - ، بل لا بد لهذه المسائل من ضم مقدمات اخرى اليها - كتعلم تلك المسائل - رادة تطبيقها - لنتج الاغراض المذكورة لها، وعليه فلا وجه لما يقال من ان غرض علم النحو مثلاً هو حفظ اللسان عن الخطأ في المقال. لعدم حصوله من وجود مسائل علم النحو بمجردا. وحاصل جوابه الاجمالي: ان هذه المسائل وان لم تنتج - بمجردا - تلك الاغراض، ولكنها تشارك في تحققها. بمعنى ان وجود كل شيء باعتبار توقفه على سد جميع الابواب التي يتطرق العدم منها اليه، وانعدام كل مقدمة من مقدمات وجوده يعني افتتاح باب من ابواب عدمه، فوجود كل مقدمة من مقدماته يعني انسداد باب من ابواب عدمه. فالمسائل بمجردا انما تسد ما يخصها من ابواب عدم الغرض. وبهذا يتضح معنى: ان كل مقدمة تسد باب عدم الغرض من ناحيتها.

واما جوابه التفصيلي فحاصله: ان غرض علم النحو - مثلاً - ان كان هو حفظ اللسان

وبعد ذلك نقول: ان اغراض العلوم المعروفة في كلماتهم - من مثل حفظ الكلام هيئة في النحو، ومادة في الصرف، وحفظ فعل المكلف في الفقه، بل وحفظ استنباط حقائق الاشياء ومعرفتها من مثل قواعد العلوم الفلسفية والرياضية كحفظ استنباط الاحكام من القواعد الاصولية وهكذا - ليس حفظ الوجود بقول مطلق، كيف! وهذا المعنى يستحيل ان يترتب على صرف القواعد الواقعية، ولا على مجرد العلم بها، بل لارادة العامل دخل فيه، وحينئذ فلا محيص ان يجعل المقصد المزبور ما يترتب على هذه القواعد من حفظ وجود هذا المقصد من ناحيتها ومرجهه - في الحقيقة - الى ما ذكرنا من: سد باب عدمه من قبلها.

نعم لك ان تجعل الغرض من كل علم: تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً او فعلاً او استنباطاً كتصحيح الكلام هيئة في النحو، ومادة في الصرف، وافعال المكلفين في الفقه، وهكذا.. اذ التصحيح المزبور مترتب على نفس القواعد نظرا الى ان القواعد المزبورة من مبادئ اتصاف هذه الامور المسطورة بالصحة، قبال مبادئ ايجاد هذه الامور الصحيحة في الخارج فارغاً عن اتصافها بها^(١). ومن البديهي ان مبادئ اليجاد غير مرتبطة بمبادئ التصحيح وخارجة عنها، [فتنحصر] على هذا مبادئ التصحيح بنفس القواعد بلا دخل شيء آخر فيها، ففي مثل هذا العنوان صح لنا دعوى ترتبها بقول مطلق على القواعد المزبورة بلا دخل شيء آخر فيها، ويمتاز هذا العنوان عن

عن الخطأ فالاراد عليه بأن الحفظ لا يترتب على المسائل بمجردا، بل لابد من معرفتها وارادة تطبيقها ايضاً، مردود بأن معنى ترتب الحفظ على المسائل بمجردا حينئذ هو: انسداد ما يخصها من ابواب عدم الحفظ.

وان كان الغرض من علم النحو هو اتصاف الكلام بالصحة فهذا الغرض - وهو الاتصاف بالصحة - مترتب على ذات المسائل لاعلى العلم بها وارادة تطبيقها؛ لان مجرد وجود القواعد النحوية يكفي لاتصاف الكلام بالصحة لو طابق تلك القواعد.

(١) أي بعد الفراغ عن اتصافها بالصحة.

الحفظ المسطور في كلماتهم بذلك، كما لا يخفى.

تذييل فيه تحقيق: ^(١) وهو ان دخل المسائل في الغرض المزبور ليس من باب دخل المؤثر في المتأثر، بل انما هو من باب دخل ما [تقوم] به الاضافة لنفسها ^(٢)، لأنّ عنوان الحفظ المزبور والصحة المسطورة انما ينتزع من تطبيق القواعد المعهودة على ما ينسب اليه الحفظ والصحة، فالقواعد الواقعية في الحقيقة منطبقة على مواردنا، فمن هذا الانطباق ينتزع العنوانان، والا فالمؤثر في وجود هذه الاعمال الموصوفة بأحد الوصفين هو: ارادة العامل على ايجاد العمل صحيحاً او محفوظاً، مثلاً صحة الصلاة وحفظها [منتزعان] من تطبيق القواعد المضروبة [لها] عليها ^(٣) وقس عليه صحة الكلمة والكلام والاستنباط وهكذا..
وحيث إنّ فلا طريق الى اخذ جامع بين الشتات بمحض وحدة الغرض المترتب عليها، اذ ليس في المقام جهة تأثير وتأثر كي يبقى مجال استكشاف الجامع بين

(١) جاء في الفلسفة: ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد. وقد حاول بعض الاصوليين الاستدلال بهذه القاعدة لاثبات ضرورة وجود موضوع خاص لكل علم تدور حوله مسائل ذلك العلم، بتقريب: ان لكل علم غرضاً واحداً مترتباً على مسائله. والغرض الواحد لا بد ان يصدر من واحد، لا من متعدد، فلا بد من وجود وحدة نوعية بين الموضوعات المختلفة لمسائل العلم الواحد، وهذه الوحدة النوعية هي ما يعبر عنه بموضوع العلم.

ولكن المصنف لم يرتض تطبيق هذه القاعدة الفلسفية في هذا المجال فأجاب عنه بوجوه.
الوجه الاول: ان نسبة الغرض الى المسائل ليست نسبة المعلول الى العلة ليقال بان المعلول الواحد لا بد ان يصدر من علة واحدة، وانما نسبة الغرض الى المسائل نسبة الاضافة الى ما تقوم به الاضافة، اذ المسائل مقياس للاتصاف بالصحة وليست عللاً موجدة للصحة، فليس الغرض امراً توليدياً وانما هو امر اضافي فحسب، وسوف نشير الى سائر الوجوه حين تعرض المصنف لها .

(٢) أي لنفس الاضافة وهي انطباق القواعد المدونة على الكلام - في علم النحو - او مطابقة الكلام للقواعد ومنه تنتزع الصحة.

واما ما تقوم به الاضافة فهو المضاف اليه وهو نفس القواعد المدونة.

(٣) لصحة الصلاة وحفظها على الصلاة.

الشتات بالبرهان المعروف^(١)، بل^(٢) لو فرض كون دخلها في الغرض المسطور دخلاً تأثيرياً لا يقتضي البرهان المعهود ايضا اخذ جامع بينها لأن مجرد وحدته وجوداً مع اختلاف الجهات فيه لا يوجب وحدة سنخية بين الشتات، بل من الممكن ان يكون كل واحد من الشتات بخصوصيتها مؤثراً في جهة منه دون جهة، نعم لو كان الغرض بسيطاً من جميع الجهات لابد من انتزاع جامع بين [مؤثراته] بالبرهان. بل^(٣) بناء على ذلك لا تختص الموضوعات بالجامع المزبور، بل لابد من انتزاع الجامع بين المحمولات أيضاً، بل وبين [المحمولات والموضوعات] كذلك، ولكن أنى لنا بذلك في أمثال المقام، كما عرفت، فحينئذ^(٤)

(١) وهو برهان (ان الواحد لا يصدر الا من الواحد).

(٢) من هنا يبدأ بيان الوجه الثاني لتزييف تطبيق القاعدة الفلسفية وحاصله: انه بعد التسليم بأن نسبة الغرض الى المسائل نسبة المعلول الى العلة لم يمكن تطبيق كبرى (استحالة صدور الواحد الا من واحد) على المقام ايضا. اذ المراد بالواحد في هذه الكبرى هو الواحد البسيط من جميع الجهات، بينما الغرض - بالرغم من وحدته وجوداً - متعدد الجهات (غير بسيط). فلا موجب لفرض وحدة سنخية بين المسائل لتكون علة لتحقق هذا الغرض (غير البسيط)، بل يكون كل سنخ من المسائل مؤثراً في جهة من جهات هذا الغرض المركب ((حقيقة)) الواحد وجوداً.

(٣) من هنا يبدأ بيان الوجه الثالث لتزييف تطبيق القاعدة المزبورة وحاصله: انه لو سلمنا وحدة الغرض من جميع الجهات (وجوداً وحقيقة)، لكان اللازم من تطبيق كبرى (استحالة صدور الواحد الا من واحد) هو: لابدية وجود وحدة سنخية بين المسائل بما تحتوي عليه من اجزاء، أي لابد من افتراض وحدة سنخية بين موضوعات المسائل من جهة، وافتراض وحدة سنخية بين محمولاتها من جهة اخرى، ووحدة سنخية بين الموضوعات والمحمولات من جهة ثالثة.

ومن المعلوم عدم امكان افتراض جامع سنخي بين موضوعات المسائل ومحمولاتها، اذ المحمولات عوارض للموضوعات، ولا يعقل وجود وحدة سنخية بين العارض ومعرضه.

(٤) بعد امتناع فرض جامع ماهوي للموضوعات المتشعبة، يتعين الجامع العنواني وهو جامع انتزاعي (صوري) لا حقيقي.

فلا طريق الى اخذ جامع بين موضوعات المسائل المختلفة مالم يكن لها جهة جامعة صورية من باب الاتفاق.

كما انه لا مجال لجعل امتياز العلوم باطلاقها بتميّز موضوعاتها، كيف! وفي غالب العلوم لا يكون جامع صوريّ بين موضوعات المسائل، اذ ترى ان الكلمة غير الكلام^(١) لتقوم الكلام بنسبة معنوية خارجة عن سنخ اللفظ، وكذا التصور غير التصديق^(٢)، والفصاحة غير البلاغة^(٣)، وهكذا الامر في ذوات الادلّة التي هي موضوع علم الاصول، وفي بعض مسائل الفقه لا يتصور جامع ولو معنويا مع غيرها، [ونسبتها] كنسبة الوجود والعدم، وذلك كالصوم والصلاة مثلا بعد ما كان الصوم عبارة عن نفس التروك بشهادة انه لو تبيّت في الليل ونام الى الغروب كان صومه صحيحاً بلا اشكال، وبديهي انه ليس من سنخ الصلاة وغيرها من سائر الافعال، فحينئذٍ اين الموضوع الواحد الذي [تمتاز] به هذه العلوم عن غيرها؟.

وعليه فلا يبقى مجال جعل امتياز كل علم بميز موضوعه، خصوصاً بعد تعريفهم آياه بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، اذ في أمثال ما ذكرنا من العلوم أين الموضوع الواحد الذي يبحث عن عوارضه المزبورة؟ لأنه ان نظرنا الى موضوعات مسائلها المعروضة [لعوارضها] الذاتية فلا تكون الا متكثرات بلا جامع ذاتي غالباً بينها [مبحوث] عن عوارضه المذكورة، وان نظرنا إلى جامع عرضي وانتزاعي بينها فهو - وان كان واحدا ولكن - لا يكون معروضاً لعارض كي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية.

نعم ربّما يكون لبعض العلوم - ككثير من العلوم الفلسفية والرياضية -

(١) حينما يقال ان موضوع علم النحو: (الكلمة والكلام).

(٢) حينما يقال ان موضوع علم المنطق: التصور والتصديق (أو المعرف والحجة).

(٣) في علم البيان.

موضوع وحداني سارٍ في موضوعات مسائلها بنحو تكون الخصوصيات المأخوذة في مسائلها - على فرضها - ^(١) من قبيل الجهات التعليلية لطرؤ العرض على ذات الموضوع المزبور مستقلاً، نظير الفاعلية والمفعولية بالاضافة الى عروض الرفع والنصب مثلاً على ذات الكلمة، فضلاً عما [إذا] لم يكن الموضوع متخصصاً بالجهة التعليلية أيضاً، بل لا يكون تخصصه إلا من قبل العارض وذلك مثل أبحاث علم الحساب المبحوث فيه عن الاعراض الطارية على نفس العدد- ككون العدد أولياً أو [أصم] او كالجمع والتفريق والضرب والتقسيم واعمال الكسور- او كأبحاث علم الهندسة المتعرض للوازم المقدار العارضة له غالباً بنفسه - كمبحث الأشكال والنظريات الهندسية، وحينئذ نقول: ان في امثال هذه العلوم أمكن دعوى وجود موضوع وحداني للعلم المبحوث فيه عن عوارضه الذاتية ولو بجهات عديدة، بل وفيها ^(٢) أمكن دعوى كون امتياز العلوم صورة بها ^(٣) نظراً الى أن غاياتها غالباً- لما كان استنباط حقائق الاشياء بلوازمها - كانت من سنخ واحد، ولا يكون مناط في تحديد غاية كل علم بحدٍ مخصوص بحسب الظاهر إلا بامتيار موضوعاتها المختلفة بنحو التباين أو العموم والخصوص، واين ذلك مما اشرنا اليه من العلوم الادبية والنقلية حيث إنها في تمام المعاكسة مع العلوم السالفة، اذ علاوة على عدم موضوع وحداني فيها كانت غاياتها أيضاً في كمال الامتيار بعضها عن الآخر لوضوح اختلافها سنخاً، كيف؛ وحفظ الكلام عن الغلط غير مرتبط بسنخ حفظ فعل المكلف وهكذا بمقام حفظ الاستنباط وغير ذلك، ففي مثلها لا محيص من جعل امتياز امثال هذه العلوم بامتيار اغراضها لا بموضوعاتها، وحينئذ لا غرو في دعوى الفرق بين

(١) على فرض وجود هذه الخصوصيات.

(٢) أي في امثال هذه العلوم.

(٣) أي بالموضوعات.

أنحاء كثير من العلوم العقلية من الفلسفة والرياضة، وبين غيرها من الأدبية والنقلية، في وجه احتياج امتيازها الى ميز الموضوع أو الغاية، فلا مجال لجري جميع العلوم على منوال واحد فيما به الامتياز. وببالي ان [الناظرين] في العلوم النقلية [نظروا] الى ديدن أهل العلوم العقلية [وأروا] انهم بنوا في امتياز علومهم غالباً بموضوعاتها، وغفلوا عن نكتة نظرهم، فاتبعوهم رمية من غير رام، وأجروا مثل هذه القاعدة في علومهم أيضاً فوقعوا من الالتزام بهذا المسلك في علومهم الأدبية والنقلية في حيص ويص. وربما التزموا بمحاذير ربما نشير إليها في طي الكلام.

فالأولى جعل العلوم [صنفين] صنف لا يكون امتيازها إلا بأغراضها وصنف لا يكون امتيازها إلا بموضوعاتها، وحيث كان الامر كذلك فلا محيص لنا ايضاً من شرح الموضوع، وشرح العوارض الذاتية الواقعة في كلماتهم عند تعريفهم موضوع العلم كي نكون على بصيرة في جميع العلوم فنقول وعليه التكلان: ان توضيح هذه العويصة أيضاً منوط بتمهيد مقدمتين.

احدهما: ان الأوصاف المنسوبة الى شيء، تارة [تنزع] من نفس ذات الشيء كالأبيضية والموجودية، المنتزعتين عن البياض والوجود، وأخرى منتزعة عن جهة خارجة عن ذات الموصوف.

وفي هذه الصورة تارة يكون اتصاف الذات [بها] باقتضاء ذاته^(١) وذلك كتوصيف بعض الانواع والفصول ببعض خواصها كتوصيف العقل بالمدركية والانسان بقوة الضحك [والتعجب]

واخرى لا يكون إلا باقتضاء امر خارجي وذلك أيضاً:

(١) أي نفس الذات.

تارة يكون الامر الخارجى موجبا لعروض الوصف على شيء بلا كونه بنفسه معروضه^(١) وذلك كالمجاورة للنار الموجب لعروض الحرارة على الماء مستقلاً بمعنى كون الماء تمام المعروض للحرارة بلا دخل المجاورة فيه إلا بنحو التعليل،

وأخرى يكون الأمر بعكس ما سبق بأن يكون العرض عارضاً للواسطة بلا عروضه لذي الواسطة. وذلك أيضاً:

تارة [يكون] [قابلاً] للحمل على ذي الواسطة وذلك مثل الخواص العارضة على الفصل بالنسبة الى جنسه مثل المدركية العارضة للنفس الناطقة [فإنها] قابلة للحمل على الجنس بتبع [الحمل على] فصله، ولكن بالدقة لم يكن عارضاً للجنس اذ بعدكون الفصل تمام المعروض لهذا الوصف يستحيل دخول الجنس في معروضه اذ الجنس وان كان متحصلاً بالفعل، [ولكنه] في عين تحصيله به، جهة زائدة عن حيثية اخرى في معروض هذا العارض، كيف؟ وهو خلف محض، وبمجرد وحدتها وجوداً لا يضر بتعددتها جهةً وحيثية، والمفروض ان العارض المزبور من خواص الحيثية الفصلية، فجهة الجنسية حينئذٍ خارجة عن [هذه الحيثية] فكيف يصح حينئذٍ نسبة العروض اليها حقيقةً ودقةً؟ ولكن بملاحظة قابلية حمل الفصل على الجنس يصح حمل خواصه عليه ويقال: بعض الحيوان مدرك للكليات^(٢)، ومن هذا الباب أيضاً حمل الضحك والتعجب على الحيوان بناءً على كونها من خواص فصله.

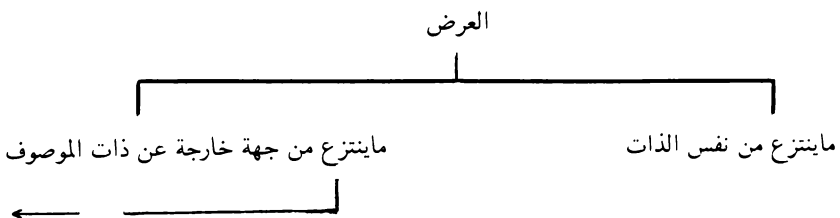
(١) فيكون الامر الخارجى علة لثبوت الوصف للذات وهو ما يسمى بالواسطة في الثبوت أو الواسطة التعليلية.

(٢) لا يخفى ان الموضوع في المثال هنا ((بعض الحيوان)) والمدعى هو حمل خاصية الفصل على الجنس، والجنس هو الحيوان قبل تحصيله وتخصه بالحيثية الفصلية فالمقام جدير بالتأمل.

وتارة لا تكون الواسطة المعروضة قابلة للحمل أيضاً علاوةً على عدم قابليتها للعروض على ذي الواسطة وذلك مثل السرعة والبطء العارضين للحركة العارضة للجسم، فأنّه بملاحظة عدم قابليّة حمل الواسطة على الجسم لا يصح حمل الوصفين [عليه أيضاً]^(١). ومن هذا الباب أيضاً الاستقامة والانحناء العارضين للخط القائم على الجسم، ومنه أيضاً حركة السفينة بالنسبة إلى جالسها ففي أمثال ذلك [تكون] نسبة الوصف إلى ذي الواسطة من باب نسبة الشيء إلى غير ما هو له وكان توصيفه به بنحو من العناية والمسامحة العرفية. ثم هنا قسم ثالث وهو صورة صدق العروض على الواسطة مستقلاً حقيقةً وعلى ذي الواسطة ضمناً كذلك، ومنه كل مورد يكون العرض من خواص النوع لا خصوص فصله فأنّه حينئذٍ [يكون] العرض المزبور عارضاً لجنسه أيضاً، لكن بنحو الضمنيّة لا الاستقلال. ومن هذا الباب الاعراض الثابتة للعناوين الخاصّة بخصوصيّة تقيديّة، كالوجوب العارض للصلاة بخصوصيّة عنوانها، وهكذا غيرها، المستلزم لعروض مثل هذا العرض لفعل المكلف الذي هو بمنزلة الجنس له، ضمناً لا مستقلاً^(٢).

(١) المقصود ان العرض لا يكون قابلاً للحمل على ذي الواسطة باعتبار أن العرض نفسه غير قابل للعروض على ذي الواسطة، والواسطة أيضاً غير قابلة للحمل على ذي الواسطة. فقولته ((عدم قابليتها)) أي عدم قابلية الاتصاف.

(٢) تخطيط ما ذكره من اقسام العرض:



[ثانية] المقدمتين: انه صرح في شرح الاشارات^(١) في باب تناسب العلوم ما



(١) قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات:

(العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها، فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون، فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون، والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنساً للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات، والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءاً منه، والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيها شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقاً وفي الخاص مقيداً بحالة خاصة كالأكثر مطلقاً ومقيداً بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين، والى ما يكون الموضوع فيها شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة والثاني موضوع علم الهندسة، والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزء منه. جـ ١ ص ٣٠٢ ط ٣١٧٧ هـ. وقد استفاد المحقق العراقي من صدر هذا النص - المتضمن لذكر تخالف العلوم بموضوعاتها وجعل التخالف بين الموضوعات بالعموم والخصوص قسماً من اقسام التخالف :- ان العوارض الذاتية للاخص ليست عوارض ذاتية للاعم، والا لما جعل الاخص موضوعاً علماً مستقلاً في قبال العلم الاعم موضوعاً.

ولكنه قد غفل عن ذيل النص اذ صرح فيه - بعد تقسيمه للتخالف بنحو العموم

ملخصه: ان كثيراً من العلوم - التي لموضوعاتها عنوان وحداني مشترك بين مسائلها - ربّما تختلف موضوعاتها بنحو العموم والخصوص بنحو يكون موضوع العلم العالي من قبيل الجنس بالنسبة الى موضوع العلم السافل، وذلك مثل موضوع علم الهندسة: وهو المقدار، الذي هو جنس للجسم التعليمي الذي هو موضوع علم المجسّمات، أو من قبيل العام العرضي الذي هو موضوع الفلسفة بالنسبة الى المقدار وغيره من سائر العناوين [الأخص] الموضوعة لسائر العلوم، أو من قبيل المطلق والمقيد كالأكرز: [مطلقه] يكون موضوع علمه، ومقيده بالحركة موضوع علم آخر. انتهى مضمون كلامه.

ومرجعه بالأخرة الى: ان كل عرض ثابت لعنوان خاص بخصوصية منوعة لا بدّ وأن يبحث في علم مستقل يكون هذا العنوان موضوعه، ولا يبحث في علم يكون موضوعه عنواناً أعمّ من ذلك بأحد الوجوه السابقة^(١)، بل لا بد في مثل هذا العلم^(٢) من البحث عن العوارض الطارئة على العنوان الأعم. والى ذلك أيضاً أشار صدر المتألهين - تدرسه - في أسفاره في مقام تمييز الأعراس الذاتية عن الغريبة بأن كل عرض ثابت لنوع متخصص الاستعداد

والخصوص الى قسمين: ذاتي وعرضي - بأن العموم والخصوص ان كان ذاتياً فالأخص موضوعاً داخل تحت الأعم وجزء منه، وهذا يعني ان الاعراض الذاتية للأخص اعراض ذاتية للأعم أيضاً.

وقد جاء هذا الاعتراض على المصنف في تقارير بحث الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر الجزء الاول ص ٤١.

(١) وهي أن يكون التخالف بأحد أنحاء ثلاثة:

أ - بالعموم والخصوص الذاتي.

ب - بالعموم والخصوص العرضي.

ج - بالاطلاق والتقييد.

(٢) اي العلم الذي موضوعه (العنوان الأعم).

من غير ناحية هذا العرض فهو من الاعراض الغريبة المبحوث عنها في علم آخر يكون هذا لتخصه كالبحت عن استقامة الخط وانحنائه فهو من العرض موجباً النوع موضوعه، وكل عرض ثابت لشيء بنحو يكون هذا العوارض الذاتية. انتهى مضموناً^(١).

ومن هذا الباب أيضاً^(٢): كل مورد أخذت الخصوصية فيه بنحو الجهة التعليلية، نظير ما أشرنا اليه من مثل الفاعلية والمفعولية بالقياس الى الكلمة، فان العوارض مثل الرفع والنصب عارضة على ذات الكلمة لا على نوع

(١) الاسفار ج ١ ص ٣٣ - ٣٤: «نعم كل ما يلحق الشيء لأمر أخص وكان ذلك الشيء مفترقا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيناً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره. كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليمياً او طبيعياً ليس البحت عنه من العلم الالهي في شيء. وما اظهر لك ان تتظن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحاء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية له». وغرض المصنف من هذا الاستشهاد: اثبات ان عوارض الاخص ليست عوارض ذاتية للاعم. والمستفاد من عبارة صدر المتألهين هذه: ان مجرد كون العارض اخص لا يمنع من كونه عرضا ذاتياً للموضوع، بل المدار في ذاتية العروض هو ان يكون الموضوع مقتضياً بنفسه عروض هذا العارض وان كان اخص منه. نعم لو كان العارض الاخص لا يعرض على الموضوع الاعم الا بعد تخصصه بما يجعله قابلاً لعروض العارض الاخص عليه، كان عرضا غريباً. وعليه فعوارض الموضوع الاخص تكون اعراضاً غريبة للموضوع الاعم لانها لم تعرض على الاعم الا بعد تخصصه بالعنوان الاخص.

(٢) بعد ان قسم صدر المتألهين العرض الاخص الى قسمين:

أ - ما يعرض على الموضوع من دون تخصص سابق.

ب - ما يعرض على الموضوع بعد تخصصه بما يعدّه لعروض الاخص.

اضاف المصنف قسماً ثالثاً لهما: وهو الاخص العارض على الاعم بواسطة تعليلية كعروض الرفع على ذات الكلمة بسبب الفاعلية. واعتباره من العرض الذاتي انما هو بلحاظ ان الموضوع بذاته يقبل هذا العارض الاخص وليست الواسطة إلا علة للعروض.

متخصص من غير ناحية هذه العوارض لما عرفت من أن الخصوصيات الخارجية خارجة عن الموضوع بل هي جهات تعليلية لعروض العوارض المزبورة على الذات، نظير المجاورة للنار بالاضافة الى حرارة الماء، ففي مثلها ايضاً^(١) لا يكون موضوع المسألة بالنسبة الى ما هو موضوع العلم من قبيل النوع الى جنسه، بل هو نظير فرض تخصص الجنس بعرضه وان لم يكن بالدقة منه^(٢). وينبغي على مثل صدر المتألهين ان لا يقنع في العرض الذاتي بما أفاده بل يلحق هذه الصورة أيضاً اليه لاتحادهما في كون الجنس تمام المعروض للعرض - لا جزئه كما هو الشأن في الجنس بالنسبة الى آثار نوعه - كما لا يخفى.

اذا عرفت هاتين المقدمتين^(٣) فنقول: ان الاستفادة من كلمات هؤلاء الاعلام وأساطين الفن أن المدار في العرض الغريب لشيء، ما هو عارض على

(١) كأنه يدفع اشكالاً محصّله:

ان نسبة موضوعات المسائل - كالفاعل في علم النحو مثلاً - الى موضوع العلم هي نسبة النوع الى جنسه، فتكون محمولات المسائل عوارض غريبة لموضوع العلم. لان ما يعرض على الجنس بواسطة النوع عارض غريب للجنس.

والجواب: ان موضوعات المسائل هنا جهات تعليلية لثبوت محمولاتها لموضوع العلم فلا تكون عوارض غريبة له.

(٢) يشير الى ان العارض بالواسطة التعليلية مثل ما يعرض على الموضوع من دون تخصص سابق غير ان الثاني لا يحتاج الى واسطة تعليلية. ولهذا لم يكن بالدقة منه وان كان عارضاً ذاتياً ايضاً.

(٣) اما المقدمة الاولى فقد تعرض فيها لاقسام العارض وقد انهاها الى ستة ذكرناها بتوضيح سبق.

واما المقدمة الثانية فقد قصد فيها تمييز العارض الذاتي عن الغريب. وقد جعل الملاك لذاتية العارض هو العروض لا مجرد صحة الحمل وذلك بقيدتين:

- ١ - ان يكون عروضاً حقيقياً. (وهذا القيد يخرج قسماً من ستة أقسام).
- ٢ - ان يكون عروضاً استقلالياً لا ضمناً. (وهذا يخرج قسم آخر فيكون العارض الذاتي على ثلاثة أقسام).

نوعه المتخصص فارغاً عن تخصصه^(١)، ومن المعلوم ان لازم ذلك عدم الاكتفاء في العرض الذاتي لشيء، على مجرد عروضة عليه ولو ضمناً. كيف؟! وأعراض النوع عارضة للجنس ولو بنحو الضمنية، ولا الاكتفاء بمجرد صحة حمل العارض على ذي الوساطة بنحو من الحمل الحقيقي ولا^(٢) بصرف اتحاد المعروض لهذا العرض مع ذي الوساطة بنحو من الاتحاد المصحح للحمل المزبور، فضلاً عن توهم الاكتفاء بصرف صحة الحمل - ولو مسامحة عرفية - كيف؟ وفي أعراض النوع والمقيد بالنسبة الى جنسه ومطلقه [يصدق] العروض بالنسبة الى الجنس والمطلق عروضةً ضمناً، بل ويصح حمل العرض على ذي الوساطة بتبع حمل نوعه عليه، بل وكان وجود معروضه متحداً مع ذي الوساطة، ومع ذلك أفردوا البحث عن هذه الأعراض في علم آخر يكون موضوعه هذا النوع أو المقيد، وجعلوا مثل هذه الاعراض بالنسبة الى علم يكون موضوعه الأعم من الاعراض الغريبة وأخرجوها من هذا العلم.

وعليه نقول: ان الأولى بالخروج حينئذٍ ما لو كان العارض عارضاً لفصل هذا الجنس، لما عرفت من ان أعراض الفصل لا تكون عارضة لجنسه - ولو ضمناً - حقيقةً ودقّةً، وحينئذٍ: أعراض الفصل بالنسبة الى جنسه أسوأ حالاً من أعراض النوع بالاضافة الى جنسه لما عرفت: ان الجنس معروض - ولو ضمناً -

(١) ان اقسام العرض الغريب - في كلام المصنّف - ثلاثة:

١ - ما يعرض على الجنس بواسطة النوع فيكون العروض والحمل حقيقيّان غير أنّ العروض ضمني لا استقلالي.

٢ - ما يعرض على الجنس بواسطة الفصل كالضحك العارض للحيوان - بناء على كونه من خواصّ الفصل لا النوع - والحمل حينئذٍ حقيقي من دون عروض استقلالي او ضمني.

٣ - ما يحمل على الشيء بالمسامحة العرفية - لاجل عروضة على ملابسه - كعروض السرعة على الجسم بواسطة الحركة - فلا عروض ولا حمل حقيقي.

(٢) الظاهر ان قوله [ولا] زائد لا حاجة اليه.

لأعراض نوعه، بخلافه بالنسبة الى اعراض الفصل فإنها خارجة عن المعروض حقيقةً.

وأولى من ذلك ما لا يكون من عوارض شيء دقّةً ولا [قابلاً] للحمل على ذي الواسطة، كما مثلنا بالسرعة [والبطؤ] العارضين للحركة العارضة للجسم، وهكذا الاستقامة والانحناء العارضين للخط القائم بالجسم، فان [في] امثال هذه العوارض بالنسبة الى الجسم لا يصدق العروض ولا يصح الحمل، فحينئذٍ عدّها من الاعراض الغريبة أولى من الامور السابقة.

وعليه فليس المدار في الأعراض الذاتية التي في قبالتها إلا كون العرض ثابتاً للشيء دقّةً بنحو الاستقلال - ولو جعل الخصوصيات المأخوذة في موضوع المسائل بنحو الجهات التعليلية لا التقييدية - .

وربما بذلك يرتفع الاشكال المشهور بان موضوع المسائل بالاضافة الى موضوع العلم من قبيل النوع الى الجنس، مع أنّهم جعلوا العوارض الثابتة لعنوان أخص من الموضوع من العوارض الغريبة، لأنّه يقال:

بأنّ ما افيد كذلك - لو كانت الخصوصيات المأخوذة في موضوعات المسائل من الجهات التقييدية [الدخيلة] في المعروض و [كانت] بمنزلة النوع الى جنسه - ولكن ذلك اول شيء ينكر إذ من الممكن كون الخصوصيات المأخوذة في موضوعات المسائل من الجهات التعليلية الموجبة لطرؤ العارض على ذات الجنس قبل تنوّعه بنوع من أنواعه، كما لا يخفى، فيخرج موضوع المسألة حينئذٍ من النوعية، كما أشرنا آنفاً.

ومن التأمل في ما ذكرنا يظهر الميزان في واسطة العروض الراجعة اليها الأعراض الغريبة، حيث إن المدار فيها على كون العارض عارضاً للواسطة محضاً ويكون ذوالواسطة ممّا يصح سلب العارض عنه في مقام العروض استقلالاً

- وان صح [حمله عليه]^(١) تبعاً -

والى ذلك أيضاً امكن ارجاع ما في شرح المنظومة: بأن المدار في الوساطة في العروض على صحة سلب العارض [عن ذي] الوساطة، وان كان تمثيله بحركة جالس السفينة يوهم كون مراده من صحة السلب: صحته في مقام الحمل ايضاً، ولكن الظاهر تصديقه خروج العلوم السافلة عن العالية بالبيان المتقدم عن شارح الاشارات، فلا بد من حمل كلامه هنا على صحة سلبه في مقام العروض لا الحمل، وإلا ففيه الاشكال المتقدم.

وأوضح من ذلك اشكالاً ما حكى عن بعض الأساطين الأعلام من ان المدار في العرض الذاتي على مجرد اتحاد معروض هذا العارض مع ذي الوساطة وجوداً، وجعل الضحك العارض للانسان من العوارض الذاتية للحيوان بمحض اتحاد وجود الحيوان معه، فكأنه لاحظ مجرد صحة حمل الضاحك على الحيوان. ولقد عرفت أنه لو كان المدار على ذلك يلزم ادخال مسائل العلوم السافلة في [العلم] الأعلى، وهو في الحقيقة تخريب لما أسسوا من الأساس [في] كيفية تناسب العلوم وامتياز [موضوعات بعضها] عن الآخر ومرجعه الى خلط العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة الإلهية أسفلها بأعلاها، وما اظن ارتضاه بذلك. وأوضح اشكالاً من ذلك ما عن بعض أعظم المعاصرين على [ماهو] المحكي من مقرر بحثه حيث جعل ميزان الوساطة في العروض على احتياج [عروضها] الى واسطة اخرى في الثبوت^(٢) ومثل ذلك بالضحك العارض للتعجب العارض لادراك الكلي. وظاهر كلامه التزامه بعروض الضحك للانسان مع كونه من عوارض التعجب باعترافه.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من مواقع النظر، إذ:

(١) اي حمل العارض على ذي الوساطة.

(٢) ولا يخفى لطفه.

أولاً في التزامه عروض الضحك للتعجّب، والتعجّب للادراك، مجال نظر. كيف! ولا مجال لدعوى ان [التعجّب] ضاحك، مع ان العروض ملازم مع صحّة حمل وصفه الاشتقاقي على معروضه، فلا محيص من جعل التعجّب من الجهات التعليلية، لعروض الضحك على النوع أو فصله، وهكذا الأمر بالنسبة الى الادراك بالاضافة الى التعجّب بعين صحّة سلب الحمل المزبور فيها ايضاً. وثانياً على فرض تسلّم عروض الضحك للتعجّب لا معنى بعده للالتزام بعروضه للانسان الا بالواسطة من كونه معروض معروضه لا معروضه، وإلا فهو لا يناسب مع كونه عارضاً للتعجّب إذ يستحيل لعارض شخصي واحد معروضان بنحو الاستقلال.

نعم غاية ما في الباب صحة حمل العارض على ذي الواسطة بتبع حمل الواسطة عليه. ولكن مجرد صحّة الحمل لا يلزم العروض وان كانت الملازمة محفوظة في طرف العكس.

وثالثاً على فرض تسليم عروض الضحك على الانسان نقول إن لازمه كون الضحك من عوارض ذات الانسان بواسطة أمر مساوٍ له، وظاهرهم ادخال مثل هذه العوارض في العرض الذاتي لا العوارض الغريبة وإن كان لنا في مثل هذا التفصيل بين الأعراض - بتوسيط المساوي أو الاعم والأخص بجعل [الأول] من العوارض الذاتية والأخيرين من الغريبة - نظر؛ إذ الواسطة ان كانت من الجهات التعليلية - كما أشرنا - فالعارض بالوسائط المزبورة من العوارض الذاتية، بعد الجزم بعدم ارادتهم منها خصوص ما انتزع من الذات أو الثابتة باقتضاء الذات، وان كانت من الجهات التقيديّة الموجبة لتخصّص الموضوع بخصوصيّة خارجة معروضة لهذا العرض، فالعارض المزبور بالنسبة الى الجامع^(١)

(١) هذا الرأي للمحقّق النائيني قدس سرّه وحاصله: ان العارض الذاتي ما يعرض على الشيء بدون

في ضمن هذه العناوين الخاصّة من العوارض الغريبة كما أسلفنا من المؤسّسين لهذا الأساس في باب تناسب العلوم وغيره، ولذا أشكلنا على من جعل موضوع الفقه فعل المكلف علاوة [على ما] تقدّم^(١): بأنّ نسبة الفعل الى عنوان الصلاة كنسبة الجنس الى نوعه المتخصّص الاستعداد، كما أنّ ضمّ حيثية الاقتضاء والتخيير [اليه] ايضاً لا يجدي شيئاً: لأنه ان اريد اقتضاء نفس الفعل مستقلاً فواضح الفساد^(٢)، وان اريد اقتضاه ضمناً فغير متمر - على ما تقدّم -، وان اريد جعل العنوان المزبور مشيراً الى العناوين الخاصة التي هي الموضوعات للمسائل فيخرج عن الوحدة، وان اريد جعل العنوان المشير موضوعاً واحداً فلا أثر له كي يبحث عن عوارضه.

وبالجملّة نقول: أنّ الالتزام بكون الضحك من عوارض الانسان على وجه يصدق عليه أنّه معروضه لا يناسب مع الوساطة العروضية، كيف وترى أنّ شارح المنظومة ينادي بأنّ المناط في الوساطة العروضية على صحّة سلب اعراضها عن ذي الوساطة، فمع اعترافه بعدم صحّة السلب حتى في مقام العروض فضلاً عن مقام الحمل كيف يدخل مثل هذه في الاعراض الغريبة

واسطة في العروض، وان احتاج الى واسطة في الثبوت كعروض التعجّب للانسان بسبب ادراكه للكليات. والعارض الغريب ما يعرض على الشيء بواسطة في العروض: والواسطة في العروض هي ما تحتاج الى واسطة في الثبوت فالعارض الغريب هو ما يعرض على الشيء بواسطتين.

جاء في تقارير بحثه - بعد كلام في هذا الصّدّد - ما نصّه: (فالميزان أنّ العارض ان احتاج الى واسطة غير محتاجة الى واسطة اخرى فالواسطة في الثبوت وإلا ففي العروض). أجدد التقارير ج ١ ص ٨.

(١) لعلّه اشارة الى ما تقدم منه من عدم كون فعل المكلف جامعاً ماهوياً لموضوعات مسائل علم الفقه.

(٢) باعتبار أنّ فعل المكلف بها هو ليس موضوعاً لتكليف الشّارع إلا بعد تخصّصه بعنوان من العناوين كالصّلاة والصّوم والبيع وغيرها.

الثابتة بالواسطة العروضيّة.

نعم لو كان له اصطلاح جديد لامشاحه فيه ولكن لنا حينئذ كلام آخر وهو أنه لو كان غرضه من هذا الاصطلاح اخراج بحث ضحك الانسان عن علم يكون موضوعه الانسان فمع الاعتراف بعروض الضحك حقيقةً للانسان بمحض كونه بواسطة [عروضية] [باصطلاحه] فهو أول شيء ينكر والآ فلا ثمره في هذا الاصطلاح اصلاً^(١).

وكيف كان نقول: الذي يقتضيه النظر في شرح وساطة العروض بمقتضى التتبع في لوازم كلماتهم أنّ المدار فيها على صحة سلب العارض في مقام العروض بنحو الاستقلال عن ذي الواسطة، واليه أيضاً [ترجع] جميع الأعراض الغريبة الخارجة عن مسائل العلم، وفي قبالة كون ميزان الأعراض الذاتية الداخلة في مسائل العلم بثبوتها لشيء حقيقةً بنحو الاستقلال بلا اختصاص بكونه بالذات، وبلا فرق بين كون الواسطة التي هي من الجهات التعليلية لعروض شيء على شيء مساوياً أو [أعم أو أخص] كما أنّ الواسطة لو كانت من الجهات التقييدية الموجبة لسلب العروض الاستقلالي عن الجامع بينها - أيضاً لافرق بين الاعم والابخص والمساوي، إذ مهما كان العرض قائماً بالواسطة كان [بالنسبة] الى ذي الواسطة من الأعراض الغريبة -.

ولقد أجاد في الفصول حيث جعل الميزان في العوارض الذاتية بأن لا تكون بالواسطة في العروض ولو كانت الواسطة مساوية. وتبعه فيه استاذنا العلامة رضي الله عنه في كفايته، وان كان تحديده موضوع العلم بأن نسبته الى

(١) حاصل غرضه قدس سره: أنّ الثمرة المتصورة لجعل الضحك عارضاً غريباً للانسان - بناء على أنّ العارض الغريب: ما يعرض على الشيء بواسطتين - هي: اخراج الضحك من علم يكون موضوعه (الانسان). لكن لازم كون الضحك - مع ذلك - عارضاً على الانسان حقيقة دخوله في العلم الذي يكون موضوعه (الانسان). فلا تترتب الثمرة المطلوبة.

موضوعات المسائل كنسبة الكلّي الى أفرادها باطلاقه منظور فيه، كيف! وقد أشرنا سابقاً بأن كثيراً ما لا يكون لموضوعاتها جامع معنوي ذاتي، وعلى فرض وجود جامع لها [لا تكون] عوارض نوعه عوارض لها^(١).

بل الأولى أن يقال في [موضوعات] العلوم بقول مطلق أنها متّحدة مع موضوعات المسائل بنحوٍ من الاتّحاد، لا كاتّحاد الجنس [بنوعه] أو [بفصله] كما عرفت مفصّلاً.

[موضوع علم الاصول]

ثم بعد ما اتّضح ما ذكرنا نقول: إنّ موضوع علم الاصول هي الأدلّة الأربعة بما لها من الخصوصية بلا موجب لانتزاع جامع بينها، وأنها عين موضوعات [مسائله] ذاتاً، كعينية [موضوعات مسائل] النحو للكلمة والكلام، وهكذا في موضوع الفقه من كون موضوعه عين موضوعات مسائله ذاتاً خصوصاً في الصلّاة والصّوم. ومجرّد عدم عنوان واحد لموضوعات هذه العلوم القابلة لجعله مقياس تميّز هذه عن غيرها لا يوجب اخراجها عن دائرة الفنون المضبوطة والعلوم المعنونة، إذ يكفي في تميّزها عن غيرها مجرد اختلاف [اغراضها] سنخاً بلا احتياج - في تحديد هذه [الاغراض] بحدّ ينحفظ، من قبل المسائل المعدودة المعهودة - الى الميز في موضوعاتها، بل لاختلافها سنخاً كان كلّ سنخٍ منها مترتباً على شطرٍ من المسائل وسمّيت باسمٍ وفنٍّ مخصوص عكس بعض العلوم [الآخرى].

(١) ينبغي ان تكون العبارة هكذا: «لا تكون عوارض نوعه عوارض له» بأن يعود الضمير الاخير الى الجامع.

[غرض مسائل علم الاصول]

وكيف كان نقول: ان الغرض من هذا العلم هو استنباط الأحكام، فلا جرم ترجع [مسائله] الى (القواعد الواقعة في طريق استفادة الوظائف العملية عقليةً أو شرعيةً)، ولو [بجعلها] كبرى قياس ينتج حكماً شرعياً كلياً واقعياً - كقولنا: هذا ما أخبر به العادل بوجوبه واقعاً، وكلّمًا كان كذلك فهو واجب كذلك - أو ظاهرياً - كقولنا: هذا ممّا تيقن سابقاً بوجوبه وشكّ لاحقاً وكلّمًا كان كذلك فهو واجب ظاهراً - أو حكماً عقلياً - كقولنا: هذا ممّا لم يرد عليه بيان وكلّمًا كان كذلك فهو مما لا حرج فيه عقلاً أو يجب فيه الاحتياط أو تخير بين الأمرين^(١).

وهذا الميزان في تعيين المسائل أولى من جعل ميزانها [الوقوع] في طريق استنباط الحكم الشرعي أو ما يتعلق (بالعمل بالواسطة) لخروج المسائل الاصولية العملية عنها لأنها متعلقة بالعمل بلا واسطة لأنّ مضمونها أحكام ظاهريّة تكليفية منطبقة على مواردّها وينحصر بالبحث عن حجّة الخبر بناءً على كون مفاد أدلّة اعتبارها أيضاً مجرد جعل الحجية وإلا فلو جعلنا مفادها الأمر بالمعاملة فكانت أيضاً ممّا يتعلّق بالعمل بلا واسطة. كما لا يخفى.

وأيضاً ما ذكرناه أولى ممّا أفاده شيخنا العلامة من كون ميزان المسألة الاصولية انحصار أمر تطبيقه بيد المجتهد إذ تطبيق عنوان مخالفة الكتاب والسنة أيضاً بيد المجتهد مع أنّ شرطه للصالح أو الشروط من المسائل الفرعية فتدبر.

بقي هناك اشكال مشهور وهو: ميزان المسألة الاصولية ان كان على وقوعها في طريق الاستنباط المزبور بلا واسطة فلازمه خروج مباحث الألفاظ

(١) هذه اشارة الى الاصول العقلية الثلاثة. اصل البراءة العقلية واصل الاحتياط العقلي واصل التخيير العقلي.

من اول الأوامر الى آخر المطلق والمقيّد من مسائله لأنّ نتيجة هذه المسائل تعيين الظهور الذي هو صغرى لكبرى اخرى هي المنتجة للحكم الشرعي أو الوظيفة العمليّة، وان كان الميزان وقوعها في طريق الاستنباط ولو بالواسطة فلازمه دخول مسائل كثير من العلوم الأدبيّة ومسائل علم الرجال في المسائل الاصوليّة، اذ نتيجتها بالأخرة تنتهي إلى الوظائف العمليّة. هذا مضافاً الى أنّ ديدنهم على اخراج مسألة المشتق عن المسائل وجعل أول المباحث مباحث الأوامر فيبقى حينئذٍ سؤال الفرق بين هذه المسألة وبين بقيّة المباحث المزبورة خصوصاً المباحث الراجعة الى العام والخاص، إلى آخره.

وتوضيح الجواب هو: أنّ المدار في المسألة الاصوليّة على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي بنحو يكون ناظراً الى اثبات الحكم بنفسه أو بكيفية تعلّقه بموضوعه وذلك يقتضي عدم دخول العلوم الادبيّة في المسائل الاصوليّة إذ ليس المهم فيها احراز ظهور الكلمة أو الكلام في شيء، بل تمام المقصود في ظرف الفراغ عن فاعلية كلمة أو [مفعوليتها] كون الفاعل مرفوعاً و[المفعول] منصوباً فحينئذٍ لا يصدق عليها كون قواعدها ممهّدة للاستنباط، وعلى فرض [أنّ] المقصود منها أيضاً احراز الظهور في شيء، [فغاية] ما في الباب وقوعها في طريق استنباط الموضوع للأحكام لا نفسها.

وتوهم أنّ مباحث العام والخاص والمطلق والمقيّد أيضاً كذلك، مدفوع بأنّ نتيجة هذه المسائل وان لم يكن استنباط ذات الحكم، ولكن من المعلوم أنّه يستفاد منها كفيّة تعلّق الحكم بموضوعه، كما أنّ مبحث المفاهيم أيضاً موضوع لبيان سنخ إناطة الحكم بشيء فهو أيضاً من أنحاء وجود الحكم وثبوته، وهذا بخلاف المسائل الأدبيّة فانها ربما تقع في طريق استنباط موضوع الحكم بلا نظر فيها أصلاً الى كفيّة تعلّق حكمه.

ومن هذا البيان أيضاً ظهر وجه خروج المشتق أيضاً من المسائل اذ شأنه

ليس الآ احرار موضوع الحكم لانفسه، لا بذاته ولا بكيفية تعلقه بموضوعه.
ومن هنا ظهر أيضاً وجه خروج مسائل علم الرجال عن المسائل
الاصولية لكونها أيضاً كمبحث المشتق وسائر العلوم الأدبية واقعة في طريق
استنباط الموضوع لا نفس الحكم ولا لكيفية تعلقه بموضوعه، بل شأنه اثبات
موضوع الحكم محضاً من كون السند موثقاً به كي [تشملة] أدلة التعبد به. مع
إمكان أن يقال أيضاً أن كثرة مسائله كانت بمثابة موجبة لانفرادها وجعلها علماً
مخصوصاً مستقلاً عن الاصول، وحينئذ تختص المباحث الاصولية بالبحث عن
الحجية و احرار الدلالة لأصل الحكم أو لكيفية تعلقه بموضوع.

كما أن في المقام أيضاً [اشكالاً] آخر وهو: أن البحث عن قاعدة الطهارة
في الشبهات الحكمية أيضاً مع كونها واقعة في طريق استنباط الحكم الفرعي
الكلي داخلة عندهم في القواعد الفقهية وخارجة عن المسائل الاصولية.

ولكن اعتذر عن ذلك استاذنا الأعظم في كفايته بازدياد قيد آخر في
المسألة الاصولية [هو] عدم اختصاصها بباب دون باب ولا يرد عليه قاعدة لا
ضرر ولا حرج غير المختصة بباب، لأن ذلك لم يكن منتجاً لحكم كلي الا في
ظرف جريانها في مقدار الفحص من الطرق أو في موارد التبويض في الاحتياط
في الشبهات الحكمية، فهذه القاعدة من حيث عدم اختصاصها بباب دون باب
[لا تنتج] حكماً كلياً وإنما انتاجها له أيضاً من جهة خصوصية في المورد، فتدبر.
ثم إن من فحاوي ما تلوناه ظهر غاية هذا العلم من كونه الاستنباط
المعهود بين الأعلام، كما أن تعريفه أيضاً لا بد وأن يجعل عبارة عن نفس القواعد
المزبورة وحيث ان لتلك القواعد علاوة على واقعيتها وجودات علمية صح
تعريفه بـ (العلم بهذه القواعد) نظراً الى أن العلم بشيء بعناية عين المعلوم، بل
ولها أيضاً وجودات كتيبة، وهذه العناية [تطلق] هذه الفنون على الصور المنقوشة،
ولو لوحظ شغل الأصولي في استخراج قواعدها من مبادئها [لناسب] تعريفه

بـ (صناعة مخصوصة) فلجميع هذه التعابير نحو مناسبة مع الفن المزبور، فكل الى ذلك الجمال يشير.

ثم إنه بعد ما عرفت ما يتعلّق بالعلم موضوعاً وغايةً وتعريفاً يقتضي قبل الشروع في المقصد تقديم امور تكون من المبادي لمسائله توطئةً للبصير في دخول المقصد، والمناسب طي هذه الامور أيضاً في مقالات فنقول وبه نستعين:

المقالة الثانية

حقيقة الوضع

[المقالة الثانية]

[في حقيقة الوضع]

لا شبهة في عدم دلالة الألفاظ على معانيها بنفس ذاتها، بحيث [يفهم] كلُّ أحد من اللفظ معناه بلا توسط شيء آخر في البين، ولا اظنُّ توهمه من أحدٍ، فليس نظر من التزم بأنَّ دلالة الألفاظ [مستندة] الى المناسبات الذاتية الى كون المناسبة المزبورة ممَّا يلتفت اليها كلُّ أحد، وتوسَّطها يفهم المعنى من نفس اللفظ بلا قرينةٍ عامَّة أو خاصَّة بل قُصارى ما يتخيَّل في المقام أمران: أحدهما: أنَّ تعيين كلِّ لفظ لأَيِّ معنى وتخصيصه لا بدَّ وان يكون لخصوصية وربط بينها كي لا يلزم الترجيح بلا مرجح في هذا التخصيص، مع الالتزام بأنَّ هذه الخصوصية لا بدَّ وان تكون ملتفتاً اليها حين الوضع والتخصيص لدى الواضع والمعيَّن. وحيث أنَّ المحيط بهذه الجهات ليس إلاَّ علام الغيوب فالجاعل لا يكون الآ هو، غاية الأمر قد ألهمَّ غيره في استعماله اللفظ الخاص في معنى مخصوص بلا التفاته [الى] خصوصيتها. مؤيداً ذلك أيضاً بأنَّ المحيط بألفاظ غير متناهية ومعاني كذلك لا يكون إلاَّ البارئ عزَّ اسمه علاوةً من عدم معرفية أحد في وضع هذه الألفاظ بكثرتها واختلاف لغاتها من تاريخ أو غيره ولو كان الواضع أحد من المخلوقين لبان.

ثانيها: هذا المعنى مع عدم لزوم التفات الواضع الى المناسبة المزبورة بل المناسبة الواقعية دعتة الى التفاته [الى لفظ مخصوص] والمعنى كذلك

[ف] عَيْنُهُ بِلَا شَعُورِهِ [بِالْمُنَاسِبَةِ] الْمَسْطُورَةَ، أَوْ أَنَّ إلهَامَهُ تَعَالَى آيَاهُ دَعَاهُ إِلَى وَضْعِ لَفْظٍ خَاصٍّ لِمَعْنَى مَخْصُوصٍ لِعِلْمِهِ بِمُنَاسِبَةٍ بَيْنَهُمَا بِلَا وَضْعِهِ تَعَالَى لَهُ بِلِ أَوْكَلِ الْوَضْعِ إِلَى مَخْلُوقِهِ بِإلهَامِهِ لَوْضَعِهِ [لَهُ]. هَذَا غَايَةٌ بَيَانٌ لِمَا يَتَوَهَّمُ.

أقول: لَا يَخْفَى أَنَّ عَمْدَةَ الَّذِي دَعَاهُمْ إِلَى الْإِتِّزَامِ بِمَا ذَكَرَ هُوَ تَوَهَّمُ أَحْتِيَاجَ تَخْصِيسِ كُلِّ لَفْظٍ بِمَعْنَاهُ إِلَى خُصُوصِيَّةٍ وَرَبْطٍ بَيْنَهُمَا هُوَ الْمَرْجَحُ لِلتَّخْصِيسِ، وَأُظَنَّ أَنَّ الْإِتِّزَامَ بِذَلِكَ فِي جَمِيعِ الْإِضَافَاتِ وَالْإِخْتِصَاصَاتِ يَوْجِبُ انْكَارَ الْمَقَارَنَاتِ الْإِتِّفَاقِيَّةِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ، إِذْ مَقَارَنَةُ الْوُجُودَيْنِ أَوْ الْمَوْتَيْنِ يَسْتَلْزِمُ [رَبْطًا] بَيْنَهُمَا حَذْرًا مِنْ تَرْجِيحِ إِخْتِصَاصِ هَذَا الْوُجُودِ بِحَالِ وَجُودِ الْآخَرِ دُونَ غَيْرِهِ بِلَا مَرْجَحٍ، فَلَا بُدَّ وَإِنْ يَكُونُ لِمَرْجَحٍ وَرَبْطٍ بَيْنَهُمَا، وَهَكَذَا الْأَمْرُ فِي الْمَوْتَيْنِ. وَرَفَعَ هَذِهِ الْغَائِلَةَ لَيْسَ إِلَّا بَدْعُوعِيٌّ إِمْكَانِ تَقَارُنِ الْأَجَالِ وَ[تَصَرُّمِ] الْإِسْتِعْدَادَاتِ لِلْوُجُودَاتِ.

بَلْ وَيُمْكِنُ فِي الْمَقَامِ دَعْوَى كَوْنِ الْمَرْجَحِ خُصُوصِيَّةً فِي نَفْسِ وَضْعِ اللَّفْظِ لِمَعْنَاهُ لَا بَيْنَهُمَا. نَظِيرٌ مَا قِيلَ فِي الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ^(١) مِنْ كَوْنِ الْجَعْلِ لِمَصْلَحَةٍ فِي نَفْسِ الْجَعْلِ بِلَا رِبْطٍ بَيْنَ مَتَعَلِّقِي الْجَعْلِ أَبَدًا، كَمَا أَنَّ الْإِتِّزَامَ بِكَوْنِ عِلَامِ الْغُيُوبِ وَاضِعًا أَيْضًا مُسْتَنَدًا إِلَى تَوَهَّمِ كَوْنِ [وَاضِعِ جَمِيعِ] الْأَلْفَافِ لِمَعَانِيهَا شَخْصًا وَاحِدًا مَحِيطًا بِجَمِيعِ الْأَلْفَافِ بِمَعَانِيهَا. وَهَذَا التَّوَهَّمُ أَيْضًا أَوْضَحُ فَسَادًا مِنْ الْأَوَّلِ، إِذْ مِنَ الْمُمْكِنِ إِنْ مِنْ زَمَنِ آدَمَ إِلَى زَمَانِنَا فِي كُلِّ طَبَقَةٍ [أَشْخَاصًا] [عِدِيدِينَ] وَاضِعِينَ أَلْفَافًا مَخْصُوصَةً لِمَقْدَارِ مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي كَانَتْ مَحَلَّ ابْتِلَافِهِمْ بِحَيْثُ يَنْتَهِي أَمْرُ الْوَاضِعِينَ بِمَرُورِ الزَّمَانِ إِلَى أَشْخَاصٍ غَيْرِ مَحْصُورِينَ [خَارِجِينَ] عَنِ تَحْتِ الضُّبْطِ بِحَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ نَقْلُهُمْ فِي التَّوَارِيخِ وَلَا فِي [غَيْرِهَا].

(١) الْمَقْصُودُ مِنَ الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ: الْأَحْكَامُ الْمَوْضُوعَةُ بِمَعْنَى (الْمَجْعُولَةُ) لَا الْوَضْعِيَّةُ الْمَقَابِلَةُ لِلتَّكْلِيفِيَّةِ.

نعم ربّما ضَبَطُوا في التاريخ أول واضح في كلِّ لغةٍ، كما حُكِيَ أنَّ المخترع
لغة العرب يَعْرُبُ، وهكذا الأمر لمخترعي سائر اللغات، وإن كان [الواضعون]
في كلِّ طائفة أيضاً غير محصورين.

ولعمري إنَّ الوجدان السليم يساعد ما ذكرنا، ولا أقلُّ من امكانه
واحتماله فينسد حينئذٍ طريق كشف الربط والخصوصية بين اللفظ والمعنى أو كون
الواضع هو الباري عزَّ اسمه، فلا محيص حينئذٍ إلا من الالتزام [بعدم] انتهاء
دلالة الألفاظ إلى المناسبات الذاتية، ولا كون الواضع علام الغيوب، بل من
الممكن وضع الألفاظ من المخلوقين لمحض [انتقالهم] إلى لفظٍ من باب الإتيان
بالنسبة إلى معنى كذلك، أو لا أقلُّ من جهة خصوصية في نفس وضعه بلا ربط
بين اللفظ والمعنى كما نشاهد في وضع الأعلام الشخصية أو المعاني الحادثة
الاختراعية.

وما نرى أيضاً من بعض المناسبات العرضية في بعض المقامات غير
مرتبط بمحل البحث إذ هي أمورٌ عرضية ملحوظة أحياناً غير مرتبطة بالمناسبة
الذاتية المقتضية لتعيين اللفظ لمعناه بالطبيعة^(١) كما هو المدعى كما لا يخفى.
وحيث أتضح لك ما تلوناه وانتهى أمر الدلالة إلى نحو علقه واختصاص
حاصل بين اللفظ والمعنى من جعل جاعل أو كثرة استعمالٍ يبقى الكلام في
شرح حقيقة هذه العلقه فنقول:

أولاً: إنَّ هذه العلقه هي نحو من الارتباط الحاصل بين المرأة ومرثية
بحيث لا يلتفت إلى اثنتينيهما، ويحسب أحدهما قابلاً للآخر ونحو وجود له وكانا
بنحو يكون الانتقال بأحدهما عين الانتقال بالآخر، وربما [تسري] صفات
أحدهما إلى الآخر، فقبح المعنى ربما يسري إلى اللفظ، كما أن تعقيد اللفظ قد

(١) متعلق بقوله (المقتضية) أي المناسبة الذاتية المقتضية بطبيعتها لتعيين اللفظ لمعناه.

يسري الى المعنى وبذلك تمتاز نسبة الألفاظ إلى معانيها عن نسبة العلامات الى ذبها كالبيرق الموضوع علامة للحرب أو الخشبة الموضوعة علامة للفرسخ أو الدخان الذي هو علامة وجود النار، فإن الالتفات الى البيرق والخشب والدخان يلزم الالتفات الى غيره لا عينه، بل [ولا تسري] صفات أحدهما - حسناً وقبحاً - الى الآخر كما يشهد له الوجدان السليم والذوق المستقيم.

بقي تميم فيه تحقيق: وهو أن هذه العلقه والارتباط بعد تمامية جعلها وصحة منشأ اعتبارها وإن سميت من الامور الاعتبارية في قبال ما لها ما بإزاء في الأعيان من نحو هيئة قائمة بها ولكن لم [تكن] من الاعتبار المحضة المتفومة بالاعتبار محضاً بحيث تنعدم بانقطاعه بل كانت من الواقعيات التي كان الاعتبار طريقاً اليها بحيث كانت قابلة لتعلق الالتفات اليها تارة والغفلة أخرى، ولها موطن ذهني وخارجي [نظير] الملازمات الذاتية بين الأشياء المحفوظة في عالم تقررها المخزونة في الذهن تارة وفي الخارج أخرى تبعاً لوجود طرفيها خارجاً وذهناً، فالعقل كما يرى في الذهن الملازمة بين الطبيعتين كذلك يرى في الخارج هذه الملازمة بين الموجودين في الخارج وهكذا نقول في العلقه المزبورة بأنها بين الطبيعتين [ذهنية] وبين الموجودين خارجاً [خارجية]، ولا نعي من خارجية هذه الامور إلا كونها بنفسها خارجية لا بوجودها، نظير نفس الوجود والعدم كما أن في الذهن ايضاً كذلك، إذ واقع ما هو ملازمة واختصاص بالحمل الشايح غير مفهومهما. وما هو موجود في الذهن هو أمثال هذه المفاهيم لا مصداقها، فمصداقيتها التي هي قائمة بالطرفين تبعاً لنفس الطرفين بنفسها ذهنية بحيث لا يرى في الذهن وجود زائد عن الطرفين بشهادة أنه لو فرض رفع الملازمة مثلاً عنها [لا تتغير] صورتها في الذهن عما هما عليه حين تلازمها كما هو الشأن ايضاً في وجودها خارجاً وهذه الجهة نقول: إن مثل هذه العلائق [لا توجب] تغيراً في وجود [أطرافها] لا خارجاً [ولا ذهناً، وليست من الموجودات

في الأعيان كالنسب الموجبة لهيئة خارجية أو ذهنية في طرفيها كالفوقية والتحتية [والمحاذاة] والتقابل وامثالها، ولكن مع ذلك لا يقتضي ذلك نفي الواقعية لها، فلا مجال حينئذٍ للاستشهاد بعدم تغير الوجودات بمثل هذه النسب ذهنياً وخارجياً على كونها من الاعتباريات المحضة المنقطعة بانقطاع الاعتبار، كيف؛ وذلك يستلزم انعدامها واقعاً بانعدام الاعتبار واللحاظ، والعقل يأبى عن الإلتزام بانعدام الملازمة - ولو جعليةً واقعاً - بمحض الغفلة عن لحاظها أو اعتبار عدمها في مورد ثبوتها.

ولئن شئت توضيح المقام بأزيد من ذلك فاسمع: إن حقيقة الملازمة [تنتزع] من ملاحظة وجود شيء في ظرف وجود غيره ولو في فرضه الطريق إلى الخارج. كما أن مرجع اختصاص اللفظ بالمعنى في مقام الإبراز أيضاً إلى مبرزة اللفظ له في فرض وجوده كذلك، ومثل هذه الجهة من الأمور الواقعية كسائر القضايا الحقيقية المبنية على فرض وجود الموضوع في فرضه الطريق إلى واقعه لا بنحو الموضوعية وبذلك [تتماز] أمثال هذه النسب والاختصاصات عن الأمور الاعتبارية المحضة المتقومة بحقائقها بنفس الاعتبار، كالوجودات الادعائية والتنزيلية حيث لا واقعية لها لو لا اعتبار معتبر. ومن هذا الباب اعتبار وجود غول وأنيابه، ومنه أيضاً النسب الحاصلة بين المفاهيم التحليلية المنتزعة عن وجود واحد حيث إن بانقطاع الاعتبار [تتعدم] مثل هذه النسب واقعاً.

وبذلك أيضاً أجابوا عن شبهة اعتبار إضافة أخرى بين الإضافة والمضاف على من التزم بوجود الإضافات في الخارج. وعمدة الوجه فيها هو أن في أمثال هذه الاعتبارات كان لحاظ المعتبر من وسائط ثبوتها لا طريقاً إليها بخلاف ما ذكرنا من أنحاء الاختصاصات الجعلية، إذ هي كانهاء الملازمات الذاتية كان لحاظها مجدداً طريقاً إليها، لا من وسائط ثبوتها، ولقد أشرنا في أول الكتاب بأن حقيقة الفنون عبارة عن القواعد التي يتعلّق بها العلم تارةً والجهد

أخرى، مع أنّ قوانينها غالباً جعليّة، وما كان منها غير جعليّ كان من سنخ أبواب الملازمات الواقعيّة، ولو كانت مثل هذه أيضاً من الاعتبارات المتقومّة باعتبار المعبر لزم الالتزام بانعدام القوانين من كلّ فنّ بمحض الغفلة اللاحظ عن لحاظها فينتهي الى انعدام الفنون واقعاً بمحض الغفلة عنها وهذا مما يأبى عنه العقل السليم والذوق المستقيم.

فان قلت: أنّ ذلك إنّما يلزم لو كانت اعتباريتها [تابعة] [لاعتبار] أيّ شخصٍ كان. وأمّا لو قيل بأنّها [تابعة] [لاعتبار] معتبر خاص فلا شبهة حينئذٍ في أنّ نظر غيرهم بالنسبة إليها طريق صرف بلا موضوعيّة له إلاّ نظر شخص الجاعل وحينئذٍ لا يلزم ما ذكرت من التالي من انعدام الفنون بالغفلة عنها.

قلت: إن كان الغرض من اعتبار [المعتبر] الخاص، حدوث اعتباره محضاً فلا شبهة في انعدامه خصوصاً بفناء معتبره فلازمه عدم بقاء الأمر الاعتباري إذ هو تابعٌ اعتباره حدوثاً وبقاءً فلازمه حينئذٍ عدم تصوّر بقاء للفنون حتى مع التفات غير المعتبر فضلاً عن غفلته، وهذا المعنى أشدّ محذوراً في باب الفنون الأبدية [غير] المنسوخة.

وإن كان الغرض اعتبار المعتبر بنحو يبقى اعتباره الموجب لبقاء الامر الاعتباري فنقول: كيف يتصوّر ذلك مع فناء المعتبر، وحينئذٍ لا يتصوّر البقاء في الأمور الجعليّة إلاّ بدعوى صيرورة الجعل منشأً لإحداث نحو اختصاص وملازمة بين الطرفين باقية ما دام اقتضاء الجعل له نظير سائر الملازمات الذاتيّة، ومرجع ذلك الى الالتزام بنحو من الواقعيّة التي أشرنا إليها آنفاً فراجع.

وعليه فلا غرو بدعوى أنّ لأمثال هذه النسبة نحو شباهة بالاعتبارات المحضة حيث لا يوجب تغيير صورة بين الطرفين لا خارجاً ولا ذهنياً، بل هي بنفسها ذهنيّة وخارجيّة، ولها أيضاً نحو شباهة بالاضافات المقوليّة والنسب

الخارجية حيث إنّ لها واقعيّة بحيث [تكون] [قابلية] للالتفات إليها تارةً والغفلة أُخرى.

ولئن شئت قلت: إنّ مثل هذه الاعتبارات بل وأنحاء الملازمات الخارجيّة نحو اعتبار وسيط بين الاعتباريات المحضة المنقطعة بانقطاع الاعتبار وبين النسب الخارجيّة المحدثّة لأنحاء من الهيئة لطرفيها، كما لا يخفى.

بقي هنا دفع سهم آخر؛ لعلك تقول أيضاً: أنّ لازم واقعية هذه الامور الجعليّة عدم اختلاف أحد في اعتبارها بمحض جعل جاعل، مع أنّا نرى اختلافهم فيه، وربّما لا يعتبر بعضهم الاختصاص المعهود مع التفاته [الى جعل] غيره كما ترى مخالفة الشارع مع العرف في اعتبار الملكيّة بل وترى الاختلاف بين أهل العرف في ذلك.

قلت: ذلك كلّه لولا رجوع اختلافهم إلى صحّة الجعل ومنشأه، والّا فمرجع اختلافهم إلى تخطئة بعضهم بعضاً في المنشأ بملاحظة عدم كون ما يرى غيره منشأ بمنشأ. وإلى ذلك أيضاً يرجع أمر اختلاف العرف والشرع في اعتبار الملكيّة، وهذا المقدار لا يقتضي نفي الواقعيّة لها عند واقعيّة منشأه وصحّته، وهل ترى [أحداً] يعتبر عدم الاختصاص واقعاً بين اللفظ والمعنى في فرض كون المنشأ كثرة الاستعمال. ولو كان أمراً اعتبارياً محضاً لزم امكان اعتبار خلاف الاختصاص حتّى مع كثرة الاستعمال وهو كما ترى.

هنا يباين فيه إرشاد: وهو أنّ حقيقة الجعل عبارة عن ارادة الجاعل كون اللفظ مبرزاً وقالباً لمعناه، وهو نحو من اختصاصه به، ومرجع ذلك إلى توجّه الارادة إلى ثبوت القالبية له، و[الباسه] لباس المبرزية. ولئن شئت فعبر عنه بتعهّد الواضع والجاعل على اتصاف اللفظ بصفة المبرزية والقالبية بحيث يكون ارادته وتعهده متوجّهاً إلى صيرورته قالباً ومبرزاً. وحينئذٍ ففرض القائل بارجاع أمر الوضع وحقيقته إلى تعهّد الواضع على ذكر اللفظ عند لحاظ المعنى أو مع

ارادة تفهيمه، إن كان تعهده على اتّصاف اللفظ بصفة المبرزية والقالبية فنعم الوفاق إذ [القائلون] بجعلية الوضع ايضاً لا يريدون أزيد من هذا، بل ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى حينئذٍ مستدرک، إذ اتّصاف اللفظ بالمبرزية والقالبية لو كان قابلاً للتحقق بمحض ارادة المرید فلا يحتاج تقييده بحين ذكر اللفظ ولحاظ المعنى، والآ فلا معنى لتعلق الارادة بايجاد صفة المبرزية والقالبية له مطلقاً [لإستحالة] تعلق الارادة بالمحال.

وان كان غرضه التعهد على ذكر اللفظ وايجاده فارغاً عن الاتّصاف بالمبرزية والقالبية فلا محيص من كون اتّصافه بهما من ناحية غير هذا التعهد ولازمه حينئذٍ ان ينتهي الأمر بالآخرة إلى تعهد آخر راجع إلى حقيقة الجعل كما أسلفنا.

نعم هنا تصوّر آخر لا يرجع إلى الجعل ولا ينتهي اليه وهو: أن يراد من التعهد ارادة ذكر اللفظ لا بعنوان كونه مبرزاً لمعناه اتّصافاً أو ايجاداً بل كان لمصلحة أخرى حاصلة عند لحاظ المعنى فإنه حينئذٍ ربّما ينتقل إلى المعنى باللفظ لكونه من اللوازم الاتفاقية من جهة إناطة ارادته به.

ولعمري انّ هذا التوهّم مما [تأبى] عنه الفطرة المستقيمة لأوله إلى كون اللفظ مراداً لمصلحة نفسية أخرى غير ملحوظ فيه حيث آيته لتفهيم المعنى مع أن لازمه صيرورة اللفظ حينئذٍ علامة لمعناه كعلامة البيرق للحرب مثلاً، لا أنه قالب له بحيث يكون انتقاله للمعنى بعين انتقاله إلى اللفظ، كما لا يخفى على كلّ ذي مسكة.

تشریح فيه تحقيق: وهو أنه بعد ما عرفت حقيقة الجعل والمجوعول فربما يستفاد لعنوانه بعض العناوين الخارجية فيدعى، نحو عنوان «وضع اللفظ على معناه» لثله تشبيها له بوضع شيء خارجي على غيره، ولكن ذلك المقدار لا يخرج حقيقة الجعل والاختصاص عن الحقيقة الواقعية، وإنّما الاعتبار والعناية في عنوانه

فلا مجال حينئذٍ لتوهم الخلط بين العناية في العنوان الجاري على الشيء وبين جعل حقيقة الشيء أمراً ادعائياً عنائياً، وارجاع جعل الاختصاص المسمى بالوضع بحقيقته إلى اعتبار العناية والتنزيل التي هي من الاعتبارات المحضة المنقطعة بانقطاع الاعتبار.

ولعمري إنَّ الفهم المستقيم أيضاً يأبى عن ذلك ويرى أنَّ حقيقة الجعل هو إيجاد العلة بين اللفظ والمعنى الراجع في الحقيقة إلى إيجاد صفة البرزنية للمعنى بارادته، ومرجه إلى نحو تخصيص اللفظ بمعنى مخصوص، الراجع إلى نحو تلازم بينهما، وأجري على هذا المعنى عنوان ادعائي عنائي وعبر عنه بوضع اللفظ على معنى، ففي هذا المورد [لوحظت] العناية في جري العنوان لا في الحقيقة فلا معنى لجعل حقيقة الوضع الذي هو عبارة عن الجعل المعهود أمراً اعتبارياً محضاً وعنائياً، كما لا يخفى على من راجع إلى ما اسلفنا في وجه فساد.

ثمَّ أنَّ من التأمل في ما ذكرنا ظهر حال سائر الأحكام الوضعية من الملكية والزوجية وأنَّ روحها أيضاً مثل الاختصاص الوضعي في الألفاظ يرجع إلى نحو اعتبار واقعي بنحو [تكون] الاعتبارات الذهنية طريقاً إليها لا أنَّ قوام حقيقتها بصرف الاعتبار الذهني كما هو الشأن في الاعتبارات المحضة كالوجودات التنزيلية أو النسب التحليلية، كما أنَّ مثلها أيضاً غير حاكية عما باء خارجي ولو مثل هيئة خارجية كما هو شأن الإضافات المقولية من الفوقية والتحتية ولقد أشرنا إلى ذلك سابقاً أيضاً، فتدبر.

تتميم للمرام بإرشاد في المقام وهو: أنَّ حقيقة الوضع كما أنه قد يتحقق بجعل قبل الاستعمال فقد يتحقق بنفس استعمال لفظ في معناه بقصد حصوله، وتوهم أوله إلى اجتماع اللحاظين غلط، إذ النظر المرآتي متوجه إلى شخص اللفظ والمعنى حال الاستعمال وهما غير ملحوظين استقلالاً حين الوضع وما هو ملحوظ

كذلك فهو طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى حين وضعه وأحدهما غير الآخر في مقام اللحاظ كما لا يخفى، والعجب من صدور هذا الإشكال من بعض أعظم المعاصرين على ما في تقرير بعض تلامذته.

المقالة الثالثة

أقسام الوضع

[المقالة الثالثة]

[في أقسام الوضع]

قد يقسم الوضع إلى شخصي كوضع الجوامد، أو قانوني كما في المشتقات لما سيجيء إن شاء الله تعالى، فإنه بعد البناء في وضعها على انحلاله إلى وضعين كان وضع كل واحد من المادة والهيئة قانونياً نظراً إلى سريان المادة في ضمن أي هيئة موضوعة، وسريان الهيئة أيضاً في ضمن كل مادة موضوعة، فلكل منهما جهة تكثر وانحلال قابل للقانونية، بخلاف وضع الجوامد، كما لا يخفى.

وقد يقسم الوضع بلحاظ تعلقه بالصور الذهنية إلى عموم الوضع والموضوع له أو خصوصهما أو عموم الوضع وخصوص الموضوع له أو بالعكس فمن الأول: أساء الأجناس، ومن الثاني: الأعلام الشخصية، وقيل من الثالث: الحروف وما يلحق بها، واستشكلوا في الرابع.

وجه اتصاف الوضع بالعمومية والخصوصية بملاحظة تبعيته لما تعلق به في الذهن من صور المفاهيم، إجمالية أو تفصيلية^(١)، ولا أهمية في ذلك، وإنما المهم في المقام أمور [أخرى].

(١) فإذا كانت الصورة الذهنية التي تعلق بها الوضع اجمالية كان الوضع عاماً وإذا كانت تفصيلية كان الوضع خاصاً.

والظاهر ان المراد من الاجمال والتفصيل هو الكلية والجزئية. فالصورة الذهنية الكلية اجمالية، بينما الصورة الذهنية الجزئية صورة تفصيلية.

أحدها^(١): أن تصوّر عموم الوضع والموضوع له، تارةً بنحو هو المشهور من تصوّر معنى مستقل في الوجود^(٢) عارياً عن صور الخصوصيات المفردة الخارجية كمفهوم الحبه ان أو غيره مثلاً ووضع اللفظ له، وأخرى بنحو آخر من تصوّر معنى ملاصق مع صور الخصوصيات الفردية بحيث كان لازمه عدم مجيئه في الذهن إلا في ضمن صور أشخاص [الافراد] فيضع اللفظ لتلك الجهة الضمنية المحفوظة في ضمن صور الأفراد بلا دخول خصوصياتها تحت اللفظ.

ولئن شئت توضيح المرام بأزيد من ذلك فاسمع:

إن الأفراد الخارجية من كل ماهية وان لم [تكن] في الخارج إلا مشتملة على حصة من الطبيعي غير الحصة [المشتمل] عليها [غيرها] بداهة تكثر وجود الطبيعي خارجاً ولا معنى له إلا بتخلل العدم بين مراتب وجوده في الخارج، والآ يلزم وحدة وجود الأفراد الخارجية بوحدة عددية، ولم يلتزم به ذو مسكة، ولذا قيل بأن الطبيعي مع الأفراد كنسبة الآباء ولكن مع ذلك لا شبهة في أن جهة وجود الطبيعي - بما هو وجوده السعي^(٣) - محفوظة في هذه الحصص والمراتب وهي الواحدة بالوحدة الذاتية المنتزعة [عنها] جنسه وفصله ويترتب عليه الآثار المشتركة بل هو المنشأ لانتزاع مفهوم واحد عن الافراد، كيف؛ ويستحيل انتزاعه من المتكثرات بما هي متكثرات خارجية ويعبر عنه ايضاً بالوحدة السنخية^(٤) بين العلتين لمعلول واحد، بل وبين كل علة ومعلول.

(١) مقصوده من هذه المقدمة تقسيم (عموم الوضع والموضوع له) الى قسمين.

(٢) وهو المعنى الاسمي.

(٣) وهو وجوده المنتشر بين الأفراد.

(٤) يشير بهذه العبارة لنظريته الخاصة بالنسبة للوجود الحصري للطبيعي وحاصلها:

ان الطبيعي وان لم يوجد في الخارج بوجود واحد عددي ولكنه موجود بوحده الذاتية وجوداً خارجياً موزعاً على افراده، فكل فرد يشكل حصة من وجود الطبيعي. ودليله يتكوّن من

ولئن ترد وضوح المقام فقائس وحدة وجود الانسان بوحدة حقيقة الوجود من كونه وحدة ذاتية لا عددية وهو المتحد مع كل مرتبة من مراتبه بآحاد ذاتي لا عددي، غاية الأمر بلحاظ حدّ الانسانية يمتاز عن غيره^(١) ولكن لا يخرج عما [هو] عليه من الوحدة الذاتية المحفوظة في كنه الوجود الممتاز بالنسبة إلى المراتب المحفوظة في ضمن حدوده الشخصية وحينئذ نقول:

ان هذه الجهة المحفوظة [بوحدها] الذاتية في ضمن الحصص الفردية:

تارة [تلاحظ] في الذهن [ينالها] العقل معرفة عن الخصوصية،

وأخرى [ينالها] العقل بنحو يكون [وجودها] في ضمن الخصوصيات

بحيث [لا تجيء] في الذهن إلا مع صور أفرادها الشخصية، ففي هذه الصورة

كانت صور الأفراد في الذهن حاكية عن نحو وجودها خارجاً.

فكما أن الفرد بوجوده الخارجي متضمن للجهة المتحدة

مع خصوصيته في الوجود مع محفوظية عين تلك الجهة ذاتاً في ضمن فرد آخر،

كذلك صورة هذا الفرد في الذهن أيضاً [متضمنة] لجهة متحدة مع خصوصية في

أ - انتزاع مفهوم واحد من المصاديق المتعددة.

ب - ان الواحد لا يصدر الا من واحد (وهذه قاعدة التسانخ بين العلة والمعلول المعبر

عنها بالوحدة السنخية).

اذن لا بد من وجود وحدة حقيقية في الخارج بين الافراد هي المنشأ لانتزاع ذلك المفهوم

الواحد.

(١) يقول الفلاسفة بأن الوجود مساوق للوحدة وهو في عين وحدته متكرر بلحاظ المراتب والحدود

التي يتحدّد بها.

وإذا كان هذا حكم الوجود - على الاطلاق - فهو يجري في الوجود الانساني ايضاً باعتباره

أحد مصاديق الوجود.

ولا يرد عليه: لزوم اتحاد الوجود الانساني وغيره من الوجودات الخارجية باعتبار أن مرتبة

الوجود الانساني - وهو حد الانسانية - تميز وجود الانسان عن سائر الوجودات.

الذهن مع محفوظيّة عين تلك الجهة بحسب الذات في [غيرها] من صور الأفراد، كيف؛ ولو لا ذلك لما كانت الصورة المخزونة في الذهن [تامة] الحكاية عن الخارج، [فتمايمتها] في مقام الحكاية أن تكون الصورة المنقوشة في الذهن مشتملة على جميع الجهات المطابقة لما في الخارج كي [تصير] مثل هذه الصور فيء الخارجيات [الحاكي] عمّا فيها من الجهات، فمنها حينئذٍ الجهة الواحدة السخية المتّحدة مع كلّ خصوصيّة والسارية في جميعها علاوة عن الحدود الشخصية الطارية عليها وحينئذٍ فلا غرو بدعوى إمكان ملاحظة صورة هذه الجهة المتّحدة^(١) المطابقة لما في الخارج بتوسيط مفهوم اجمالي فيوضع اللفظ له في قبال وضع اللفظ للمعنى العام المنفصل عن الخصوصية بحيث [لا تجيء] صور الأفراد في الذهن حين الاستعمال أصلاً كما هو المشهور.

وأظنّ لو تأملت في ما تلوناه لا يبقى لك اشكال في البناء ولا في المبنى^(٢) ولا توهم غفلة القائل به عمّا هو المعروف من أنّ الطبيعي مع الأفراد كنسبة الآباء^(٣)، وتصدّق بأنّ لعموم الوضع والموضوع له [نحوين] من التصور [مشاركين] في أنّ اللفظ الموضوع في أيّ الفرضين داخل في متحد المعنى لا متكثّره، وأنّ الخصوصيات المكثرة خارجة عن مدلول اللفظ ومفهومه بدلاً آخر مع عدم انتقال النفس في مقام الاستعمال إلّا إلى صور الأفراد الشخصية في

(١) أي الواحدة.

(٢) المبنى: هو لزوم اشتراك جميع حصص الطبيعي في جهة واحدة بوحدة ذاتية.

(٣) قد يتوهم بأنّ الطبيعي حينئذٍ نسبته لافراده نسبة الاب الواحد لابن الواحد وهذا خلاف ما قيل من ان نسبته اليها نسبة الآباء للابناء.

والجواب: ان كون نسبة الطبيعي لافراده نسبة الآباء للابناء لا يمنع من افتراض وحدة ذاتية بين الآباء ولازمها الوحدة الذاتية بين الابناء. اذ الوحدة الذاتية في المنتزع تكشف عن وحدة ذاتية في منشأ الانتزاع.

الفرض الثاني دون الأول وليكن ذلك في ذكر منك إلى أن يجيء الكلام في تعيين مصداقه.

ثانيها: أنّ العناوين الصادقة على الكثيرين تارةً [تنتزع] من الأفراد بملاحظة ما في ضمنها من الحيثيات الذاتية المتّحدة مع الخصوصيات الزائدة عنها خارجاً ووجوداً كالعناوين الذاتية النوعية أو الجنسية المنتزعة عن أفرادها. وأخرى [تنتزع] منها بملاحظة ما فيها من الجهات العرضية (الخارجة من ذاتها) المتّحدة مع خصوصياتها الشخصية الذاتية بنحو من الاتحاد نظير عنوان (الشيء) و(الذات) و(الموجودية) وأمثالها، ففي مثلها أيضاً الخصوصيات الشخصية الذاتية جهاتٌ خارجةٌ عماً بازاء هذه المفاهيم المستتبع^(١) لكون حملها على أفرادها كالقسم السابق حملاً شائعاً صناعياً،

ولذا نقول: إنّ في أمثال هذه العناوين لا يحكي العنوان العام أيضاً إلاّ عن الجهة العرضية الضمنية في الأفراد بلا حكايتها في عالم التّصوّر عن الخصوصيات لا اجمالاً ولا تفصيلاً.

وثالثة يكون العنوان بنحو يحكي عن نفس الخصوصيات المشخّصة اجمالاً بحيث [لا تكون] الخصوصيات المزبورة جهة زائدة عن حقيقة هذا العنوان المستتبع^(٢) [لانطباقه] على كلّ خصوصية بشخصها وذلك مثل عنوان الخصوصية و(التشخّص) و(الفردية)، فإنّها في الخارج [تأمّة] الانطباق على كلّ خصوصية معينة وليس حالها كسائر الكلّيات المنطبقة على الفرد بمحض اتّحادها مع

(١) (المستتبع) وصف للخروج المقدر. أي أن الخصوصيات الشخصية الذاتية عما بازاء هذه المفاهيم هو الذي يستتبع كون حمل هذه المفاهيم على أفرادها حملاً شائعاً، فلو كانت داخلية لصح حمل هذه المفاهيم على أفرادها حملاً اولياً.

(٢) (المستتبع) وصف لمقّدر ومعناه: ان عدم كون الخصوصيات المزبورة زائدة عن هذا العنوان يستتبع انطباق العنوان على كل خصوصية بشخصها.

خصوصياتها خارجاً بنحو من الاتحاد.

وربما يشهد لهذه الجهة من الفرق فرض وقوع العنوانين في حيز الخطاب حيث إنّه لو كان المأخوذ ما كان من قبيل الأوّل والثاني فلا شبهة في أنّه في مقام الامتثال ليس للمكلف قصد التقرب بالخصوصية بخلاف العنوان الأخير فإنّ له التقرب بأية خصوصية يأتي بها، ففي مثل هذه العناوين لا محيص من الإلتزام بكونها من العناوين الاجمالية الحاكية عن الخصوصيات التفصيلية بحيث تكون نسبتها إلى الخصوصيات التفصيلية كنسبة الاجمال إلى التفصيل ويكون حملها على الخصوصيات التفصيلية من قبيل حمل المجل على المفصل ويكون الحمل ذاتياً لا شائعاً صناعياً، ومرجعها في الحقيقة إلى اختراع النفس صورةً اجمالية قبالة الصورة التفصيلية المنتزعة عن كلّ خصوصية خارجية.

فلا يبقى حينئذ مجال دعوى أنّ المفهوم الواحد كيف ينتزع عن أمور متعدّدة متباينة فلا بد وأن يكون بجامع ولو عرضياً زائداً على الخصوصيات محفوظة [فيه] فيكون حال عنوان الفرد والخصوصية حال عنوان الشيء والذات [منتزعا] عن الجهة المشتركة إذ ذلك كذلك لو كانت أمثال هذه العناوين أيضاً من المنتزعات عن الخارجيات وإلا ففي المخترعات الذهنية أمكن تصوّر مفاهيم اجمالية قابلة للتطبيق على تمام الخصوصيات التفصيلية خارجاً.

ويشهد لذلك سراية الحكم المتعلق بمثل هذه العناوين إلى الخصوصيات الخارجية بشرائها، بخلاف الحكم المتعلق بسائر العناوين إذ لا يكاد يسري منها إلى الخصوصيات الخارجة عمّا [بازائها] كما أشرنا إليه بفرض صحّة التقرب بالخصوصية وعدمها.

ثم إنّ هنا [عنواناً رابعاً مبهماً] من جميع الجهات بحيث لا يجيء في الذهن إلاّ بنحو الشبح في الخارجيات القابل للانطباق على أيّ عنوان تفصيلي - ذاتياً كان أم عرضياً - أو اجمالي كعنوان الشخص والخصوصية وأمثالها وهذه العناوين

المهمة كالعناوين الاجمالية أيضاً [تامة] الانطباق على العناوين التفصيلية وحاكية عن الخصوصيات الشخصية بنحو الابهام والاجمال ويكون حملها أيضاً على العناوين التفصيلية حملاً ذاتياً لا شائعاً صناعياً، ومن تلك الجهة [كانت تامة] الشبابة [بالعناوين] السابقة الإجمالية.

إلا أن جهة الفرق بينهما [هي]: أن العناوين السابقة فيها جهة تعيين مانعة عن التطبيق على كل عنوان تفصيلي، بخلاف هذا العنوان المبهم فإنه بملاحظة توغله في الابهام [قابل] للانطباق على أي عنوان تفصيلي كلية كانت العناوين التفصيلية أو جزئية، وربما يكون وضع أسماء الإشارة والضائير والموصولات لثل هذا المعنى وسيجيء الكلام أيضاً في شرحها إن شاء الله تعالى. ثم أنه بعد ما اتضح ذلك فنقول: إن ما يصلح للإشارة إلى المصاديق في باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له هو العناوين العامة الإجمالية لا العمومات الحاكية عن الجوامع التفصيلية، كيف؛ وقد أشرنا [إلى] أن كل مفهوم لا يحكي إلا عمّا بازائه من الجهة الخارجية، وحيث كانت الخصوصيات زائدة عن هذه الجهة في أمثال هذه العمومات فلا مجال [لحكايتها] عنها لا إجمالاً ولا تفصيلاً في عالم التصور.

نعم هذه الجهات المشتركة حيث كانت في الخارج ملازمة مع الخصوصيات ربما ينتقل الذهن منها إليها بنحو الاجمال لكن مرجع هذا الانتقال أيضاً إلى مجيء احدى الصور الاجمالية من مثل الخصوصية وما يساوقها بسبب الملازمة الارتكازية الذهنية، وهذا غير مرتبط بعالم مرآتية نفس العام بصورته التفصيلية إلى تلك الخصوصيات. ففي الحقيقة الحاكي عن الخاص هو المفهوم الاجمالي المخترع في النفس بازائه، وإنما شأن المفاهيم التفصيلية في أمثال المقام ليس الا تحديد دائرة الاجمال في مفهوم آخر هو المرآة لا [أنها] هي المرآة كما لا يخفى^(١).

(١) ذ (الانسان) - مثلاً - مفهوم تفصيلي يحدد دائرة الاجمال في مفهوم (الفرد) بحصره في دائرة

ثالثها: إنه من التأمّل فيما ذكرنا ظهر أنّه كما يستحيل حكاية المفاهيم العامّة التفصيليّة عن الخصوصيّة كذلك يستحيل أيضاً حكاية الخصوصيّة عن الجهة المشتركة.

نعم ربّما يلازم هنا أيضاً الانتقال [الى] [الخصوصيّة] [الانتقال] الى الجهة المشتركة للملازمة المزبورة بينهما خارجاً، كما أنّه ^(١) يصلح ان [تصير] محدداً لدائرة يشار بها الى المفاهيم العامّة [بتوسط] مفهوم اجمالي - ولو بمثل (ما ينطبق على هذا الفرد) -، وهذه الجهات غير [مرتبطة] بعالم مرآتيّة الخاص - بما هو خاص - عن العام، كما ان الامر كذلك في عكسه ^(٢) أيضاً، كما عرفت.

ولعمري انّ القائل بامكانه ^(٣) تخيّل بأنّ الملازمة الموجبة للانتقال من العام اليه هو أيضاً موجب للانتقال من الخاص الى العام، فلو كان مناط مرآتيّة

الانسان ويكون مفهوم (الفرد) هو المرأة للخصوصيات الخارجية الملازمة لما بازاء مفهوم الانسان، لا ان مفهوم الانسان هو المرأة لتلك الخصوصيات.

(١) أي مفهوم (الخصوصية) يصلح لأن يصير محدداً لدائرة يشار بتلك الدائرة الى مفهوم عام تفصيلي. فلو اشرت الى (زيد) وتصورت مفهوم (ما ينطبق على هذا الفرد) فقد حددت دائرة مفهوم (الفرد) في (الانسان) بتوسيط مفهوم اجمالي هو (ما ينطبق عليه).

(٢) العكس هو ما أشار اليه بقوله: (نعم هذه الجهات المشتركة حيث كانت في الخارج ملازمة مع الخصوصيات) وهو: مرآتيّة العام بما هو عام الى الخاص.

(٣) أي الوضع العام والموضوع له الخاص.

وفهرست ما جاء في المقدمات الثلاث هو:

في المقدمة الاولى جاء بنحوين من الوضع العام والموضوع له العام.

وفي المقدمة الثانية جاء باربعة عناوين وذكر بأن اثنين منها لا يكونا الا من الوضع العام والموضوع له العام، وان اثنين منها فقط يصلحان لأن يكونا من الوضع العام والموضوع له الخاص.

وذكر في المقدمة الثالثة بأن العام التفصيلي لا يكون مرآة للخاص بل يلازم عنواناً حاكياً عن الخاص، وكذلك الخاص بما هو خاص لا يكون مرآة للعام بل يلازم عنواناً يحكي عن ذلك العام.

العام عن الخاص هذا المقدار فلا محيص من التصديق بأنَّ الخاص ايضاً قابل لأن يصير مرآةً للعام، ولكن بعد ما عرفت بأنَّ هذه الجهة غير [مرتبطة] بمقام بمرآتيّة عنوان عن آخر فلا محيص من انكار المرآتيّة في الطرفين، فلا محيص من أن تكون المرآة عنواناً اجمالياً لا تفصيلياً من دون فرق بين الكلي والجزئي كما لا يخفى، وحينئذٍ لا يكون الخاص مرآةً لعموماتها ولا العمومات الحاكية عن الجوامع التفصيليّة لخصوصياتها، كما لا يخفى.

لِقَالَةِ الرَّبِيعَةِ

الْمَعَانِي الْحَرْفِيَّةِ

[المقالة الرابعة]

في

المعاني الحرفية

لا اشكال في ثبوت عموم الوضع والموضوع له كما في أسماء الأجناس، بل وفي ثبوت خصوص الوضع والموضوع له كما في الأعلام الشخصية. وإنما الكلام في ثبوت عموم الوضع وخصوص الموضوع له. قيل بأن من مصاديقه وضع الحروف والهيئات وما يشابهها من الأسماء. وتوضيح ذلك يقتضي أولاً بيان سنخ معاني الأمور المزبورة كي به ينكشف الحال في المرام فهنا مقامات:

المقام الأوّل: في بيان المعاني الحرفية فنقول أولاً إنهم أطبقوا على كونها غير مستقلة بالمفهومية. وربما أرجع عدم الاستقلال بالمفهومية الى عدم استقلالها في مقام لحاظها بجعلها آلةً للملاحظة حال الغير قبال مفاهيم الأسماء الملحوظة بالاستقلال، والى ذلك نظر من قال بأن معانيها آليّة ومرآتيّة.

والمشهور^(١) انّ المعنى والملحوظ مفاهيم غير مستقلة بذاتها في عالم الذهن

(١) والحاصل ان هنا رأيين.

الأول: ان المعاني الحرفية كالمعاني الاسمية مستقلة في ذاتها، فالابتداء هو الموضوع له مثلاً، وانا الفرق في اللحاظ فقط، بمعنى ان الابتداء لوحظ آلة (رابطاً بين طرفين) فوضع له الحرف (من)، ولوحظ مستقلاً فوضع له الاسم.

الثاني (المنسوب الى المشهور): ان المعاني الحرفية بذاتها غير مستقلة أي انها عين الربط بين الطرفين، ويلحظ هذا الربط بلحاظ مستقل تبعاً للحاظ الطرفين فيوضع له لفظ الحرف، بينما تكون المعاني الاسمية مستقلة في ذاتها وتلحظ بلحاظ مستقل بالاصالة.

نظير النسب الخارجية القائمة بالوجودات الخارجية المتقومة بغيرها في الخارج مع كون اللحاظ المتوجه اليها استقلالياً بمعنى عدم كونها مرآة لغيرها الموجب لعدم الالتفات اليها، بل [تكون] مثل هذه النسب القائمة بالغير المعبر [عنها] بتقييدات معانٍ أخرى^(١) مما يلتفت اليها بحيث يوجه طلبه نحو الذات المتقيدة بقيد كذا، على وجه يكون [التقيّد] جزءاً للمطلوب والقيد خارجاً. وبديهي أنه لولا الالتفات الى [تقيّدات] المعاني في حيز الخطاب فما معنى توجيه الطلب نحوها؟ نعم [لا تكون] مثل هذه [التقيّدات] مما يلتفت اليها بالأصالة، بل يكون اللحاظ والالتفات المتوجه اليها تبعياً، ولذلك لا يقع مبتدأً ولا خبراً ولا فاعلاً ولا مفعولاً، [بل هذا] شأن الأسماء الملتفت اليها اصالةً، ولكن ذلك المقدار لا يقتضي مرآيتها لغيرها - بحيث لا يلتفت اليها أصلاً، بل تمام الالتفات كان متوجّهاً الى غيرها -، وحينئذٍ هذا المسلك في تمام المعاكسة مع المسلك السابق، بل على المسلك السابق لا يعقل أخذ الاستقلالية وعدمها في مفاهيم الأسماء والحروف، بل لا محيص من تجريد المعنى منها.

وحينئذٍ، وإن قيل لازمه اتحاد [معاني] الأسماء والحروف، وأنما الاختلاف في كيفية استعمالها، - والألّا يلزم الاشكالات الثلاثة المعروفة في أخذ هذه القيود في الموضوع له^(٢) -، ولكن [يمكن] الالتزام أيضاً باختلاف المفهومين مع عدم

(١) بيان لكيفية الالتفات الى المعاني الحرفية وحاصله:

ان المعاني الحرفية لا يتوجه اليها اللحاظ منغزلة عن اطرافها بل يكون الالتفات اليها في ضمن الالتفات الى اطرافها، فمثلاً في (سر من البصرة) يكون المأمور به هو (السير المتصف بالابتداء من البصرة) فيكون (الابتداء) الحرفي ملحوظاً ضمن لحاظ (السير).

(٢) الاشكال الأول: ان اللحاظ الآلي لو كان جزءاً من المعنى الموضوع له لزم لحاظ هذا اللحاظ الآلي حين الاستعمال لتوقف الاستعمال على لحاظ المعنى الموضوع له. وللحاظ تشخص ذهني للماهية ولا تشخص الماهية مرتين في الذهن.

ثم ان الذي يتشخص باللحاظ في الذهن انما هو الماهية الفاقدة للتشخص بنفسها واما

[أخذ] اللحاظ في [الموضوع له] ^(١) بدعوى وضع الحرف لما تعلق به اللحاظ الاستقلالي بنحو المشيرية الى ما تعلق لا بنحو التقييد ^(٢)، إذ حينئذٍ معنى الأسماء مرتبة من المعنى التوأم مع الاستقلال والحروف كذلك في المرآتية من دون أخذ اللحاظ [فيها] أبداً كي [ترد] الاشكالات. و[يمثل] هذا المعنى [يمكن] بيان مراد الفصول بلا لزوم تهافت في كلماته فراجع ^(٣).

اللحاظ نفسه فهو عين التشخص الذهني فلا يقبل اللحاظ عروض اللحاظ عليه. الاشكال الثاني: ان لازم كون اللحاظ جزءً من الموضوع له هو أن يكون الموضوع له أمراً ذهنياً صرفاً فلا يمكن امتثاله خارجاً.

الاشكال الثالث: لو جاز ان يكون اللحاظ الآلي جزء من الموضوع له في الحروف لجاز ان يكون اللحاظ الاستقلالي جزءً من الموضوع له في الاسماء.

وحيث ان الاسماء تستعمل في نفس معانيها المجردة عن قيد اللحاظ الاستقلالي فاللحاظ غير مأخوذ في معانيها حين الوضع. وليكن هذا شأن الحروف ايضاً.

(١) والظاهر ان الصحيح هو ما ادرجناه بين القوسين.

(٢) يحاول المصنف دفع الاشكالات الثلاثة على المسلك الأول وذلك بعدم اخذ اللحاظ قيداً في المعنى الموضوع له بل بأخذ اللحاظ مشيراً الى المعنى في الأسماء والحروف معاً، فيكون الابتداء - مثلاً - معنى ذا مرتبتين:

مرتبة الابتداء الاستقلالي ومرتبة الابتداء الآلي (المرآتي)، وقد لوحظ في وضع (من) معنى الابتداء الملحوظ مرآتاً على ان يكون هذا اللحاظ مشيراً الى تلك المرتبة. بينما الملحوظ في وضع الاسم معنى الابتداء الملحوظ استقلالاً على ان يكون هذا اللحاظ مشيراً الى تلك المرتبة ايضاً.

(٣) قال في الفصول:

«فان التحقيق: ان الواضع لاحظ في وضعها معانيها الكلية ووضعها بازائها باعتبار كونها آلة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع (من) مثلاً مفهوم (الابتداء المطلق) ووضعها بازائها باعتبار كونها آلة ومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة من السير والبصرة مثلاً فيكون مدليلها خاصة لا محالة، وكذلك لاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم (المشار اليه) ووضعها بازاء ذاته بضميمة الاشارة الخارجة المأخوذة آلة ومرآة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات لا محالة لوضوح ان المهمة اذا اخذت مع تشخص لاحق لها كانت جزئية.

هذا كله على شرح التبعية في عالم اللحاظ - كما هو لازم المسلك الأوّل - وهذا بخلاف المسلك الأخير حيث أنّه في مقام اللحاظ الاستقلالي الملازم للالتفات الى الشيء هما سيّان وأنّما الاختلاف بين المفهومين في أصل ذات المعنى وسنخه، حيث إنّ مفاهيم الأسماء غير قائمة بغيرها بل هي في عالم الذهن مستقلّات في الوجود بخلاف المعاني الحرفيّة حيث أنّها قائمة بغيرها ومتقوّمة بالغير كتقوّم العرض بجوهره، بل وليس سنخ المعاني الحرفيّة لدى المشهور من سنخ المحمولات بالضميمة كالكيف والكم وأمثالها بل هي من سنخ النسب والاضافات القائمة بالطرفين فهي في الأذهان من سنخ الوجودات الرباطيّة الخارجيّة لا الوجود الرباط - على ما [اصطلحه] صدر المتألّهين رضي الله عنه - في أسفاره^(١).

مع احتمال ان يكون قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من جزئياتها المأخوذة آلة ومرةً للملاحظة حال متعلقاتها، ولاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم (الذات المشار اليها) ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة المأخوذة آلة ومرةً لتعرف حال تلك الذات وعلى هذا القياس.

والفرق بين الاعتبارين: ان الخصوصية مأخوذة في أحدهما باعتبارين و في الآخر باعتبار واحد وهو أقرب لسلامته عن الاعتبار الزائد، هذا على ما هو المختار وفاقاً لجماعة من المحققين لأن المتبادر منها ليس الا المعاني الخاصة وانها لاتستعمل الآ فيها، ومنهم من أنكر ذلك وجعل الوضع في تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية...» راجع الفصول: ١٦.

(١) قسم صدر المتألّهين الوجود الى ثلاثة أقسام.

أ - الوجود المستقل كوجود الجواهر وهو ما لا يحتاج في وجوده الى موضوع.

ب - الوجود الرباطي كوجود الأعراض وهو ما يحتاج في وجوده الى موضوع غير ان الوجود يحمل عليه مستقلاً.

ج - الوجود الرباط كوجود المعاني الحرفية، وهو ما يكون وجوده قائماً بوجود طرفيه ولا يحمل عليه الوجود مستقلاً.

راجع الاسفار ج ١ ص ٧٨ - ٨٢ وص ٣٢٧ - ٣٣١.

هذا ما ذكره صدر المتألّهين. واما المحقق العراقي فيرى ان المعاني الحرفية من سنخ الاعراض

ولقد اشتبه الأمر على بعضٍ وجعلها من سنخ مطلق الأعراض القائمة بالجوهر في عالم الذهن كخارجها، ولعلّ منشأ اشتباهه تعبيرهم أنّ (من) للابتداء والى) للانتهاء و(لعلّ) للترجيّ و(ليت) للتميّي و(لام الأمر) للطلب، إذ هذه كلّها من غير مقولة الاضافة، وجعل الفرق بين الاسم والحرف بحسب قيام هذه المعاني بغيرها في الحرف، واستقلال وجودها في الذهن في الاسماء^(١).

ولكن فيه غفلة وذهول، كيف؛ ولازمه عدم احتياج المعاني الحرفية الى الطرفين بل [يكفيها] طرف واحد هي قائمة به وهو كما ترى ينادي الوجدان بفساده، فلا يحيص من جعل سنخ معانيها على هذا المسلك^(٢) من سنخ النسب

النسبية لا من سنخ مطلق الاعراض فرأيه وسط بين رأيين.

الأول رأي صدر المتأهين وهو كون معاني الحروف والهيات مطلقاً من سنخ الوجود الرابط. الثاني رأي المحقق النائيني وهو كون معاني الحروف والهيات مطلقاً من سنخ الوجود الرابط. ويرى المحقق العراقي ان المعاني الحرفية من سنخ الوجود الرابطي أي من سنخ الاعراض لكن لا مطلق الاعراض بل النسبية منها - كمقولة الأين والاضافة والفعل والانفعال - وهي ما تحتاج في تحققها الى موضوعين يتقوم بهما وجودها. واما مثل مقولتي الكم والكيف فلا تحتاج الا الى طرف واحد.

راجع بدائع الافكار ص ٤٩ - ٥٦.

(١) جاء في تقارير المحقق النائيني قدس سره:

«ان المفاهيم الحرفية. قائمة بالمفاهيم الاسمية نظير قيام الاعراض بموضوعاتها فكما ان الخارجيات لها جواهر واعراض فكذلك المفاهيم، فالمفاهيم الاسمية بانواعها معان استقلالية جوهرية والمعاني الحرفية معان عرضية قائمة بها فكما ان الاعراض في مقام تحصلها وقوامها لا تحتاج الى موضوع وان ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز لبراسطتها فهي في كل مرتبة بسيطة فكذلك المفاهيم الحرفية ايضاً بسائط في مقام مفهوميتها ويحتاج في مقام وجودها في عالم الاستعمال الى مفاهيم اسمية حتى تتحقق بها الفرق بين التحصل والتحقق». أجود التقارير

ج ١ ص ٢٨.

(٢) أي مسلك المشهور.

والارتباطات المعبر عنها بتقيّدات المعاني الاسميّة. وأمّا تعبيراتهم المزبورة^(١) فإنّها هي في مقام شرح اللفظ وصرف الاشارة الى سنخ النسب الملازمة لهذه المعاني، وان دلالة الحروف عليها لمحض الملازمة لا أنّها بنفسها مأخوذة في مفاهيم الحروف.

وأوهن من ذلك توهم انكار المعنى للحروف رأساً وجعل الحروف من قبيل الرفع الذي هو علامة الفاعلية، فالحروف أيضاً علامة خصوصيات معاني [طرفيها] من [كونها] بنحو مخصوص بأحد انحاء التقيّدات، ومثّل بأن (في) علامة لكون الدار [موجوداً] في الذهن بنحو الأنيّة. [لا كونه] بنحو العينيّة^(٢). وتوضيح فساده: بأن الخصوصيّات الزائدة عن ذات الطرف من أنحاء وجوده، خارجة عن مدلول لفظ الطرف ومحفوظة في الذهن [قائمة] بغيرها وحيث إنّ لفظ الطرف غير حاك عنها فيحتاج الى ميرز آخر وحينئذٍ فتارةً يكون لفظ (من) قرينةً على ارادة الخصوصية المزبورة من لفظ طرفه فيلزم كونه مجازاً فيه، وإلاّ فها هو في [قبالها] هو هذه الكلمة^(٣) ولا نعني من معناها إلاّ هذا. وأعجب من أصل المختار تمثيله بالرفع للفاعليّة إذ جهة الفاعليّة - وهو كونه طرف اضافة المادّة صدوراً [أو] قياماً - أيضاً جهة زائدة عن أصل المعنى، ومن المعلوم أنّ الدالّ عليه ولو بالملازمة لاّبد وأن يكون هيئة الكلام، فهي أيضاً من حيث المعنى من سنخ الاضافات والارتباطات القائمة بالطرفين كما سيجيء توضيح ذلك في شرح مداريل الهيئة ان شاء الله تعالى.

(١) وهي ما أشبار اليه بقوله: ولعل منشأ اشتباهه تعبيرهم ان (من) للابتداء...

(٢) أي ان القائل (زيد في الدار) يكون تعبيره بـ (في) علامة على ارادة الدار ظرفاً لزيد أي

(الدار بنحو الاينية)، لا ارادة الدار بما هي أي (بنحو العينية).

(٣) أي وان لم تكن لفظة (من) قرينة على ارادة الخصوصية المزبورة من لفظ الطرف لتلا يكون

استعمال لفظ الطرف مجازياً، فاللفظ الذي هو في قبالة هذه الخصوصية هو نفس كلمة (من).

وبالجملة نقول: إن ما هو طرف التردد في المعاني الحرفية لدى المحققين الصورتان السابقتان، وبعد ذلك نقول: إن لازم المسلك الأول أن المعاني الحرفية آلة لملاحظة حال الغير، ولازم المسلك الثاني كون المعاني الحرفية بنفسها حالة للغير فالجمع بين كونها آلة وحالة لا يخلو عن خلط بين المسلكين^(١).

وكيف كان الذي يقتضيه التحقيق اختيار المسلك الثاني، وذلك لا لما توهم من أن لازم المسلك الأول صحة استعمال (من) في مفهوم الابتداء وعكسه بعد الجزم بعدم نفوذ شرط الواضع لكيفية الاستعمال بعد الفراغ من وضعها لمعنى واحد، للجزم^(٢) بخروج أنحاء اللحظات الاستعمالية عن الموضوع له، لأنه يقال، إن كيفية الاستعمال وإن لم [تكن] شرطاً من الواضع مع عدم وجه لنفوذ هذا الشرط ولكن نقول: إن غرض الواضع بعد تعلقه - في وضع الأسماء والحروف لسنخ واحد من المعنى - بتفهم المخاطب كيفية لحاظ المعنى حين استعماله بنحو الاستقلال أو المرآتية فلا جزم يصير نحو استعماله بنحو مخصوص من أغراض الوضع على وجه لا يمكنه الأخذ في الموضوع له فلازمه قهراً ضيق دائرة الوضع والترخيص بمقدار ضيق غرضه فيصير حينئذ الموضوع له: المعنى في حال كونه مرآة لا بشرط المرآتية ولا لا بشرطه، كما أفاده المحقق القمي بالنسبة إلى حال الانفراد^(٣)، فكان ما نحن فيه من تلك الجهة حال الأوامر

(١) الظاهر انه اشارة إلى ما ذكره المحقق الاصفهاني من ان بعض المعاني الاسمية آلة لتعقل حال الغير كالامكان والوجوب والامتناع. راجع نهاية الدراية الجزء الاول، الطبعة الثانية، المطبعة العلمية بقم. (٢) تحليل لقوله: (بعد الفراغ...).

(٣) ذكر المحقق القمي قدس سره في المقدمة الثانية من المقدمات التي ساقها لبيان محتاره في استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى: ان اللفظ المفرد - أعني ما ليس بتثنية ولا جمع - اذا وضع لمعنى كلي أو جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مراداً في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفرداً، ثم قال:

« لا اقول ان الواضع يصرح بأي اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لايراد معه شيء

العبادية بالاضافة الى نحو امتثالها القريب، فكما أن خصوصية هذا النحو من الأمتثال [مأخوذة] في الغرض الداعي على الأمر بالذات من دون كونه قيداً للمأمور به لاستحالاته ومع ذلك صار موجباً لضيق دائرة الأمر بنحو لم يتعلق إلا بالذات التوأمة مع التقرب في عالم الوجود لـ (ب) (شرط التقرب) ولا (لابشروطه)، فكذلك في المقام ولازم ذلك حينئذٍ قصور ترخيص الواضع من وضعه على أي نحو من الاستعمال، بلا احتياج فيه الى شرط خارجي في متن عقد لازم^(١)، وحينئذٍ يكون استعمال كل واحد بغير ما يوافق غرضه الداعي على وضعه غلطاً كما لا يخفى.

بل العمدة في وجه الاشكال أنه بعد الجزم بحسب الوجدان أن في موارد استعمال الحروف [تسبق] الى الذهن النسب المخصوصة أو الابتداء الخاص مثلاً بخصوصياتها التفصيلية، لا مجال لاستفادة ذلك من مفهوم النسبة أو الابتداء الملحوظ مرآة، إذ يستحيل مرآة نفس الكلّي عن مصاديقه بنحو التفصيل ولا استفادة الفرد الخاص المشتمل [على الجهة] المشتركة الضمنية [من] المفهوم المشترك المخزون بنحو الاستقلال في الذهن ولو بضميمة دالٍ آخر، وحينئذٍ فلا محيص من انكار مفهوم آخر بين اللفظ وهذه الخصوصيات التفصيلية، فلا يبقى بازاء اللفظ الآ هذه [الصورة] التفصيلية ولا يتبادر منها إلا هذا. فلا وجه للالتزام بمعنى آخر غير ملتفت اليه [آب] عن اراءة هذه

آخر وبشرط الوحدة، ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضاً، بل اقول: انا صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد، لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزءاً للموضوع له كما ذكره بعضهم، فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة، لا المعنى والوحدة...».

(١) لعله يريد بذلك: انه لا حاجة هنا الى شرط خارجي ليقال بأنه غير مُلزم الا ان يكون في متن عقد لازم.

الخصوصيات أيضاً بنحو التفصيل المنسب الى الذهن ولو بدالاً آخر بشهادة الوجدان كما عرفت.

ولعمري: ان عمدة ما دعاهم الى هذا التصوير شهادة وجدانهم على كون معنى (من) و(الى) و(على) في موارد استعمالها سنخ واحد، وان استفادة الخصوصيات بدالاً آخر، فالترمزوا لحفظ الوحدة السنخية بمعنى كلي مستقل وجعل ذلك مرآة الى الحالة الطارئة على السير والبصرة، وغفلوا عن ان المفهوم الكلي [المعري] عن الخصوصية يستحيل ان يري الخصوصية التفصيلية ولو بضميمة ألف دالاً آخر، بل لا ينسب من المفهوم العام المعري عن الخصوصية إلا ما بازائه من الوجود السعي [المعري بلا انتقال] منه الى الخصوصيات بصورة انضمامها [الى] الجهة المشتركة المطابقة لنحو وجودها خارجاً.

وحيثئذ التحقيق في حقيقة المعاني الحرفية، كونها عبارة عن: النسب والارتباطات القائمة بالمعاني [المستقلة بـ] المفهومية، على اختلاف النسب والارتباطات من النسب الابتدائية [و] الاستعلائية والظرفية وغيرها. فحيثئذ معنى عدم استقلالها بالمفهومية: عدم استقلال ذات المفهوم المجامع مع الاستقلال في عالم اللحاظ، كما أشرنا.

ولقد أجاد من قال في تعريفها: بأن الحرف ما دلّ على معنى في غيره: يعني معناه قائم بمعنى آخر لا أنه تحت لفظ آخر كما توهم^(١).

(١) يقصد بذلك: ان الرواية انها تعلقية الحرف بالطرفين من حيث المعنى لا من حيث اللفظ. فالالفاظ الموضوعية للمعاني الحرفية - وهي الحروف - تفيد معانيها افادة مستقلة بالرغم من ان المعاني تعلقية غير قائمة بنفسها، فـ (من) معناه سنخ معنى قائم بغيره، لا ان معنى الحرف مستفاد من غير لفظ الحرف.

نتائج ولوازم:

منها: أنه بعد ما كانت حقيقة هذه من سنخ أشخاص النسب القائمة بأشخاص الصور الذهنية كلية أم جزئية فلا محيص إلا من الالتزام بكونها في الذهن كخارجها من متكررات الوجود؛ حتى جعل بعض المحققين هذه الجهة من عيوب المعاني الحرفية بنحو يأبى عن كونها من متحد المعنى فالتزم فيها بعموم الوضع وخصوص الموضوع له.

ولكن قد أسلفنا سابقاً في تصوّر عموم الموضوع له نحواً لا ينافي تكثيرها في الوجود ذهنياً وإن الموضوع له هي الحيثية السنخية المحفوظة في ضمن أنحاء النسب الشخصية من الابتدائية والانتهاية والظرفية وغيرها.

ولقد أجاد من التزم بوحدة مفهومها نظراً الى تبادل جهة وحدة سنخية من كل حرف، غاية الأمر [انه] أخطأ في تشخيص هذا المفهوم الواحد وجعله من المفاهيم الكلية المتصورة في الذهن معرّاة عن الخصوصيات ثم جعل ذلك مرآة الى الخصوصيات الطارئة على الطرفين ولقد عرفت ما فيه.

فالأولى في حفظ الوحدة السنخية ومجيء المتكررات في الأذهان هو الالتزام بعموم الموضوع له بنحو نحن حققناه في قبال العام المشهوري فتدبر فيه فإنه دقيق.

تذييل فيه تنقيح: وهو أن النسب ان كانت قائمة بالشخصين فلا تقبل [الصدق] على الكثيرين نظراً الى عدم صدق الطرفين على الكثيرين، وان كانت قائمة [بالكثيرين]، يستتبع صدق الطرفين على الكثيرين [صدق] النسبة المفهومية أيضاً على نسب متكررة خارجية. وهذا معنى قولهم بأن كلية المعاني الحرفية [وجزئيتها تابعة] كلية الطرفين [وجزئيتها] فتدبر.

ومنها: أنه بعد ما ظهر سنخ المعاني الحرفية يبقى الكلام في أن الحروف

هل هي دالة على مثل [هذه المعاني] ومنبئة عنها كانباء الأسماء عن معانيها أو أنها موجودة لها وكانت من قبيل الوسائط في الثبوت لها كي يكون كيفية استعمالها على خلاف استعمال الأسماء.

اختار ذلك بعض الأعظم من المعاصرين^(١) ولعلّ نظره - كما استفدناه من بعض تقارير بحثه - أنّ مفاهيم الأسماء بعد ما لم يوجد فيها جهة الارتباط إلى الغير فلا جرّم كانت عارية عن الارتباط المزبور في عالم الذهن وحينئذٍ أين الارتباط في البين كي يكون اللفظ حاكياً عنه؟ فلا محيص إلا من الالتزام بكون اللفظ موجداً للارتباط بين المفهومين.

اقول: ما أفيد كذلك لو كانت المعاني الاسمية الموضوعية للماهية المهمة موجودة في الذهن بوصف إراءتها عن التقييد والتجرّد المساق للاطلاق، وإلاّ فبناءً على التحقيق من استحالة تحقّق المعنى اللابشرط المقسمي في الذهن إلاّ بشكل التجرّد أو بشكل [التقييد] فعند ارادة المقيّد لا بد وأن يكون المعنى الحاضر في ذهن المتكلّم [واجداً] للتقييد وبعد ذا يحكي المتكلّم عن ذات المهية المحفوظة في المقيّد بالاسم وعن [تقيدها] بالحرف، كما يحكي عن [تجردها] المساق [لاطلاقها] المسمّى باللابشرط المقسمي بدلاً آخر ولو مثل مقدمات الحكمة، وإلاّ فجهة الاطلاق كجهة التقييد زائدة عن ذات المعنى الاسمي فيلزم أن [تكون] مقدمات الحكمة ايضاً موجودة لاطلاق المعنى [لاحاكية] عنه ولا اظنّ

(١) جاء في تقارير المحقق الثاني قدس سره في المقدمة الخامسة من مقدمات توضيح مختاره في المعنى الحرفي: «ان الحروف باجمها معانيها ايجادية نسبية كانت أو غيرها فانها لم توضع إلاّ لأجل ايجاد الربط بين مفهومين لا ربط بينها كلفظ زيد والدار فكلمة (في) هي الرابطة بينها في الكلام في مقام الاستعمال فالوجد للربط الكلامي هو الحرف. ولا منافاة بين كون المعاني الحرفية ايجادية وان تكون للنسبة الحقيقية واقعية وخارجية قد تطابق النسبة الكلامية وقد تخالفها..». أجدد التقارير ج ١ ص ١٨.

[ان] يلتزمه أحد، فنحن حينئذٍ نقول: إن الحاكي عن التقييد كالحاكي عن الاطلاق بدال آخر لا بأسباب موجدة اخرى كما لا يخفى.

نعم هنا توهم آخر^(١) [هو] التفصيل في موجدية المعنى بين بعض الحروف [و] بعض. نظراً الى توهم كون بعض الحروف موجدة للنسب الخاصة ك (لام الأمر) و(اداة النداء والتمني والترجي) وأمثالها في قبال سائر الحروف الحاكية [عن] نسب ثابتة.

وفيه: أنه على فرض تسليم ايقاعية مفاهيم هذه الألفاظ - كما سيأتي توضيحها - لا يقتضي ذلك ايضاً كون اللفظ موجداً بل اللفظ ايضاً حاك [عن] ايقاع هذه النسب وحينئذٍ لنا ان ندعي ان الحروف بقول مطلق حاكيات عن النسب [ثبوتاً] ام اثباتاً^(٢) كما صرح به في النص المحكي بأن الحرف ما أنبأ عن معنى لا هذا ولا ذلك، نعم في رواية أخرى: الحرف ما أوجد معنى في غيره. ويمكن توجيهه بأن غالب الحروف حاكية عن نسبة محدثة لهيئة المخصوصة بين طرفيها في الذهن كاحداثها [بينها] خارجاً وأن نسبة الموجدية الى اللفظ بملاحظة شدة [علاقته] مع المعنى وقوة [ارتباطه] معه تراهما شيئاً واحداً بحيث تضاف صفات المعنى الى اللفظ وبالعكس - كما أسلفناه -.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر معنى الهيئات الطارئة على الكلمة أو الكلام بعد ما كان سنخ معانيها سنخ الحروف من كونها من سنخ النسب والارتباطات، وان كان بينهما فرق من حيث إن معاني الحروف من سنخ الاضافة بين الشيتين القائمة بهما ومعاني [الهيئات] ربما تكون من سنخ قيام العرض بمعرضه ومنها قيام الاضافة بطرفيها، فهذه النسبة ربما تكون معنى الهيئة، ونفس الاضافة

(١) كما عن صاحب الحاشية، راجع الفائدة الثانية من الفوائد التي ذكرها بعد تعليقه على قول

صاحب المعالم: (وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل).

(٢) أي سواء كانت على نحو الكشف أم الإيجاد.

القائمة بالطرفين معنى حرفي كما لا يخفى^(١).

ثم أنّ ذلك أيضاً هو الفارق بين الهيئة [في] المركبات الناقصة والحروف، والّا فالفرق بين الحروف ومعاني الجمل - اسمية أو فعلية - في غاية الظهور، اذ لمفاد الجمل نحو إراءة [لواقعية النسب] في موقعه كما هو شأن التصديق بشيء قبل تصوره ولذا [تسمّى] هذه النسب بنسب تصديقيّة بخلاف معاني الحروف ومفاد الجمل الناقصة إذ ليس فيها هذه بل هي شبيه بالتصور القابل لواقعية متصوره وعدمه، بل في النسبة التصديقيّة - انشائية أم خبريّة - امتياز آخر عنها حيث [أنّ] مفادها ليس الّا كنفس التصديق من كون ظرف عروضها ذهنياً وأنّها الخارج ظرف اتصافها بخلاف النسبة التصوريّة فإنّها ربما [يكون] ظرف عروضها واتصافها خارجياً وأنّ الصور الموجودة في الذهن منتزعة عن خارجها كما لا يخفى. ولقد أشرنا في مبحث المشتق أيضاً الى ذلك فراجع.

وحيث [ظهرت] لك هذه الجهات نقول أيضاً في معاني الهيئات: فإنّها أيضاً قد تحكي عن نسب ثابتة كهيئة المركبات التقيديّة^(٢) ومنه الأوصاف الاشتقاقية، ومنها ما يحكي عن ايقاع النسبة كالجمل التامة - حملية [أم] شرطية. فعلية أم اسمية - بشهادة الوجدان من انه فيها ترى الموضوعات عارية عن النسبة فيوقع المتكلم - حين استعماله محمولاتها أو مباديها - نسبةً حمليةً أو صدوريةً وأمثالها بمعنى انه يلاحظ مفاهيمها بنظر ايقاع النسبة [بينها] وبين المسند اليه فكان شأن المتكلم اسناد أحدهما الى الآخر فيصير بهذا الاسناد

(١) حاصل مقصوده: ان معنى الحرف هو العرض النسبي أي نفس الإضافة القائمة بالطرفين. وأما معنى الهيئة فهو ربط هذا العرض النسبي بموضوعه وهو الذي عبر عنه بقيام العرض بموضوعه وقيام الإضافة بطرفيها.

وهذا ينطبق ما في المقالات مع ما جاء في تقارير بحثه صفحة ٤٩ من بدايع الافكار، فما جاء في تقرير بحث السيد الصدر صفحة ٢٧٥ من عدم التطابق ليس في محله.

(٢) أي المركبات الناقصة ك (قيام زيد)؟.

أحدهما مسنداً والآخر مسنداً إليه، وحيث أنّ في ايقاع النسبة بين المبدأ وفاعله يُرى خروج المبدأ عن فاعله ماضياً أو مستقبلاً، واخراج المبدأ عن فاعله [تسببياً] كما في الأمر - حاضراً أم غائباً - فبالنظر المزبور يرى حركة المبدأ، والى ذلك أشار في النص بأن الفعل ما دلّ على حركة المسمى لا أن المراد من الحركة: الحركة من كتم العدم الى الوجود كيف! ولا معنى له في مثل استحال وامتنع وعدم إذ لا يتصور لها وجود كما لا يخفى.

بل لنا اعتبار آخر في اطلاق الحركة بلحاظ دلالة الفعل على حركة المادة من القابلية الى الفعلية. وهذه العناية ربما يحسب من منافع الأعيان - قبال النظر الى فراغها عن الفعلية - فإنها لا تحسب من تبعات شيء آخر [يحسب] منفعتة وبذلك أجبنا عن شبهة اجارة الاراضي والبساتين بلحاظ كلاهما وأثارها كما لا يخفى.

ثم بعد دلالة الهيئة على هذا الايقاع لاشبهة في أنه يتصف المركب بالكلامية ويمتاز عن المركبات التقييدية الحاكية عن النسبة الثابتة وربما تكون مفاهيمها في رتبة متأخرة عن مفاهيم الجمل تأخر الثبوت عن الاثبات. واليه ايضاً [تشير] كلماتهم من أنّ الاخبار بعد العلم بها أوصاف والأوصاف قبل العلم بها أخبار، وان احتمال فيه معنى آخر أيضاً.

وبالجمله نقول: بعد امتياز الجمل التامة عن المركبات الناقصة تخرج الناقصة عن التقسيم [الى الانشائية] والإخبارية، كيف؛ وهو من شؤون الجمل والّا فالمركبات الناقصة غير صالحة للإخبارية فلا يصلح للانشائية أيضاً إذ العنوانان طاريان على ما يصحّ السكوت عليه وما هذا شأنه ليس الآ الجمل التامة. وبعد ذا نقول:

في مقدار دلالة الكلام على ايقاعية النسبة جهة مشتركة بين الإخبار والانشاء فامتيازها لا بد وان يكون بجهة زائدة عن هذا المقدار فقد يتوهم حينئذ

أنَّ الفارق بينها هو قصد الحكاية عن الواقع أو قصد موجديته لمضمونه. وفيه: أنَّ جهة الموجدية مأخوذة في أطواره لا في نفسه، كيف؛ وفي صورة الجَدِّ بانشائه لا بد من قصد موجدية الانشاء لمضمونه. ولو كان هذا القصد واللحاظ مأخوذاً في قوام الانشائية أيضاً للزم لحاظ الموجدية مرتين ولو في طول الآخر وهو خلاف الوجدان فلا محيص من تعرية الانشاء عن قصد الموجدية وحينئذٍ فالفارق يكون بكيفية الملحوظ في محكي كلِّ منها من أنه تارة يحكي بالكلام المستعمل في معناه عن مبدء ثابت فارغاً عن ثبوته، وأخرى يحكي عن ايقاع المبدء الملازم لعدم وجود نسبة خارجية [تطابقها] النسبة الكلامية أو [لاتطابقها] بخلاف الصورة السابقة إذ لنسبة الكلام خارج تطابقه أو لا تطابقه.

ثمَّ أنه بعد اتصاف الكلام بهذا اللحاظ بالانشائية لو [انضمت] اليه جهة الجَدِّ يتَّصف بالموجدية أيضاً وإلاَّ [يبقى] على صرف انشائيته المحفوظ مع الهزل تارة ومع السخرية أخرى كما أنَّ الإخبار أيضاً انضم اليه الجَد بالحكاية يتَّصف بصفة المبرزة للواقع والّا فلا يكون مبرزاً ويبقى على صرف اخباريته [المجمعة] مع الهزل والسخرية وغيرهما.

ثمَّ أنَّ الانشاء في غاية خفة المؤونة كالإخبار ففي كلِّ شيء يصحَّ الاخبار به يصحَّ انشاؤه. نعم في اتصافه بالموجدية [يحتاج] الى قابلية ترتب مضمونه بانشائه، وهذه الجهة أنما [تتصور] في الامور الاعتبارية لا في سائر الامور من الجواهر والأعراض ففي مثلها يستحيل اتصاف إنشائها بالموجدية.

ومن هذه الجهة ربما يفرَّق بين الانشاء بمادة الطلب وبين الانشاءات في أبواب المعاملات حيث أنَّ مضامينها لما كانت بحقائقها من الاعتبارات فصلح ترتبها بانشائها فيصحَّ الجَد بانشائها في مقام ايجادها فيتَّصف هذا الانشاء بصفة الموجدية ويكون من وسائط الثبوت لها، وهذا بخلاف الانشاء في الطلب إذ

الطلب سواء كان عين الإرادة أو التحريك الناشي منها غير [صالح] لأن يترتب بالإنشاء بلا واسطة أمّا الأوّل فواضح وأمّا الثاني فلأنّ التحريك ناشٍ عن ابراز الإرادة باننشائه فالطلب الذي هو مضمون انشائه مأنشأ عن انشاء هذا المضمون، بل أنّها نشأ من مبرزته لمضمون آخر ومن هذه الجهة قلنا بأنّ الإنشاء في باب الاحكام التكليفيّة ليس الآ من وسائط اثبات الإرادة المترتب على هذا الاثبات عناوين اعتباريّة أو غائيّة [ادعائيّة] من الوجوب أو البعث أو التحريك وأمثالها بخلاف الإنشاءات في باب المعاملات فإنّها من وسائط الثبوت لمضامينها بلا واسطة.

نعم بواسطة ترتب التحريك على مبرزتها قد تتّصف الانشاءات المزبورة أيضاً بصفة الموجديّة لمضمونها من الطلب على فرض [كونه] غير الإرادة بتوسيط موجداتها لمضمون آخر من ابراز الإرادة ولكن أين هذا [من] موجديّة [الإنشاءات المعاملية] لمضامينها بلا واسطة كما لا يخفى^(١).

ثم انه قد تبرز الإرادة بواسطة الهيئة كهيئة الأمر أو بواسطة الحرف ك (لام الامر) كقوله: اضرب أو لتضرب ففي مثلها لا مجال لصيرورة الفعل والجملة اخباريّة. والنكته فيه أنّ الهيئة المزبورة وضعت للقاء الفاعل على المبدأ المستتبع لإخراجه المبدأ [من] قبله وايقاع هذه النسبة بينها. [وهذا] المعنى من

(١) حاصل مقصوده: ان الطلب إذا كان عين الإرادة فالإنشاء لا يكون موجداً له لأنّ الإرادة موجودة قبل وجود الإنشاء فلا يعقل وجودها بسبب إنشاء الطلب.

وأما إذا كان الطلب هو التحريك الإعتباري الناشي من الإرادة، فهذا التحريك: يترتب على ابراز الإرادة المتحقق بالإنشاء ولا يترتب على نفس الإنشاء فالإنشاء باعتباره مبرزاً للإرادة - لا باعتبار انشاء موجداً لمضمونه - يوجد التحريك الإعتباري. فالإنشاء هنا واسطة لإثبات الإرادة التي يترتب عليها التحريك وليس علة له بخلاف الإنشاء في عقد البيع - مثلاً - فان انشاء البيع بنفسه يحقق البيع الإعتباري فهو العلة المباشرة بلا أية واسطة في الاثبات.

لوازم طلب الامر للبادء إذ يرجع طلبه إِمَّا الى الارادة فيصير الالقاء المزبور من [شؤونها] أو الى التحريك الذي هو من شؤون الارادة، لانفسها، فلا شبهة في أنّ من شؤون التحريك أيضاً أحداث هذه النسبة بين المبدأ وفاعله. وعلى أيّ حال لا يبقى مجال وجود نسبة ثابتة في الخارج كي تصلح هذه النسبة الكلامية للتطابق معها بل النسبة المتصورة منه في الخارج أيضاً ليس إلا النسبة المزبورة الابقاعية التي هي من شؤون التحريك ومن هذه الجهة كان الانشاء بالهيئة متوغلاً في الانشائية كما لا يخفى.

ومّا ذكرنا ظهر حال لام الأمر [فانّها] أيضاً وضعت لابقاع النسبة المزبورة التي هي من شؤون تحريك الغائب قبال الحاضر وليس لمثل هذا المعنى خارج [يطابقه]. نعم من جهة كون مثل هذا التحريك من شؤون الطلب والارادة تدلّ هذه الصيغ عليه^(١) لا أنّها موضوعة لنفس الطلب خارجياً أم ذهنياً لإبء اللفظ - مادةً وهيئةً - عن هذه الجهة، بل ولا يكون التحريك الخارجي أيضاً مأخوذاً فيه بل النسبة المفهومية المزبورة من تبعات التحريك الابقاعي المفهومي وانما التحريك الخارجي من دواعي استعمالها في معناها وعليه فكم فرق بين الانشاء بهيئة الأمر أو بحرفه وبين الانشاء بهادة الطلب والارادة فانّها من حيث دلالتها على الطلب والتحريك في طرفي المعاكسة كما لا يخفى.

ومن التأمّل في ما ذكرنا ظهر حال حروف التمني والترجي بأنّها أيضاً لم توضع لايجاد حقيقة هذه الصفات خارجاً لعدم كونها ايجادية علاوة عمّا ترى تبادر مفهوم مصداق التمني والترجي منها عند استعمالها مع الجزم بعدم كون المتكلم في مقام التمني أو الترجي حقيقة مضافاً الى ان حرفيتها [تأبى] عن أخذ هذه المفاهيم كلية أم جزئية في مدلولها، كيف؛ وشأن الحروف ليس إلا حكايتها عن

النسب المفهوميّة وعليه فليس مفادها إلا حيث قيام صور مصاديق هذه المعاني بالنسب الايقاعيّة في الجمل [الداخلة] عليها هذه الحروف فكأنّها حينئذٍ موقعة بعين ايقاع النسبة الكلاميّة حيث إنّها في الحقيقة من شؤونها وحينئذٍ فدلالتها على مثل هذه الصفات ليست إلا بالملازمة كدلالة (من للابتداء) و (الى للانتهاء). كما أنّ النظر الى هذه المصاديق لما [كان] [مرآتيّاً] للخارجيّات [فيراها] الانسان خارجيّة مع أنّها في الواقع [لا تكون] كذلك إلا عند الجدّ باظهارها. ولعمري أنّ مثل هذه الجهة ربما [أوقعت] في وهم من توهم بأنّها موضوعة لإيقاع حقائق هذه الامور في الخارج كتوهمهم بأنّ الأعلام الشخصية موضوعة للخارجيّات وهو وهم محض واشتباه صرف من ناحية مرآتيّة الصّور المفهوميّة [للخارجيّات] كما هو ظاهر لمن تعمّق في النظر وفتح البصر.

تذييل واستنتاج وهو: أنّ من نتائج نسبيّة المعاني الحرفيّة والهيات قابلة اناطتها في عالم اللحاظ بشيء قبل اطلاقها نظراً الى أنّ المعاني النسبيّة قابلة لتعلّق اللحاظ بها مستقلاً فلا قصور في جعلها منوطة بشيء تارة ومطلقة اخرى.

ولازمه كون الجزء المشتمل على [نسبة] كلاميّة [بنسبته] ^(١) المخصوصة منوطاً بشرطه، ولازمه ارجاع الشرط الى تمام مضمون الكلام المشتمل على الإسناد، ومرجهه الى اناطة الاسناد المزبور أيضاً [بالشرط]، لا اناطة ذات المسند أو المسند اليه فقط. ومن هذه الجهة نقول: ان الظاهر من أدوات الشرط في الجمل الشرطيّة رجوع القيد الى الهيئة والمادة، لا خصوص المادة محضاً. ويترتب على هذه النتيجة ظهور [رجوع] القيد فيما كان ^(٢) هيئة أمر أو نهي أو [حرفهما]. الى الجملة بتام مدلولها ومرجهه [الى] اناطة الجملة - هيئة ومادّة -

(١) أي نسبة الجزء المخصوصة.

(٢) (كان) هنا تامة ويمكن ان تكون ناقصة بتقدير.

[بشرطها] لا خصوص مادتها محضاً [ولذلك] نقول: ان مقتضى ظواهر أمثال هذه الجمل الشرطية كون الطلب مشروطاً لا ان الطلب مطلق تعلق بالمشروط. نعم لو بنينا على كون مفاد الهيئة أو الحروف ملحوظات آية بحيث لا يلتفت إلا إلى ما قامت الهيئة [به] مثلاً، قيل: بأنه حينئذٍ يستحيل ارجاع القيد اليها فلا يحيص من ارجاع القيد الى المادة فينتج ظهور الجمل الشرطية في كون الطلب المطلق متعلقاً بالمقيد.

وقد يُقال بأن المعنى لوحظ مقيداً مرآة الى متعلقه^(١) فلا نتيجة بين المرآتية والاستقلالية. ولكن الانصاف كونه خلاف الوجدان كما عرفته آنفاً. وقد يتوهم ابتناؤها أيضاً على عموم الموضوع له في الحروف أو خصوصه، وأنه على الثاني لا معنى لارجاع القيد اليه لعدم قابلية التكرار بخلاف الأول، كما أنه لا معنى لتعليق السنخ في مثلها في باب المفاهيم لأن شخص الارتباط المنسب الى الذهن لا سنخ له في هذا النظر^(٢) وان كان له سنخ بنظر آخر ثانوي ولكن مثل هذا المعقول الثانوي غير ملتفت [اليه] في مقام الاناطة على شرط أو غاية مثلاً. بل ولئن [دققت] النظر ترى جريان هذا الاشكال^(٣) ولو بنينا

(١) أي ان معنى الهيئة الذي يراد لحاظه آلة، يقيد ثم يلاحظ مرآة وآلة.

(٢) أي في النظر الأولي حال التكلم.

(٣) وهذا الاشكال هو: كون المعاني الحرفية جزئية، والجزئي غير قابل للتقييد وهذا الاشكال يجري حتى على القول برجوع القيد الى الهيئة، بمعنى ان القول بالرجوع الى الهيئة انما دفع الاشكال الاول على تقييد الهيئة وهو (عدم قابلية الهيئة للحاظ الاستقلالي).

وتوضيح ذلك: -

انه يتوجه على رجوع القيد الى الهيئة اشكالان:

الأول ان الهيئة باعتبارها معنى حرفياً، فهي لا تقبل تعلق اللحاظ الاستقلالي والتقييد

يتوقف على امكان اللحاظ الاستقلالي.

وقد أجاب المصنف عن هذا الاشكال بان نسبة المعنى الحرفي لا تستلزم آيته فيمكن

على رجوع القيد - بالتقريب السابق - الى الهيئة، وأجبنا له عن الاشكال بأن مثل هذه القيود [مضيقة] لاطلاق الشخص حالاً وهو لا ينافي شخصية مفاده كما هو شأن كل شخص بالنسبة الى حالاته بخلاف اعتبار السنخ في باب المفاهيم حيث ان اطلاقها لا بد وان يكون بلحاظ افراده كي يفيد حصر الطبيعة في فرد موجباً لنفيها في غيره ومعلوم حينئذ ان الاطلاق الفردي لا يناسب الشخصية وحينئذ [فتسجل] هذا الاشكال في مفاد الهيئات أوضح من الاشكال الأول.

فحل هذا الاشكال أيضاً بأن يقال: انه مبني على توهم كون الغرض من خصوصية الموضوع له هي الخصوصية الخارجية وهو بمعزل عن التحقيق كيف وصريحهم ان الحروف قابلة للكليّة تبعاً لكليّة طرفيها، فالمقصود من خصوصيتها هي الخصوصية الناشئة عن خصوص المفاهيم المرتبطة إذ في ربط كل مفهوم غير مرتبط بربط، مفهوم آخر^(١). [وبذلك] لا [يتناقض] مع [كليتها] تبعاً لكليّة طرفيها وحينئذ لا قصور في سنخ مادته المنتسبة ويناط بشرط أو غاية إذ لمثله اطلاق أفرادياً أيضاً.

ولقد أجاد بعض الأعظم في مقام ارجاع القيد الى الهيئة بمثل هذا

لحاظه مستقلاً.

الثاني: ان المعاني الحرفية جزئية والجزئي لا يقبل التقييد. وأشار المصنف الى أن هذا الاشكال يرد حتى لو دفعنا الاشكال الأول. لأن جزئية المعنى الحرفي لا تنافي قابلية لحاظه الاستقلالي.

ثم انه لا يندفع هذا الاشكال بادعاء: «ان الجزئي وان لم يقبل التقييد الإفرادي لكنه قابل للتقييد الإحالي» وذلك: لان الاطلاق المقيد هنا (في باب المفاهيم) هو الاطلاق الافرادي لأن المفهوم في الحقيقة يتضمن نفي سائر مصاديق الوجوب. ولذلك قال المصنف: «فتسجل هذا الاشكال في مفاد (الهيئات) أوضح من الاشكال الأول».

(١) فانك اذا ربطت أي مفهوم غير مرتبط تكون قد اعطيته مفهوماً جديداً بسبب هذا الربط.

(٢) هو المحقق النائيني رحمه الله، راجع فوائد الاصول الجزء ١: ١٨١.

التعبير ولكن ياليتها [اقتصر] في تعبيره هذا بالنسبة الى مقام أخذ السنخ في باب المفاهيم لا في مقام ارجاع القيد الى الهيئة إذ في هذا المقام الهيئة بنفسها [مقيّدة] بلا تقييد في المادة وان [ضاقت] قهراً تبعاً لضيق [حكمها] كما هو الشأن في طرف العكس فتدبر. وأعجب منه أن [الذي] دعاه الى هذا التعبير في هذا المقام توهم مغفولية المعاني الحرفية، إذ مع المغفولية كيف [تلاحظ] المادة المنتسبة كي يرجع القيد اليها بل حينئذ لا يلتفت إلا الى نفس المادة. فتدبر.

بقي الكلام في أسماء الاشارة وبقية المبهات فنقول: أنه قد يتوهم أيضاً وضع أسماء الاشارة لنفس الاشارة الخارجية الى مدلول مدخولها، وزاد بعض آخر: دلالتها على معنى متخصص بهذه الاشارة^(١) والتزم بكونها من باب الوضع العام والموضوع له الخاص الناشئة خصوصياته من قبل الاشارة الحاصلة بنفس اللفظ وجعل ذلك فارقاً^(٢) بينها وبين سائر ما كان [الموضوع له] خاصاً بوضعه العام، ولكن يمكن رفض القولين بنحو [ما أشرنا] في أداة التمني والترجي من أن لازم أخذ الاشارة الخارجية في وضعها عدم صدق استعمالها على وفق وضعها في غير صورة ارادة الاشارة الحقيقية بها ويلزمه كون استعمالها في مثل مورد التمثيل وغيره لقلقة لسان وهو كما ترى^(٣).

(١) حاصل الرأيين:

أما الأول: فهو ان «هذا» مثلاً موضوع للاشارة الخارجية لا الذهنية المتوجهة نحو مدلول كلمة (الرجل) في قولنا (هذا الرجل).

وأما الثاني: فهو ان «هذا» موضوع لمدلول الرجل المتخصص بالاشارة الخارجية.

(٢) يعني ان الفارق بين معاني أسماء الاشارة - على القول الثاني - وسائر ما كان الوضع فيه عاماً والموضوع له خاصاً هو ان الخصوصية هنا تنشأ من الاشارة الحاصلة باللفظ ولاتنشأ من المعنى نفسه. بخلاف بقية الموارد.

(٣) حاصل الاشكال على القول الأول:

ان الاشارة الخارجية اذا كانت دخيلة في المعنى الموضوع له فلازمه اننا حينما نستعمل

ويؤيده انسباق صورة الاشارة الذهنيّة من سماع هذا اللفظ من النائم والساهي مع الجزم بعدم اشارتها خارجاً ولو كان اللفظ موضوعاً للاشارة الخارجيّة فلا معنى لانسباق مفهومها في الذهن لأنّه اجنبي عن الموضوع له، والمفروض انه لا موجب لهذا الانسباق أيضاً إلاّ الوضع فذلك [أقوى] دليل وشاهد على عدم وضعها كأمثالها من [أدوات] التمنيّ والترجّي لمعانيها بما هي حقائق خارجيّة، وبعد ذلك نقول:

أنّه لا معنى لوضعها لصف الاشارة الى معنى لفظ آخر كيف! ولازمه كون معانيها من النسب والروابط وهو لا يناسب اسميّتها، وصيرورتها مبتدأ تارةً وخبراً أخرى، بل لا بدّ من وضعها لمعنى مستقلّ متعلّق للاشارة لا نفس الاشارة وهذا المعنى أيضاً لا يعقل أن يكون من المفاهيم التفصيليّة من مثل مفهوم الانسان في مثل (هذا الانسان) إذ لا يكاد ينسب في الذهن إلاّ مفهوم واحد وهذا المفهوم الواحد يستحيل أن يكون معنى كلّ واحد من اللفظين للزوم اجتماع اللحاظين في شيء واحد^(١) فلا محيص من جعله من المفاهيم الاجماليّة والمبهات المحضة القابلة لانطباقها على أيّ مفهوم تفصيليّ بحيث تكون المفاهيم التفصيليّة الواقعيّة في ذيلها بياناً لإجمالها.

ولقد أجاد النحويّون حيث جعلوا هذه المفاهيم التفصيليّة المتّصلة بها عطف بيان لأسماء الاشارة وجعلوا أسماء الاشارة والضائر من المبهات ولقد

اسم الاشارة ولم نرد به الاشارة الحقيقيّة، كما اذا اردنا التمثيل فقلنا: (اسم الاشارة مثل «هذا») فحينئذ لا يكون استعمال (هذا) في المثال استعمالاً حقيقياً، ويترتب عليه عدم تطابق المثال والممثل له. فان الممثل له هو اسم الاشارة الحقيقي ولكن المثال هو اسم الاشارة المستعمل في غير المعنى الحقيقي. ولهذا يكون هذا الاستعمال لغواً ولقلقة لسان حسب تعبيره.

(١) ان معنى (هذا) في (هذا الانسان) لو كان مفهوماً تفصيلياً يوازي مفهوم الانسان للزم لحاظ هذا المفهوم التفصيلي مشيراً ومشاراً اليه في آن واحد. وبهذا يجتمع اللحاظان في شيء واحد.

أسلفنا في مقام شرح المفاهيم اشارة الى ذلك أيضاً.

ثم بعد ذلك نقول: أنه من الممكن دعوى وضعها لما هو معروض الاشارة المستلزم لمخرج نفس الاشارة والتقيّد بها عن الموضوع له وان الموضوع له حصة من العنوان المبهم التوأم مع الاشارة لا المقيّد بها ولا المطلق فالموضوع له المعنى في حال الاشارة لا بشرطها ولا لا بشرطها. وعليه يكون الوضع فيها والموضوع له عامين مع استفادة الاشارة الشخصية منها بالملزمة^(١) بلا احتياج الى الالتزام بكونها من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له. وعلى فرض الالتزام به أيضاً لا وجه للالتزام بكون الاشارة مدلول نفس لفظه، بل هو أمر خارج عن مدلول اللفظ، بل المأخوذ فيه التقيّدات بالصور الحاكية^(٢) عن الاشارات الشخصية الموجبة لتخصص المعنى بهذه الخصوصية [الحاكي] عنها لفظه لا أن اللفظ موجدتها. بل ولو فرض أخذ صور الاشارات الخاصة أيضاً في المدلول لا يكون أيضاً إلا منبئاً لا موجداً.

وتوهم ان الاشارة الخارجية لا بد وأن [تكون] بألة من يد أو لفظ، والمفروض أن آلة الاشارة في موردها ليس إلا لفظه، وحينئذ كيف يحكي هذا اللفظ عن نفسه؟ فلا محيص من كون اللفظ موجداً لها^(٣).

(١) أي ان القرائن الخارجية الملزمة للاستعمال هي التي تفيد الاشارة الشخصية.

(٢) يقصد انه على فرض ان تكون الاشارة الشخصية مأخوذة في الموضوع فليس معنى ذلك اخذ الاشارة الخارجية بل أخذ الصورة الحاكية عن الاشارة بحيث يكون التقييد داخلياً والفيد خارجاً عن المفهوم.

(٣) وعلى فرض أخذ الاشارة الخاصة قيدياً في الموضوع له قد يتوهم بان لازم ذلك ان يكون معنى اسم الاشارة ايجادياً وذلك: لأن الاشارة مأخوذة قيدياً في المعنى والاشارة تحتاج الى آلة وليست الآلة هنا الا لفظ (هذا).

فاذا اعتبرنا (هذا) حاكياً عن الاشارة لزم اتحاد الحاكي والمحكي عنه لأن الحاكي عن الاشارة هو (هذا) اذ الاشارة لم تتحقق الا بـ (هذا) فلا بد من أخذ لفظ (هذا) موجداً للمعنى الاشاري.

مدفوع^(١) بأن حقيقة الإشارة [ليست] إلا نحواً من توجه النفس الى شيء معين وهذا التعيين تارة يكون بواسطة قرينة خارجية من حركة يد أو بواسطة بيان تفصيلي بلفظه من مثل الانسان في «هذا الانسان» ففي الحقيقة في موقع الإشارة باليد ليست اليد آلة للإشارة بل قرينة على تعيين المشار إليه، وإلا فحقيقة الإشارة ليس إلا توجه نفسه إلى المعين باليد وإذا فرض تعيين المشار إليه في موضع الإشارة باللفظ بواسطة ما جيء به في ذيله من عطف البيان بعنوان آخر تفصيلي فلا تحتاج الإشارة المزبورة إلا إلى منبئ ومبرز وليس ذلك إلا لفظ هذا مثلاً بلا إحتياج إلى آلة كما لا يخفى.

ومن التأمل في ما ذكرنا ظهر حال الضائر إذ هي أيضاً موضوعة للمفاهيم المبهمة الشبهيّة المنطبقة مع مراجعها بنحو انطباق المجمل مع المبين من دون فرق بين غائبها وحاضرها، كما ان الموصولات أيضاً كذلك. غاية الأمر أخذ فيها جهة معهودية ليست في الموصوفة وهي الملاك لتعريفها لا حيث التقيّد بصلاتها إذ هذا التقيّد من مداليل هيئة الكلام كما هو الشأن في الموصوفة، ومرجع الفرق بين الموصولة والموصوفة إلى قولنا بالفارسية (كس) و(أنكس) الراجع في الحقيقة إلى إشراب جهة معهودية في الموصولة دون الموصوفة كما لا يخفى.

(١) والجواب: ان هذا التوهم ناشيء من تخيل ان الإشارة الخارجية باليد مثلاً هي حقيقة الإشارة، في حين ان حقيقة الإشارة هي توجه النفس الى المعنى المعين، والإشارة الخارجية قرينة لتعيين ما توجهت إليه النفس فلفظة (هذا) تكون مبرزة للإشارة النفسانية وليست آلة لايجاد الإشارة كي يرد هذا التوهم.

المقالة الخامسة

وضع المركبات

[المقالة الخامسة]

في

وضع المركبات

بعد ما عرفت وضع المفردات التي هي بمنزلة المادّة للمركّبات، ووضع الهيئات الطارئة على الجمل - فعلية كانت أم اسمية - لا يبقى مجال وضع للمركّبات بموادّها وهيئاتها مجموعاً قبل وضعها بلا إشكال، لعدم الحاجة إليه قطعاً إذ المقصود من انفهام المعنى من المركّبات بالخصوصيات الطارئة على الذوات من أنحاء النسب والاسنادات حاصل بمحض جعل موادّها وهيئاتها بلا احتياج الى وضع آخر لمجموع المادّة والهيئة.

نعم هنا شيء آخر وهو: أنّ الهيئة التركيبية تارةً عارضة على الجمل الاسمية كالحملية^(١) وأخرى عارضة على الجمل الفعلية ك (ضرب زيد) مثلاً. ففي الأوّل لا اشكال في وضع هيئته للاسناد وايقاع النسبة المعهودة بين الطرفين قبل وضع مفرداته المعروضة لهيئتها، ومن هذا القبيل أيضاً هيئات المركّبات الناقصة الحاكية عن النسب الثابتة كما أسلفناه. وأمّا في الجمل الفعلية أو الاسمية [غير] الحملية ك (زيد ضرب) أو في مثل القضايا الشرطية قد يتوهم

(١) يبدو ان مراده من الجمل الحملية ما يصدق فيها الاتحاد بين الطرفين مثل (زيد ضارب).

ومراده من الجمل غير الحملية هي القائمة على أساس الاسناد لا الاتحاد مثل (زيد ضرب)

أو (ضرب زيد).

بأنه لا يبقى أيضاً مجال لوضع هيئة الجملة [زائداً] عن وضع [مفرداتها] إذ مثل هيئة الفعل وافٍ لبيان الإسناد فيها، كما أن كلمة (أن) واخواتها وافية لبيان إناطة الجزء بشرطه فلا يبقى بعد ذلك مجال لوضع هيئة المركب زائداً على وضع [مفرداته].

أقول: لا يخفى أن غاية دلالة هيئة الفعل هو إسناد المسند إلى شيء ما، وأما كون (زيد) فاعلاً و(عمرو) مفعولاً [أو] كونها من قيود الفاعل أو المفعول فالهيئة المزبورة آبية عن هذه الدلالة فلا يكون الدالّ على مثل هذه الجهات الزائدة عن وضع المفردات - اشتقاقياً أم غير اشتقاقياً - إلاّ الرفع والنصب والجر المقوّمات للهيئة الكلامية وحينئذٍ الغرض من الفرق بين الجمل الحمليّة و [غيرها] ان كان من جهة وضع الهيئة القائمة بجميع أجزاء المركب في الحمليّة و ببعضها في غيره ففي غاية المتانة، إذ في غير الحمليّة من الجمل نفس الفعل خارج من تحت الهيئة التركيبية الموضوعية، وان كان الغرض عدم وضع الهيئة التركيبية في الجمل الفعلية وأمثالها بقول مطلق فهو خلاف التحقيق، إذ [لرفع] زيد أو نصبه المقوّم لهيئة الكلام في الجملة دخل في الدلالة على فاعليته أو مفعوليته زائداً عن وضع مفردته كما لا يخفى.

ولئن شئت قلت: إنّنا لا نعني من الهيئة الطارئة على الكلام إلاّ حالة تطرأ على المفردات زائداً عمّا يقتضيه وضع مفردته. ومن المعلوم أنّ هذا المعنى في الجمل الحمليّة [طار] على مجموع مفرداته من المبتدأ والخبر، وفي الجمل غير الحمليّة من الفعلية وما يشابهها لا تكون الهيئة المزبورة إلاّ طارئة على متعلّقات الفعل من الفاعل والمفعول وقيودهما بلا عروضها على نفس الفعل لأنّ الرفع والنصب والجر [الموجب] لعروض حالة مخصوصة على المفرد زائدة عمّا يقتضيه وضعه مختصة في الجمل الفعلية بمتعلّقات الفعل ولا يصلح طرفها لنفس الفعل فيختص وضع الهيئة فيها بمتعلّقات الأفعال بلا عروضها لنفسها كما لا يخفى.

لِقَالَةِ السَّائِسَةِ

عَلَامَاتُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

[المقالة السادسة]

في

علامات الحقيقة والمجاز

قد ذكروا لعلائم الوضع اموراً من التبادر وصحة السلب والاطراد، ولكن هذه الامور ليست بمساق واحد، إذ التبادر علامة لوجوب الوضع، وصحة السلب علامة عدمه، والاطراد علامة لاستناد التبادر أو صحة السلب الى حاق اللفظ ورافع [احتمال] استنادها الى قرينة حافة بالكلام ولو بمثل الانصراف الاطلاقي، حيث إن الاستقراء في موارد الاستعمال - سلباً أم ايجاباً - ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أن فهم المعنى - سلباً أم ايجاباً - مستند الى نفس اللفظ لا قرينة أخرى، كما أنه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر بحيث لا يحتاج الى استقراء موارده، ومن المعلوم حينئذ أنه ينتقل تفصيلاً الى وجود الوضع أو عدمه وان كان منشأ هذا الانفهام هو الارتكاز الاجمالي.

وباختلاف العلمين تفصيلاً وجمالاً [ترفع] شبهة الدور المعروفة ولو بتقريب أن مطلقهما لا يكون علامة ومقيداً باستنادهما الى الوضع يوجب الدور، لوضوح الجواب بأن مجرد استنادهما الى اللفظ المجرد كافٍ في اثبات الوضع، واستكشاف هذا الاستناد بالأخرة ينتهي الى العلم الاجمالي الارتكازي ولو من أهل المحاورة وهو الموجب للعلم التفصيلي بالوضع كما لا يخفى فتدبر^(١).

(١) لشبهة الدور هنا تقريبان:

الأول: ان التبادر متوقف على العلم بالمعنى الموضوع له، فاذا كان العلم بالمعنى الموضوع له

إيقاظ نائم: وهو أن هذا البحث إنما ينتج بناءً على كون مدار حجبة اللفظ على أصالة الحقيقة تعبدًا الجارية حتى مع عدم انعقاد الظهور الفعلي ولو لاتصال الكلام بما يصلح للقرينية المانع عن انعقاد الظهور والدلالة الفعلية ولو التصورية فضلًا عن التصديقية، إذ حينئذٍ لابد من احراز الموضوع له بالتبادر وأمثاله الموجب لحمل اللفظ في مورد آخر - ولو مع الشك في ارادة المجاز بلا ظهور فيه - على المعنى الحقيقي، والأفلو كان مدار حجبة اللفظ على الظهور الفعلي ولو من جهة القرينة الحافة به - كما هو التحقيق - لا يبقى مجال ونتيجة لهذا البحث إذ اللفظ في كل مورد استعمل ان كان ظاهرًا في معنى ولو لاحتمال وجود قرينة حافة به في البين يؤخذ به ولو لم يحرز استناد هذا الظهور الى الوضع، وان لم يكن ظاهرًا لا يؤخذ به وان احرز [ما وضع له] بالتبادر أو غيره في غير هذا المورد إذ الظهور في مورد لا يجدي بالنسبة الى مورد لا ظهور فيه ولو لاتصاله بما يصلح للقرينية وحينئذٍ لا يرى لمثل هذا البحث نتيجة عملية كما لا يخفى.

ثم أنه في المقام بعد البناء على كون مدار الحجبة على الظهور الفعلي قد يقع نزاع على أن المدار على مطلق الظهور ولو تصورًا الحاصل ولو من خرق الصوت أو النائم، أو المدار على الدلالة التصديقية المحتاجة الى ثبوت كون

متوقفًا على التبادر لزوم الدور.

وجوابه: ان العلم المتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي، والذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الاجمالي. فلا دور حينئذٍ.

الثاني: ان مطلق التبادر لا يكون علامة على الحقيقة بل تبادر المعنى الموضوع له علامة الحقيقة. (وكذلك عدم صحة السلب) وحينئذٍ فالتبادر متوقف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع متوقف على التبادر فيلزم الدور.

وجوابه: عدم الحاجة الى تقييد التبادر باستناده الى الوضع.

اذ يكفي في اثبات الوضع احراز استناد التبادر الى حاق اللفظ وهذا لا يتوقف على العلم بالوضع فلا دور حينئذٍ.

المتكلم في مقام الافادة والاستفادة، وعلى الأخير أيضاً قد ينازع بأن مدار الحجية على مجرد هذا الظهور التصديقي ولو نوعياً أو المدار على التصديق الفعلي الظني بالمراد ونتيجة هذا البحث [ظاهرة]. وأما البحث السابق منه فنتيجته ربما تظهر في بحث التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، وتوضيحه موكول الى محله إن شاء الله تعالى.

لِقَالَتِ السَّابِغَةَ

حَقِيقَةُ الدَّلَالَةِ وَأَقْسَامُهَا

[المقالة السابعة]

في

حقيقة الدلالة وأقسامها

فنقول أولاً:

إن حقيقة الدلالة عبارة عن إراءة شيء لشيء من جهة ارتباط خاص بينها ناشئة عن الجعل تارةً وقائمة بذاتها أخرى. وذلك أيضاً تارةً على وجه لا يكون الواسطة في ثبوتها إلا نفس ذاتها بلا دخل لشيء آخر فيه، وأخرى على وجه يكون بجهة خارجة من ذاتها من مثل الطبيعة أوشدة الأنس بينها لكثرة استعمالٍ أو غيره.

ثمَّ الطريق لاستكشاف هذا الربط تارةً هو العقل وأخرى غيره من سائر القوى الوجدانية. وعلى أي حال مثل هذه الطرق خارجة عن مقتضياتها وأنما هي منشأً لفعليتها بحيث لولاها لا إراءة له فعلاً. والأ فهي بمقتضاها متحققة واقعاً.

بل ولئن دققت النظر ترى أن الجهل بها مانع عن فعليتها وإن شأن العلم رفع هذا المانع لا أنه بنفسه دخيل في العلة، كما يشهد الوجدان بأن في صورة الالتفات إلى مقتضيات الدلالة بتوسيط القوة العاقلة أو سائر القوى يرى تمام التأثير مستنداً إليها بلا التفات إلى [عمله] وإنما نظره إليه نظر طريقي محض. ومن هذا البيان ظهر أن نسبة العقل إلى الدلالة ليس كنسبة الطبع أو الوضع إليها، كيف! [والأخيران] من وسائط الثبوت، والأول من وسائط

الاثبات، فحينئذٍ ففي تقسيمهم الى العقلية والوضعية مثلاً ليس على نسق واحد، بل الأولى في مقام التقسيم بالنظر الى مرحلة الاقتضاء ان يقسم الى الذاتي والجمالي، وبالنسبة الى مرحلة الفعلية [إلى] العقلية وغيرها من سائر القوى الوجدانية.

ثم ان في تقابل العقلية والوضعية جهة اختلال [أخرى] حيث ان الدلالة العقلية ليس الا دلالة تصديقية [توجب] الازعان بالمدلول بخلاف ما يستند الى مجرد الوضع لأنه ليس الا دلالة تصويرية على وجه ينسب المعنى من اللفظ الى ذهن السامع مع الجزم بعدم وجوده خارجاً أم في ذهن المتكلم أو في مرحلة ارادة تفهيمه. كيف؛ وأشرنا في المقالة السابقة الى ان الدلالة التصديقية فرع تحقق مقدمات أخرى من مثل كون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة على وجه يوجب بمثلها التصديق بمرادية المعنى للمتكلم قطعياً أم ظنياً. وعليه فكم فرق بين سنخ الدلالة الوضعية في الألفاظ أو الطبيعية والعقلية!

بل وبينها فرق آخر من حيث ان في دلالة اللفظ على المعنى لا يلتفت الانسان الى اللفظ مستقلاً بل تمام الالتفات الى معناه على وجه كان المعنى بعناية عين اللفظ واللفظ عينه. ولذا ربما [تسري] المقبحات المعنوية الى اللفظ وكذا العكس، بخلاف سائر الدلالات حيث ان شأن الدال ليس الا صيرورته موجباً للاذعان بغيره مع كمال الالتفات الى اثنيتهما.

ومن هنا نقول بان سنخ استعمال الألفاظ ليس من باب سائر العلامات الملتفت اليها مستقلاً الموجبة للاذعان بغيرها، ولذا لا تسري جهات قبح العلامة الى ذبها وعكسه بخلاف باب الاستعمال.

ثم انه بعد شرح حقيقة الدلالة وأقسامها من حيث مقتضياتها ثبوتاً أم اثباتاً يبقى الكلام في تقسيم آخر لها من جهة الاختلاف في المدلول بكونه مطابقة أو تضمناً أو التزاماً وذلك لان إراءة الشيء بالنسبة الى تمام ما هو مرتبط معه

مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى خارجه التزام.

ولا يخفى أيضاً أنّ لتصوير مثل هذه الأقسام في الدلالة الغير العقلية مجال، نظراً إلى أنّ العلاقة الحاصلة من ناحية الوضع أو كثرة الأناس وغيرها بين الطرفين ربّما يختص بخصوص طرفه دون غيره وإنما إراءته عن الغير باقتضاء ذات الطرف المدلول معه.

وأما في الدلالة العقلية فتصوير الالتزام فيه لا يخلو عن اشكال نظراً إلى أنّ وجه الانتقال إلى الملزوم من الدالّ بعينه متحقق بالنسبة إلى لازمه ولازم لازمه إذ جميع اللوازم بالنسبة إلى الدالّ كنسبة واحدة بلا جهة ميز بينها من تلك الجهة كما هو الشأن في الدلالات الالتزامية بالنسبة إلى لازم الشيء ولازم لازمه وهكذا كما لا يخفى. نعم لا بأس بتقسيمها أي المطابقة والتضمن كسائر الدلالات كما لا يخفى.

نعم قد يتوهم بأنّ دلالة الشيء على تمام المعنى عين إراءته لجزئه لأنّ المركّب في الخارج عين أجزائه فلا مجال لجعل قسم ثالث يسمّى بالتضمن، ولكن نقول: إنّ للاجزاء اعتبارات في ظرف الانضمام بغيره:

أحدها اعتبارها بشرط لا وهو بهذا الاعتبار غير الكلّ ولا تحمل [عليه أيضاً.

والآخر اعتباره بشرط الانضمام وهو بهذا الاعتبار عين الكلّ ويحمل عليه بالحمل الذاتي الأوّلي كحمل كلّ شيء على نفسه.

وثالثة اعتباره لا بشرط وفي هذا الاعتبار مغاير مع الكلّ ولكن قابل للحمل عليه بالحمل المتعارف.

ومن المعلوم أنّ دلالة الشيء على الجزء متّحد مع دلالته على الكلّ لو لوحظ الجزء بشرط شيء، والا فمع اعتباره لا بشرط أو بشرط لا فدلالة الشيء على الكلّ قاصرة عن الإراءة [عن] الجزء بهذا الاعتبار إلاّ بانتقال ثانويّ وهو

بهذه الإراءة دلالة تضمنية و[خارجة] عن المطابقة كما لا يخفى.

ثم إن الملازمة بين المعنى المطابقي وغيره تارة بيّنة على وجه يستلزم تصوّر أحدهما تصور غيره ولا ينفك أحد المدلولين عن الآخر في مقام الانسباق إلى الذهن، وأخرى ليس الأمر بهذه المثابة بل يحتاج في الانتقال إلى غيره إلى الالتفات [للملازمة] بينها تفصيلاً، وهذا الالتفات أيضاً تارة مستند إلى التأمل في جهات خفية وأخرى [حاصل] بأول نظرة وتوجه إليها، وربما تسمى الأولى بالدلالة البيّنة بالمعنى الأخص و[الأخيرة] بالأعم، و[الوسيلة] بغير [البيّنة]. ومن سنخ الأوّل باب المفاهيم وبه يمتاز عن دلالة الآيتين على أقلّ الحمل أو دلالة [حاتم] على الجود وأمثاله من مفاد الحمل والحال أن جميع المدلولات الالتزامية خارجة عن محل النطق فحينئذٍ ففي تعريفهم المفهوم بمدلول ليس في محل النطق قبال المنطوق لا يكون باطلاقة تاماً. كيف! ويلزم طرد الأخير وعكس الأوّل بدلالة الإيحاء من دلالة الآيتين على أقلّ الحمل إذ ظاهرهم إدخال مثل هذه الدلالة في المنطوقية فراجع الفصول في باب المفاهيم^(١) ترى صدق ما حكيناه والله العالم^(٢).

(١) الفصول الغروية: ١٤٥ و١٤٦.

(٢) يقصد بالأخير (المنطوق) كما يقصد بالأول (المفهوم).

وحاصل إرادته حينئذٍ: إن دلالة الآيتين على أقلّ الحمل من دلالة المنطوق عندهم بالرغم من أنه يلزم من تعريفهم للمفهوم خروج دلالة الآيتين من المنطوق ودخولها في المفهوم لكون الدلالة على أقلّ الحمل ليست في محل النطق.

لِقَاءِ السَّامِيَّةِ

تَعَارُضُ الْأَحْوَالِ

[المقالة الثامنة]

في

تعارض الأحوال

لا شبهة في أن اللفظ بملاحظة تعدد الوضع وعدمه ينقسم إلى: مشترك وغيره، وبملاحظة اقتران معناه بخصوصية زائدة ينقسم إلى: اطلاق وتقييد، وبلحاظ استعماله في ما وضع له وغيره: إلى حقيقة ومجاز، ومن جهة بقائه على الوضع الأول وعدمه إلى: منقول وغير منقول، ومن حيث احتياج صحة الكلام إلى تقدير وعدم احتياجه إلى: إضمار وغير إضمار، ومن حيث عدم الاتحاد مع الضمير الراجع اليه إلى: استخدام وغيره.

ولا شبهة في [أن] المصير إلى كل واحد من هذه الحالات وترتيب آثارها عند قيام أمانة خاصة معتبرة عليها [قطعية كانت] أم ظنية. ومع عدمها فمقتضى أصالة عدم وضع آخر في عرض الوضع الأول الحكم بعدم الاشتراك عند الشك في أصل تحققه ولازمه حينئذ عند استعمال اللفظ الحمل على ما علم من الحقيقة له من جهة أصالة الحقيقة المعهود بين الأعلام.

نعم لو لم يكن الأصل المزبور مورد اتكال العقلاء أشكل الحمل على الحقيقة الأولية بناءً على إرجاعه إلى أصالة الظهور لعدم احرازه.

وأما لو بنينا على التعبد بأصالة الحقيقة حتى مع عدم احراز ظهور في الكلام: فإن قلنا بأن موضوع مثل هذا الأصل صورة احراز الوضع وعدم الاشتراك فلا اشكال في عدم الجريان أيضاً، وإن قلنا بأن مقتضى الأصل مجرد

احراز الوضع حتى في الاشتراك أيضاً وأتانا المانع عن الجريان فيه هو المعارضة مع مثله فأمكن الجريان بالنسبة الى معلوم الحقيقة دون غيره للشك في موضوعه فبقي الأصل في المعلوم بلا معارض. هذا كله حال دوران الأمر بين الحقيقة والمعلومة والاشترار في كلام واحد.

وأما دورانه بين الاطلاق والتقييد أو الحقيقة والمجاز فمع عدم اقتران الكلام بما يصلح للقرينية فلا اشكال في تقديم الاطلاق أو الحقيقة على التقييد والمجاز، ومع الاقتران فلا مجال للرجوع اليها الا بناءً على التعبد باصالة الحقيقة واصالة الاطلاق بلا احتياج الى احراز ظهور في اللفظ ولو بمعونة مقدمات الحكمة. واتمام هذه الجهة في باب الألفاظ في غاية الاشكال ولو للشك في بنائهم على مثل هذه الاصول من باب التعبد المحض حتى مع الشك في الظهور فيه. وأما صورة الدوران بين الحقيقة الأولية والنقل بالمعنى الأعم فمع الشك في أصل حدوث وضع جديد ملازم لهجر الأول فلا اشكال ظاهراً في مرجعية الوضع الأول لاصالة عدم النقل المتقدم الذي قلنا [ان] عليه بناء الاستنباط. وأما مع العلم به والشك في حدوثه قبل الاستعمال او بعده فمع العلم بتاريخ الاستعمال لا بأس بالرجوع الى الأصل المزبور المقتضي لحمل اللفظ على معناه الأولي ففي مثل هذا الفرض نقول:

إن مع تعارض العرف العام واللغة أو الخاص والعام السابق يحمل على اللغة والعرف السابق ومع الشك في تاريخ الاستعمال يشكل أمر جريان الأصل المزبور من دون فرق بين العلم بتاريخ الوضع الجديد أو عدمه لأن مثل هذا الأصل متكفل لرفع الشك عن جهة بقاءه من حيث الأزمنة المتتالية بلا نظر الى رفع الشك من حيث مقارنة هذا الزمان الى جهة أخرى من استعمال أو غيره، فمع الشك في مقارنة الزمان الباقي فيه الوضع مع الاستعمال لا يثمر مثل هذا الأصل فبقي الشك في بقاء الوضع الأول في حين الاستعمال بحاله فلا وجه

حينئذٍ للرجوع إلى الحقيقة الأولى حين الاستعمال مقتضي حمل اللفظ عليه كما هو ظاهر.

ولا يتوهم مثل هذا الاشكال في الفرض السابق لأن الأصل بعد ما احرز بقاء الأول في زمان خاص كان مقارنته مع زمان الاستعمال محرراً بالوجدان.

ومن هذا البيان ظهر أن سقوط اصالة عدم النقل في صورة الجهل بتاريخها ليس بملاك المعارضة مع اصالة عدم الاستعمال قبل حدوث الوضع الجديد كي يردّ عليه بعدم كونه من الأصول العقلانية، وعدم سبيل للاستصحاب المعروف أيضاً في باب الألفاظ لعدم حجّة مثبتة، ولا بملاك شبهة احتمال الانتقال باليقين بخلافه من جهة احتمال كون زمان الاستعمال ذاك الزمان كما هو مختار العلامة الاستاذ في كفايته وذلك لما أوردنا في محله من أن المعلوم بالاجمال بوصف معلوميته يستحيل انطباقه على المشكوك فيستحيل احتمال الانتقال بالعلم بخلافه، بل عمدة الوجه فيه ما ذكرنا ولقد شرحنا المرام في حاشية الكفاية وسيأتي تميم المقال في هذا الكتاب في محله أيضاً ان شاء الله.

وأما صورة الدوران بين الاضمار وعدمه فلا شبهة في ان الأصل عدمه.

نعم مع دورانه بينه وبين سائر التصرفات الأخر من التقييد أو المجاز أو الاستخدام ففي صورة كونها في كلام واحد فلا يصلح انعقاد ظهور في الكلام لصاحبة كلّ منها للقرينة المانعة عن انعقاد أصل الظهور، وفي الكلامين لا يكون الترجيح لأحد الظهورين إلا من جهة [الأقوائية المستندة] إلى خصوصيات المقامات بلا كونها تحت ضبط كي يبقى مجال بحث الاصولي عن مثله.

ومن هذا البيان ظهر حال دوران الأمر بين الاستخدام وغيره من سائر الأحوال. ومع عدم الدوران المزبور فالأصل عدمه جزماً كما لا يخفى.

وأما صورة دوران الأمر بين الاشتراك وبقية الأحوال المعارضة على

خلاف الحقيقة فمقتضى أصالة عدم تعدد الوضع يثبت سائر الأحوال كما هو واضح.

ومن هنا ظهر حال دوران الأمر بين النقل وغير الحقيقة السابقة فإن أصالة عدم النقل أيضاً يحرز البقية كما هو واضح.

وحيث أتضح ما ذكرنا ظهر أنّ في إطلاق كلام العلامة الاستاذ رضي الله عنه في كفايته مواقع للنظر. والإعراض عن تعرضها تفصيلاً أجدر كما لا يخفى على من تأمل وتدبر.

كما أنّ ترجيح بعضهم بعض الطواري على بعضها مثل الأشيعية وأمثالها لا وقع لها بعد عدم إجداء مثل هذه الجهات لإفادة ظهور في الكلام، ومع عدمه لا يعتنى بغيره في باب الألفاظ وإن كان ظناً اطمئنانياً فضلاً عن غيره كما لا يخفى والله العالم.

لِقَالَةِ التَّاسِعَةِ

الْحَقِيقَةُ السَّرْعِيَّةُ

[المقالة التاسعة]

في

الحقيقة الشرعية

في أنّ الحقيقة الشرعية ثابتة أم لا، فليعلم أولاً: أنّ مركز هذا البحث [الماهيات] المخترعة (المسماة) باسم في لسان النبي صلّى الله عليه وآله وسلم من دون فرق بين كون المخترع لها والمؤسس هو الشرع أو العرف مع عدم كون الشرع ممضياً لتسميتهم وان كان أمضاهم في أصل اختراع الماهية.

وأما لو كان الشارع ممضياً لتسميتهم وان زاد أو نقص شيئاً في مخترعاتهم فلا مجال للنزاع المزبور. فإن مرجع امضاء تسميتهم الى عدم تصرفه في هذا العالم فيكون داخلاً في العناوين العرفية المسماة عندهم باسم مخصوص.

وأولى بذلك في الخروج عن حريم النزاع: العناوين البسيطة العرفية من دون تصرف من الشرع فيها وان كان متصرفاً في موضوع حكمه بجعل بعضها مقيداً ببعض؛ إذ مرجع التسمية فيها أيضاً هو العرف بلا ربط من ناحية الشارع بالنسبة اليها.

وعليه فيختص النزاع في خصوص ما كان الشارع مسمياً له باسم مخصوص سواء كان المعنى أيضاً من [الماهيات] المخترعة الشرعية أم لا. وحينئذٍ ربّما يفرّق في الدخول في حريم النزاع مثل عنوان الصلاة وأمثالها الحاكية عن المخترعات التي [سماها] الشارع بالعنوان المزبور أو مثل عنوان التكبير المقيّدة بالفاتحة الملحوقة بالكروع والسجود الى آخرها من المسميات العرفية، فإنّ هذه خارجة عن حريم النزاع وان كانت [الماهية] المطلوبة من مخترعات الشارع

محضاً بلا التفات من العرف إليها.

كما أنّ الصورة الأولى داخلة في حريم النزاع وان كان المسئى بها من المخترعات العرفية. إذ عمدة المدار في الدخول في حريم النزاع مرحلة تسمية الشارع لها باسم مخصوص وعدمه، ولذا قلنا بأنّه على الأول لو كانت التسمية أيضاً عرفية بحيث كان الشارع ممضياً لهم في تسميتهم أيضاً لكان يخرج عن عنوان البحث. فتمام مركز البحث هو الألفاظ [الواقعية] في لسان الشرع الحاكية عن معنى بلا سبق العرف في هذه التسمية والحكاية سواء كانوا [سابقين] في اختراع الماهية أم لا.

وحينئذٍ فما في بعض الكلمات من جعل مركز البحث الأسامي الحاكية عن المخترعات الشرعية منظور فيه، كما أنّ الاستدلال بمثل: ﴿أوصاني بالصلاة والزكاة﴾ و﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ لاثبات عدم الحقيقة الشرعية بظهورها في معهودية هذه المعاني في الأمم السالفة أيضاً مورد المناقشة: بأن مجرد معهودية هذه المعاني لا تقتضي معهودية التسمية بها فمن المحتمل ان يكون التسمية من ناحية الشارع لا غيره. فلا يقتضي مثل هذه اثبات عدم الحقيقة الشرعية في هذه الألفاظ.

اللهم [الأ] أن يقال: إنّ غاية ما يستفاد من الدليل الآتي في اثبات الحقيقة الشرعية إنّها هو في الألفاظ الحاكية عن الماهيات [المخترعة] الشرعية. واما في المخترعات العرفية مجرد احتمال امضاء التسمية بها عندهم [كاف] في منع الثبوت وان لم يكن دليلاً على عدم الثبوت.

نعم الذي يسهل الخطب هو ان معهودية سنخ الماهية مع اختلاف شرعنا معهم في الخصوصيات كما هو الشأن في أمثال المقام إنّما يجدي لمنع ثبوت الحقيقة الشرعية لو لم يكن المتبادر من هذه الأسامي الماهية المخصوصة بخصوصية، وإلا فمع تبادر هذا المعنى منها يستكشف [إنّا] بأن الألفاظ المزبورة مستعملة في

المخترعة الشرعية لا العرفية فيصير حالها من تلك الجهة حال ما لو استعمل اللفظ في لسان الشرع في المخترعات الشرعية محضاً.

وحينئذٍ فلنا في مثلها أن ندعي أن طريقة الشارع من هذه الجهات عين طريقة العرف ولو [ببركة] مقدمات عدم ثبوت الردع عن الطريقة العرفية الكاشفة عن اتحاد طريقه معهم في هذه الجهة، ومن المعلوم أن طريقة أهل اختراع شيء أو صنعة كون الغرض من [تسميتهم] بلفظ مخصوص [تفهم] المعنى باللفظ محضاً لا بقرينة خارجية فلا جرم [طريقة] الشارع أيضاً في مقام التسمية لمخترعاته بعين طريقته من كون غرضه من هذه التسمية [تفهم] المعنى به لا بشيء آخر، ومثل هذا الغرض في كل مورد أحرز كان نفس استعماله الأولي مساوق انشاء وضعه بعمله لا بقول كي يستبعد صدوره من الشارع في زمان إذ لو كان لبان كما لا يخفى.

وتوهم الاستحالة في عقد الوضع بنفس الاستعمال للزوم اجتماع اللحاظين قد دفعناه سابقاً بأوضح بيان فراجع.

ومن التأمل في ما ذكرنا ظهر أن مجرد كون الصلاة في العرف بمعنى العطفة وصلاحيه انطباقه على هذه المخترعات من باب الكلّي على الفرد لا يقتضي أيضاً منع ثبوت الحقيقة الشرعية إذ ذلك كذلك لو لم يكن الظاهر من هذه الألفاظ ارادة الخصوصية من لفظها والاّ فلا معنى لحملها على المعاني العرفية كما أشرنا.

ثمّ أنه لو بنينا على عدم ثبوت الوضع التعييني فثبوت الوضع التعييني في لسان الشارع في المتداولات المعروفة ليس [بعيداً].

نعم في غيرها أمكن منعه. كما أن بلوغ استعمالها في المستحدثات إلى حدّ الحقيقة في زمان الصادقين لا استبعاد [فيه] أيضاً.

وعلى أي حال في كل زمان بلغ الاستعمال إلى حدّ الحقيقة لا بدّ وأن يحمل

عليه حتى مع عدم القرينة، والآ فلا بدّ عند فقد القرينة من الحمل على معناه العرفي. وهذه الجهة أيضاً نتيجة ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها أيضاً.

ولكن قد يدعى بأنه ما من مورد من استعمال هذه الألفاظ إلا وهي مستعملة في المعاني المستحدثة ولو بالقرينة وحينئذٍ يلغو في البين نتيجة البحث والعهد على المدعى، كيف؛ وترى استعمال لفظ الصلاة في معناه العرفي كثيراً فلم لا ينتج مثل هذا البحث في مثله فتأمل.

بل ربّما يدعى بأن مجرد ثبوت الحقيقة الشرعية لا يقتضي حمل اللفظ على معناه الشرعي بلا قرينة ما لم يكن موجباً لهجر المعنى الأول، وإلا فغاية ثبوتها اجمال اللفظ مع فقد القرينة المعينة لاشتراكه مع معنى آخر.

وعليه فحق نتيجة البحث هو حمل اللفظ بلا قرينة على المعنى العرفي على فرض عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بخلافه على الثبوت.

هذا ولكن لا يخفى أنّ ما افيد أنّما يتم بناءً على عدم كون الغرض من التسمية تفهيم المعنى بمحض اللفظ كما هو شأن كلّ مخترع في تسمية [مخترعاته] بأسام مخصوصة على ما أشرنا، والآ فنفس هذه الجهة من القرائن العامّة على ارادة المعنى الشرعي عند استعماله حتى مع فرض عدم هجر الوضع السابق.

اللهم [إلا] ان يقال إنّ ما ذكرنا من طريقة أهل الصنایع أنّها هو في الألفاظ المستحدثة [غير المسبوقة] بوضع آخر إذ الغرض من تسميتهم بها تفهيم المعنى بنفسها، وأمّا الألفاظ المتداولة بين العرف لا نسلم كون طريقتهم في التسمية بها تفهيم المعنى بنفس اللفظ بل من الممكن كون الغرض احداث الاشتراك في اللفظ بحيث يصير عند عدم القرينة مجملاً فني مثله - ولا أقل من احتمال - لا يكون نتيجة البحث الآ ما ذكر من الحمل على المعنى العرفي على عدم الثبوت^(١) لا الحمل على المعنى الشرعي على الثبوت كما لا يخفى.

(١) أى على تقدير عدم الثبوت.

لِقَالَتِ الْعَاثِمَةُ

الصَّحَابِ وَالْأَعْمَى

[المقالة العاشرة]

في

[الألفاظ المستعملة في الماهيات المخترعة]

إنّ الألفاظ المستعملة في الماهيات المخترعة أعمّ من العرفية أو الشرعية هل هي أسامٍ للصحيحة منها أم الأعم. وهذا العنوان ظاهر في كون مركز البحث الألفاظ الموضوعية [للماهيات] المزبورة سواء كانت حقيقة عرفية أم شرعية، ولا اختصاص لها بالحقيقة الشرعية.

وثمره البحث أيضاً [تجري] في فقد ما له دخل في التسمية على الصحيح دون الأعمى مطلقاً.

وحينئذٍ فدائرة هذا البحث أوسع من دائرة البحث السابق لاختصاصها بمورد قابل لكون التسمية شرعية وان كان المسمى عرفياً. بخلاف بحثنا [هذا] فإنه يجري حتى مع القطع بأن التسمية كالمسمى عرفية وأنّ الشارع ممض لها. نعم مع احتمال اختلاف العرف والشرع في صحّة الماهية أمكن نفي النتيجة في اجراء البحث في الصحّة والأعمّ شرعاً لأنّ المرجع حينئذٍ ليس إلاّ صدق التسمية عرفاً فيستكشف باطلاقه عدم دخل ما شك دخله في صحّته شرعاً.

كما أنّ مثل هذا العنوان من البحث لا يجري في العناوين الحاكية عن المعاني البسيطة التي لا صحّة لنفسها، وأنّ أمرها يدور مدار الوجود والعدم وأن كان تقييد بعضها ببعض في لسان الدليل عند جعلها في حيّز خطاب ينتج كون موضوع الخطاب ماهيةً مخترعة شرعيةً بلا معهوديتها عند العرف أبداً لأن^(١) المرجع عند الشك في دخل قيد زائد الى اطلاق بقية العناوين العرفية كما لا يخفى.

نعم لو فرض وجود قرينة عامّة صارفة عن المعنى العرفي أو مبيّنة لقيد مضموم اليه وكانت القرينة مردّدة بين تمام القيود الملازم مع الصحّة أو بعضها القابلة لغير الصحّة أمكن اجراء البحث فيما يستفاد من القرينة من أنّه معنى يلازم الأعمّ أو خصوص الصحيح، ولكنّه مجرد فرض إذ القرائن على القيود الزائدة غالباً شخصية حاكية عن خصوص قيد دون قيد.

وعلى فرض [كليتها] فعالياً [ليست] بمثابة يستظهر منها كلّ طائفة شيئاً بل أمّا ظاهرة في طرف عند الكلّ أو جملة من هذه الجهة وحينئذٍ فمع [اتصالها] بالكلام يصير الكلام رأساً مجملاً والآ فيبقى المقيد بالنسبة الى المقدار المشكوك على اطلاقه فلا يبقى على أيّ حال مجال لثمرة البحث كما لا يخفى.

ثم اعلم أنّ المراد من الصحّة في العنوان هو التمامية قبال الفساد المساوق للنقص في الوفاء بالمقصود. فمع اختلاف المقصود ربّما يختلف الشيء صحّةً وفساداً بملاحظة الوفاء بمقصود دون مقصود فقد ينتهي حينئذٍ الى اتّصاف شيء واحد بالصحّة من جهة وبالفساد من جهة أخرى، وحينئذٍ ليس المتكلم والفقيه

(١) لعله يقصد: اننا اذا كنا نتمسك باطلاق العنوان عرفاً عند الشك في دخل قيد زائد فمن الطبيعي ان لايجري هذا البحث في العناوين البسيطة التي يتألف من مجموعها معنى مخترع شرعي لان هذا المعنى المخترع ليس عرفياً ليصدق اطلاق الاسم عليه عرفاً ليتمكن التمسك بهذا الاطلاق حين الشك.

مختلفين في حقيقة الصّحة مع اختلاف كلّ منهما في التعبير عنه بـ (اسقاط القضاء) أو (موافقة الأمر) المساوق لعنوان [الصّحة] واستحقاق الثواب إذ هذا الاختلاف إنّما نشأ من الاختلاف في الغرض المهم من الشيء فكلّ يلاحظ تماميّة الشيء بالاضافة الى مقصوده فيعبر عنها بما يناسبه والآ فهما مشتركان ومتفقان في أنّ حقيقة الصّحة هو التماميّة، ومنه الصّحة في المعاملات المساوق لترتب الأثر المعهود على الصحيح منها قبال فاسدها.

وبعد هذا البيان نقول: إنّ المقصود الذي يقاس تماميّة الشيء بالنسبة اليه تارةً يراد به المصلحة الداعية للأمر المحفوظة في المتعلّق في الرتبة السابقة على الأمر والمجمعة مع المفسدة في عنوان آخر متّحد معه، وأخرى الغرض الحاصل من التقرب به للمحوظ في الرتبة اللاحقة للأمر به.

كما أنّ المراد من التماميّة بالاضافة الى المقصود الأوّل أيضاً تارةً يراد [تماميّة] من حيث أجزائه الدخيلة في اقتضائه للأثر واستناد الأثر اليه، وأخرى يراد [تماميّة] في كلّ ما له دخل في ترتّب المقصود جزءاً أم شرطاً.

الظاهر بمقتضى اطلاق كلماتهم في الجهة الأخيرة كون محطّ البحث هو الأخير.

وتوهم ظهور بعض أدلة الشرائط في تقييد العنوان بشيء نظير قوله: صلّ مستتراً أو الى القبلة أو لا تصلّ كذا، وذلك يناسب خروج الشرائط عن التسمية حتّى عند الصحيح ولازمه كون محطّ البحث هو التماميّة من حيث الأجزاء الدخيلة في المقتضى الذي هو المؤثر لا الشرائط التي هي دخيلة في قابلية المحل للتأثير.

مدفوع بأنّ مجرد تقييد العنوان بشيء لا يقتضي صدقه بدونه، بل من الممكن كون العنوان حينئذٍ عبارة عن الذات التوأم مع التقييد لا مطلقاً ولا مقيداً.

ويؤدّه نفي الصلاة كثيراً عند فقد الشرط ك (لا صلاة إلا إلى القبلة أو بطهور وأمثالها). فللصحيح حينئذٍ أن لا يلتزم بصدق العنوان مع فقد الشرط كما لا يخفى.

نعم في الجهة الأولى أمكن اختيار الجهة الأولى فيلاحظ التمامية بالقياس إليها بشهادة حفظ العنوان في حيز الخطاب وصلاحيّة ورود المزامحات بالنسبة إليه كما هو الشأن في باب اجتماع الأمر والنهي، بل ونزاعهم في باب الضد بأنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد العبادي حتّى عند الصحيحى فإنّ ذلك كلّ يشهد بصدق العنوان عند الصحيحى حتّى مع فقد القربة كما هو ظاهر. وتوهم جريان الكلام السابق من كون العنوان في هذه المقامات أيضاً اسماً للذات التوأم مع القربة كسائر الشرائط.

مدفوع جدّاً بأنّ لازمه عدم امكان تصوّر اجتماع العنوانين في باب اجتماع الأمر والنهي مع أنّ فرض اجتماع عنوان الصلاة والغضب حتّى عند القائل بالامتناع مع فرض العلم بحرمة الغضب والغضب كالنار على المنار. وهكذا فرض الضد العبادي حتّى عند القائل بالافتضاء، فذلك كلّ يكشف عن عدم تضييق في العنوان حتّى عند الصحيحى على وجه لا يشمل الفاقد للقربة بخلاف صور فقد العنوان بقية الشرائط القابلة أخذها في حيز الخطاب فإنّ حكمها عندهم حكم الأجزاء في دخلها في المسمّى عند الصحيحى خصوصاً لو لاحظنا جزئية التقييد في المأمور فأنه لا يبقى مجال فرق بينه وبين بقية الاجزاء كما لا يخفى فتدبر.

ثم اعلم أنّ الصلوات الصحيحة للكامل المختار بعد ما كانت على أشكال مختلفة وصور متفاوتة كما لا يخفى على من لاحظ الصلاة اليومية مع صلاة الآيات بضميمة صلاة جعفر بل وصلاة الميت أيضاً وأمثالها فلا محيص لدى من جعل الصلاة من متحد المعنى - بشهادة صحّة اطلاق قوله: بأنّ الجماعة يصلون

مع فرض اشتغال كل واحد بصلاة [مخصوصة] من بين المذكورات - من ان يلتزم بوجود جامع نوعي لهذا العنوان على وجه يشمل المصاديق المزبورة، ولا يجديه الالتزام بصحة صلاة الكامل المختار وبدلية غيرها عنها فان ذلك انما يصح التزامه فرضاً في كل واحد من [الصلوات] المزبورة بالقياس الى مراتبها الناقصة لا بالنسبة الى مجموعها، فانه لا محيص من تصوير جامع لصلاة الكامل المختار إذ لا معنى فيها للأصلية والبدلية كما لا يخفى.

وحينئذ فالقائل الصحيحي أيضاً لا بد [له] من تصوير جامع بين هذه [الصلوات] الصحيحة أيضاً كالأعمي فقط، وحينئذ فقد يدعى تصويره على الصحيح بتوسط عنوان عرضي مشير الى جهة متحدة في الجميع بملاحظة وحدة أثره بمثل ما هو (قربان كل تقي) و (ناه من الفحشاء) بخلاف الأعمي حيث لا أثر له بنحو يشار [به] الى جهة واحدة بتوسط عنوان مؤثرته في شيء. وربما استشكل عليه بأن لازمه كون الصلاة من العناوين البسيطة الناشئة عن الأمور الخارجية ولازمه كون المجرى عند الشك في جزئية شيء هو الاشتغال.

وفيه ان مجرد كشف العنوان المزبور عن وحدة الحقيقة لا يقتضي خروج الأفعال الخارجية عن [الحقيقة] كي يستلزم كون الشك في دخل شيء فيه [شكاً] في المحقق، بل الحقيقة الواحدة [متحدة] خارجاً مع المتكثرات بنحو اتحاد الطبيعي مع أفرادها ولازمه عند الشك في دخل شيء زائد رجوع الأمر الى الشك في أن الواحد المتحد مع المتكثرات هل لوجوده سعة [تشمّل] المشكوك أم لا فينتهي الأمر في هذا الواحد البسيط أيضاً الى الأقل والأكثر.

مع أنه على فرض كون المتكثرات الخارجية من محققات الأمر البسيط نقول من الممكن ازدياد الأمر البسيط بزيادة تحقّقه وقلّته وقلّته أيضاً عند الشك في دخل الزائد لزوم الشك في سعة الأمر البسيط [و] ضيقه، ولا قصور

في جريان البراءة في مثله أيضاً.

وما قرع سمعك من جريان الاشتغال عند الشك في محقق الأمر البسيط إنَّما هو في صورة تعيين حدود الأمر البسيط بلا ابهام في مثله بنحو تردّد أمره بين الزائد والناقص أصلاً وأين مقامنا عن هذا؟.

وأوهن من هذا الاشكال توهم آخر من عدم جهة وحدة بين أفعال الصلاة لأنَّ أفعالها مردّدة بين مقولات متباينة [لا تكون] تحت جامع ذاتي أصلاً. وهذه الجهة ربّما يستشكل أيضاً على تنظير بعض آخر باب الصلاة مثلاً بباب الكلمة والكلام حيث [إنَّها] مركّبة من امور مختلفة مع حفظ معنئ وحداني جامع بين مصاديقها بجعله الصلاة أيضاً عبارة [عن] عدة امور قابلة للزيادة والنقصان كالقوله والكلام وصادق على مصاديق مختلفة.

وتوضيح الاشكال بأنَّ في الكلمة والكلام كانت الامور الملتزمة منها مثل هذين-كلّها تحت جامع واحد ذاتي حيث إنَّ الحروف كلّها من مقولة [واحدة] فأمكن فيها بان يدعى تركّبها عن مقدار من الحروف بنحو الكلّي في المعين مع أخذه من حيث القلّة والكثرة [منها] بلا أخذ حد في طرفيه أو خصوص طرفه الأكثر .

واين ذلك [من] باب الصلاة التي لاجمع ذاتي بين أعضائها و[أبعض] أفرادها لاختلافها ذاتاً ومقولةً، فكيف يمكن جعل الصلاة والقيامها من الامور المخصوصة بنحو الكلّي في المعين إذ أين [الجامع] بين المختلفات كي يلاحظ الكلية بالنسبة إليه كما لا يخفى.

وتوضيح فساد الوهن بأنَّ المقولات وان كانت بحسب الذات متباينة بحيث لا يكون فوق كلّ مقولة جنس جامع بين هذه ومقولة أخرى ولكن من البديهيّ انّ كلّ مقولة بعد ما [كانت واجدة] لمرتبة من الوجود غير المرتبة الأخرى الحاوي لها [غيرها] فلا جرم كان جميعها مشتركاً في الحيثية الوجودية

الموجبة لانتراع عنوان الموجود والوجود منها. وبعد ذلك نقول:

انّ التيام الصلاة من المقولات ان كان بلحاظ دخل كلّ مقولة [بخصوصيّتها] الذاتية في حقيقة الصلّاتيّة فالأمر كما تقول من عدم تصوّر معنى واحد جامع بين المقولات المتباينة.

وأما ان قلنا بأن دخلها في الصلاة بلحاظ دخل حيث وجوده الحاوي للمراتب المحفوظة في المقولات المختلفة بلا دخل خصوصيّة المقوليّة في حقيقة الصلاة فلا ضيرَ حينئذٍ من جعل الصلاة عبارة عن مفهوم منتزع عن مرتبة من الوجود الجامع بين الوجودات المحدودة المحفوظة في كلّ مقولة مع أخذه من حيث الزيادة والنقصان من سنخ التشكيكيّات القابلة للانطباق على القليل تارةً وعلى الكثير أخرى.

ولا يتوهم حينئذٍ بأنّ الجامع بين الوجودات المزبورة ليس الآ مفهوم الوجود ولازمه صدق الصلاة على كلّ موجود.

لأنّه يقال: بإمكان تحديد الجامع بكونها في الدائرة المخصوصة إذ حينئذٍ يمثل هذا التحديد يخرج عن سعة دائرة مفهوم الوجود.

كما انّ مرجع التيام الصلاة من هذا الجامع الوجوديّ أيضاً ليس الى كون مفهوم الصلاة مساوق مفهوم الوجود أو الوجود الخاص إذ مثل هذه الحيثيّة الوجوديّة الخاصة أخذت في مفهوم الصلاة بنحو البساطة المفهوميّة غاية الأمر عند التحليل ينحل الى الوجود المحفوظ في مقدار من المقولات بنحو الكلّي في المعيّن في دائرة الوجودات لا في دائرة الماهيّات والذوات.

وحينئذٍ فلا قصور أيضاً في تشبيه الصلاة بالكلمة والكلام من حيث الجامع الوجودي لا الذاتي الماهوي وان كان بينهما فرق من جهةٍ أخرى أظهرها عدم اخذ الحروف المخصوصة في حقيقة الكلمة مع أنّ في الصلاة لا بد من أخذ الأركان فيها، مع أنّ في صدق الكلمة على الملتّم من الحروف لا يفرق بين طائفة

دون طائفة بخلافه في صدق الصلاة على الملتزم من الأفعال المخصوصة إذ لا بد فيها وان يفرّق بين الطوائف من المسافر والحاضر والمختار وغيره من أنحاء العذر لولا الالتزام ببدلية الناقص عن الكامل فينحصر الاختلاف حينئذٍ بالحاضر والمسافر كما لا يخفى.

نعم بين الصلاة والكلمة تمام المشابهة في كونها بالاضافة الى الأفراد العرضية من قبيل الكلي في المعين وبالنسبة الى جهتي النقصان والزيادة من قبيل التشكيكات القابلة للصدق على الزايد والناقص .

وبمثل هذا البيان لا غرو في دعوى وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة ويشار اليه بتوسيط لوازمه من كونه (قربان كلّ تقي) الذي هو كناية عن مرتبة من التكميل الذي لا يحصل إلاّ بما هو عمود الدين.

كما أنّ هذه الجهة من اللوازم البسيطة المترتبة [على] المتكثرات الماهوية إنّما هو بلحاظ مافيها من [جهة] الوحدة الوجودية.

وليس حاله حال النهي عن الفحشاء القابل للتكثّر المترتب كلّ نهي [على] مقولة خاصة من أجزاء الصلاة بلا لزوم بساطة في أثرها كي يحتاج إلى الالتزام بجهة وحدة في مؤثره .

بل الصلاة حينئذٍ على تكثّرها مؤثرة في مثل هذا الأثر، وذلك أيضاً، لولا دعوى أنّ الردع من الفحشاء أيضاً من لوازم الأثر الذي هو سنخ من الكمال والقرب لأنّ مرجع الردع الى منعه عن ترتّب هذه الامور، ومآله الى ملازمة كماله لعدم صدورها منه، لا أنّ الصلاة بما هو أمر وجودي يترتب عليه عدم صدور الفحشاء والمنكر.

مع أنّ هذا الاحتمال^(١) يضرّ بكشف الجامع بين أجزاء الصلاة لا أفرادها

(١) يشير الى قوله أنفا: (ليس حاله حال النهي عن الفحشاء القابل للتكثّر المترتب كل نهي على

التي قد يتفق أيضاً كونها من مقولتين للجزم باشتراك جميع الأفراد في النهي عن مرتبة مخصوصة من الفحشاء كما لا يخفى فتدبر.

وبالجملة نقول: لا قصور في تصور الجامع في الصلوات الصحيحة المختلفة الصادرة عن الكامل المختار بالتقريب السابق.

بل بعد هذا التقريب لا غرو بدعوى ثبوت الجامع بين المراتب الناقصة بالنسبة الى كل كامل ولو بنينا بأنها أبدال لأن صدق [البديلية] فرع وفاء الناقص بمرتبة من الغرض المترتب على الكامل. فعلى فرض بساطة الأثر كما أشرنا إليه [لا محيص] من استكشاف وجود جامع بين هذه الأبدال، بل وبينها وبين الكامل بوجه. ويكفي في تصوّره ملاحظة الجامع الوجودي المحفوظ بين جميع المراتب المختلفة زيادةً ونقصاً.

بل وعلى ما ذكرنا لا قصور أيضاً في جعل جميع هذه المراتب من مراتب الصلاة أيضاً، فجميعها حينئذٍ داخله في مسمى الصلاة ومن مصاديقها نظير صلاة السفر والحضر وغيرها من [الصلوات] الكاملة المختلفة زيادةً ونقصاً. وربما يؤيد ذلك عموم قوله: الصلاة [لا تترك] بحال^(١)، الوارد في مورد الصلاة الناقصة العذرية.

وتوهم كون الاطلاق ادعائياً وعنائياً لا وجه له بعد مساعدة الارتكاز على كون الاطلاق في المقام بنحو الاطلاق في سائر المقامات. وحينئذٍ لا ريب في كون الصلاة على الصحيحي لها عرض عريض بنحو

مقولة خاصة من اجزاء الصلاة بلا لزوم بساطة في اثرها كي يحتاج الى الالتزام بجهة واحدة في موثره .

فان لازم هذا ان لا يكون هناك جامع بين اجزاء الصلاة اذ لا جامع بين المقولات ولكنه لا يتنافى مع وجود جامع بين افراد الصلاة.

(١) لم نعرش على حديث بهذا النص ولعله مقتنص من قوله في المستحاضة إنها لا تدع الصلاة على حال. راجع وسائل الشيعة ٢: ٦٠٥، أبواب الاستحاضة، الباب ١، الحديث ٥.

يشمل الكامل والناقص حسب اختلاف مراتب الوجود فيها الذي هو منشأ انتزاع المفهوم الوحداني البسيط المنطبق على المقولات المختلفة بعد الالتزام بخروج الخصوصيات المقوليّة عن حقيقة الصلاة.

وربما قيل [بترتب] ثمة مهمة على هذا البحث وهي أنه: على البدليّة لازمه اشتغال الذمّة في كلّ طائفة بالصلاة [التامة] غاية الأمر في مقام الفراغ رخص باتيان بدله، ومع الشك في بدليّة شيء لها ولو من جهة فقدة لمشكوك الجزئية أو الشرطيّة لأبد من تحصيل ماهو متيقن البدليّة لعدم حصول الفراغ الجزمي عن الصلاة إلاّ به ولازمه الاحتياط باتيان ما شك في دخله فيه.

وأما على الصلاتيّة فكلّ طائفة [مكلّفة] من الأوّل بنحو من الصلاة، فعند شكه في دخل شيء في صلاته التي كلّف [بها] مرجع أمره الى البراءة لأوّل الشك حينئذٍ الى التكليف بالأقل [و]الأكثر كما لا يخفى.

هذا ولكن يمكن أن يقال: أنّ ما أفيد يتم في الديون الوضعيّة التي لا يكون اشتغال الذمّة بها منوطاً بالقدرة على أداء نفسه ففي مثلها ربّما يقنع في مقام الفراغ عنه بدله ومع الشك في البدليّة حينئذٍ المرجع قاعدة الاشتغال.

وأما في التكليفيّات التي كان الاشتغال بها بمقدار استعداد التكليف فمع عدم القدرة [على المبدل] لا مجال لتعلّق التكليف به كي ينتزع منه العقل اشتغال الذمة به ففي مثلها لا يكون متعلّق التكليف من الأوّل إلاّ ما هو المقدور في حقّه من المبدل، والعقل أيضاً لا ينتزع الاشتغال من الأوّل إلاّ للمبدل وحينئذٍ فمع تردّد المبدل بين الأقل والأكثر مرجع الأمر فيه أيضاً البراءة كما لا يخفى. وحينئذٍ لاثمة مهمة في جعل المراتب الناقصة من أبدال الصلاة أو من مصاديقها.

نعم لنا دعوى أنّه لا مجال للالتزام بالبدليّة لمحض زعم عدم تصوّر الجامع بين الزائد والناقص إذ لا محيص على البدليّة أيضاً من تصوّر جامع بين الأبدال

بل وبينها وبين مبدلاتها بناءً على كونها مؤثرات في الأثر البسيط من مثل القرب والكمال حفظاً للسنخية بين الطرفين.

كما أنه لا وجه للالتزام بالبدلية رأساً بعد اطلاق الصلاة في غير مورد على المراتب الناقصة خصوصاً في قوله: الصلاة [لا تترك] بحال، حيث إنه ناظر الى الصلاة العذرية، وحيث إن هذه الاطلاقات بحسب الارتكاز مثل اطلاقها في سائر المقامات لا يبقى مجال توهم المجازية فيها كي يقال: ان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز .

وحينئذ فلا غرو بدعوى أن للصلاة [عرضاً عريضاً قابلاً] للانطباق على أي مرتبة من مراتبها وأن جميع المراتب الكاملة والناقصة من مصاديق هذا العنوان العام المنطبق على هذه الشتات على اختلافها كما وكيفاً ويشار الى هذا الجامع بتوسيط أثره من أنها (قربان كل تقى) و(ناهية عن الفحشاء والمنكر) غاية الأمر لا بد من الالتزام بخروج الخصوصيات المقولية عن هذه الحقيقة وجعلها من الشخصات الفردية.

لا يقال ان لازم خروج الخصوصيات المقولية عن دائرة المفهوم والحقيقة خروجها عن حيز الأمر ولازمه حينئذ عدم صحة التقرب بالخصوصيات المزبورة وهو خلاف المرتكز في أذهان المشرعة من تقربهم بالفاتحة والسجود وأمثالها حين [اشتغالهم] بالصلاة.

لأنه يقال: أنه كذلك لو كان بين دائرة المفهوم مع دائرة الأمر ملازمة وإلا فلا قصور في تعلق الأمر بالخصوصيات المشخصة مع فرض خروجها عن دائرة المفهوم كما هو الشأن أيضاً في تكليف كل طائفة بصف خاص من الصلاة على وجه هم التقرب بهذا الصنف بخصوصه مع خروج الخصوصيات الصنفية عن دائرة المفهوم العام جزماً.

ثم هنا دفع غشاوة ورفع غباوة حيث أنه بلغني عمن التزم بأن الصادر خارجاً مركباً من مقولات متعدّدة بلا جامع بينها رأساً مع ذلك جعل الصلاة من متحد المعنى بجعل مفهوم الصلاة أمراً مبهماً من جميع الجهات بنحو كان في الخارج متحداً مع المقولات المختلفة كما وكيفاً.

وفي مقام تقريب الذهن شبه المقام بابهام سائر المفاهيم من حيث الخصوصيات الخارجة عن الذات كالانسان المبهم من حيث شكله وجثته وهزاله وسمنه وقامته وغيرها وكالحمر من حيث مرتبة اسكاره واتخاذها من التمر أو العنب والزبيب وغيرها.

فكما ان إبهام هذه المفاهيم من الجهات الخارجة لا يقتضي إلا مجيء هذه الجهات بشكل وحداني منطبق في الخارج مع أنحاء هذه الصفات الخاصة كذلك إبهام الصلاة من الجهات الداخلية أيضاً لا يوجب إلا مجيء هذه الجهات في الذهن بشكل وحداني متحد مع الخصوصيات المقولية خارجاً. هذا ملخص كلامه.

توضيح الدفع بأن الغرض من إبهام المعنى ان كان مرجعه الى صورة مرتبة من الذات المحفوظة في ضمن المقولات بنحو الإبهام واللاحدية كما هو شأن وجود كل جنس في ضمن نوعه، ففيه:

انه بعد اختلاف ماهيات المقولات بتام ذاتها بلا جهة مشتركة في عالم ماهويتها وذواتها كيف يتصور مثل هذا المعنى المبهم المحفوظ بنحو اللاحدية بين المختلفات المزبورة؟ كيف، وتصوره فيها مساوق تصور جهة مشتركة بينها وهو خلف.

وان اريد من المعنى المبهم جهة عرضية^(١) محفوظة بين الجميع بنحو كان

(١) لا يقصد بالجهة العرضية والعنوانات العرضية: العرضي المقابل للذاتي لان للعرضي بهذا المعنى

خارجاً عن ذواتها وكان مثل هذه الجهة بالنسبة الى المقولات من قبيل العنوانات العرضية بالاضافة اليها فلازمه عدم وجود ما بازاء خارجي لها محفوظ في ضمن الوجودات المقولية خارجاً.

وحينئذٍ فلازم ذلك عدم قيام مصلحة في مثل هذا العنوان لأن المصلحة قائمة بالخارجيات والمفروض حينئذٍ ان مثل عنوان الصلاة لا خارجية له بل هي من سنخ العناوين العرضية التي لا يكون لها ما بازاء وجودي في الخارج.

ولعمري انه مما لم يلتزم به أحد لكثرة تواليه الفاسدة أقلها عدم صحة التقرب باتيان العمل بهذا العنوان^(١) وهو كما ترى.

وان اريد من المعنى المبهم ما هو بمنزلة الشبح في المرئيات الخارجية ومحسوساتها الحاكية بنحو الاجمال عن الخارجيات كما هو متعلق العلم بها اجمالاً ومرجعه الى اختراع الذهن معنى ينطبق على المعاني التفصيلية بنحو انطباق المجمل على المبين لا كانطباق الكلي على الفرد ففيه:

ان لازمه كون عنوان الصلاة من العناوين المشيرة الى عنوان آخر فيه المصلحة لا انه باستقلاله [ذا] مصلحة كما هو الشأن في سائر العناوين الاجمالية بالاضافة الى العناوين التفصيلية،

وهذا المعنى أفحش فساداً من سابقه بل ومن تبعاته أيضاً عدم جواز التقرب بهذا العنوان مستقلاً بل لا بد من الاشارة به الى ما به التقرب بمثله من سائر المقولات بعناوينها وهو كما ترى.

ما بازاء خارجي.

بل يقصد به العنوان الانتزاعي الذي ليس له ما بازاء خارجي سوى منشأ انتزاعه.

(١) لان المأتي به هو نفس العمل اي منشأ الانتزاع ومنشأ الانتزاع هو غير الامر المنتزع وهو الصلاة.

وان أراد بالعنوان المبهم معنى آخر غير ما ذكر فعلية البيان ولا أظنّ في حقّه ذلك سوى اجمال الكلام لمحض فساد الأصاغر من الأذهان.

فهنا تذييل فيه تحقيق:

وهو أنّه: بعد ما اتّضح لك شرح الجامع بين الأفراد الصحيحة خصوصاً في المصاديق المختلفة الصادرة عن الكامل المختار لنا ان نتصور نظير هذا الجامع بين الصحيح من كلّ صنف وفساده بدعوى أخذ مرتبة من الوجود الساري في الوجودات الخاصّة كما يؤخذ في مقام التسمية بأقل ممّا أخذ في الصحيح منها مع حفظ سائر الجهات المقومة لصلاتيّة الصلاة كلّاً وكيفاً فيها، بضميمة أخذ هذه المرتبة الذاتيّة أيضاً لا بشرط في عالم الاتّصاف بالصلاتيّة، المساوق لكونه مبهماً بالنسبة الى ضم شيء زائد عليه على وجه يصدق الصلاة على الجميع كما هو الشأن في المعاني التشكيكيّة التي كان ما به اشتراكها من سنخ ما به امتيازها كي لا يبقى مجال لتوهم كون الصلاة عند ضم شيء عليه مركباً من صلاة وغيرها إذ ذلك من لوازم أخذها بشرط لا في مرحلة الاتّصاف وهو خلاف الفرض.

وبالجملة نقول: إنّ مدعى الأعمى من تلك الجهات بعينه هو مدعى الصحيح بالاضافة الى الأفراد الكاملة والناقصة غاية الأمر هو يقصر نظره في خصوص الدائرة المؤثّرة ويجعل دائرة التسمية أوسع من المؤثّرة وحينئذ لا يرد عليه محذور إلاّ توهم عدم طريق الى تشخيص هذا المعنى الواسع بعد عدم وفاء دليل الأثر لأزيد من الاشارة [به] الى خصوص المؤثّرة [فلا يحيص] إلاّ من الالتزام بالوضع لخصوص الصحيح دون الأعم. ولكن لا يخفى ما فيه.

أولاً: بأنّ الطريق الى وجود جامع بين الأفراد الصحيحة لا ينحصر بالاشارة اليه بتوسيط الأثر بل تقدّم أنّه يكفي للالتزام بوجود الجامع صحّة القول بأنّ الجماعة يصلّون مع فرض اشتغال كلّ واحد منهم بصورة صلاة صحيحة غير الآخر بعد الجزم ببطلان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

بنحو الاستقلال في مقام الانتساب كما في المقام.

ومن المعلوم أنّ مثل هذه الجهة جارية في فرض اشتغال بعض بالصحيح والآخر بالفساد ولو من باب المجاز كما هو الشأن في صحة تقسيمه الى الصحيحة والفاصلة ولو في استعمال مجازي إذ ليس ههنا فعلاً اثبات الحقيقة بل تمام الهمّ في استعمال اللفظ في الجامع ولو مجازاً.

بل وفي الشاهد الأخير لا يبقى مجال اعمال العناية في الصلاة بجعلها من الحقائق الادعائية إذ بعد فرض هذه العناية لا يصح حمل الفاسد عليه^(١).
نعم لا بأس بجريان هذه الشبهة في الشاهد الأوّل لولا دعوى أوسعية صحّة الاستعمال المزبور من العناية المسطورة.

وثانياً نقول: إنّ الأثر المزبور ينبيء عن المؤثرية الفعلية للواجد لتام الأجزاء والشرائط كذلك يُنبئ عن شأنيّة التأثير لفاقدها بنحو يصدق عليه بأنّه لو انضم اليه بقيّة الأجزاء والشرائط [الأثر]، غاية الأمر للشأنيّة المزبورة بملاحظة قلة الفاقد وكثرته مراتب.

وحينئذٍ: لك أن تقول أنّه ليس مناط التسمية لدى الاعمي أيضاً بمطلق الشأنيّة بل مرتبة منها قريبة [من الفعلية] وربما أمكن تميّز هذه المرتبة بالأقربيّة صورة الى المؤثرة ولازمه كون المناط فيها أيضاً الأقربيّة من كلّ طائفة بالاضافة الى ما يصدر منه من المؤثرة الفعلية وهو موجب لأن يكون الصلاة حتّى عند الاعمي من كلّ طائفة بنحو مخصوص كصحيحها فلا يرد عليهم حينئذٍ ان لازم الاعمي صدق الصلاة على الاشارات الأربعة حتّى عند صدورها من الكامل

(١) لعله يقصد ان الحقيقة الادعائية لا يتصور فيها الصحة والفساد ليحمل الفاسد عليها فلا يصح ان يقال (هذه صلاة فاسدة) ويكون اطلاق الصلاة عليها مجازاً ادعاءً لأن المدعى حينئذ ان الصلاة الفاسدة (صلاة). فالفساد مقوم لهذه الصلاة الادعائية.

المختار وليس كذلك جزماً.

وبعد ما اتضح ما تلوناه لك من تصوير الجامع على القولين يبقى الكلام في التصديق بأيها في مقام وضع اللفظ فنقول:

الأقوى المصير الى الأعم وذلك لا لمحض صحة التقسيم بحسب الارتكاز الآبي للحمل على المجاز بل من جهة أن بناء العرف عند اختراعهم لشيء من الآلات والمعاجين ليس - في مقام التسمية - الاقتصار على خصوص المؤثرة لما يرى بالوجدان في مثل الساعة وأمثالها من الآلات المخترعة والمعاجين والأدوية حيث أنه ليس ديدنهم على صحة سلب الاسم عنها بمجرد اختلال جزء يسير منها .

ومن المعلوم [أنه ليس] للشارع في مقام تسميته لمخترعاته ديدن مخصوص بل هو من هذه الجهة يمشي مشيهم حسب ارتكاز الذهن في أخذ اللاحق طريقة السابقين في أمثال هذه الجهات النوعية، وحينئذ لو كان لأحد طريقة مخصوصة لا بد وان [بينها]. فمع عدم البيان مقتضى الحكمة اتحاد الطريقتين. ولقد أشرنا الى هذا البرهان في المسألة السابقة أيضاً. هذا.

مضافاً الى أن الظاهر من قوله: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»^(١) كون الفاقد للخمس أيضاً صلاة ولازم ارتكاز الذهن بأن اطلاق الصلاة في المقام كاطلاقها في سائر المقامات عدم احتمال عموم المجاز في خصوص المقام.

كما ان تطبيقه عليه السلام العنوان في المقام على الفاسدة أيضاً يرفع الشبهة الآتية في التمسك بالاطلاق في دليل الأثر لاثبات مذهب الصحيحي. ويؤيد ذلك أيضاً عمومات «من زاد في صلاته فعله الاعادة».^(٢) إذ على

(١) وسائل الشيعة ٤: ٦٨٣، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

فرض حمله على الزيادة الحقيقية كما تصوّرنا في محله فلا محيص من اعتبار دائرة الماهية أوسع من دائرة الأمر، ولازمه كون دائرة التسمية أوسع وهو المدعى. وعلى فرض حمله على الزيادة التشريعية بزعم عدم تصوّر الزيادة الحقيقية فنقول: إن جعل الصلاة ظرفاً لها يساوق تطبيقها ارتكازاً على الواجد لها ولا معنى له إلا بناءً على وضعها للأعم كما لا يخفى.

وقد يستدل للأعمي أيضاً تارة بقوله: (دعي الصلاة أيام أقرائك)^(١). تقريب الاستدلال بأن توجيه هذا الخطاب إلى الحائض لا يتم إلا [في] فرض أعمية الصلاة. وفيه: إن لازمه حرمة كل ما يصدق عليه الصلاة عند الأعمي ولو لم يكن فساده من ناحية الحيض ولا أظن التزامه به.

وحينئذ لا بد إما من [حملها] على الفاسدة من خصوص ناحية الحيض أو الصحيحة في رتبة [سابقة] عن هذا الخطاب. والأول مستلزم لتقييد الاطلاق الثابت لدى الأعمي بخلاف الثاني فيخرج الدليل عن الشهادة على المدعى كما لا يخفى. وأخرى بقوله: (الناس أخذوا بالأربع وتركوا الولاية).

تقريب الاستدلال: إن الأربع إشارة إلى الصلاة وغيرها، ومعلوم أن الصلاة بل كل عبادة بلا ولاية [باطلة] جزماً.

وتوهم أن الولاية من شرائط القبول لا الصحة كالتقوى كلام ظاهري إذ كلماتهم في شرطية مقربية العمل للعامل في صحة العبادة مشحونة ومن البديهي أن غير أهل الولاية غير صالحين للتقرب كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى بطلان عمل غير أهل الولاية غالباً من جهة التزامهم بالتكثف في الصلاة وعدم المتعة في الحج والافطار عند الغروب ومع ذلك أطلق على عملهم عناوين العبادات كما لا يخفى.

هذا ولكن يمكن أن يجاب عنه بإمكان ارادة الصحيحة منها وإن تطبيقها

على أعمالهم اعتقادي. كما أنه يمكن في الدليل السابق أيضاً أن يقال: بأن المراد من الصلاة أيضاً هي الصحيحة التامة وان تطبيقها على عمل الحائض تشريعي ولا ينافي ذلك أيضاً مع حرمة عبادة الحائض من صلاتها وصورها ذاتاً كما لا يخفى. وثالثة بأنه لو نذر ان لا يصلي في مكان مكروه فإنه على الصحيح يلزم فساد نذره إذ صحته مستتبع لعدم تمكنه عن حنثه وذلك ملازم لعدم وجوب وفائه المستتبع لفساده.

وفيه: ان هذا النقض يرد على الأعمى أيضاً لو كان الناذر قاصداً للصحيح منها كما هو الغالب، بل لا يكون الترك راجحاً إلا في الصحيح منها مع أن النذر المزبور مانع عن القربة، وقد تقدم أن الفساد من جهته خارج عن حريم النزاع وتقام مركز البحث هو التمامية في الوفاء بالمصلحة الداعية على الأمر به وهذه الجهة محفوظة في الصلاة حتى بعد النذر فلا بأس بحنثه حينئذ ولا قصور أيضاً في صحته نذره كما لا يخفى.

وكيف كان لا يكاد يثبت مدعى الأعمى بمثل هذه الوجوه. كما أنه لا يكاد يثبت مدعى الصحيحي أيضاً بمثل التبادر وصحة السلب إذ يمكن دعوى أن التبادر وصحة السلب اطلاقاً بل ولا يثبت أيضاً بمثل اطلاق قوله: الصلاة قربان كل تقي^(١)، وتنهى عن الفحشاء والمنكر بتقريب: ان مقتضى اطلاق ترتب الأثر على طبيعة الصلاة كون كل ما كان صلاة واجداً للأثر فلازمه بمقتضى عكس النقيض: ان كل ما لا يترتب عليه الأثر المزبور فليس بصلاة وهو المطلوب. وقد تمسك بمثل هذا البيان أستاذنا الأعظم في كفايته^(٢).

إذ فيه: ان ذلك مبني على حجية أصالة العموم والاطلاق في ما شك في مصداقية شيء للعام مع الجزم بخروجه عن الحكم وهو ممنوع. ولقد اعترف هو

- طب نراد - أيضاً في بحث العام والخاص من الكفاية بأنّ المسلم من حجّة اصالة العموم أو الاطلاق صورة الشك في الخروج مع الجزم بالمصادقية.
وأما في فرض العكس كما نحن فيه لانسلم حجّة الأصل المسطور فراجع كلماته.

هذا كلّه في أسامي العبادات المركّبة المخترعة.
وأما أسامي المعاملات فهي بين أن لا يكون مركّباً كأسامي المسبّبات بناءً على مسلك تخطئة الشارع للعرف في مورد المخالفة، وبين أن لا يكون من المخترعات الشرعيّة بحيث يكون العنوان المأخوذ في حيز الخطاب مسوقاً لبيان ما هو المعهود عرفاً ولو بنينا على وضعها عندهم للصحيح منها كأسامي الأسباب. ولازمه عدم جريان النزاع فيها لعدم [ترتب] ثمرة عليه من الاجمال على الصحيح والبيان على الأعمي، لأنّ المفروض عدم اجمال الخطاب المنزل على الافهام العرفيّة عند صدق العنوان عندهم.

ومن هنا أيضاً ظهر عدم جريان النزاع المزبور لعدم الثمرة من جهة سوق الخطاب بلحاظ الأنظار العرفيّة حتّى على مسلك اختلاف العرف والشرع في المسبّبات أو الأسباب بملاحظة دخل بعض القيود في المجعول الشرعي قبال جعل العرف مع اشتراكهما في صدق المعنى عند العرف أيضاً.

وحينئذٍ [تنحصر] الثمرة [المزبورة] - الباعثة على النزاع المشهور- في أسامي المخترعات الشرعيّة مع عدم سوق الخطاب أيضاً بلحاظ الأنظار العرفيّة، إذ حينئذٍ صحّ دعوى اجمال العنوان على الصحيح وعدمه على الأعمي - في غير ما هو مقومّ العنوان حتّى لدى الأعمي.

هذا ولكن ذلك أيضاً مبنيّ على كون الاطلاقات على الأعمي في مقام البيان وإلا فلا بيان على الأعمي أيضاً لأنّ المهمل بمنزلة المجمل كما لا يخفى.

وحيث لا يبقى ثمرة مهمّة في مثل هذه المسألة.

وتوهم الانتاج في النذر مدفوع:

بأنه لم يكن ثمرة المسألة من حيث وقوعها في طريق استنباط حكم فرعي

كليّ، كيف، ولازمه قابلية جعل النزاع في كلّ برّ وفاجر من المسائل الاصوليّة أو

مبادئها توطئة لترتب هذه النتيجة وهو كما ترى.

وعليك بالمراجعة الى المطوّلات في توضيح هذه النكتة وتدبر فيها.

لِقَالَتِ الْجَارِيَةِ عَشْرًا

اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ
الوَاحِدِ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى

[المقالة الحادية عشرة]

في

[استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى]

لا إشكال في وقوع الاشتراك في أي لغة كما نراه بالوجدان.
وتوهم ارجاع كل مورد يوهم الاشتراك الى معنى وحداني جامع بين
الفردين تكلف بارد لا يصلح لان ينظر اليه.
كما ان توهم منافاته لحكمة الوضع أبرد، إذ ربّما يتعلّق الغرض باجمال
الكلام، بل ربّما يترتب عليه غرض التفهيم كما في صورة قيام القرينة على عدم
ارادة بقیة المعاني فانه مع الوضع لهذه يحمل عليه والّا فلا بد من الحمل على أقرب
المجازات.

وأيضاً توهم اقتضاء اختصاص شيء حصراً استعماله فيه وانحصار ارائته
به وهو ينافي الاشتراك - ومرجعه في الحقيقة الى منافاة الاشتراك مع حقيقة
الوضع الذي هو اختصاص اللفظ بالمعنى بنحو الطبيعة السارية في الطرفين -
مدفوع جداً .

إذ لا نعي من الوضع إلا مجرد جعل اللفظ بازاء معنى وهذا المعنى قابل
للتحقّق بالنسبة الى المعنيين أو أزيد.

غاية الأمر نتيجة صلاحيته للإرائه بالنسبة الى كل واحد يحتاج فعليته
الى قرينة شخصية.

وحيث إن بنفس هذا الجعل يخرج اللفظ من اطلاق قابلية الارائه

بالنسبة الى غير المجعول، ينتزع حينئذٍ نحو اختصاص حاصل بينهما.
وهذا المعنى من الاختصاص لا يوجب حصر القالبيّة له، بل ومع تعدّد
الوضع يتحقّق [اللفظ] أيضاً نحو اختصاص بالاضافة الى غير الموضوع له
أولاً.

ولئن شئت قلت: هذا المقدار من الاختصاص لا يقتضي أزيد من
صلاحية اللفظ للإراءة لا فعليتها.

وبازاء هذه التوهّمات السابقة توهم آخر وهو:
توهم وجوب الاشتراك بخيال تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني،
ولا بعد فيه في الأعلام الشخصية بعد جريان الدين على عدم البناء في
تفهمها على القاء الكلي بنحو الدالين إذ حينئذٍ لا يحيص من الاشتراك فيها.
نعم امكان القاء الكلي وإراءة الخصوصية بدال آخر يمنع عن وجوب
وقوع الاشتراك على الاطلاق مع قطع النظر عن الدين المزبور.
كما أنّ في غير الأعلام الشخصية أيضاً أمكن دعوى عدم التناهي
بالنسبة الى الماهيات المخترعة والمركبات الاختراعية الاعتبارية أو الحقيقية
المزجية الخارجيّة.

نعم في البسائط الخارجيّة وان كانت من المركبات التحليلية العقلية فضلاً
عن البسائط العقلية أمكن دعوى تناهيا كتناهي الألفاظ لكن المفاهيم الكلية
غير مختصة بالبسائط بل يشمل المركبات والاختراعيّات وحينئذٍ حالها حال
الأعلام الشخصية من لزوم الاشتراك بالنظر الى الدين وعدمه^(١) على الاطلاق
لإمكان تفهيم كلّ مورد بالدالين كما لا يخفى.

وبالجملة لا إشكال في هذه الجهات وأنما الكلام ومعركة الآراء في جواز

(١) أي وعدم لزوم الاشتراك بدون النظر الى الدين فقله (وعدمه) معطوف على (لزوم
الاشترك).

استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد سواء كانا حقيقتين أو حقيقةً ومجازاً أو مجازيين.

وتوضيح الحال في هذا المجال يقتضي رسم مقدّمة لتفحيح محطّ هذا البحث بين الأعلام فنقول وبه التكلان:

أنّ مورد نزاع الأعلام - حسب صراحة كلماتهم - إنّها هو في صورة ارادة المعنيين من اللفظ بنحو يكون كلّ واحد من المعنيين موضوع النفي والاثبات ومن المعلوم أنّ غرضهم من النفي والاثبات هو النفي والاثبات في النسبة الكلاميّة الملازمة مع الارادة الاستعمالية لا النفي والاثبات في سائر الجهات من مثل الأحكام الخارجيّة عن النسب الايقاعيّة^(١) التي كان الكلام طريقاً اليها أو [موجداً] لها إذ مثل هذه النسب غير مرتبط بكيفيّة استعمال اللفظ في معناه^(٢).

وحيثنذ نقول: أنّ لازم كون كلّ واحد من المعنيين مورد النسبة الكلاميّة نفيّاً أو إثباتاً بنحو الاستقلال توجه اللحاظ الى كلّ واحد من المعنيين مستقلاً نظراً الى أنّ الحكم والنسبة الايقاعيّة الكلاميّة الى شيء بالاستقلال لا يكاد ينفك عن النظر الى الموضوع والمحمول كذلك. وحيثنذ نقول:

إنّ باب استعمال اللفظ في معناه ان كان من باب العلامة بمعنى كون الانتقال الى اللفظ منشأً للانتقال الى المعنى بلا مرآتيّة اللفظ عن معناه بل كان المعنى متعلّق اللحاظ مستقلاً في عرض لحاظ اللفظ فلا قصور حيثنذ لارادة أزيد من معنى واحد من اللفظ لعدم محذور في لحاظ كلّ واحد من المعاني بلحاظ مستقلّ بلا توسط مرآة في البين كما هو الشأن في لحاظ كلّ منها كذلك في مورد

(١) سيوضحه هو قدس سره في نفس المتن. ومقصوده الأحكام التي هي من قبيل ما ينحلّ إليه الحكم العام الاستغراقي.

(٢) إذ الانحلال قهري لا لأجل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

الارادة والكراهة^(١).

وأما لو كان باب استعمال اللفظ في معناه كون اللفظ مرآة لمعناه بمعنى كون لحاظ المعنى بعين لحاظ اللفظ بنحو يعبر اللحاظ من اللفظ الى المعنى وأن النظر الى اللفظ عبوري على وجه لا يلتفت الانسان اليه بل تمام التفاته الى المعنى بحيث كأنه يوجد المعنى بلسانه فلا شبهة في أن لازم هذا المسلك عند ارادة المعنيين بنحو الاستقلال في شخص لحاظه^(٢) بتوسيط لفظ واحد توجه اللحاظين الى لفظ واحد وهو محال لأوله الى اجتماع المثليين في شيء واحد كما لا يخفى^(٣).

وحيث أن المختار في باب الاستعمال هو المسلك الثاني فلا يحصى من المصير الى استحالة الاستعمال في أكثر من معنى واحد بنحو الاستقلال.

نعم لا قصور في استعماله فيها بلحاظ واحد بحيث يكون كل واحد مورد الاستعمال ضمناً وان وقع كل منها مورد النفي والاثبات في الأحكام الخارجية مستقلاً كما هو الشأن في العمومات الاستغراقية.

وبالجمله نقول: إن عمدة وجه الاستحالة هو لزوم اجتماع اللحاظين في لفظ واحد بحيث لو ارتفع اللفظ من البين لا قصور في توجه اللحاظ الى كل واحد مستقلاً لنفسه كما أشرنا اليه في مورد الارادة والكراهة.

نعم قد يرى من بعض التقريبات في وجه الاستحالة توهم جريانه حتى على فرض كون اللفظ علامة بحيث يكون المعنى ملحوظاً في عرض لحاظ اللفظ لا بتوسيطه.

وملخص بيانه: أن اللفظ بعد ما كان مقتضياً لفهام المخاطب ففهماً

(١) أي كما تتعلق كل من الارادة والكراهة بكل واحد من المعاني على نحو الاستقلال.

(٢) الضمير يرجع إلى الملاحظ.

(٣) إذ الشيء الواحد لا يقبل الفناء إلا مرة واحدة.

[بصير] فهم المعنى من آثار وجوده ولا يمكن ترتب الفهمين على [مقتض] واحد حذراً من توارد المعلولين على علة واحدة وهو كعكسه محال.

ولا يرد عليه بأن احضار اللفظ في ذهن السامع بذكره وإسماعه خارجاً غير احضار المعنى فيه فلا بأس باحضارات للمعاني بتوسيط احضار لفظ واحد [بلا لزوم] اثنيّة الواحد إذ ذلك أنها يرد عليه لو كان محطّ الاشكال اتحاد الاحضارين وإلا فلو كان النظر الى وحدة السبب وتعدّد المسبب، فلا يصلح هذا الكلام لردّه.

فالأولى حينئذٍ أن يجاب: أنّ اللفظ بعد ضمّ القرينة [كان علة] ومع تعدّد القرينة عند تعدّد المعنى لا يكون [الفهتان] [مستدّين] الى لفظ واحد بل الى قرينتين كما هو ظاهر فتدبرّ.

فالمحذور كلّ المحذور مع وجود لفظ واحد توجهّ اللحاظين الى لفظ واحد وهو محال كتوجهّ الارادتين والكرهتين الى شيء واحد.

ولذا قلنا بأنّ باب الاستعمال لو كان من باب العلامة - لامرآتية اللفظ - لا بأس بارادة أزيد من معنى واحد من لفظ واحد.

كما أنّه لو بيننا على موجدية اللفظ في مورد لمعناه كما قيل في المعاني الحرفية - على ما أسلفناه - فلا بأس أيضاً بأن يلاحظ كلاً من المعنيين مستقلاً، ويوجد هما بلفظ واحد مثل ما يراد في (سرت من البصرة أو اليها) [من] كون البصرة مبتدأً منه ومنتهى اليه [بإيجاد] ربطّي الابتداء والانتهاء بين السير والبصرة بكلمة واحدة من قوله (من) أو (الى).

إذ لا يلزم حينئذٍ اجتماع اللحاظين في شيء واحد إذ على هذا المبنى ما تعلق [اللحاظان] باللفظ أبداً وأتياً [تعلقاً] بالمعنيين بلا واسطة، [غاية] الأمر جعل اللفظ الواحد الملحوظ بلحاظ واحد آلة لايقاع الربطين بين المفهومين في الذهن.

وعليه ربما يترتب نتيجة صحيحة بين القول بالموجدية في المعاني الحرفية [المنبئية] إذ على الآخر يكون حاله حال سائر الأسماء في لزوم توجه اللحاظين الى لفظ واحد وهو المحذور بخلافه على الأول.

ثم ان بعض أعظم العصر بالغ في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد واستشهد بأبيات وعبارات من القصص والحكايات على مدّاه.

وذلك ليس إلا من جهة خلط المبحث بجعله محطه صورة وحدة لحاظ المتعدّات أو بجعله الاستعمال من باب العلامة.

والآ فمع تنقيح مركز البحث وكيفية الاستعمال كيف يغفل عن شبهة اجتماع النظرين في لفظ واحد فتدبر جيداً.

وأضعف منه توهم المعالم من أن وجه عدم الجواز لزوم استعمال اللفظ [الموضوع] للكُلِّ في الجزء بتوهم أخذ قيد الوحدة في المفهوم.

إذ مضافاً الى فساد المبنى - إذ اللفظ موضوع لنفس المعنى عارياً عن الخصوصيات الزائدة عن ذاته - يرد عليه:

بأنه كيف له أخذ مثل هذا القيد في المستعمل فيه والموضوع له؟

إذ من البديهي أن الغرض من هذه الوحدة ليس ماهو من لوازم ذات الشيء من كونه في قبالة الاثنين المعبر عنه بالوحدة العددية، كيف! ومثل هذه الجهة غير قابل للخلع عنه في عالم من العوالم .

بل المراد الوحدة في عالم الاستعمال واللاحظ قبالة الضمنية في هذا العالم، ومن البديهي أن هذه الوحدة أنها [تطرء] عليه من قبل استقلال اللاحظ الاستعمالي قبالة ضمنيته ومثل هذه الجهة ناشٍ عن قبل الاستعمال ويستحيل أخذه في المستعمل فيه.

ولقد أجاد المحقق القمي حيث أخرجه عن قيد المعنى وجعله من شؤون الوضع نظراً الى أن لحاظ المعنى منفرداً في حال الوضع مانع عن اطلاق وضعه

لأنه تبع لحاظه كذلك، وإن لم يكن من أغراضه، فيتبعه أيضاً كيفية استعماله بلا أخذه قيداً في المستعمل فيه.

فكان مانحن فيه من تلك الجهة نظير أخذ الاستقلالية في اللحاظ والمرآتية في الأسماء والحروف من أغراض الوضع المانع عن اطلاق الموضوع له بلا تقييد فيه كما هو الشأن في باب قصد القرابة بالنسبة الى المأمور به يجعل أمثال هذه المقامات من القضايا الحينية لا المطلقة ولا المقيّدة.

والعجب عمن لم يتعمق كلام المحقق القميّ وفتح باب الايراد عليه بأنه: بعد تجريد المعنى عن [خصوصية] لا معنى لمنع الواضع عن استعماله عند فقد الخصوصية.

إذ ذلك إنما يرد في الخصوصيات القابلة أخذها في الموضوع له وإلا فكل خصوصية طارئة على المستعمل فيه من قبل استعماله التابع لوضعه يستحيل [أخذها] في الموضوع له مع أنه مانع عن اطلاقه أيضاً.

نعم إنما يرد عليه بأن غاية نتيجته عدم جواز الاستعمال بنحو الحقيقة وأما بنحو المجاز فلا بأس به.

ولذا قلنا بأن هذا المعنى من جواز الاستعمال عقلاً ولو بنحو الضمنية بالنسبة الى استعمال ولحاظ واحد خارج عن محطّ البحث.

وإنما محلّه في جواز استعمال اللفظ في كلّ منها بنحو الاستقلال بحيث كان بمنزلة استعمالين مستقلّين.

ومن المعلوم أنّ في مثل هذه الصورة لو بنينا على امكانه لا يرد عليه أيضاً شبهة العالم حتى مع الاغماض عمّا أسلفنا إذ كلّ واحد من المعنيين اريد من اللفظ بقيد الوحدة، ولا شبهة [المحقق] القميّ إذ اريد كلّ منها من اللفظ في حال الانفراد في اللحاظ.

وحينئذ العمدة فيه تصوّر إمكانه لما عرفت من استحالة طرؤ اللحاظين

على لفظٍ واحدٍ وحينئذٍ فعمدة المحذور ذلك لا غيره فتدبر.

وقد يتخيّل طريق آخر أقرب من ما ذكرنا وملخصه: أنّ استعمال اللفظ عبارة عن إيجاد المعنى في الخارج بوجوده التنزيلي، وحيث أنّ إيجاد كلّ واحد من المعنيين بلفظ واحد، فلا محيص من أن يكون وجود المعنيين واحداً وحينئذٍ لا يعقل أن يكون لكلّ معنى وجود مستقلّ بل كلاهما تحت وجود واحد وهو يقتضي عدم استقلال كلّ واحد بالوجود وهو خلاف فرض استقلال كلّ منهما في عالم الإيجاد والاستعمال حيث أنّ الإيجاد عين وجود الشيء كما هو واضح^(١).

[كما] أنّه ذكر في ذيل مرامه بياناً آخر أتقن باعتقاده تسجيلاً لمرامه بأنّه لو فرض كون الاستعمال خالياً عن اللحاظ كان [الإيجادان] [محالين] وأنّه [لاتناط] الاستحالة [بإمكان] اللحاظين وعدمه.

أقول: لا شبهة في أنّ مصحّح تنزيل كون وجود اللفظ عين وجود المعنى ليس إلّا [فناؤه] فيه ومرجع فنائه إلى كونه مرآةً له ومقوم مرآتيته ليس إلاّ عبور نظره منه إليه.

وحينئذٍ فلتنّ فرض إمكان النظرين مستقلّاً حسب اعترافه فقهرأ يتحقّق مناط التنزيلين فيه ومرجعه إلى اعتبار العقل لفظاً واحداً بالوحدة الحقيقية متعدّداً بالعناية بملاحظة تعدّد مناط تنزيه له وهو تعدّد اللحاظين الموجب كلّ لحاظ لفناء مستقلّ المستتبع لكونه وجوداً لكلّ [واحد] من المعنيين بوجود مستقلّ فعدم اعتبار العقل مثل هذه العنايةات بملاحظة عدم تعقل منشأه من تعدّد اللحاظين.

ومن هنا ظهر أنّه لو فرض خلوه من اللحاظ لامعنى [لفنائه] فيه كي يبقى

بمجال تنزيهه منزلة وجوده كما لا يخفى.

فتأمل كي لا يغشك مثل هذه الترميمات المبعدة عن الواقعيّات وبعد
وضوح المقصد نقول:

أنّه لا مجال للفرق في منع الجواز بين المفرد والتثنية الملحق (بها) الجمع
أيضاً بخيال أنّ الالف والنون دالّ على ارادة المعينين من مدخولها إذ مرجعه إلى
لحاظها مستقلاً بتوسيط لفظ المبدأ بقرينة أداة التثنية .

وحينئذٍ علاوة. عن لزوم استعمال اللفظ الموضوع للطبيعي - في تثنية
الطبائع الكليّة - في خصوص الفرد وهو مجاز يلزم في لحاظ كلّ واحدٍ مستقلاً
اجتماع النظرين في لفظٍ واحد أيضاً وعرفت أنّه محال.

وحينئذٍ فلا بدّ أن يراد في أمثال هذه المقامات من المبدأ نفس الطبيعة ومن
أداة التثنية وجودها في ضمن فردين بنحو الدالّين والمدلولين فليس في البين حينئذٍ
استعمال لفظ في المعينين.

نعم قد يشكل الأمر في تثنية الأعلام الشخصية كزديين وحسنين وأمثالها
إذ لا مجال للبيان السابق هنا لعدم صلاحية المبدأ للوجودين كي يصلح دخوله
في باب الدالّين والمدلولين.

وتوهم تأويلهما بالمسمّى وهو أيضاً من الطبائع القابلة للتكرار مدفوع
باستلزامه نكارة العَلَم الشخصي عند تثنيته مع أنّهم يرتّبون أيضاً آثار المعرفة على
مثلها

وحينئذٍ الأولى في أمثال المقام أن يقال:

بأنّ علامة التثنية فيها دالّة على تكرار طبيعة مدخوله إمّا بنفسه أو بمعناه.
وهنا بلحاظ تكرار اللفظ في ضمن فردين الحاكي كلّ منهما عن شخص معناه،
بل ويمكن الالتزام بمثله في تثنية الأجناس أيضاً فيراد من الانسانين لفظين من
الانسان المراد من كلّ واحد فرد منه لولا لزوم محذور المجاز من ارادة الفرد من
اللفظ الموضوع للطبيعة ففيها لا بدّ وأن يكون بلحاظ تكرار معناه..

وعليه فيختص هذا التوجيه في تثنية الأعلام الشخصية.
بل ويجري مثل ذلك في تثنية أسماء الإشارة المتوَعَّلة في التعريف كهذين
مثلاً بحيث لا معنى فيها للتأويل بالمسمّى أصلاً .

مع امكان دعوى أنّ مثل هذه الالفاظ لما كان وضعها للمعنى
المبهم المعروف للإشارة اليه فيكون تعيينها من قبل هذا العارض وحينئذٍ فلا
قصور في ذات المعنى لان يتحقق في ضمن المتكرر الحاكي عنه أداة التثنية بنحو
الدالّين والمدلولين بضميمة كون المتكرر متعلّق التعيّن بالإشارة اليهما كما لا يخفى
فتدبر.

ولقد عجز في الفصول^(١) عن الاشكال المزبور خصوصاً في تثنية الاشارات
فأجاب بجعل مثل هذه الكلمة [بمجموعها] موضوعة للإشارة الى الاثنتين بلا
مراعاة قواعد التثنية فيها من كونها من باب الدالّين والمدلولين وهو كما ترى لا
يساعده الوجدان والذوق المستقيم.

تفريع: قد يتوهم بأن ارادة التكليف والمال من الموصول في قوله تعالى (لا
يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) من باب استعمال اللفظ في المعنيين كما هو الشأن
في إرادة الإعلام والإعطاء من الايتاء علاوة عن لزوم اجتماع النظيرين في اضافة
الفعل اليه حيث أنّ اضافة الفعل الى المفعول المطلق نحو من الربط [غير]
المربوط^(٢) باضافته الى المفعول به.

ولكن يمكن التفصّي عن الشبهة الأولى بأن المراد من الموصول هو
الجامع المنطبق على كلّ من الفردين من باب الدالّين كما هو الشأن في الايتاء
بارادة المعنى الواحد منه وتطبيقه على مصداقه الادعائي والحقيقي من باب
الدالّين.

(١) الفصول الغروية : ٥٥، السطر ٢٩ من الطبعة الحجرية.

(٢) أي أنّ اضافة الفعل إلى المفعول المطلق لا ربط لها بإضافته إلى المفعول به.

وعن الشبهة الثانية : أولاً بأنّ اضافة الفعل الى الجامع بين المفعولين اضافة ثالثة ولا يلزم في مثله اجتماع النظرين. وثانياً بإمكان جعل الموصول من باب المفعول له وإنّ التكليف بمعنى الكلفة والمشقة الحاصلة لأجل الإعلام بالحكم تارة وإعطاء المال أخرى، وحينئذٍ يخرج مثل هذا المقام من باب استعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى.

المقالة الثانية عشرة

المستيق

[المقالة الثانية عشرة]

في

[المشتق]

وهو من الشق، ولو بملاحظة كون الهيئات المختلفة الطائفة على مادة واحدة موجبة لتشقيق المادة بشقوق محفوظة في ضمن هيئاته، كما هو الشأن في معناها من جهة تصوّر جهة واحدة في ضمن خصوصيات متصورة.

وربّما [تكون] المناسبة المغروسة بين اللفظ والمعنى داعية على كون وضعها انحلالياً: منحللاً الى وضع وحداني للمادة في ضمن كلّ هيئة موضوعة ووضع كلّ هيئة [لخصوصية] طارية على هذه المادة وغيرها من المواد الموضوعة. وهذه الملاحظة يكون وضع كلّ منها قانونياً قبال وضع الجوامد [غير] الملحوظ فيها مادة في ضمن هيئات، ولا هيئة كذلك^(١) بل وضع اللفظ فيها بمادته وهيئته المخصوصة لمعنى خاص بوضع شخصي بلا تصور القانونية فيها.

وأيضاً لازم كون الهيئة في المشتقات حاكية عن أنحاء الارتباطات بين المادة الحديثة والذوات [كون] وضعها حرفياً قبال إسمية المادة.

كما أنّ تباين الهيئات [بعضها] عن الآخر يقتضي كون طروها على مادة واحدة بنسبة واحدة وفي عرض فارد^(٢) ولكن ربّما يكون اختلافها من حيث

(١) أي ولا هيئة في ضمن المواد.

(٢) المقصود أنّ تباين الهيئات يقتضي أن تكون كلّ هيئة بذاتها عارضة على المادة من دون أن تكون مأخوذة من هيئة قبلها.

اقتران بعضها بشيء زائد وعدمه.

بل واعتبار العقل في بعض [تأخر رتبته] عن غيره أوجب الطولية في أنحاء المشتق حتى اعتبر الصرفيون أخذ بعضها عن بعض، ويقال فلان مشتق من فلان، وليس ذلك إلا من العناية المأخوذة في المعاني، وهذه الملاحظة ربما يكون أسبق المعاني الاشتقاقية لعرائه عن بقية الطواري هو المصدر، ولعل هذه المناسبة صار المصدر أصلاً في المشتقات.

ثم أن مفاد الهيئة في الأفعال نحو اضافة بين المنفصلين مفهوماً، وفي الأوصاف نحو ربط اتصالي بين المبدأ والذات بحيث يرى المبدأ متحداً مع الذات بنحو من الاتحاد الحاصل بينها خارجاً، ومن هذه الجهة كانت الأفعال أشبه بالمعاني الحرفية الحاكية عن الاضافة بين المنفصلين.

وربما [تكون] هذه الجهة أوجبت البناء في الأفعال دون الأوصاف لكونها أشبه بالجوامد العارية عن الاضافة بين الشئيين فصارت معربة. وأما المصادر فلعل وجه اعرابها من جهة أن النسبة المأخوذة فيها نسبة ايجادية متحدة مع وجوده فكأنه لا يرى منه إلا وجوده بلا نظر الى جهة [نسبية] إلا تبعاً، فأصل النظر الى نفس المبدأ محضاً، بخلاف الأفعال فإن جهة نسبتها الى فاعل ما ملحوظة فيها في عرض النظر الى المادة كما هو ظاهر.

ثم أن بين النسبة المأخوذة في الأفعال وبين المأخوذة في الأسماء بل والمركبات الناقصة [فرقاً] آخر وهو: إن في مثل هذه النسب التصديقية - إخبارية أم انشائية - لا يكون بازائها نسبة خارجية كانت هذه منترعة منها، فلا يكون في قبيل إخباره بشيء نسبة ايقاعية خارجية بخلاف النسب الناقصة إذ بازائها في الخارج عن ظرف النسبة نسبة اخرى خارجية مثلاً.

وربما بذلك ^(١) [تشبه] النسب الايقاعية بنفس التصديق أو الارادة من

عدم كون ظرف عروضها خارجاً فلا يكون بازاء نسبتها نسبة اخرى خارجية.
 كما أنّها أيضاً من جهة اخرى [تشبهه] التصديق بملاحظة أنّ النسبة
 المأخوذة في الأفعال حاكية من نحو ثبوت خارجاً كما هو شأن التصديق
 الوجداني بشيء فإنّ مرجعه الى الجزم بتحقيقه خارجاً. ففي نسبة الأفعال [ترى
 مفروغية] المبدأ خارجاً - في عالم التصور - ولو مع الجزم بخلافه واقعاً.
 وهذا بخلاف النسبة المأخوذة في الأسماء إذ هي برمتها نسبة تصوّرية التي
 من شأنها - في عالم التصوّر - قابليتها للتحقق في الخارج وعدمه بلا انسباق
 مفروغية ثبوت المبدأ في الخارج منها.

وربما يترتب على النسب التصديقيّة من حيث اقتضاء كون الخارج ظرفاً
 له - أعمّ من أن يكون الخارج دهرًا أم زماناً - أنّه لو كان المبدأ زمانياً فقهرًا
 يلزم انسباق وقوعه في أحد الأزمنة وحينئذٍ فدالتها على الوقوع في أحد الأزمنة
 من لوازم تصديقيّة نسبتها لا أنّه جهة زائدة عن النسبة مأخوذة فيه جزءاً أم
 شرطاً.

نعم ربّما يفرق بينها من حيث أخذ جهة سبق في بعضها دون غيره، الملازم
 مع السبق الزماني في الزمانيّات. وهذه الجهة غير مرتبطة بأخذ الزمان فيها. فما
 هو المشهور في السنة النحاة من أنّ الزمان أحد مدلولي الفعل من الاغلاط
 خصوصاً لو اريد بذلك أخذ نفس الزمان لا التقيّد به بنحو خروج القيد ودخول
 التقييد.

وحينئذٍ ففي الفعل المضارع قبال الماضي أخذ عدم السبق، فدلالة
 المضارع على أحد الزمانين من الحال أو الاستقبال أنّها هو من لوازم طبيع
 نسبتها التصديقيّة المأخوذة فيه لاجهة [زائدة]، وأنّها الجهة الزائدة دلالتها على عدم
 سبق وجود المبدأ قبال الماضي المأخوذة فيه جهة سبقه.

بل ولئن دققت النظر ترى أيضاً أنّ السبق المأخوذة في الفعل الماضي أو

عدمه في المضارع مجرّد سبق الوجود، وكونه زمانياً أو دهرياً أو ذاتياً أنّها هو من لوازم المبادئ الزمانيّة أو غيرها، لا أنّ السبق المأخوذ فيه هو الجامع بين السبق الزماني وغيره فضلاً عن خصوصه، كيف، وقد عرفت أنّ جهة [ظرفيّة] الزمان والدهر [ملغاة من] المدلول رأساً حتّى بجامعها.

ومن هذا البيان ظهر أيضاً أنّ الأفعال المنسوبة الى الباري حتّى المتعلّق بالزمانيات لا يحتاج الى التصرّف في مدلوها لأنّ حيثية السبق الوجودي [المأخوذة] في [الفعل] الماضي محضاً [مأخوذة] فيها أيضاً فضلاً عن ارجاعها أيضاً الى السبق الزماني بملاحظة معيّتها مع الزمان بمعنيّة قيوّمية كما توهم. ثمّ إنّ بين النسبة المأخوذة في الأفعال مع النسبة في الأوصاف [فرقاً] آخر وهو أنّ نسبة الأفعال نسبة ايقاعيّة كسائر [نسب] الجمل التصديقيّة من الحملية وغيرها، ونسبة الأوصاف نسبة وقوعيّة. فهية الأفعال تدلّ على ايقاع الربط بين الشئيين وهية الأوصاف تدلّ على [وقوعه]، فمرجع الأوّل الى اثبات النسبة الذي هو شأن كلّ نسبة تصديقيّة ومرجع الثاني الى نسبة ثابتة، ومن تبعات هذه التفرقة كون الأوّل بحسب الرتبة مقدّماً على الثاني لحكم الوجدان بتأخّر ثبوت النسبة عن [اثباتها]. وحينئذٍ ربّما يكون ذلك سبب تأخّر مفاد الأوصاف عن الأفعال ويقال: أنّ الوصف مشتق عن الفعل. وربّما يشير الى تلك الجهة أيضاً قولهم بـ «أنّ الاوصاف قبل العلم بها أخبار والاخبار بعد العلم أوصاف». ولقد أشرنا الى ذلك كلّ سابقاً^(١).

(١) حاصل ما ذكره قدس سرّه حول الفرق بين معاني الأفعال والأسماء ثلاثة امور:

الأوّل: أنّ النسبة الموجودة في الأفعال هي نسبة الإضافة بين المنفصلين في مرحلة المفهوم، وأمّا في الأسماء فالنسبة نسبة الربط الإتصالي بين المتحدّين في مرحلة المفهوم فالفرق بين (جاء زيد) و (زيد الجائي) أنّ الأوّل لا يفترض فيه الإتحاد في مرحلة المفهوم بخلاف الثاني إذ يفترض فيه الإتحاد في عالم الذهن.

وهذا اللحاظ أصبحت الأفعال أشبه بالحروف من الأوصاف لأنّ الأفعال متمخّضة في

وأيضاً لازم إيقاعية النسبة بين المبدأ والذات المأخوذة في الأفعال: عدم

النسبة بين الشئيين وأما الأوصاف فالنسبة فيها نسبة الإتحاد فتكون بهذا الاعتبار أشبه بالأسماء ولهذا بُنيت الأفعال لشبهها بالحروف وأصبحت الأوصاف معربة لشبهها بالأسماء. وأما المصادر مثل (مجيء زيد) فقد أُعربت أيضاً لشبهها بالأسماء من جهة أنّ الملاحظ فيها ذات الفعل الصادر وإن كانت متضمنة للنسبة إلى الفاعل غير أنّ هذه النسبة لكونها نسبة الإيجاد فهي متّحدة مع وجود الفعل فتكون من هذه الناحية مشبهة بالأسماء أيضاً.

الثاني: أنّ عالم النسب المأخوذة في الأفعال هو عالم الذهن وعالم النسبة المأخوذة في الأسماء هو عالم الخارج. فمثلاً: حينما نقول: (زيد الجائي) فإنّ النسبة المعبر عنها في هذا الكلام هو إتصاف زيد بالمجيء في الواقع وهذه النسبة تنطبق على إتصاف زيد بالمجيء خارجاً. أما إذا قلنا: (جاء زيد) فقد أوجدنا نسبةً بين المجيء وزيد، ومن الطبيعي أنّ الذي أوجدناه ليس هو الأمر الخارجي بل هو الربط الذهني بين المجيء وزيد، ولهذا فعالم هذه النسبة هو الذهن وليس لها نسبة خارجية توازها. ولهذا أشبهت التصديق والإرادة من جهة كون عالم عرضها هو النفس وليس لها ما يوازها خارجاً.

وهناك شبه آخر بين التصديق وبين النسبة المأخوذة في الأفعال وهو كون التصديق ذات طبيعة حكائيّة عن الخارج وإن كان بنفسه أمراً نفسياً، وكذلك الأمر في النسب المأخوذة في الأفعال فإنّها ذات طبيعة حكائيّة عن الخارج، وكأنّ المبدأ فيها يؤخذ مفروض التحقق والوجود، فلو قلنا: (جاء زيد) كان المجيء مفترض الوجود وإن كنّا عالين بكذب هذه القضية، لأنّ القضية ذاتها تقتضي أن يكون المبدأ مفترض الوجود.

ومن هنا نعرف السرّ في انطواء الأفعال على معنى الزمان فإنّ ذلك ليس من جهة كون الزمان عنصراً مأخوذاً في مدلول الفعل وإنّما طبيعة كون المبدأ في النسبة الفعلية مفترض الوجود يقتضي الوقوع في أحد الأزمنة إذا كان المبدأ زمانياً.

الثالث: أنّ النسبة المأخوذة في الأفعال نسبة إيقاعية والنسبة المأخوذة في الأوصاف نسبة وقوعية بمعنى أنّنا حين نقول: (جاء زيد) فهيمّة الفعل تدلّ على إيقاع النسبة بين المجيء وزيد. وهيمّة الجائي في (زيد الجائي) تدلّ على وقوع النسبة بين زيد والمجيء، ولهذا كانت الأفعال متقدّمة في الرتبة على الأوصاف لتقدّم الإيقاع رتبة على الوقوع. وعلى هذا يتضح معنى قولهم: الأوصاف قبل العلم بها وأخبار والأخبار بعد العلم بها أوصاف، فإنّ الإخبار إيقاع للنسبة فإذا قال المخبر: جاء زيد وعلمنا بهذا الإخبار كان الناتج من هذا الإيقاع (والإخبار) هو علمنا بوقوع النسبة أي علمنا بأنّ زيداً متصفاً بالمجيء فيكون الموجود في ظرف علمنا (زيد الجائي).

صلاحية جري مداليلها على الذات لأن المبدأ فيها ملحوظ مغايراً مع الذات بخلاف الأوصاف كما أشرنا إليها. وحينئذ نقول:

إنَّ محطَّ البحث في المسألة هو الأوصاف الجارية على الذات الملازم لكونها متَّحدة معها بنحو من الاتِّحاد، وحينئذٍ [نخرج] الأفعال طرّاً عن هذا البحث وهكذا المصادر لعدم جريها على الذات.

كما أن فرض محفوظية الذات [بخصوصيتها] الشخصية مع وجدان المبدأ وفقدانه أوجب تخصيص البحث بما كان شأن الذات المأخوذة فيه كذلك كما هو الشأن في كلِّ مورد يكون الذات متصفاً بأمر زائد عما به قوام ذاته فيجري فيه احتمال كونه [حقيقة] حتى في ما انقضى عنه بالمبدأ، ولو بتوهم أن الهيئة [لا تقتضي] إلاّ تلبس الذات الفعلي بالمبدأ في الجملة. وحينئذٍ فالذوات المتصفة بالأوصاف العنوانية المقومة لذاتها كوصف الانسانية والحجرية وأمثالها [خارجة] عن حريم النزاع لأنّ بانتفاء الوصف لا يبقى ذات بوجوده الشخصي المحفوظ بين الحالتين.

كيف! وفي الأمثلة المزبورة ينقلب حدّ الذات بانتفاء وصفه فلم يبق في البين إلاّ الهيولى المحفوظ بين الصورتين. فلا جرم لا [تكون] هذه الهيولى إلاّ في ضمن صورة أخرى، فيصير حينئذٍ شيئاً آخر لأن شئيته [بصورته] فبواسطة تبدل الصورة [تتبدل] الشئية فليس في الحالة الثانية ما هو موجود بشخصه وبحدّه في الحالة الاولى، فلا يبقى حينئذٍ مجال توهم وضع اللفظ للذات المتلبس بالمبدأ في الجملة الصادق بخصوصه بحدّه وشخصه بين حالي الوجدان والفقدان كي يصدق مع الفقد انقضاء الوصف محضاً، بل في هذه الصورة كان الذات

ثم إن علمنا هذا بالوصف إذا قسناه بشخص آخر لم يُعلم بعد هذا الوصف فهو خبرٌ بالقياس إليه فإن علم به كما علمنا أصبح وصفاً بالنسبة إليه أيضاً.

منقضيًا، وهذه الجهة [هي] عمدة النكته في تحقيق مركز البحث بالذوات المتصفة بأوصاف خارجة عن [ذاتها] على وجه ينحصر الانقضاء بالوصف محضاً مع بقاء الذات.

وحينئذٍ ربّما يستشكل أيضاً في شمول عنوان البحث لأسماء الزمان حيث أنّ تدريجية الذات فيها أيضاً موجبة لعدم حصر الانقضاء بأوصافها بل الذات منقضية فيها أيضاً، وبمثل هذه الجهة استشكل أيضاً في جريان الاستصحاب فيها.

وقد يتوهم ارتفاع الاشكال في الحركة [التوسطية] وهو كون الشيء بين المبدأ والمنتهى وهو باقٍ حقيقة.

وفيه أنّ ما يكون بين المبدأ والمنتهى هو الجهة المحفوظة بين مراتب الوجود المندرجة تحت كلّ مرتبة يزول بانوجاد الأخرى، وبديهي ان المحفوظ بين هذه المراتب ليس له وجود مستقل بل هو موجود بعين هذه الوجودات التدريجية [نظير] وجود الكلي في ضمن أفرادها، وفي مثل ذلك لا يصدق عليه البقاء مع تبدل مشخصاته ومراتب وجوداته وحينئذٍ لا مجال للفرار عن الاشكال في المقامين إلاّ بدعوى كفاية صدق البقاء وعدم الانقضاء بعدم تحلل العدم بين هذه المراتب الموجب لصدق وحدته الشخصية، مضافاً الى الاكتفاء في باب الاستصحاب بصدق البقاء بالنظر العرفي، وتوضيحه أزيد من ذلك موكول بباب الاستصحاب.

وكيف كان يكفينا في المقام أيضاً صدق انقضاء الوصف مع بقاء شخص الذات ولو في ضمن مراتب مختلفة متجدّدة.

نعم في أسماء الزمان كالمكان ربّما ينسب مظهرية المادّة للزمان أو المكان، وهذه العناية ربّما يختلف صدق العنوان باختلاف اعتبار دائرة الظرف، فقد يعتبر دائرته مطلق الزمان قبال الدهر، وقد يعتبر القرن أو السنة أو الشهر أو اليوم

الى أن ينتهي الى الساعة والدقيقة ففي هذه الصور ربّما لا يتصوّر الانقضاء قبيل التلبّس الفعلي في المظروفية بلحاظ ما اعتبره ظرفاً. نعم إنّما يتصوّر الانقضاء بالنسبة [الى] شخص قطعة مظروفة دقّة وحقيقة مع قطع النظر عن الاعتبار السابق فتدبر.

ثمّ أنّ هنا [شيئاً] آخر وهو أنّ هذا المقدار من عنوان البحث لا يكاد يختص بالأوصاف الاشتقاقية بل يجري في كلّ ذات متّصف بأمر خارج عن ذاته كالزوج والملك وأمّثالها، ولذا جعل في الايضاح والمسالك حرمة المرضعة الثانية مع الدخول مبتنياً على النزاع في مسألة المشتق وظاهرهما تسلّم الحرمة في المرضعة الاولى (والكبيرة) على القاعدة المسلّمة لولا دعوى امكان استنادهم فيها الى النص أيضاً، والا فيمكن الخدشة في القاعدة بعدم جريانها في الاولى لأنّ اتصافها بالأومومة في رتبة خروج الصغيرة عن الزوجية فلا يكون في زمان أمّ زوجة فعلية بل بيتني حرمة أيضاً على النزاع في باب المشتق كالزوجة الكبيرة الثانية.

اللهم [إلا] أن يقال إنّ ما هو مركز البحث ومورد النفي والاثبات هو صور انقضاء الوصف زماناً لا رتبة فيخرج مثل هذا الانقضاء عن حريم النزاع وكان ملحفاً بصورة عدمه، وذلك أيضاً لولا دعوى أنّ ما هو المسلّم في كونه حقيقة هو فرض تلبّس الذات بالوصف زماناً، ومع فقدته - كما في المقام - ربّما يجري فيه مناط النفي والاثبات.

وبالجملة نقول: إنّه يكفي في حرمة النص وما لا يشمله النص هو الزوجة الأخيرة فجعلت حرمة مبتنية على القاعدة فتدبر^(١).

(١) قال في الإيضاح: تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع وأما المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف واختار والذي المصنّف وابن إدريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته لأنّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه فكذا هنا ←

وأيضاً نقول: إنَّ مركز البحث في المشتق بناءً على وضعه الانحلالي

ولأنَّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم بل لو صدق قبله كفى فيدخل تحت قوله تعالى «وأُمَّهات نسائكم».

وقال في المسالك: وبقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين... وذهب ابن إدريس والمصنّف في النافع وأكثر المتأخّرين إلى تحريمها أيضاً وهو الظاهر من كلام الشيخ في المبسوط على التباس يسير فيه لأنَّ هذه عليها أمُّها زوجته وإن كان عهداً قد انفسخ لأنَّ الأصحَّ أنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه فيدخل تحت قوله «وأُمَّهات نسائكم».

ويظهر منها على ما يقول المصنّف: إنَّ حرمة المرضعة الأولى والزوجة الصغيرة مسلماناً بناءً على قاعدة (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب). وأمّا المرضعة الثانية فشمول القاعدة لها يبتني على النزاع في مسألة المشتق، فلو قلنا بجريان المشتق على من انقضت عنه المبدأ، صدق عليها أمُّها أمَّ زوجة فتحرم كما حرمت الأولى وإلا فلا.

يقول المصنّف رحمه الله إننا لو كنّا نحن وهذه القاعدة فشمولها للرضعة الثانية كما يبتني على النزاع المزبور في المشتق، كذلك شمولها للأولى يبتني عليه أيضاً، وذلك لأنَّ المرضعة الأولى إنَّما أتصفت بكونها أمَّ زوجة بقاءً لخروج الصغيرة عن الزوجية فلو كان المشتق حقيقة فيمن انقضت عن المبدأ صدق عليها أمُّها أمَّ زوجة وانطبقت عليها قاعدة التحريم بالرضاع وإلا فلا. ثمَّ يورد على هذا بقوله: (اللهم...).

ولتوضيحه نقول: إنَّ الرضاع علّة لأمرين: أحدهما: تحقّق الأمومة للكبيرة (الأولى). ثانيهما: عدم زوجية الصغيرة.

وعلى هذا فأمومة الكبيرة مقارنة في الرتبة لـ (عدم زوجية الصغيرة) وقد بنى دخول الكبيرة في محلّ النزاع على هذا الإقتران الرتبي والذي يعني أنّ زوجية الصغيرة منقضية رتبة عند أمومة الكبيرة.

ولكن قد يقال:

إنَّ زوجية الصغيرة وإن كانت منقضية رتبة عن أمومة الكبيرة ولكن ذلك لا يعني انقضاءها زماناً، بمعنى أنّ من الممكن أن تكون العلّة الواحدة - وهي الرضاع هنا - علّة لعلولين متفاوتين زماناً، فيكون المعلولان متقارنين رتبةً متفاوتين زماناً، كما يمكن إقتران ذلك بالنسبة إلى أمومة الكبيرة وخروج الصغيرة عن الزوجية، وهما معلولان للرضاع.

وعلى هذا فيمكن أن تكون الزوجية مستمرة زماناً إلى حين تحقّق الأمومة، وعليه فلا يكون الإنقضاء الزماني للزوجية متحققاً عند تحقّق الأمومة.

الاشتقائي إنما هو في مدلول الهيئة بتقريب أن مرجع البحث إلى أن اللفظ موضوع لحصة من الذات التوأم مع المبدأ بحيث لا يكاد يصدق العنوان عند انفكاك الذات عنه أو موضوع للجامع بين ما وجد فيه المبدأ وفاقده دون ما لم يوجد فيه المبدأ بعد.

ولازم كل واحد من الفرضين نحو من الصدق وطور من التطبيق. فإنه على الأول لا بد وأن يكون تطبيقه بلحاظ حال التلبس سواء كان سابقاً عن زمان نسبة شيء إليه ونسبته إلى شيء أو مقارناً لها أو متأخراً عنها، بخلافه على الثاني فإنه يصح التطبيق على الفاقد تلبسه به سابقاً من دون فرق فيه أيضاً بين كون زمان انقضائه سابقاً عن النسبتين أو لاحقاً أم مقارناً.

ومن هذا البيان أيضاً ظهر أن المدار في المعنى الأول ليس على التلبس بلحاظ حال الجري والتطبيق ولا حال النطق وحال النسبتين، بل المدار على التلبس في ظرف ما انطبق عليه، فربما يكون التطبيق والنسبة في زمان النطق والمنطبق عليه كان سابقاً أو لاحقاً عنها، فإنه إذا طبق في زمان النسبة على المتلبس السابق بما هو متلبس كان حقيقة على الأول أيضاً وحينئذ فالمراد (الحال) في عنوان البحث: (بالجري بلحاظ الحال) ليس الآ حال التلبس.

كما أنه لا يكون مثل هذا التحرير إلا من باب الأخذ اللازم في كيفية

وهذا يخرج المورد عن محل النزاع أيضاً لصدق تلبس الكبيرة بالمبدأ فعلاً.

لكن قد يرد على هذا الكلام أيضاً بما أشار إليه بقوله: (لولا دعوى ...).

وحاصله: أن ما ذكر إنما يعني أن انقضاء وصف الزوجية عن الصغيرة زماناً غير محرز وهو

لا يعني أن تلبس الكبيرة بالوصف وهو (أم الزوجة) زماناً محرز.

والذي يوجب الخروج عن محل النزاع هو إحراز التلبس الزماني الفعلي بالمبدأ لا مجرد عدم

إحراز الانقضاء الزماني. وحينئذ فجرى وصف (أم الزوجة) على الكبيرة داخل في محل النزاع

لأننا لم نحرز تلبسها بهذا المبدأ فعلاً وإن لم تكن نحرز انقضاء الزوجية زماناً أيضاً.

فقوله: (ومع فقده) أي مع فقد الأمر المسلم (وهو فرض تلبس الذات بالمبدأ زماناً).

أخذ المدلول، لا أن مركز البحث مثل هذا العنوان بنفسه، كيف؛ ومرحلة التطبيق في رتبة لاحقة عن المدلول ومن تبعات كلفيته.

كيف؛ وبعد اقتضاء الهيئة قيام المادة بالذات يتصور حينئذ صورتان: صورة توأمية المادة مع حصة من الذات، أو أوسعية الذات عن دائرة التلبس، ولقد عرفت أن لكل صورة [طوراً] من التطبيق فحينئذ هذا الاختلاف ناشٍ عن الاختلاف في مدلول الكلمة وهو ظاهر.

نعم [مثل] هذا التحرير بنفسه له وجه بناءً على توهم بساطة حقيقة المشتق على أحد الوجهين بجعله عبارة عن نفس المبدأ لا بشرط بلا أخذ ذات ولا نسبة فيه أصلاً، فانه بناءً على هذا المسلك لا مجال لجريان النزاع في حقيقة الكلمة [ومدلولها]، إذ مدلول المشتق حينئذٍ عارٍ عن جميع الحثيات حتى الوجود، لعدم أخذه في مدلول من المداليل فلا يتصور في مدلول الكلمة حينئذٍ صورتان كي يتنازع في وضع اللفظ لأي واحد، فلا محيص حينئذٍ من إرجاعه الى البحث في اقتضاء هيئة الكلام في عالم التوصيف جري المشتق بلحاظ حال التلبس أو الأعم، وسيجيء تحقيق الكلام في شرح حقيقة المشتق وتوضيح فساد هذا المسلك عن قريب إن شاء الله، وحينئذٍ فلا محيص من جعل مثل هذا التحرير من لوازم أصل البحث لا أنه بنفسه مركز بحث المقام.

نعم هنا شيء آخر وهو أنه لو كان القائل بالمعنى الأخص يلتزم بصدق المشتق بنحو الحقيقة في فرض جريه بلحاظ حال التلبس السابق عن ظرف النسبة، فليس له حينئذٍ أخذ نتيجة البحث في كثير من المقامات إذ كل مقام صدق انقضاء المبدأ عنه قابل لجري المشتق فيه بلحاظ حال تلبسه ففي قوله «يكره البول تحت الشجرة المثمرة» يصلح أن يكون المشتق جارياً على الشجرة بلحاظ حال [إنهارها] ولو قبل اضافة البول ونسبته الى [الشجرة] مع أن الغرض من النفي والاثبات في هذه المسألة وأمثالها هو الحكم بعدم الكراهة أو غيرها في

فرض انقضاء الاثار وغيره من المواد بالنسبة الى زمان البول وغيره على القول بالأخص.

ولعلّه لذا جعل بعضهم المراد من الحال في عنوان البحث حال النسبة، ولكن معلوم أنه لا يمكن أخذ هذا الحال قيدياً لمدلول اللفظ لتأخر رتبته عن المدلول الذي هو المنسوب اليه.

وأخذ القضية حينية أيضاً لا وجه له في المقام بداهة أنه لو لم يكن في البين نسبة يلزم خلو اللفظ عن المعنى لأنّ المفروض أنّ النسبة اخذت مقياساً للتلبس بنحو يكون التلبس المأخوذ في مدلول الكلمة توأمًا وملازمًا مع النسبة، فمع عدم النسبة أين [التلبس] [المأخوذ] في المدلول بنحو يصدق المدلول مع عدم النسبة فلا محيص من عدم التضييق في دائرة التلبس من أمثال هذه الجهات وحينئذٍ لازم التوسعة في التلبس صدق العنوان بلحاظ حال التلبس ولو سابقاً كما هو الشأن في جميع العناوين الكلية الصادقة عقلاً على المصاديق السابقة أو اللاحقة عن النسبة فعناوين الاوصاف منها ايضاً كما لا يخفى.

وعليه فلا يمكن الفرار عن الغائلة المزبورة إلاّ بضم دعوى أخرى الى ظهور اللفظ في الجري بلحاظ حال التلبس أي وقت كان وهو دعوى ظهور هيئة الكلام ولو من حيث الانصراف في وحدة ظرف النسبة مع ظرف المجرى عليه تلبسياً كان أو انقضائياً، وأن هذا الضيق إنّما جاء من قبل هيئة الكلام لا أنه مأخوذ في مدلول الكلمة، وعليه ربّما [تترتب] ثمرة البحث في المثال المزبور كما لا يخفى.

وحيث آل الأمر في أخذ نتيجة المسألة الى الاحتياج الى دعوى ظهور هيئة الكلام ولو انصرافاً في اتحاد ظرفي النسبة والمجرى عليه أمكن دعوى أنّ هذا الانصراف إنّما هو في المبادئ القارّة مع صلاحية كون العنوان بحدوثه وبقائه مقتضياً للحكم المنسوب اليه ايضاً حدوثاً وبقاءً.

وأما في المبادئ الغير القارة [الآنية] أمكن منع الانصراف المذكور لكثرة التخلف بين ظرف التلبس و ظرف النسبة خصوصاً لو كان المنسوب من الأمور القارة.

وهكذا في كل مورد [تكون] المادة [بحدوثها] علة للحكم الى الأبد أو شرطاً مقدماً زمانياً فإنه في مثل ذلك لا معنى للانصراف المزبور. فبالأمل في هذه الجهة أيضاً ربّما [ترتفع] شبهة القائل بالانقضاء من حيث استدلاله ببعض الأمثلة التي [تكون] من قبل الأوّل أو الأخيرين المعلوم عدم منافاة المورد لارادة الجري بلحاظ التلبس لا بلحاظ الانقضاء ولو من جهة منع انصراف هيئة الكلام في اتحاد ظرف النسبة مع المجرى عليه، وعليه فلا يبقى مجال تشبث القائل بالانقضاء بمثل آية السرقة ولا آية نيل عهد الظالم وأمثال ذلك.

كما أنّ في الأمور القارة كالعلم والتجارة وأمثالها أمكن أيضاً دعوى كفاية بقاء المقتضى في العناية باطلاق العنوان على الفاقد عن الفعلية خصوصاً لو كانت التخللات العدمية في منتهى القلة بحيث كانت ملحقة بالمعدوم.

وعليه فلا يبقى للقائل بالانقضاء أيضاً ميدان الاستشهاد على مدّعاه بدعوى صدق العالم والتاجر وأمثالها على مصاديقها حال فراغهم عن الشغل كحال نومهم وغيره من دون احتياج في مثلها الى التصرف في موادها يجعلها عبارة عن الشائبة أو الحرفة وأمثالها إذ يكفي في صدقها بلحاظ حال التلبس أيضاً ملاحظة ما ذكرنا فيه من العناية بلا احتياج الى أخذ المجاز في المادة أو الالتزام باختلاف الموضوع له من مادة واحدة في ضمن هيئات مختلفة لعدم قبول ارتكاز الذهن ذلك وان صدر من بعض الاعاظم فتدبر.

وحيث اتّضح ما ذكرناه من أوّل الأمر الى هنا يبقى الكلام في تأسيس أصل المسألة وبيان أقوالها وشرح المختار فيها [فأقول] مستعينا به:

أما أصل المسألة فنقول:

إنَّ الاصول العمليَّة بملاحظة عدم حجية مثبتها ولو مع فرض تحقُّق مجراها في أمثال المقام ساقطة بالمرَّة. نعم لا بأس بالأصول اللفظيَّة عند فرض عام أو مطلق في قبال مثل هذه العناوين المرددة مفهوماً بين الأكثر والأقلَّ فإنَّ المرجع في الزائد عن المتيقن هو العموم أو الاطلاق، كما أنَّه مع سقوط الأصل اللفظي لا بأس بالرجوع الى الأصل العملي في حكمه الفرعي فلا بأس بجريان الاستصحاب في حكمه مع العلم بحاله السابق، وإلاَّ فالمرجع هي البراءة في الزائد عن المتيقن كما لا يخفى.

وأما الأقوال فكثيرة من دخل خصوص حال التلبس مطلقاً وعدمه كذلك والتفاصيل المزبورة في كتبهم بأنحاء مختلفة لايهمنا شرحها بعد ما لم يكن لها أساس قابل للذكر فالعمدة هو القولان الأولان.

والذي يقتضيه النظر فيهما أيضاً هو اختيار القول الأوَّل، ويكفي له مساعدة الوجدان بعدم صدق الفارغ على المشتغل وبالعكس، بل ويحكم الوجدان بالتضاد بين العالم والجاهل وأمثالها من العناوين الاشتقاقية المضادة، إذ على القول بالأعم يلزم صدق العناوين المزبورين في زمان واحد على موضوع واحد وهو كما ترى ينادي الوجدان بفساده.

وتوهم كون التضاد المزبور مستنداً الى الانصراف الى حال التلبس لاحقاً للفظ مدفوع بمنع وجه الانصراف المذكور بعد الجزم بصدق المضادة في بدو زمان استعمال العناوين أيضاً لعدم المقتضي للانصراف حينئذٍ. مع أنَّ موارد توهم الانقضاء فيه كثيرة ومعه كيف ينصرف اللفظ الى خصوص حال التلبس فلا يحصى حينئذٍ إلاَّ من الالتزام بأنَّ انسباق حال التلبس مستند الى، حاقَّ اللفظ كما هو ظاهر.

وأوضح فساداً من هذا البيان إشكال آخر على صحة سلب العنوان [عن]

من [انفضى] عنه المبدأ بأن صحّة السلب على الاطلاق [غير] شديد، وفي الجملة غير مفيد.

إذ لنا أن ندعي أن الفارغ الفعلي لا يصدق على الشاغل الفعلي لمحض فراغه سابقاً وهذا المعنى مسلوب عنه بقولٍ مطلق.

نعم ما لا يصحّ على الاطلاق هو الفارغ بلحاظ جريه على حال فراغه وهذا المعنى لا يضرّ بالمدعى، وحينئذٍ لا ينتهي التوبة الى اختيار الشق الثاني وارجاع القيد الى السلب لا المسلوب، إذ لو فرض تقييد المسلوب وحكم بصحّة سلب الفارغ الفعلي [عن] الشاغل يكفي في المدعى، إذ لازم القول بالانقضاء صدقه أيضاً. كما أنه لو فرض تقييد السلب بالفعلية مع أخذ الاطلاق في المسلوب يلزم في حال الشغل صحّة سلب الفارغ ولو بلحاظ زمان التلبس وهو كما ترى.

وحينئذٍ لانرى لمثل هذا التشقيق [مجالاً] أصلاً إلا في فرض النزاع بأن المشتق بعد ما كان جريه بلحاظ حال التلبس هل يختص بالتلبس في [ظرف] النسبة أولاً بل يصحّ اطلاقه حتى بلحاظ حال التلبس سابقاً أيضاً ففي مثل هذه الصورة صحّ البيان بأن سلب الأخص لا يستلزم سلب الأعم، وصحّ أيضاً التشقيق في جوابه من جعل الخصوصية قيداً للسلب أو المسلوب، ولكن هذا النزاع غير مربوط بنزاع الباب المعروف بين الأعلام، ولا اظن القائلين بأخذ ظرف التلبس نزاعهم في هذا المقام أيضاً فتدبر.

والأولى دعوى صحّة السلب على الاطلاق عن الفارغ الفعلي بالنسبة الى من اشتغل فعلاً كما لا يخفى فتدبر.

ومن التأمل في ما ذكرناه سابقاً ظهر بطلان استدلال الأعمي بمثل آية السرقة وآية نيل الخلافة واطلاق كثير من العناوين على الفارغ عن المبدأ كالعالم حال نومه وغفلته، والتاجر حال استراحته وأمثال ذلك في ذوي الحرفة وغيرهم، لما عرفت الجواب عن جميعها بلا مزيد عليه.

بقي التنبيه على أمور:

أهمها شرح حقيقة المشتق وأنه بسيط أو مركّب، [فأقول] مستعينا به: أنه تارة يجري الكلام في بساطة مفهومه ولو مع فرض تركّب [حقيقته] بحيث يجيء في الذهن مفهوم واحد مع قابليته للتحليل بشيء وشيء، نظير مفهوم الانسان القابل للتحليل في الذهن [الى] حيوان ناطق، وأخرى [يجري] النقض والابرام في بساطة حقيقته بحيث لا يصلح تحليل مفهومه في الذهن بشيء فشيء. وحينئذٍ فقد [توهم] كلمات بعض الأعلام بأنّ مركز بحث البساطة والتركيب في المقام هو المقام الأوّل، بل هو الظاهر من كلّ من يأخذ الذات في حقيقة المشتق، ولا أقل من أخذ النسبة فيه وإن لم يكن الذات مأخوذاً في [حقيقته]، إذ على كلا الاحتمالين كان المفهوم على فرض البساطة قابلاً للتحليل بشيء فشيء.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ توهم القول بالتركيب مفهوماً لا يكاد ينسب الى أحد، وعلى فرض القول به لا يستأهل رداً لبداهة مساعدة الوجدان على وحدة صورة المفهوم من القائم في الذهن بنحو [ما] يكون خارجاً، وإنّ التركيب من تبعات التحليل [الى ذات] له القيام، والألّا يلزم أخذ مفهوم المصدر في الأوصاف وهو كما ترى.

وحينئذٍ فالحرّي أن يقال: أنه بعد الفراغ عن بساطة المفهوم ربما يقع النقض والابرام في تركّب [حقيقته] كما يقبل مفهومه البسيط [التحليل] بشيء فشيء، او بساطته كي لا يقبل المفهوم [التحليل] بشيء فشيء أيضاً، ففي ميدان هذا الجدال:

ربما يجعل القائل بأخذ الذات أو النسبة في حقيقة المشتق داخلاً في القول بالتركيب، قبال توهم أن ما بازاء المشتق ليس إلا نفس المبدأ. وذلك أيضاً: بين أن يكون المدلول هو صرف المبدأ ولكن في حال كونه قائماً بالذات ومن

شؤونه لكن لانبحو القيدية بل بنحو القضية الحينية بلا اطلاق في المبدأ يشمل غير هذه الحالة ولا تقيد به كي [تكون] النسبة مأخوذة فيه كما هو شأن سابقه، وبين ان يكون المدلول هو المبدأ المنفصل عن الذات نظير المصدر، غاية الأمر الفرق بينهما بصرف الاعتبار من كونه مأخوذاً بنحو اللابشرطية قبال مفهوم المصدر الذي يكون عبارة عن المبدأ بشرط لا.

والى الوجه الأخير من البساطة أيضاً [نظر] من جعل الفرق بين المشتق والمصدر هو الفرق بين الجنس والهيولى من حيث كونها حقيقة واحدة [مختلفين] بالاعتبار الذي هو مصحح الحمل على الذات وعدمه. كيف؛ وفي الفرض السابق من تصوير البساطة ليس الفرق بين المشتق والمصدر بصرف الاعتبار المزبور، إذ من المعلوم أن في الصورة الاولى يرى المبدأ قائماً بالغير ومن شؤونه بخلاف مفهوم المصدر، وهذا النحو من الفرق انها جاء في نفس الملحوظ لأنه بصرف اللحاظ والاعتبار القائم به كما لا يخفى.

وبالجمله نقول: إن مثل هذا القائل مختاره أيضاً بساطة حقيقة المشتق بنحو لا يصلح مفهومه للتحليل بشيء فشيء كالفرض الأول.

ولا يتوهم بأن اختلافهما في الاعتبار موجب لأخذ جهة زائدة عن حقيقة المبدأ في المشتق ولازمه أيضاً تركب حقيقته بنحو قابل للتحليل بذات مبدأ مقروناً باعتباره لابشرط، لأنه يقال:

إن قوام هذا الاعتبار بشخص لحاظه كذلك. وكيف يمكن دخل شخص اللحاظ في حقيقته جزءاً أو شرطاً إذ لازمه عند الاستعمال إما تجريد المعنى عن قيده أو تعلق اللحاظ الاستعمالي بشخص لحاظه، وكل منهما كما ترى لا يستأهل رداً.

وحينئذٍ ليس المعنى على هذا المسلك إلا نفس المبدأ التوأم مع لحاظه كذلك بنحو القضية الحينية لا المطلقة ولا المشروطة كما هو الشأن في الفرض

الأول أيضاً. وبديهيَّ إنَّ هذا المقدار لا ينافي البساطة [غير] القابلة للتحليل كما هو ظاهر. وحيث اتضح ذلك فنقول:

إنَّ الذي يقتضيه التحقيق في المقام هو المصير الى خروج الذات عن حقيقة المشتق، وإنَّ حقيقته عبارة عن المبدأ المنتسب الى الذات بنحو اتصّاله وقيامه به خارجاً المستتبع لعدم انفكاك تصوّر مفهومه عن تصوّر الذات ذهنياً ومرجهه الى تركّب حقيقة المشتق [من] مبدأً ونحو نسبةٍ وقيامٍ بالذات مع خروج الذات عن حقيقته ومفهومه.

وعمدة الوجه فيه: اشتغال المشتق على هيئة ومادّة، والأولى حاكية عن معنى حرّفي يعبر عنه بحيث اتصّاله وقيامه بالذات، والثاني عن المبدأ بذاته من دون وجه وخصوصيّة في اللفظ دالّة على الذات وحينئذٍ فلا يكون عناوين الأوصاف إلاّ منتزعة عن المبادئ القائمة بالذات لا أنّها منتزعة عن الذوات بلحاظ تلبّسها بمبدئها، كيف، وبناءً عليه لا محيص من دعوى انحلاليّة وضعها الى ذات ومبدأ، مع أنّ لازم الانحلال ليس إلاّ ما ذكرنا بلا وجود جهة فيه حاكية عن الذات في عالم وضعه.

كما أنّه بمقتضى ما ذكرنا أيضاً ظهر بطلان توهم البساطة في حقيقته بجعل اللفظ في قبال المادّة الصرفة، غاية الأمر التوأمة مع [اعتبارها] وجهة للذات أو مجرد [اعتبارها] لا بشرط بنحو قابل للحمل على الذات، إذ لازمه [إلغاء] وضع [هبيّته] رأساً فيخرج عن الوضع الاشتقاقي أيضاً وهو كما ترى خلاف [المنساق] منها.

مع أنّ لازم المسلك الثاني من البساطة عدم صحّة نسبة ما هو من شؤون الذات اليه ك [إطعام العالم] و [تقبيل يده] حيث إنّ صفة الانكشاف المنفصل عن الذات بأيّ نحو من الاعتبار لا يكون مركز هذه الامور بل هي [باعتبارها] لا بشرط [قابلة] [لحملها] على ما هو مركز الامور المزبورة لا [أنّها بنفسها] مركز.

بل لازم هذا المعنى عدم كون مجيء الذات في الذهن من لوازم مفهوم المشتق. بل ليس اعتباره لابشرط إلاّ كاعتبار الحيوان في قبال الناطق القابل للحمل عليه - كما هو شأن كلّ جزء معتبر بنحو يحمل على كلّ أو على جزء آخر - حيث إنّ في أمثالها ليس اعتبار اللابشرطية في ذات الشيء ملازماً لوجود موضوعه في الذهن فعلاً، بل غاية الأمر مثل هذا الاعتبار موجب لقابليته للحمل فذلك المقدار لا يقتضي حضور موضوعه باحضار نفسه.

مع أنّه على فرض الملازمة نقول: إنّ قضية صحّة حمل نفس المبدأ مستقلاً يلازم تغيّرها مفهوماً واتّحادهما خارجاً، ومرجع التغيّير المفهومي الى ملاحظة كلّ منها منفصلاً عن موضوعه، ومع هذه المغايرة كيف ينتسب ما هو من [شؤون] الموضوع الى المحمول الملحوظ خارجاً عنه.

وبالجملّة نقول: إنّ روح اعتبار المادّة لابشرط [يرجع] الى لحاظ نفس ذاته بلا نظر الى حيث تقابله مع الذات. وهذا المقدار قابل لأن يجيء في الذهن بلا مجيء ذات أصلاً، وعليه فليس لمثله (يد) ولا (بطن) كي يضاف أمثال هذه اليه.

ولا يتوهّم جريان هذا الاشكال على مسلكنا من خروج الذات عن الحقيقة أيضاً، بل ولا على المسلك الآخر من تصوير بساطة الحقيقة أيضاً، لأنه يقال:

إنّ لازم اعتبار النسبة الاتصاليّة مع الذات بنحو التقييد أو الحينيّة عدم انفكاك تصور حقيقته عن تصوّر الذات، بل يرى المبدأ قائماً بالذات ومتحدّاً معه بنحو اتّحادهما خارجاً، بل يكون النظر الأصلي الى الذات ونرى المبدأ تبعاً له ومن [شؤونه]، كما أنّ النظر الأصلي في الخارجيّات الى ذات الشيء وأنّ النظر الى لباسه وبقية أطواره تبعي محض.

ولقد أجادوا في تعبيراتهم في المقام بالذات المتلبّس بالمبدأ إذ ذلك يشعر

بأن النظر إلى المبدأ بنحو النظر إلى لباس الشخص تبعية صرف، وإنَّ النظر الأصلي متوجّه إلى الذات وحينئذٍ فلاغرو بدعوى أنّ أمثال هذه الأوصاف اعتبرت من [شؤون] الذات وتما التوجّه في مقام نسبتها إلى شيء أو نسبة شيء إليها إلى الذات، وإنَّ الوصف الاشتقاقي من [شؤون] الموضوع والمحمول وإنَّ المسند والمسند إليه هو الذات المتشأن بهذا الشأن والمتجلى بهذه الجلوة.

ومن هنا نقول: إنَّ في عالم الحمل ماهو محمول حقيقة هو الذات وأنَّ حمل الوصف على غيره أنّما هو بملاحظة كونه من جلوات ذاته ومن [شؤونها] بحيث لا يرى مغايرة [بينها]، ففي هذا النظر كأنَّ الوصف عين الذات ومن مراتبه [شؤونه]، وبهذه الملاحظة لأبس بنسبة ماهو من [شؤون] الذات إليها مع الالتزام بخروج الذات فيها.

وحينئذٍ ظهر أنّ وجه قابليّة الأوصاف للحمل ليس بمحض اعتبارها لابشرط، بل بملاحظة صرف تبعيتها للذات الذي هو في الحقيقة مسند ومسند إليه، غاية الأمر متشأنًا بشأن ومتجلىًّا بجلوة مخصوصة من أنحاء المبادئ القائمة بها.

كما أنّ الفرق بين المشتق والمصدر حينئذٍ كون المبدأ ملحوظًا بالأصالة في قبال الذات في المصدر، وفي الأوصاف يلاحظ المبدأ من [شؤون] الذات ومن تبعاته.

وحينئذٍ فإما هو المنسوب إلى أهل المعقول من أنّ الفرق بينهما بصرف اللحاظ والاعتبار بلا أخذ ذات ولانسبة في حقيقته يناسب المسلك الأخير، ولقد عرفت أنّه أردأها.

ولعل الذي دعاهم إلى هذا المعنى ملاحظتهم صفات الباري عزّ اسمه من (العالم) و (الحاكم) و (الموجود) وغيرها بعد الجزم بأنّه عين العلم وعين الحكم وعين الوجود، لآذات له العلم وغيره من صفات جماله وجلاله، بل وفي مثل

الأبيض المنتزع عن نفس البياض أيضاً كذلك.

ولكن يمكن أن يقال بأنه: كما يصح انتزاع المفاهيم المختلفة عنه تعالى مع الجزم بعدم تعدد جهة في ذاته المقدسة صح أيضاً انتزاع ذات متجلي بهذه الصفات، وإن وجه انتزاع هذه المختلفات مفهوماً أنّها هو وفور وجوده بنحو لا يحيط النظر بكنهه. فقهرأ قصور النظر الى [حقيقته] أوجب اتخاذ مفاهيم مختلفة من جلوات وجوده. فمن كلّ جلوة ينال النظر الى مفهوم دون مفهوم مع وحدة المنشأ حقيقة وحيثية وجهة بحيث لا يكون في الحقيقة ذات مغاير مع صفة دون صفة، ولذا كان كمال التوحيد نفي الصفات عنه،

ولكن مع ذلك لاينا في ذلك مع اتخاذ النظر القاصر من كلّ جلوة لهذا الوجود البحت البسيط على الاطلاق مفهوماً غير مفهوم آخر.

وحينئذ فلاغرو في دعوى كون الصفات الجارية على ذاته المقدسة أيضاً حاكية عن ذات [متجلية] بمبدأ دون مبدأ، وإن الصفات الجارية عليه تعالى في عالم المفهوم [عين] الصفات الجارية على الممكن كما هو الشأن أيضاً في الأبيض الجاري على نفس البياض أو ماله البياض، غاية الأمر أنّ تجلي الذات بجلوات صفاته في الواجب ذاتي وبعين ذاته وبوفور وجوده وفي الممكن عرضي بنحو يكون جلوات ذاته بصفات زائدة عن الذات لقصور ذاته وعدم وفوره. ولكن هذا المقدار لا يوجب فرقاً في عالم المفهوم المتقوم بصرف اختلاف الأنظار.

وعليه فلا مجال للالتزام بمغايرة مفاهيم صفات الممكن والواجب بخلع صفات الواجب عن الذات أو بجعل مداليل الصفات طراً حتى في الممكنات عبارة عن صرف المبدأ لا بشرط مع تجريد الذهن عن تصور الذات معها رأساً كي يرد عليه النقوض السابقة كما لا يخفى.

بقي هنا شيء توضيحاً للمرام وتنقيحاً للمقام وهو: إنّ لقائل أن يقول: إنّ الذات الملحوظ في الذهن متصلاً بالوصف القائم به:

إن كان هو المفهوم العام العرضي فلاشبهة في عدم كونه محطّ ورود الأوصاف المختلفة حتّى بحسب المقولة إذ هذا العنوان العرضي الخارج عن حقيقة كلّ مقولة موضوعاً ومحمولاً لا يعقل أن يكون محطّاً ومحلاً للأوصاف المزبورة لفرض خروجه عن حقائقها المعروضة لمثلها، بل ولا يناسب نسبة اليد والبطن الى مثل هذا المعنى العام العرضي بنفسها فبقي النقص السابق وارداً حتّى على مسلك خروج الذات ودخول النسبة، بل وعلى دخول الذات أيضاً كما لا يخفى.

وتوهم أنه جنس الأجناس بالنسبة الى جميع المقولات بحسب صدقه على كلّ مقولة كلام ظاهري لا يستأهل رداً كيف؛ ولازمه الالتزام بوجود جامع بين الجنس والفصل أيضاً من جهة صدقه على كلّ منها، والالتزام به تخريب لأساس السابقين واللاحقين في عدم التزامهم بوجود جامع خارجي له حظ من الوجود في ضمن كلّ مقولة أو بين جنس كلّ نوع مع فصله. ولذا منعوا فوق المقولات مقولة أخرى حاوية للبقية كما هو ظاهر.

وإن كان مصاديقه المناسبة للمادة التي كان في كلّ مورد من مقولة مخصوصة فيلزم اختلاف الصور الجائية في الذهن من هذه الهيئة علاوة على اختلاف المادة وهو أيضاً خلاف الوجدان ولذا لا يكون المدلول عند أخذ الذات في حقيقته من هذه الجهة من متكثّر المعنى.

أقول:

أولاً: يمكن اختيار الشق الأول ويلتزم بكون هذا المفهوم العام مجيء في الذهن مرآتاً الى المعروضات الأصليّة من المقولات المختلفة حسب اختلاف عوارضها، [فهو] من حيث وحدة المفهوم العام داخل في متحد المعنى، ومن حيث مرآيته لمصاديقها المناسبة للأوصاف ينسب اليه أوصافها وأحكامها ولوازمها من اليد والبطن وأمثالها. ولا منافاة بين هذه الوحدة في عالم المرآة والتكثّر في عالم

المرئي بنحو يناسب الأحكام والأوصاف والمواد العارضة لها.

وثانياً: يمكن اختيار الشق الثاني ويقال: إنَّ المسلم من وحدة معنى المشتق هو الوحدة من حيث الذات المخصوص المناسب لكل مادة مخصوصة، لأنه متحد المعنى بالاضافة الى ما هو معروض أي مادة من المواد، وحينئذ فالوصف من كل مادة يحكي عن جامع ذاتي مناسب لمعروضه فهو من متحد المعنى بمقدار اتحاد مادته معنى مع أي جامع ذاتي يناسبه، ومتكثّر المعنى من حيث المادة بما هو معروضه بخصوصه وهذا المقدار من تكثّر المعنى لاضرير فيه، وأمكن دعوى الوجدان أيضاً على أن كل مادة يجيء في الذهن اتحادها مع سنخ ما هو معروض ذاتاً، والذي خارج عن دائرة المعنى هو مصاديق هذه الأجناس لاهي بنفسها هذا.

ولكن مقتضى الانصاف اختيار الشق الأول لعدم مجيء امور مختلفة على حسب اختلاف المواد في الذهن. علاوة عن ان بعض المواد يناسب قيامه بالجواهر والعرض كالمحبوب والمبغوض وأمثالها، ففي مثلها لا معنى لأخذ جامع ذاتي بين المعروضين بلا جامع بينها لإعرضياً، وإلا يلزم تكثّر المفهوم في مادة واحدة ولم يلتزم به أحد. فلا محيص حينئذ إلا من المصير الى الوجه الأول وهو يكفي ونعم الوكيل.

الثاني من الأمور: ان المنسوب الى الشريف استدلاله على خروج الذات عن مدلول المشتق بأن أخذه بمفهومه فيه مستتبع لأخذ الأمر العرضي في الفصل كالناطق وبمصادقه يلزم انقلاب القضايا الممكنة ضرورية.

أقول: يمكن اختيار الشق الأول ويقال: إنَّ الإشكال أنها يرد لو كان (الذات) المأخوذ في مثل الناطق مأخوذاً بمعناه العرضي بنحو الاستقلال، ولقد عرفت أنه غير ممكن لعدم صلاحية مثل هذا العنوان العرضي لقيام المبادئ الحاكية من الوجودات العينية بمثله، ولا لإضافة بعض الأمور اليه كما شرحناه،

بل لا بد وأن يكون بنحو المرآتية إلى ما هو معروض هذه المبادئ.
 وحينئذٍ فروح المشتق وحقيقته المرآتية بهذا العنوان بناءً على أخذ الذات
 فيه عبارة عن جهة خارجية معروضه للمبدأ، غاية الأمر في عالم انتزاع المفهوم
 من باب الجمع في التعبير اعتبر مفهوماً عاماً عرضياً مشيراً به إلى حقيقة ما هو
 معروض المبادئ بنحو الكلية لا بأشخاص مصاديقه خارجاً. وأخذ هذا
 المقدار من المفهوم العام العرضي في مفهوم المشتق لا يقتضي أخذه في حقيقة
 [المحكّي] به.

وعليه فلا غرو بدعوى كون المرئي بهذا العنوان الذي هو معروض
 النطق حقيقة هو الفصل وأنّ المادة [أخذت] وجهاً له بملاحظة [كونها] أظهر
 خواصه. وبهذه الملاحظة لأبأس بدعوى حمل عنوان الفصل عليه حقيقة لما
 عرفت سابقاً بأن النظر في مقام نسبة شيء إليه أو نسبتته إلى شيء آخر إلى
 معروض المبدأ، وأنّ النظر إلى المبدأ ليس إلاّ تبعياً من جهة كونه من [شؤون]
 المنسوب إليه ومن جلواته ووجوهه لأنّه بنفسه منسوب إليه إلاّ بنحو من العناية
 وحينئذٍ لك أن تجعل الناطق فصلاً [حقيقياً] بهذا الاعتبار لا يجعل المبدأ
 عبارة عن النفس الناطقة وأنّ الاشتقاق جعلي كالتحجّر وأمثاله كما يوهم، إذ
 مضافاً إلى أنّ مطلق النفس لا يكون فصلاً وتمييزه بالناطقّة موجب لعود المحذور،
 أنّه تكلف بارد.

وأبرد منه تجريد هذا المشتق عن الذات - كما عن الفصول^(١) - إذ مجرد ذلك
 لا يكفي في [فصليته] إلاّ بالتصرّف في المادة أيضاً باخراجه عن الوصفية إلى
 معنى جوهرى، وفيه تكلفان.

وما عن العلامة الاستاذ أيضاً بجعله فصلاً مشهورياً منطقيّاً لاحقياً، وأنّه
 من أظهر خواص الفصل إنّها يصحّ أيضاً لو كان المناط في فصلية مادّته، والآفلو

كان المناط في اتصافه بالفصلية هو معروض مادته وإن تخصيص المشتمل على هذه المادة بالفصلية كون المادة من خواص الفصل ومن عوارضه على وجه لا ينتقل الذهن من المادة إلا إلى الفصل فلا مجال لجعله محكوماً بالعرضية الخاصة بل كان متصفاً بالفصلية حقيقة.

وبالجملة نقول: إن لمثل هذا الوصف، بل كل ما كانت مادته من خواص الفصل وعوارضه، جهتان: [ياحداهما] يحسب من الأعراض و[بالأخرى] كان فصلاً حقيقياً.

فبالنظر إلى الذات المأخوذة فيها معروضاً للوصف فصل حقيقي، وبالنظر إلى موادها الملحوظة جلوةً وشأناً ووجهاً للذات يحسب من الأعراض والخواص الفصلية.

وبذلك يمتاز مثل هذه الأوصاف عن الأوصاف العارضة للنوع كالمضحك والكاتب، أو للجنس كالحساس والمتحرك بالارادة، فإن فيها ليس جهة الفصلية لا بأدتها ولا بهيئتها، وإنما فيها جهة مشيرة إلى الهيئته الذاتية من النوع أو الجنس، وجهة عرضية بلا جهة فصلية فيها.

نعم هنا شيء آخر وهو: أن الأوصاف المشتملة على المواد العرضية برمتها مشتملة على جهة ذاتية معروضة لموادها، وجهة عرضية هي عين المواد، فجميعها مشتركة في كونها من الخواص بنظر، و[ذي الخاصة] بنظر، وحينئذ فلم لوحظ في أوصاف الفصول جهة ذاتها وسميت بالفصل، وفي أوصاف الأنواع والأجناس لوحظت جهة عرضيتها وسميت بالخاصة أو العرض العام؟.

وحل هذه الشبهة بأن اشتها عنوان الجنس أو النوع كان موجبا للغناء عن الإشارة إليها في مقام البيان بعنوان اجمالي هو مضمون أمثال هذه الأوصاف، ولذا لا يكون المقصود من ذكر أوصافها إلا لبيان عوارض النوع أو الجنس بمثل موادها فصارت خاصة.

وهذا بخلاف [الفصل] حيث إنَّ حقيقته في غاية الخفاء بحيث لا يكون في البين عنوان مخصوص به فيحتاج في مقام بيانه الى الاشارة اليه بمثل الناطق أو النفس الناطقة أو المدركة للكليات المعلوم بأنَّ جميعها لا يحكي عن الفصل إلاَّ بحكاية إجمالية، ففي مثل هذه الأوصاف إذا صار مورداً للذكر والبيان ليس المقصود منها جهة عرضه مادته بل تمام المقصود بها بيان ما هو معروض هذه الأعراض بمحض الاشارة بالمفهوم العام اليها بخلاف الأوصاف السابقة.

ولهذه النكتة الدقيقة [صارت الأوصاف] الاشتقاقية [مسألة] بالفصول وقدمت فيها جهتها الذاتية على حيثية [عرضيتها] بخلاف أوصاف النوع والجنس حيث قدمت فيها جهتها العرضية على الذاتية لغناء ذاتيتها عن البيان وسميت بالخاصة والعوارض.

ومن التأمل في ما ذكرنا أيضاً ظهر أن ما هو مأخوذ في الأوصاف الفصلية هو نفس الفصول لا جنسها. فما عن بعض الأعلام من أن الأليق بالشرطية الأولى هو أخذ الجنس أو النوع في الفصل منظور فيه ، إذ ذلك - مضافاً الى أنه من نتائج أخذ المصداق في حقيقة المشتق لا المفهوم وهو الشرطية الثانية - إنما يتم بناءً على جعل الفصل نفس المادة لا [معروضها]، ولقد عرفت ما فيه، إذ لا معنى لجعل المادة فصلاً إلاَّ على التوهّم البارد السابق، أو الخيال الآخر الأبرد وكلاهما كما ترى.

هذا كله على فرض اختيار الشق الأول من الشرطية في كلامه.

ولنا أن نختار الشق الثاني ونقول: إنَّ الأوصاف بملاحظة بساطة مفهومها حتى بناءً على أخذ الذات في حقيقتها بحيث يرجع المعنى الى ذات [متجلية] بجلوة مخصوصة وبوجه خاص لا يكون إلاَّ محمولاً وحدانياً بلا اشتتاله على نسبة أخرى غير هذه النسبة الحملية الوحدانية الغير [القابلة] للتحليل،

ومعلوم أن الحمل القائم بالذات المتجلي بوصف كذا ليس إلا بالامكان.

نعم لو بنينا على تركب مفهوم المشتق وأنه عبارة عن ذات له المبدأ كان مجالاً لأن يقال بأن الوصف بنفسه مشتمل على نسبة أخرى بين الذات والوصف زائداً عن النسبة الحملية القائمة بهذه الذات [المنسوبة] الى الوصف، ولازمه عند الحمل كون المحمول مشتملاً على نسبتين الموجب لانحلاله الى قضيتين [إحدهما]: حمل الذات المعروض للوصف على الذات وهو ضروري، والأخرى: اضافة الذات الى الوصف وهو بالامكان.

ولا يرد عليه: بأن الذات [المتقيّدة] حصّة من الذات أخصّ من [المجرّدة] وحمله على الأعمّ أيضاً بالامكان لا بالضرورة، لقابلية انفكاك الأعمّ عن الأخصّ خارجاً دون العكس.

لأنّه يقال: إن ما هو حصته هو الذات في [ظرف] عروض الوصف [عليها]، وإلاّ ففي المرتبة السابقة التي [هي] رتبة ذاته مساوق لما حمل عليه هذا الذات. كيف؟ وأعمية الذات الذي هو موضوع هذا الحمل إنّما هو بملاحظة نفس ذاته، وإلاّ فما هو معروض هذا الحمل أيضاً حصّة من الذات الذي هو توأم مع المحمول وغير منفك عنه خارجاً.

وبالجملّة ذات المحمول المعروض للوصف مع ذات الموضوع المعروض للحمل إن لوحظ كلّ منهما من حيث المعروضيّة فهما حصّة من الذات المتّحّدان خارجاً بلا انفكاك بينهما فيه، وإن لوحظ كلّ منهما في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن عالم المعروضيّة للنسبتين فهما أيضاً مساوقان في الأعمية، فلا وجه لاعتبار ما هو معروض الوصف في ظرف معروضه من الحصّة دون الموضوع الذي هو معروض للنسبة الحملية.

والى ذلك كلّه نظر استاذنا اعزاه مقامه في كفايته من اشكاله على الفصول حيث أجاب عن أصل الاشكال بأنّ المحمول هو الذات المقيّد بالوصف وحمله

على المطلق بالامكان فأشكل عليه بنحو ما بينا بتوضيح له منا.
ولكن مع ما ذكرنا كلّه يرد عليه: بأن ما أفاده الاستاذ رحمه الله على الفصول
إنّما يرد في فرض كون الذات منسوباً الى الوصف في عرض حمله على موضوعه
فأنه حينئذٍ نسبتان وارتدان على ذات واحدة وهذا الذات في عالم ذاته - مع قطع
النظر عن نسبتته الى شيء عام - مساوق مع موضوعه. كما أن [كلاً] منها في عالم
عروض النسبة عليه حصّة وخارج عن مرتبة عمومه فكانا أيضاً غير منفكّين
عن الآخر.

وأما لو قلنا بأن نسبة الذات الى الوصف [مأخوذة] في رتبة سابقة على
حمله وإن الحمل وارد على الذات المقيّد في [ظرف] الفراغ عن تقييده بوصفه فلا
شبهة حينئذٍ أن الحمل حينئذٍ ورد على الذات المقيّد فارغاً عن تقييده، ولازمه
فراغه عن صيرورته حصّة من الذات، وبديهيّ أن حمل هذه الحصّة المقيّدة بوصفه
على الذات الملحوظ في الرتبة السابقة على حمله ليس إلا بالامكان.

وحينئذٍ فلو بنينا على تركّب مفهوم الوصف واشتماله على نسبة أخرى
لا يقتضي هذا المقدار أيضاً ضرورة النسبة في البين وانحلال القضية الى
القضيتين وأنّما يوجب ذلك على فرض عرضيّة النسبتين لا طوليّتهما كما لا يخفى
وجهه.

الثالث من الأمور:

إنّ الأوصاف تارة [تُنسب] الى ما هو له ك (الماء جارٍ) أو (السفينة
متحرّكة)، وتارة الى غير ما هو له ك (الميزاب جارٍ) أو (جالس السفينة متحرّك).
لا اشكال في الأول.

وأنّما الكلام في الأخير من أنّه من باب المجاز في كلمة الوصف بإرادة قيام
المادّة بغير ما هو له، أو من باب المجاز في اسناده الى الميزاب، أو من باب اعمال
العناية في موضوع القضية بجعله من مصاديق ما له الجريان حقيقةً فاسند اليه

الوصف حينئذٍ بنحو الحقيقة في الإسناد وكلمة الوصف أيضاً، وجوه:
أرقها أخيرها، خلافاً لمن ذهب إلى الأول أو الثاني، فتدبر جيداً وافهم
واستقم.

هذا تمام الكلام في نبذة من المبادئ العلمية واللغوية.
بقي الكلام في شرح المقاصد وفيها مباحث أيضاً.

المقالة الثالثة عشر

شرح مادة الأمر

[المقالة الثالثة عشرة]

في

[شرح مادة الأمر]

وربما يتوهم له معاني متعددة، ولكن امكن ارجاع بعضها الى بعض بجعله مصداقاً لمعنى آخر، وأن اصل المعنى ربما يرجع الى معنيين:

أحدهما: عبارة عن مفهوم عام عرضي مساوق لمفهوم «الشيء» و«الذات» من حيث كونها أيضاً من المفاهيم العامة العرضية وإن كان له نحو أخصية عما يساوقه من العنواين. وهذا المعنى كان من الجوامد، ويجمع على «أمور». وربما ينطبق على الغرض والحادثة، [أو الأمر] العجيب، وغير ذلك مما عدّ من معانيه بواسطة اشتباه المصداق بالمفهوم.

[وثانيهما]: ما يساوق «الطلب المظهر» بالقول أو غيره من الكتابة والاشارة، لا صرف اظهاره ولو لم يكن في الواقع طلب. وهذا المعنى مشتق، ويجيء فيه العناوين الاشتقاقية اسماً أم فعلاً ويجمع على «أوامر».

ثم أن المراد من «الطلب المظهر» الراجع اليه حقيقة الأمر هو «الطلب الحقيقي» وما هو بالحمل الشايح طلب. كما أن المراد من اظهاره أيضاً كذلك. ولكن هذا المعنى مأخوذ في [حقيقته] ومنشأ انتزاع مفهومه، لامفهومه، كما هو الشأن في شرح كل عنوان بأمر حقيقي خارجي هو منشأ انتزاع مفهومه مع عدم أخذه في مفهومه. وحينئذ لا منافاه بين ذلك وبين استعمال لفظ الامر في معناه ومفهومه بنحو الحقيقة مع عدم وجود طلب خارجي ولا ابرازه، كما هو الشأن في

استعمال ساير الألفاظ في معانيها، وحينئذ لا يكشف ذلك عن كون الأمر بحقيقته عبارة عن الطلب الانشائي، لدلالة الوجدان على كون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي مع عدم وجود طلب حقيقي في البين أصلاً، وذلك لما عرفت بأن استعمال اللفظ في مفهومه لا يقتضي وجود منشأ انتزاع المفهوم خارجاً كما لا يخفى.

ثم لا اشكال في صدق الأمر بابرز الطلب بصيغة أخرى. وفي صدقه بابرز الطلب بهذه المادة اشكال.

ووجه الإشكال: أن مفهوم هذه المادة بعدما كان منتزعاً عن ابراز الطلب فقهاً يكون هذا المفهوم في عالم التصور حاكياً [عن] الابراز، [فتكون] هذه المادة [بمفهومها] بمنزلة الطريق الى الابراز. [فكيف] يمكن أن يصير واسطة لثبوتها؟ إذ مرجع الطريقة الى كونه من وسائل اثباته بحيث يرى المحكي عنه مفروغ الثبوت. وفي هذا النظر يستحيل توجه النظر الى اثباته بنفس هذه المادة المستعملة في معناه.

وحينئذ لا محيص عند ارادة اظهار الطلب بهذه المادة من تجريد المعنى عن قيد اظهاره فيراد منه حينئذ صرف الطلب كي يرد عليه اظهاره بهذه المادة. ولازم ذلك كون مادة الأمر في مقام انشائه وابراز الارادة به مستعملاً في نفس الطلب لافي الطلب المظهر، وأنها اريد منه هذا المعنى عند اخباره بهذه المادة عن اظهار طلبه بصيغة أخرى لابهذه المادة، كما لا يخفى^(١).

(١) حاصل الاشكال ووجهه: اتنا بعد ان افترضنا ان معنى مادة الامر هو ابراز الطلب، تكون مادة الامر حاكبه وداله على هذا الابراز، فلو قال المولى: (أمرك بالصلاة) يكون قوله: أمرك : كاشفا عن ابراز الطلب بالصلاة اي واسطة في الاثبات للابراز، وعلى هذا فلا يجتمع مع كون نفس هذا الكلام - وهو: أمرك - ابرازاً، او قل واسطة في الثبوت؛ لأن كونه واسطة في الاثبات او كاشفا يعني ان هناك ابرازا للطلب متحققا كشف عنه قوله: أمرك، وهذا لا يجتمع مع كونه

ثمَّ أن في اعتبار العلوِّ محضاً أو كفاية الاستعلاء أيضاً أو عدم اعتبار شيءٍ منها وجوه: أردأها الأخير لعدم صدقه من الداني الى العالي، بل وفي المتساويين أيضاً الآ من باب الاستهزاء والاستنكار.

فالعمدة حينئذٍ الوجهان الأوَّلان، وأقواهما الأوَّل، وأنا صدقه مع الاستعلاء من باب اعمال العناية في المستعلي بأدعاء نفسه عالياً. فنسبة الأمر الى نفسه نظير «أُنشِبَتِ المنيَّةُ أظفارها». فالمصحَّ هذه النسبة إعمال [عناية] وأدعاء العلوِّ لنفسه، فالمستعلي أمر بالعناية، لا أن الاستعلاءه موجب لصدق الأمر عليه حقيقة فتدبر.

ثمَّ أن الطلب المظهر به وجوبيّ أو جامع بين الوجوبيّ والاستحبابي؟
فيه وجهان، بل قولان:

يمكن دعوى انسباق الوجوبيّ منه، وأمّا كونه مستنداً الى حاقّ اللفظ [فيه] اشكال.

والتشبيّت ببعض الأخبار^(١) على كونه للوجوب أشكل لكونه من باب

بنفسه ابرازا للطلب وواسطة في تحقق الطلب المبرز وثبوتة. وعلى هذا: فاذا اريد ابراز الطلب بنفس المادة كما في أمرك بالصلاة لا بد ان تستعمل المادة في خصوص الطلب مجرداً عن ابراز ونتيجة ذلك ان المادة متى استعملت في الاخبار عن الطلب بصيغة اخرى كانت دالة على الطلب المبرز كما في قوله: امرتك بالصلاة البارحة، ومتى استعملت في انشاء الطلب كانت دالة على صرف الطلب لا الطلب المبرز.

(١) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيها روي عنه «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» اذ يدل على أن الامر موجب للمشقة، او كقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن امره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم﴾ اذ يدل على ان مخالفة الامر موجبة للعقاب، وكلاهما ملازم لاختصاص الامر بالوجوب وهذا تتشكل الكبرى المذكورة: كل امر ملازم للمشقة او العقوبة على المخالفة، فما لا يلزم احدها ليس امراً فلا يكون الاستحباب مصداقاً للامر.

ثم ان مراده قدس سره ان اصالة العموم انها تجري عندما يكون مصداقية المشكوك للعام محرزة فيتمسك بأصالة العموم لاثبات شمول الحكم له كما في «اكرم العلماء» عندما نعلم بكون زيد

إعمال أصالة العمود في ماهو معلوم الخروج ومشكوك المصدقية لاثبات المصدقية ولو بتقريب:

أن المستفاد منها أن كل امر ملازم [للمشقة] أو العقوبة على المخالفة، وما لا يلزمه فليس بالأمر، فلا أمر الاستحبابي ليس مصداقاً للأمر، فينحصر مصداقه بالوجوبي، والآ يلزم تخصيص الكبرى المستفاد ذلك منه.

ولقد عرفت في نظائره منع حجية أصالة العموم في مثله، وأنها يتمحض حجيته في فرض القطع بالمصدقية والشك في الخروج عن تحت الحكم، فتدبر.

وبالجمله يكفي لاثبات الوجوب ظهور اطلاقه في كونه في مقام حفظ المطلوب ولو بكونه حافظاً لمبادئ اختياره من جهة احداثه الداعي على [الفرار من العقاب] أيضاً، بخلاف الاستحبابي [فانه] لمحض احداث الداعي على تحصيل الثواب فلا يوجب مثله حفظ مبادئ اختيار العبد للايجاد بمقدار ما يقتضيه الطلب الوجوبي، ولذا يكون في مقام حفظ الوجود أنقص، فاطلاق الحافظية يقتضي حمله على ما يكون في حافظيته أشمل.

وقد يقرب الاطلاق أيضاً بأن مقتضى اطلاق اللفظ في مقام البيان حمل معناه على ماهو أكمل، لما في الأضعف نقص ليس فيه.

وكلا [التقريبين] للاطلاق وان كانا خفيين ولكن بعد ارتكاز الذهن باقتضاء الاطلاق ذلك لاضير في خفاء وجهه، كيف وغالب الارتكازات مخفية على الخواص فضلاً عن [العوام]، والله العالم.

عالمًا ولكن نحتمل عدم شمول الحكم له، اما اذا شككنا في كون زيد عالمًا فلا يمكن التمسك باصالة العموم لاثبات كونه مصداقاً للعام. وفيما نحن فيه من قبيل الثاني: فإن القائل يريد ان يتمسك باصالة العموم في لفظ الامر من اجل تحديد مصداق الامر وانه منحصر في الوجوب وليس هذا مورد التمسك باصالة العموم اذ ليس المصداق محددًا ليكون الشك في الشمول وعدمه لتجري اصالة العموم لاثبات الشمول.

[بحث في الطلب والارادة]

بقي في المقام شيء آخر وهو أن الطلب المأخوذ في [حقيقته] هل هو عين الارادة أم غيره؟.

كانت هذه الجهة معركة الآراء بين الأعلام، وعمدة من ذهب الى المغايرة الأشعريون لشبهة حصلت لهم في وحدتها.

وعمدة ما أوقعهم في الوهم زعمهم الفاسد بأن العباد مجبورون في أفعالهم، وهو أيضاً أساس إنكارهم التحسين والتقبيح في أفعال العباد عقلاً، نظراً الى أن موضوع حكم العقل هو الفعل الاختياري وحيث لا اختيار لهم في أفعالهم فلا مجال لتحسينهم في عملهم عقلاً ولا تقبيحهم فيه، بل الله يفعل في حقهم ما يشاء بسلطانه فيعاقب المطيع ويثيب العاصي بلا قبح في نظر العقل في الفعلين ولا حسن في عكسها لأن ذلك كله تحت حيطه سلطته وقدرته فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وحينئذ فمن نتائج هذا الزعم والخيال استحالة تعلق الارادة الأزلية بفعل المخلوق الا وهو صادر لأنه إذا أراد [شيئاً] أن يقول له كن فيكون، ولازمه حينئذ عدم تصوّر العاصي في العباد، فمع تحقّقه وجداناً يكشف عن عدم تعلق الارادة الازلية في مورد الأوامر والنواهي [المتوجهة] اليهم.

ولا محيص لهم بالالتزام بمعنى آخر غير الارادة حذراً عن كون الخطابات المزبورة لقلقة لسان، وسمي المعنى الآخر بالطلب.

والتزموا أيضاً بإمكان تعلقه بالمحال وبغير المقدور، بل وبجواز أمره مع علمه بانتفاء شرط الأمور به كأمر ابراهيم بذبح ولده مع أن الجليل ينهى السكّين عن تأثيره في قطع الأوداج وعدم قدرة ابراهيم [على الذبح] المزبور.

وحينئذ ربما يستشكل في تصوير هذا المعنى الأخير المسمّى بالطلب بأنه

أي شيء قائم بالنفس وكان من أفعال القلوب [القابلة] لان [تكون] مضمون الخطابات ويناسب مع مقام أمر المولى ونهي العالي، وقابلاً للتعلق بالمحال ولو لانتفاء شرطه؟.

وحيث [إنّ هذا المعنى قابل] للتعلق بفعل الغير فيكشف أنه لا يكون من سنخ بقیة الصفات الوجدانية القائمة بالنفس من الجوع والعطش والشجاعة وأمثالها، إذ لا مناسبة لها مع الأمر والنهي المتعلق بفعل الغير.

كما أنّ قابلية تعلقه بالمحال وبفعل المجبورين لا يناسب شرحه بمثل عنوان البعث والتحرّيك، إذ مضافاً إلى أنه ناشٍ عن نفس الأمر لأنه مأخوذ في مدلوله، من المعلوم أنه يستحيل تعلقها بالمحال ذاتاً لا بمناط التحسين والتقييح كي يمنع ذلك في أفعاله تعالى في حقّ عباده.

بل ولا مجال لشرح الطلب أيضاً بحملة النفس [الحاصلة] بعد تامة اشتياقه وقدرته، إذ مثل ذلك أيضاً يستحيل انفكاكه عن العلم بالقدرة، فمع فرض المجبورية يستحيل تحقّقه.

وبالجملة ما في السنة بعض المعاصرين^(١) من تصوّر مغايرة الطلب مع الارادة بأمثال هذه البيانات أجنبيّة عن مرام الأشاعرة المؤسسين لهذا الأساس.

كما أنّ انكار بعض آخر بعدم مساعدة الوجدان على وجود معنى آخر قابل للتعلق بفعل الغير غير العلم والارادة أيضاً قابل للمنع، كيف ونرى بالوجدان معنى آخر غيرهما، ويعبر عنه بالبناء الذي هو أيضاً من أفعال القلوب وبه قوام التنزيلات عرفاً وشرعاً وكان تحت الاختيار بلا واسطة في قوله: «ابن على الأكثر»^(٢) مثلاً قبال العلم والارادة الذين لا يكونان كذلك، بل ومنه

(١) فوائد الاصول ١: ١٣٢ و ١٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٣٨، الباب ٨ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

أيضاً عقد القلب المقابل للجحود القلبي مع العلم بالنبوة مثلاً وغيرها، بل هو قابل للتعلق بالمحال.

وحينئذٍ لا مجال لردّ الأشعريّ بالمغايرة بين الطلب والارادة بمثل هذا الوجدان وحينئذٍ فلاشعري أن يلتزم بأن مفاد الأوامر معنى آخر غير العلم والارادة وأنه من سنخ البناء وعقد القلب المزبورين، غاية الأمر يدّعي بأن هذا السنخ من المعنى - باختلاف أنحاء متعلقاته - يختلف عنواناً فمن حيث تعلّقه بقيام شيء ثابت أو بقيامه مقام آخر مع القطع بعدمه يعبر عنه بالبناء التنزيليّ، ومن حيث تعلّقه بشبوت شيء مع القطع بوجوده يعبر عنه بعقد القلب، ومن حيث تعلّقه بإيجاد شيء لا بشيء فارغاً عن وجوده يعبر عنه بالطلب.

كما أن الأمر في الاشتياق أيضاً كذلك، إذ هو من حيث تعلّقه بالوجود الثابت يسمّى عشقاً وبإثبات الوجود يسمّى ارادة، ولا ينافي اختلاف هذه العناوين مع وحدة الحقيقة، ومعلوم أنّ مثل هذا المعنى قابل للتعلق بالمحال وبغير المقدور ومع العلم بانتفاء شرط المأمور به.

كما أنّه بعد تسليم أساسهم الكاسد لا يبقى دعوى أحد عليهم بأنّ العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة مجرد هذا البناء القابل للتعلق بالمحال إذ حينئذٍ أين يبقى للعقل حكم في حقّ المجبورين الذين هم [مقهورون] في حيطة سلطانه؟ وأنّا ذلك جاء من جهة توعيده على المخالفة كما أنّ الثواب على الاطاعة أنّما هو من قبل وعده على طاعتهم. ولا بأس [بالتوعيد] المذكور ولا الوعيد المزبور على مخالفة هذا البناء المحض المنفك عن الارادة أو موافقته مع انزال العقل عن الحكم في هذا المقام رأساً.

وحينئذٍ لا ملزم عليهم ولا شاهد على وجود الارادة والكرهية في مدلول الأوامر والنواهي إلاّ تخريب أساسهم الفاسد وبيان زعمهم الكاسد فنقول وهو المعين: أو لا يكفي في دفع شبههم حكم بداهة الوجدان بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار؟ وهو الذي عليه عقيدتي.

ولكن مع ذلك في مقام المناظرة معهم لنا أن ندعي شيئاً آخر فنقول بأن توضيح فساد مرامهم يقتضي رسم مقدّمة وهي:

أنّ من المعلوم أنّ عوارض الشيء قد لا يكون من لوازم وجوده ولا مهيّته، وقد يكون من لوازم مهيّته كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة أو وجوده كالحرارة للنّار، فما كان من قبيل الأوّل فلا شبهة في أنّ جعل الشيء وإيجاده لا يقتضي وجود وصفه، بل يحتاج وجود الوصف أيضاً إلى جعل آخر.

وأما ما كان من قبيل الثاني والثالث فما هو قابل لتعلّق الجعل هو الموصوف وأما لازمه [فيتحقّق] قهراً بنفس وجود ملزومه واقتضائه بلا احتياج إلى جعل آخر وراء جعل ملزومه، بل بعد جعل الملزوم بالارادة الأزليّة [يوجد] اللازم بنفس اقتضاء الملزوم تبعاً له بلا استناده إلى إرادة أزليّة أخرى [متعلّقة] بذلك اللازم، بل هذا الوجود من لوازم وجود آخر مهيّة أو وجوداً بلا تعلّل وجوده إلّا بوجود ملزومه [المنتهي] إلى إرادة أزليّة بلا انتهائه إليها زائداً عمّا عليه ملزومه.

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: أنّ مثل القدرة والعلم بالمصلحة وغيرها من الصفات القابلة للانفكاك عن الانسان ربّما يحتاج في تحقّقها إلى إعمال ارادته تعالى ولو بإيجاد أسبابها، ولا يكفي في وجودها مجرد تعلّق الجعل بإيجاد الانسان، وأمّا صفة الاختيار من الممكن كونه من لوازم وجود الانسان بحيث لا يحتاج في جعله إلى مزيد من جعل ملزومه، بل ولا أقلّ من دعوى كونه من لوازم بعض مراتبه لو لم نقل بكونه من لوازم وجوده على الإطلاق.

ولازمه كون الاختيار موجوداً بمحض اقتضاء وجود ملزومه بلا كونه معللاً بجعل آخر غير جعل ملزومه.

وحينئذٍ ففي ظرف القدرة والعلم بالمصلحة بلا مزاحم إذا توجه اختياره إلى وجود شيء أو عدمه ربّما يترتب العمل عليه [بتوسط] ارداته [المنتهية] إلى اختياره.

وحيثُ هذا العمل له مبادئ متعدّدة من كونه مقدوراً وكونه ممّا علم بمصلحة بلا مزاحم وكونه ممّا أُعمل فيه الاختيار الموجب لتوجّه الاشتياق نحوه، فبعضها مستند إلى إرادته الأزليّة مثل قدرته وعلمه كوجود العامل وبعضها مستند إلى اقتضاء ذات ملزومه من جهة ما عرفت من كونه من لوازم وجوده ولو في ظرف تحقّق القدرة والعلم المزبور، وذلك مثل اختياره المستتبّع لاشتياقه وإرادته.

وحيثُ لهذا العمل الصادر جهران، بجهة مستند إلى الإرادة الأزليّة، وبجهة أخرى مستند إلى ذاته بلا تعلل بشيء آخر وراء وجود ملزومه، ولازمه عدم صحّة استناد مبادئ وجوده - بقول مطلق - إليه تعالى لفرض توسط اختياره الذي من لوازم وجود ملزومه بلا تعلّق جعل به زائداً على جعل ملزومه، وعدم صحّة استناد مبادئه إليه أيضاً على الإطلاق.

فلا يكون مثل هذا العمل مفوّضاً إلى العبد بقول مطلق ولا [مستنداً] إليه تعالى كذلك كي يكون في إيجاده مقهوراً، فصحّ لنا حينئذٍ أن نقول: لا جبر في البين من جهة الاختيار [المنتهى] اقتضاؤه إلى ذاته، ولا تفويض بملاحظة انتهاء بقية مبادئ وجوده إلى إرادته الأزليّة وجعله، وهذا معنى قولهم «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين».

ولقد أجاد بعض أعظم المعاصرين في بيان هذا المعنى: بأن الاختيار من الصفات الذاتية غير المحتاجة إلى جعل غير جعل الملزوم، ولكن التزم بأن الاختيار [يتحقّق] في ظرف تحقّق الإرادة منه بحيث يكون الاختيار واسطة بين العلم والإرادة بلا كون العمل [مستنداً] إلى الإرادة بلا واسطة، بل العمل مستند إلى نفس [الاختيار] بلا واسطة.

وفيه: أن انعزال الإرادة عن التأثير وكون تمام المؤثر هو [الاختيار] خلاف الوجدان، كيف، ويعتبر في العبادات أن تكون إرادية قريبة ولو انعزلت الإرادة عن التأثير فلا معنى لإرادية العبادة، ولا لنشوها [من] قصد القرية، وهو كما ترى.

وأصعب من البيان الصادر عن المعاصر المزبور. خيال بعض آخر [بأنه] لا يكون المراد من الفعل الاختياريّ إلا مجرد نشوّه عن الارادة بلا وجود صفة أخرى في البين.

وذلك - مضافاً الى أنّ دائرة الاختيار ربّما [تكون] أوسع من الارادة ، إذ ربّما يكون الفعل اختيارياً ولو بتوسيط اختيارية لازمه ولا يكون إرادياً ولو بالواسطة لعدم الملازمة بين ارادة شيء و ارادة لازمه، ولذا لا يكون الأمر مقتضياً للنهي عن ضده على منع المقدمية - أنّ الارادة بعد مالم [تكن] من لوازم وجوده فلا يحيص من كونه مستنداً الى الارادة وجعل مستقلّ أزلي فقهرأ يصير مجبوراً في هذه الارادة، فأين يكون له اختيار في تركه؟

وتسميته العمل بمجرد توسطّ الارادة المجبورة بالاختيارية لا يصحّ حقيقة الاختيار وروحه.

وهذا بخلاف ما لو بنينا بأنّ في البين [صفة] أخرى وهو معنى: له أن يفعل وله أن لا يفعل من قبل نفسه بلا اعمال جعل أزليّ في هذه الصفة، ولا يعلّل مثله بارادة ازليّة متعلّقة بنفسه.

فلا شبهة حينئذٍ أنّ العقل ينال من مثله روح الاختيار بحيث ينسب ارادته اليه ولو ببعض مبادئه، إذ تعلقّ الجعل بهذه الارادة حينئذٍ ليس على الاطلاق كي يصير مجبوراً في ارادته، بل إنّما يتعلّق به في ظرف اعمال اختياره بظرف الوجود أو العدم، ومعلوم أنّ اعمال اختياره هذا ليس إلاّ بعين اختياره لا يجعل آخر أزلي.

ولئن شئت قلت: إنّ [صفة] «له أن يفعل وله ان لا يفعل»، بعدما كان من لوازم وجود الانسان بحيث لا يعلّل بأمر خارجي، هذه الصفة بمنزلة الهيولى لفعليّة اعماله وتوجّهه الى طرف من الوجود او العدم، [تحتاج] هذه الفعليّة الى قابليّة المحل المعبر عنه بشرط تحقّقه، ومهما تحقّق شرطه [تصير] هذه الهيولى

فعلية باقتضاء ذاته لامتؤثر خارجي.

وحيث أن تجعل مثل هذه الشرائط خصوصاً مثل العلم بالمصلحة بلا مزاحم مرجحاً لإعمال الاختيار بطرفه بلا كونه مؤثراً فيه، وحيث لا يكون هذا الإعمال في طرف وجود المرجح إلا عين اختياره الذي هو من صفات ذاته بلا تعلق.

وهذا غاية ما لنا من البيان في دفع الشبهة المعروفة وبه التكلان من وسوسة الشيطان في مثل هذا الميدان وحيث نرجع الى المقصد فنقول:

أنه بعد ما [أتضح] فساد شبهة الجبرية في اختيارية أعمال العباد [ترتفع] أيضاً شبهة انزال العقل عن الحكم باستحقاق العاصي للعقوبة والمطيع للثواب، إذ لا اظن انكارهم التحسين والتقيح في موضوع الاختيار وان شبهتهم في هذا المصداق دعاهم [الى] الانكار، كما [نحن أيضاً] معترفون بانزال العقل عن حكمه على فرض تسليم جبرية العباد - العياذ بالله -، وإنما همنا رفع هذه الشبهة.

وبعد حكم العقل بالاستحقاقين لا يبقى مجال للالتزام بجعلية الثواب والعقاب. نعم ربما لا يلتفت المكلف في المعاصي مقدار العقوبة والثوبة ولو من جهة جهله باهتمام الحكيم في مثله، فيرشد الحكيم اليه [تنبهاً] على مقدار اهتمامه به، فليس ذلك من باب الجعل بلا استحقاق حيث.

والعجب ممن قال باختيارية العباد وعدم انزال العقل عن الحكم رأساً ومع ذلك التزم بجعلية الثواب والعقاب في باب الاطاعة والعصيان.

وما أوهمه في ذلك إلا ماورد من الآيات والأخبار في ثواب الاعمال وعقابها، وغفل عن كون ذلك كله ارشاداً الى حكم العقل في أصله، والى بيان مقدار الاهتمام في تحديده كما هو الشأن في أمره باطاعة أمره والانتهاه عن نهيهِ فان ذلك كله ليس إلا [ارشاداً] الى ما يحكم به العقل بفطرته كما لا يخفى.

ومن البيان المزبور ظهر أيضاً بطلان الالتزام بكون مفاد الخطابات أيضاً
 صرف البناء القابل للتعلق بالمحال. [إذ] العقل يأبى من حكمه باستحقاق العبد
 على صرف البناء المزبور بلا ارادة أصلاً للعقوبة أو المثوبة.

كما أن توهم أن الارادة [تقتضي] عدم تحقق العصيان لعدم صلاحية
 انفكاكه عن المراد أيضاً في غاية السخافة وذلك لأن متعلق الارادة إذا كان الفعل
 بتوسط اختيار عبده من قبل نفسه فيستحيل قلب هذه الارادة العمل عن
 الاختيارية الى المجبورية في عالم اليجاد لعدم صلاحية الارادة لقلب موضوعه،
 كيف وهو خلف محض.

وحينئذ إذا بقي [الفعل] بعد الارادة المزبورة على [الاختيارية] فيبقى له
 حينئذ بعده أيضاً هذا الشأن من أنه «له ان يفعل وله أن لا يفعل»، ومعلوم أن
 مثل هذا الشأن ملازم لان يكون له تركه، والأ فيلزم أخذ الارادة الأزلية مثل
 هذا الشأن منه فيخرج اختياره حينئذ عن التوسيط وهو خلف محض.

وبذلك البيان ظهرت النكتة الفارقة بين الارادة التكوينية والتشريعية
 حيث إن الارادة التكوينية إنما [تتعلق] بشيء بنحو يكون سالب الاختيار ولو
 من جهة سلب مبادئ اختياره من القدرة أو العلم بالمصلحة وغيرها، بخلاف
 الارادة التشريعية [فإنها] إنما [تتعلق] بالفعل الاختياري بوصف اختياريته،
 ومثل ذلك يستحيل أن يكون سالب مبادئ اختياره، ومع عدم سلبها يبقى
 اختياره بعد الارادة بحالها، وحينئذ له أن يطيع مولاه وله ان يعصي، غاية الأمر
 عقله مستقل بحسن اطاعته وقبح معصيته وباستحقاق العقوبة على الثاني
 والمثوبة على الأول.

ولك أن تقول أيضاً بأن الارادة التكوينية ما هو المحافظ لوجود الشيء
 على الاطلاق ولو بسلبه مبادئ اختياره على خلافها. والارادة التشريعية ما كان
 لوجوده من قبل مبادئ اختياره من حفظ قدرته واعلامه بالمصلحة بمثل خطابه

واعلامه بارادته الذي هو موضوع حكم عقله بطاعته من دون كونه سالب اختياره.

والى ذلك يشير قوله [تعالى]: «ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة»^(١) وانّ شأن الخطابات ليس إلا اتمام الحجّة وتتميم مبادئ اختيار العبد كما هو ظاهر.

وحينئذٍ فلنا ان نقول: ان مفاد الخطابات ليس إلا الارادة المزبورة لعدم حكم العقل بلزوم الاطاعة إلا في ظرف تحقّقها من المولى لامن جهة عدم تصوّر معنى آخر في الوجدان غير الارادة والعلم. كيف! وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه.

وحينئذٍ فلك ان تقول: ان الطلب الذي هو مفاد الخطابات وكان موضوع حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب على الموافقة والمخالفة ليس إلا عين الارادة المسطورة [المسمّاة] بالتشريعية، وان امكن دعوى أوسعية دائرة الارادة عن الطلب لصحّة سلب الطلب عن موارد التكوين فتدبر واستقم وافهم.

المقالة الرابعة عشر

وَضَعُ صِيفَةَ الْأَمْرِ

[المقالة الرابعة عشرة]

في

وضع صيغة الأمر

ولو بملاحظة كونها مظهراً للطلب الذي به قوام مدلولها ومناطق صدق مفهومها.

ولا اشكال في أنّ الصيغ المزبورة بهيئتها حاكية عن نحو نسبة بين الفاعل والمبدأ (أي) بنسبة ارسالية [هي] شأن من يبعث الى شيء وبحرك نحو، وهذه النسبة قائمة بالمفهومين كما هو شأن المفاهيم الحرفية الحاكية عمّا بازائها من التحريك والبعث الخارجي في عالم التصوّر وان انفكّ عنه في عالم التصديق، كما هو الشأن في كلّ مفهوم.

غاية الأمر فرض ظهور الكلام واحتمال مطابقة هذا الظهور مع الخارج يستفاد منه البعث الملازم للطلب من الأمر خارجاً، وحينئذٍ فدلالة هيئة الأمر على الطلب ليس الا بالالتزام لا بالمطابقة لانّ الطلب القائم بالنفس أجنبي عن مدلول الهيئة والمادة، كما أسلفنا الكلام فيه مستقصى^(١).

ومن هذا البيان أيضاً ظهر أنّ استعمال صيغة الأمر في معناه بنحو الحقيقة لا يقتضي وجود الطلب أو البعث خارجاً لما عرفت من أنّ ميزان استعمال اللفظ في معناه حقيقة ارادة مفهومه منه، وهذا المقدار لا يقتضي وجود ما بازاء هذا المفهوم

(١) راجع صفحة ٢٠٥ قوله: ثم ان المراد من الطلب المظهر... الخ.

في الخارج. لـ ذلك يحتاج الى مبادئ أُخرى.

وحيثُ قد فاستعمال صيغة الأمر في مقام التهديد، أو التعجيز أو السخرية لا ينافي استعمال الأمر في هذه المقامات في مفهومه بنحو الحقيقة مع كون الداعي على اجراء الصيغة المزبورة [شيئاً] آخر غير الحكاية عن وجود ما يباذاه مفهومه تصديقاً.

فلا يتوهم حينئذ استعمال الصيغة في هذه المقامات في هذه المعاني، إذ ارادة حقايقها الخارجية من اللفظ غلط و ارادة مفاهيمها أغلط لعدم مناسبة مفاهيمها مع المعاني الحرفية فيكون مفاهيمها أجنبية عن مدلول الهيئة والمادة، بل أنها يستفاد هذه المعاني من سياق الكلام، فأمثال هذه الدلالات داخله في الظهورات السياقية لا اللفظية فتدبر.

ثم ان ظهورها في خصوص الطلب الوجوبي في الصيغ أشكل من ظهور مادة الأمر، إذ في المادة كانت دلالته على الطلب بعد تجريد مفهومه عن قيد اظهاره بنحو المطابقة وفي مثله أمكن ارادة الوجوبي منه ولو لم يكن في البين مقدمات اطلاق لا مكان ارادة مطلق الطلب منه.

وأما في الصيغ فليس دلالتها على الطلب إلا بتوسط مفاد الهيئة ومعلوم ان مفاد الهيئة ليس إلا نسبة ارشالية بين الفاعل والمبدأ، وهذه النسبة كما [تناسب] الوجوب [تناسب] الاستحباب أيضاً، فلا وجه لتوهم وضعها لخصوص الوجوب لعدم ميز بين النسبة الارشالية الوجوبية والاستحبابية. وحينئذ [فاستفادة] الوجوب لا يكون إلا بتقريب الاطلاق بأحد الوجهين السابقين كما لا يخفى^(١).

(١) وهما الوجهان المذكوران في مقام دلالة المادة على الوجوب باطلاقها في صفحة ٢٠٨ بقوله (وبالجملة يكفي لاثبات الوجوب ... الخ).

ثمَّ انَّ ديدنهم في الفقه استفادة الوجوب من [الجمل الفعلية] كقوله:
تغتسل وتصلّي.

وقيل في وجهه: بأنَّ الجمل المزبورة استعملت في انشاء الطلب، وهو من
البعد بمكان.

ولذا ذهب آخرون [الى] انَّ الجمل [بأقية] على [اخباريتها]، وانَّ
المصحَّح للاخبار وجود مقتضيه من طلب المولى فيخبر بوقوع المطلوب لمحض
وجود مقتضيه التشريعي، كما انه قد [يخبر] بوقوع التكوينيّات للاخبار بهلاك
الشخص لمحض العلم بوجود مقتضي هلاكه.

وفيه: انَّ المقتضي لوجود المخبر به في التشريعيّات هو علم المأمور بوجود
الطلب وان لم يكن في الواقع طلب. كما أنه لو كان ولم يعلم به المكلف لما كان
طلبه بوجوده الواقعي مقتضياً.

وحيث كان الأمر كذلك يستحيل أن يكون الموجب لهذا [الخبر] طلبه
واقعاً ولاعلمه به. كيف! وعلمه به من نتائج هذا الخبر لامن مبادئه.

فلا مجال حينئذٍ لقياس المقام بالاخبار في التكوينيّات بوجود المخبر به
بعناية وجود مقتضيه كالاخبار بموت الشخص مثلاً لوجود مقتضيه كما لا يخفى.

والأولى ان يقال في وجهه: انَّ هيئة الكلام بعد ما كان دالاً على ايقاع
نسبة بين الفعل وفاعله فلا شبهة في أنه قد يقصد به الحكاية عن ايقاع النسبة
بينها تشريعياً وهذا الايقاع بالملازمة يدلُّ على ارادة تشريعية قبال قصد الحكاية
بها عن وقوع النسبة ومفروغية ثبوته خارجاً.

وما هو مقومُّ الخبر هو هذا القصد، ولازمه انسلاخه عن قصد حكايته عن
الأمر الثابت، واردة الحكاية منه عن ايقاع النسبة بينها بتشريعه وتسيبيه.

فهذه الجمل في الحقيقة وان كانت منسلخة عن الاخبار لكن ليس المراد
منها ارادة انشاء الطلب وايقاعه، بل اريد منها انشاء مادته وايقاع نسبته الى

الفاعل ولو تسيباً بتوسط تشريعه، فقهرأ يدل على ارادته التشريعية بهذه المناسبة.

ولئن شئت قلت: إن المتكلم بهذا الكلام في مقام إيقاع نسبة المبدأ خارجاً إلى الفاعل بعناية وجود مقتضيه من ارادته التشريعية لا في مقام الحكاية عن صدور عن الفاعل بعناية وجود مقتضيه من ارادة المخبر؛ إذ من المعلوم أن مثل ارادة المخبر أجنبي عن الاقتضاء في صدور الفعل منه كما أسلفنا، بخلاف مقام اصداره من المخبر ولو تسيباً، فإن لارادته التشريعية كمال الاقتضاء لهذا المعنى. نعم في دلالتها على الوجوب مع فرض مناسبة هذه العناية للاستحباب أيضاً [تحتاج] إلى مقدمات أخرى قد [أسلفناها] في وجه دلالة الصيغ على الوجوب، وهي بعينها جارية في المقام أيضاً.

نعم عن بعض الأعظم من المعاصرين كلام في وجه استفادة الوجوب من الصيغ والجمل بدعوى - [ملخصها] :-

أن الصيغة بمحض صدورها عن المولى، العقل يحكم بلزوم [امتثالها]، إلا أن يقوم قرينة على خلافه.

وأفاد في توضيح مرامه بأن الوجوب بمعنى الثبوت وهو تكويني وتشريعي. وكل منها ينقسم إلى ما كان بالذات وبالغير. وكل ما بالغير أيضاً في المقامين ينتهي إلى ما بالذات، وأن وجوب الطاعة نفسي، ووجوب غيره به. إلى أن أفاد بعده:

إذا صدر بعث من المولى، العقل يحكم بوجوب طاعته قضاءً لحق المولوية؛ فالوجوب إنما هو من تبعات حكم العقل بالطاعة، ومن لوازم صدور الصيغة من المولى أو صدور الجمل منه. انتهى كلامه^(١).

(١) اجود التقريرات ج ١ صفحة ٩٥ و ٩٦.

اقول: إن اراد أن مجرد تحريك المولى وبعثه ملازم ذاتاً مع وجوب امتثاله ولو لكون ذلك باطلاً حق المولى، فهو مع التزامه بأن تحريكه مع القرينة على ارادة غير لزومية لا يوجب الامتثال، غير خالٍ عن المضادة.

إذ لازم كلامه الأخير عدم الملازمة بين التحريك ذاتاً مع الوجوب والآ لا يجمع التحريك مع القرينة على الخلاف، ولازمه عدم كونه مطلقاً حق المولى.

ومع عدم الملازمة الذاتية فمن أين يقتضي مجرد التحريك وجوب الطاعة؟! وهل هو إلا دعوى بلا برهان وقول بلا اتقان ولا اظن صدور ذلك منه.

وأظن أن بيان مقرره قاصر. والآ مثل هذا البيان لا يصلح من ذي مسكة، فلا بد وان يحصل مرامه من نفسه أو من غير هذا المقرر والآ هذا المقدار لا يستأهل رداً.

لِقَالَتِ الْخَامِسَةَ عَشْرًا

إِطْلَاقُ الْأَمْرِ أَوِ الْخُطَابِ

هَلْ يَقْتَضِي التَّوَصُّلِيَّةَ

[المقالة الخامسة عشرة]

اطلاق الأمر أو الخطاب هل يقتضي التوصليّة أم لا؟

فيه كلام. وتوضيح هذا المقصد يقتضي تقديم مقدّمة في بيان المراد من التعبدية والتوصليّة.

المشهور بين القدماء كون المدار في توصليّة الأمور به معلوميّة الغرض الداعي على الأمر بحيث يعلم أنّ المقصود للأمر أو الأمور التوصل به الى هذا الغرض. وفي قبالة ما لا يعلم الغرض المزبور فيسمّى تعبديةً بملاحظة أنّ الاقدام به ليس إلاّ من جهة التعبد [مولاه] بلا قصده التوصل به الى شيء معلوم. وعند أهل العصر من أمثال زماننا كون المدار في التوصليّة على عدم احتياج حصول الغرض والمصلحة القائمة بالأمور به الى كون الفعل قريباً، قبال ما إذا احتاج الى ذلك فيسمّى تعبديةً.

ولئن قيل: بأنّ المدار في التوصليّة على عدم احتياج رفع اشتغال الذمّة بالأمور به على اتيانه قريباً قبال احتياجه اليه فيسمّى تعبديةً لكان أشمل من التعريف السابق، إذ حينئذٍ ربّما يحكم بالتوصليّة مع عدم العلم بحصول الغرض والمصلحة المزبورة بلا كون العمل قريباً بخلافه على الأوّل.

ولكن ربّما يقال: إنّ ذلك لا يكون إلاّ مع الشك في التعبدية والتوصليّة واقعاً، وإلاّ فمع العلم بالتعبدية لا يكاد يسقط الغرض إلاّ بقربية العمل وحينئذٍ فالتعبدية الواقعية منوطة به فتعيّن التعريف الأوّل.

نعم هنا شيء آخر وهو أنّ لقائل أن يقول أنّ ذلك البيان إنّما يتمّ على كون عبادة الشيء ملازماً لقربيته، بحيث لا يتصوّر فيه المصلحة إلّا في صورة ايجاده قريباً، ومن لوازمه أيضاً عدم تصوّر حرمة العبادة بوصف [عبادتها] إلّا تشريعياً نظراً إلى مضادة الحرمة مع أصل العبادة.

وأما لو قلنا بأنّ حقيقة العبادة - [المقابلة للتوصّلية] - عبارة عمّا جعلت من وظائف العبوديّة ومن [ادواتها]^(١) وكانت ممّا بها يتخضع العبد لمولاه كتقبيل اليد والقيام في حضوره أو السجدة له وأمثالها المعمولة عند العرف لمواليهم مع امضاء الشرع أيّاهم في أصل الوظيفة قريباً ينفكّ مثل هذه الأمور عن القربيّة، غاية الأمر هي [مقتضيات] للتقرّب بها إلى المولى لولا نهيها [عنها]، وإلّا فمع نهيها [تخرج] عن القربيّة، ومع ذلك [لا تخرج] عن كونها من وظائف العبوديّة. غاية الأمر هذه الوظيفة في مورد خاص وبجهة خاصّة مبعوضة للمولى ومنهّي [عنها] وحينئذٍ [تخرج] عن القربيّة، لا عن كونها عبادة وعن [كونها] وظيفة العبد من حيث خضوعه لمولاه.

والى هذا المعنى أيضاً نظر من تصوّر حرمة العبادة مولويّاً لا تشريعياً محضاً.

ففي مثل هذه الصورة أمكن تصوّر قيام المصلحة بنفس ذات هذه الوظيفة المجامعة حتّى مع المفسدة الطارئة [عليها] من العوارض الخارجيّة. ولازمه حينئذٍ امكان استيفاء المصلحة حتّى مع اتيانه محرّماً نظير التوصّليات التي لم يكن شأنها كونها من وظائف العبوديّة، ولا يسمّى عبادة حتّى مع الأمر بها، وحينئذٍ لا يكون سقوط الأمر بها منوطاً بقربيتها. ولئن شئت توضيح المرام بأزيد من ذلك فاسمع: بأنّ ملاك [عباديّة]

(١) في الأصل هكذا: من وظائف العبودية ومن أجزائه.

العمل - قبال التوصليات - تارةً [بكونه] اطاعة لأمره، [الذي] يكون مقرَّبته ذاتيةً على وجه يستحيل انفكاكه عن المقرَّبية.

وتارةً [بكونه] من أدوات الخضوع لمولاه، وهذا الصنف ليست [مقرَّبته] ذاتيةً بل [هو مقتضٍ] للتقرُّب لولا نهي مولاه عنه، فمع نهي المولى لا يخرج عن كونه خضوعاً أيضاً، ولا عن [كونه] من [أدوات] العبودية، ولكن يخرج عن [كونه] مقرَّباً. ومن شأن هذا الصنف أيضاً عدم [جربانه] إلا في مجموعات مخصوصة عرفيةً وشرعيةً، ولا يكاد ينطبق على كلِّ عمل ولو [كان مأموراً به]. بخلاف عنوان الطاعة فإنه يجري في كلِّ عمل امر به بلا اختصاصه بعمل دون عمل.

كما أنَّ من شؤون الصنف الأوَّل أيضاً قابليةً [صدوره] عن النائب، بل ويصدر عنَّ يقصد عمله عن قبل غيره مع رضاء الغير به ولو تقديراً بلا انشاء توكيل منه ولا أمره به فيصير هذا العمل مقرَّباً لغيره إلا ان ينهى الغير آياه عن اتيانه من قبله، فإنه حينئذٍ لا يكون مقرَّباً له لمنع صدق الخضوع منه أيضاً. وهذا بخلاف الصنف الثاني فإن حقيقة الاطاعة من المنوب [لا تكون] إلا بكون المنوب مأموراً بعمل غيره ولو تسببياً. وإلا فمع عدم التسبب وعدم اضافة إيجاد العمل اليه ولو تسببياً لا يكاد يحصل له التقرُّب لعدم صدق الاطاعة على مثله في حقّه، بل ولا يكون هذا العمل مقرَّباً للنائب أيضاً لعدم أمر متعلِّق بالنائب.

ومجرد تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب لا يقتضي توجه امره اليه حقيقةً، بل غاية الأمر ادعاء الأمر في حقّه بالعناية والتنزيل وهو لا يجدي إلا في ادعاء مقرَّبته وتنزيله منزلة المقرَّب، وهذا التنزيل لا اثر له عند العقل في حكمه باستحقاق المثوبة، بل مورد حكمه هذا ليس إلا مورد صدق الاطاعة حقيقةً والمقرَّبية واقعاً.

ومن هنا نقول إن النيابة في العبادات [لا تتصور] إلا في الصنف الأول، كما هو شأن كل عبادة. وإلا ففي الصنف الثاني لا مجال لمقريّة العمل للمنوب عنه بل ولالنائب كما عرفت آنفاً.

وبعد هذه البيانات ووضوح أن العبادة القابلة للصدور عن النائب منحصرة بالعبادة بالمعنى الأول نقول:

أنه لو كان المراد من التعبد في قبال التوصل مطلق التعبد القابل للصدور عن النائب أيضاً أمكن في مثله دعوى إمكان عدم اناطة الغرض القائم به بقربيته وعدم ملازمة التعبد به مع القربية كما أشرنا.

ولو كان المراد من التعبد خصوص ما كانت عبوديته باطاعة أمره ولو لم يكن العمل بذاته من وظائف العبودية فلا محيص حينئذٍ إلا من ادخال ما هو صادر من النائب المقرب للمنوب عنه في التوصلات إذ حينئذٍ كل ما لم يكن تقرّبه إلا باطاعة أمره فهو من التوصلات لعدم واسطة بين التعبد والتوصل. وحيث لا ظنّ التزام ذلك من أحد فلا محيص من اختيار الشق الأول، ولازمه حينئذٍ كما عرفت عدم ملازمة سقوط الغرض بكونه قريباً، وحينئذٍ لا بدّ وان يقال:

إنّ المعيار في التعبدية كون العمل بنفسه أو بعنوان اطاعة امره من وظائف العبودية، قبال التوصل وهو ما لا يكون من وظائف العبودية لابنفسه ولا من جهة كونه معنوياً بعنوان الاطاعة، كما لا يخفى. هذا.

ولكن مع ذلك كله نقول:

إنّ بناء الأصحاب ليس على الاكتفاء في العبادات بمجرد كونها [مقتضيات] للقرب ولو لم [تكن] [مقرّبات] فعلاً ولو لنهي عرضي متوجه [إليها] بشهادة أعلى صوتهم بفساد العبادة في فرض [كونها] ضدّاً للأهم منها مع الالتزام بأنّ الأمر [مقتض] للنهي [عن] ضده. إذ مثل هذا الأمر عرضي محض

غير منافٍ لعبادية ما هو معمول لوظيفة العبودية ولا لمصلحته لو فرض قيامها بنفس ذاته، وإنما هو مضرٌ بقربيته.

فالتزامهم بفساد العبادة في هذه الصورة يكشف عن عدم التزامهم بقيام المصلحة الداعية على الأمر بها بنفس ذاتها، بل إنها هي قائمة بها بقيد قربيتها. وحينئذٍ فالتعبدية في كلماتهم قبال التوصلي ليس مطلق ما كان مقتضياً للقرب لمحض كونه من وظائف العبودية، بل المراد منه ما كان مصلحته والغرض الباعث على الأمر به منوطاً بقربيته فعلاً.

بل لنا ان نقول أيضاً بأنه ليس بناؤهم على الاكتفاء بمقربيتها الذاتية ولو لم يكن في البين مانع عن مقربيتها. كيف! ولازمه الاكتفاء باتيانها بداعي الشهوة، إذ هذا المقدار لا يضر [بقربية] ما هو من وظائف العبودية، إذ من [دعته] شهوته على الخضوع لمولاه ولو بتقبيل يده بداعي خضوعه له ولو كان محركة على هذا الخضوع شهوته كان متقرباً لمولاه، ولا يضر هذا المقدار بمقربيته الذاتية.

ومع ذلك ليس بناؤهم على الاكتفاء في مثل الصلاة والصوم وغيرها - مع كونها من وظائف العبودية [ومقربة] ذاتاً بشهادة تشريعها في نيابة العبادات - باتيانها خضوعاً لمولاه ولو بداعي شهوته، بل يحتاجون في مثلها الى التقرب بجهة زائدة عن مقربية ذواتها، كما لا يخفى، ولازمه قيام المصلحة في أمثالها على الفعل باتيانها بهذا النحو من التقرب [غير] الجامع مع اتيانها بداعي الشهوة. ولا يرد عليه حينئذٍ بان لازم ذلك عدم صحة نيابتها، إذ مع عدم الاكتفاء بقربيتها بنفسها والاحتياج الى قربيتها بعنوان آخر كيف يتصور ذلك في حق النائب عن الميت، لما عرفت من أنه لم يكن في البين جهة قابلة للتقرب بداعيها عن الميت

قلت: من الممكن التفكيك في القرب الدخيل في المصلحة بين مراتبه بالاضافة الى الحيِّ والميِّت، وانَّ ماهو دخيل في المصلحة في الأحياء هو الفعل القربيّ بجهة زائدة حتّى في وظائف العبوديّة، وفي غير الأحياء مجرد اتیان الوظيفة المخصوصة على وجه قربيته من قبل نفسه لغيره عند اتيانه عن قبل الغير. وحينئذٍ فلك ان تقول: إنّ للقرب مراتب، بمرتبة منه يجدي في فعل النائب عن الميِّت وبمرتبة أخرى زائداً عن هذه المرتبة يحتاج اليه في حق الأحياء.

وعلى أيّ تقدير: مصلحة العباديِّ منوطة بالقربة الفعلية ليس إلا.

وحينئذٍ فلا محيص في تعريف التعبدي أن يقال بما قالوا، ولازمه كون القربية قيداً شرعياً لا عقلياً، لأنّ المدار في القيود الشرعية على دخلها في [الغرض] بنحو يكون تفويتها تقصيراً مستتبعاً لاستحقاق العقوبة ومن المعلوم أنّ العقل قاصر عن درك هذا المعنى، فلا بد وأن يكون بيانه بيد الشرع ليس إلا. نعم ما يدركه العقل مستقلاً هو دخل القربية في استحقاق المثوبة، وفي مثل ذلك لا يكون [أمراً] وضعه ورفعته بيد الشرع. بل لو بين ذلك كان من باب الارشاد الى حكم العقل محضاً. ولكن هذه الجهة غير مرتبطة، بعالم دخله في الغرض. كيف! وهو جارٍ حتّى في التوصلات كما لا يخفى.

وبعد ما اتضح هذا الامر [نقول]:

انّ الجهة الزائدة عن قربيته الذاتية الاقتضائية الموجبة لمرتبة اخرى من القرب تتصور في طي مراتب أخرى:

إذ تارة يتصور القرب بداعي رجحان العمل عقلاً المعبر عنه بداعي حسنها المحرز لدى المولى جزماً.

واخرى بداعي رجحانه شرعاً المعبر عنه بداعي محبوبية العمل لدى

الشرع.

وثالثة بداعي ارادتها الفعلية الذي هو مضمون أمره وهو المعبر عنه بداعي أمره.

ورابعة بداعي كون مولاه مستحقاً للعبودية مع فرض كون العمل من وظائف العبودية ذاتاً [أو] جعلاً.

وأما اتيان العمل بداعي تحصيل الثواب أو الفرار عن العقاب فلا محيص في العبادات من سبق داع آخر والأفستحيل اتيانها بهذا الداعي إلا لغفلة وذهول، وهو مما لا يعاب به.

ثم أنّ الظاهر الاكتفاء بكل واحد من هذه المراتب في قرب العبادي الزائد عن قربه الذاتي الاقتضائي.

كما أنّ الظاهر أيضاً إمكان أخذ المرتبة الاولى والاخيرة في حيز الأمر والارادة ولو شخصية.

نعم في أخذ القرب بالمرتبتين الاخيرتين من دعوة المحبوبة او الامر شخصاً اشكال مشهور، وعمدة وجه الاشكال استحالة أخذ ماهو من شؤون الأمر في موضوعه.

وتوضيح الاشكال بأزيد من ذلك بان يقال: إنّ من المعلوم أنّ ماهو موضوع للامر ملحوظ في رتبة سابقة عنه، ومن البديهي أنّ ماهو ملحوظ في الرتبة اللاحقة يستحيل في هذا اللحاظ [ان] يرى في الموضوع الملحوظ سابقاً. وحينئذ فكما أنّ الحكم والأمر يرى لاحقاً كذلك العلم بالأمر ايضاً يرى لاحقاً عن الأمر، وكذلك ماهو من شؤون هذا العلم كدعوته ايضاً يرى في المرتبة اللاحقة عن المعلوم من الأمر، وحينئذ يرى جميع هذه المراتب كنفس الأمر في المرتبة اللاحقة عن الموضوع.

وحينئذ فيستحيل أخذ كل واحد من هذه المراتب في موضوع هذا الأمر لأن مايراه العقل في الرتبة المتأخرة يأبى عن ان يأخذه في الرتبة السابقة عنه.

وهذه الجهة نقول: إنَّ العقل يأبى أن يأخذ العلم بحكم الشيء في موضوع هذا الحكم، وذلك لامن جهة ماتوهم من توقّف الحكم على العلم بنفسه، والعلم بنفسه على الحكم وهو دور، لإمكان دفعه بمنع التوقّف الثاني لإمكان تخلف العلم عن المعلوم.

بل عمدة الوجه هو أنَّ العقل يرى العلم بالشيء في الرتبة اللاحقة عن الشيء لحاظاً لا واقعاً، فكأنه يرى الشيء موضوع علمه ومتعلّقه، وفي هذا النظر يرى المعلوم سابقاً عن علمه، ومع هذا اللحاظ يأبى عن ان يأخذ العلم به في موضوع نفسه، إذ لازمه كون العلم به مقدّماً عليه رتبة في نظره مع أنّه مؤخّر عنه في لحاظه.

وبعين هذا المناط أيضاً يأبى عن الأخذ في الموضوع ماهو من شؤون هذا العلم من الدعوة، وحينئذٍ فمجرد كون الدعوة من تبعات العلم بالأمر لانفسه واقعاً لا يصحّ الأخذ في الموضوع ولا يرفع الاشكال.

ولئن اغمض عن هذه الجهة وبنينا على عدم مانع في اخذ ماهو من تبعات العلم بالأمر في موضوعه لا يبقى مجال لاشكال آخر: من ان لازم أخذ الداعي في حيز الأمر كون الأمر محرّكاً الى محرّكية شخصه، ومرجهه الى كون الشيء علّة لعلية نفسه.

إذ لنا حينئذٍ ان نقول إنَّ مايلزم في المقام محرّكية العلم بالأمر بالدعوة للعلم بالأمر المتعلّق بالذات إذ الأمر المتعلّق بالجميع وان كان واحداً ولكن بملاحظة قابلية التحليل بقطعة متعلّقة بالذات وقطعة اخرى متعلقة بالدعوة كان العلم بكلّ قطعة علماً على حده فأحدهما محرّك لمحرّكية الآخر، وحينئذٍ من أين يلزم محرّكية الأمر الى محرّكية نفسه كي يجيء ماذكرت من المحذور؟!.

وأضعف من هذا التقرير توهم آخر من ادخال المقام في صغريات القضايا الحقيقية من كون الحكم منوطاً بفرض وجود الموضوع خارجاً بنحو يصير

خارجياً ولازمه أخذ الحكم في موضوعه المفروض وجوده في رتبة سابقة عن حكمه.

وتوضيح الفساد بأن جعل الأحكام [المتعلقة] بأفعال المكلفين من القضايا الحقيقية واضح الفساد إذ في فرض وجود الموضوع خارجاً يرى العقل سقوط الحكم لا وجوده، وإنما يصح تصوير القضايا الحقيقية على فرضه بالنسبة إلى متعلقات الأفعال التي هي بمنزلة شرايط الأحكام كالخمر والعالم وأمثالها لبالنسبة إلى فعل المكلف الذي هو معروض الحكم.

وكيف كان الأولى تقرير الاشكال بنحو [ما ذكرنا].

وبعدما ذكرنا من البيان أيضاً لا يرد عليه بأن ما هو متأخر عن الحكم هو الداعي بوجوده خارجاً وإما هو مقدم عليه الداعي بوجوده ذهنياً وهما مختلفان. وتوضيح الضعف بأن عمدة المحذور كون الداعي علاوة عن تأخره خارجاً يرى في عالم اللحاظ أيضاً متأخراً ومع تأخره عن الأمر لحاظاً كيف يعقل ان يرى في موضوعه المرئي سابقاً؟!.

وأضعف من هذا الجواب توهم أخذ الداعي طبيعة لاشخصاً كي يلزم محذور لحاظ اللاحق في السابق.

ووجه الضعف هو ان لازم لحاظ الداعي الشخصي من شؤون الأمر ومتأخراً عن الموضوع لحاظ شخص هذا الفرد خارجاً عن دائرة الطبيعة وهو يلزم لحاظ الطبيعة في دائرة لا يشمل هذا الفرد، وهو بمنزلة تخصيص الطبيعة بغيره، وما هذا شأنه يستحيل انطباق الطبيعة عليه كما لا يخفى.

وبالجملة نقول: ان من جهة هذه الشبهة ذهب جل من الفحول إلى امتناع أخذ هذا القيد وأمثاله في حيز الأمر والخطاب الواحد.

وهم بين من التزم بعدم تعلق الخطاب إلا بذات العمل مع عدم تعلق الأمر بالقيد إلا ارشاداً إلى حكم العقل بالاتيان.

وبين من التزم بأخذ القيد في طي خطاب وأمر آخر غير الخطاب بذات العمل.

وعمدة منشأ هذا الاختلاف هو أن هذا القيد مثل سائر القيود الشرعية محتاج الى البيان؟ أم يكفي لبيانه حكم العقل بلزوم اتيانه من قبل تامة البيان للأمر بنفس الذات؟ وسيجيء توضيحه عن قريب ان شاء الله.

هذا كله مما استفدته من كلمات الأعلام ولكن لنا كلام مع هؤلاء الأعظم قدس الله أرواحهم. وتوضيحه يقتضي رسم مقدمة [وهي]: ان شخص انشاء الأمر الوارد في شخص الخطاب: تارة يراد منه ابراز شخص الارادة القائمة بموضوع الأمر ومادته. وأخرى يراد سنخه، ففي الثاني:

تارة يراد منه السنخ الموجود في ضمن أفراد [عرضية] نظير الأمر بكل طبيعة سارية كأكرم العالم فان من شخص هذا الانشاء اريد سنخ الوجوب القائم بطبيعة العالم السارية في ضمن أفراد [عرضية]، ولذا يقال بان مثل هذا الخطاب قابل للانحلال بخطابات متعددة بعدد أفراد الطبيعة ومنه أيضاً الانشاء المتعلق بالعمومات الاستغرافية.

وتارة يراد منه السنخ الموجود في ضمن أفراد طولية وذلك أيضاً: تارة يكون طولية الحكم بملاحظة طولية أحد الفردين للآخر ذاتاً حسب معلوية أحدهما عن الآخر وذلك كما في قوله: (اذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور)^(١) حيث إن وجوب الطهور من جهة كونه معلول وجوب الصلاة - نظراً الى علية كل وجوب نفسي لوجوب مقدمته الغيري - كانا [فردين] من الوجوب في طول الآخر ومع ذلك من انشاء «وجب» اريد سنخ الوجوب الموجود في ضمن الفردين الطولين.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٨، مع اختلاف يسير.

وأخرى تكون طويلة أحد الفردين للآخر من جهة اناطة موضوعه على قيام الفرد الآخر من الحكم على موضوع آخر وذلك مثل قوله (وجب تصديق العادل) الشامل باطلاقه للأفراد الطويلة من مثل الأخبار مع الوساطة حيث إن موضوع هذا الانشاء كل خبر لمؤداه أثر فاذا فرض صيرورة موضوعية الخبر بالوساطة لهذا الانشاء منوطة بشمول شخص حكم آخر وفرد وجوب للفرد السابق الذي هو محكي هذا الخبر فقهاً يصير الوجوب المتعلق به فرداً [آخر] من الوجوب في طول الفرد السابق ففي ذلك المورد اريد من الوجوب سنخ من الوجوب الموجود في ضمن أفراد طويلة حسب دخل الفرد الآخر في موضوع هذا الفرد ولاضير فيه أبداً، وبمثله ينحل الاشكال المعروف في باب الخبر بالوساطة. وحيث اتضح ذلك نقول في المقام أيضاً: انه لو اريد من انشاء الأمر سنخ من الوجوب الموجود في ضمن الفردين الطويلين - بملاحظة دخل قيام أحد الفردين بموضوعه، وهو الذات، في تحقق موضوع الآخر، وهو دعوة الأمر به - فلاضير حينئذ في أخذ مثل هذا القيد في حيز شخص هذا الخطاب المشتمل على شخص هذا الانشاء.

وإنما المحذور كل المحذور في المقام وفي باب الاخبار مع الوساطة في صورة ارادة شخص الوجوب أو الارادة من مثل هذا الانشاء أو السنخ المتحقق في ضمن أفراد [عرضية].

وهذا [هو] الذي أوقعهم في المقام وفي الأخبار مع الوساطة في حيص وبيص، وإلا فلو دققوا النظر وفتحوا البصر في المقامين وجعلوهما من وادي انشاء سنخ الحكم الموجود في ضمن أفراد طويلة [لم] يرد عليهم محذور ولا محتاجين في المقام - بناءً على شرعية قيد دعوة الأمر - الى تعدد خطاب وتكرار انشاء وجوب، بل للمولى ان ينشئ وجوباً متعلقاً بالذات عن دعوة مفاد أمره من الوجوب. وحينئذ فلنا ان ندعي بأنه بعد امكان أخذ مثل هذا القيد في حيز شخص

انشائه المتعلق بالذات أيضاً ففي صورة لم يؤخذ مثل هذا القيد في حيز الخطاب فلا بأس بالأخذ باطلاق الخطاب لنفي مثل هذا القيد القابل لأخذه في حيزه بناءً على التحقيق - كما سيجيء ان شاء الله تعالى - من أن مثل هذا القيد أيضاً محتاج الى البيان عند دخله في [الغرض].

والا فلو بنينا على أن المرجع في مثلها لزوم الاحتياط بحيث يكفي لتنجز التكليف بها مجرد تمامية البيان في الأمر بنفس الذات أمكن دعوى عدم اقتضاء اطلاق الخطاب أيضاً نفي قيديته، لإمكان اتكال الشارع في بيانه الى حكم العقل بلزوم تحصيله عند تنجز الأمر بنفس الذات كما هو ظاهر.

لا يقال إن شخص هذا الخطاب لا يحصى من دعوته حتى في التوصلات نظراً الى أن شأن الأمر المولوي بأي شيء هو الدعوة غاية الأمر [لا تكون] هذه الدعوة [دخيلة] - في التوصلات - في المصلحة بخلاف العبادات وما هذا شأنه كيف له اطلاق يشمل حال عدم الدعوة؟! بل مهما تحقق يكون توأمًا مع الدعوة وان لم يؤخذ مثله في حيزه.

لأنه يقال: إن هذه الدعوة التي تكون من لوازم وجوده ربما [ليست مأخوذة] في المصلحة بل هي من الامور العقلية التي شأن الشارع ليس [بيانها]، وما هو شأنه بيانه هو الدعوة الدخيلة في المصلحة، والعقل لا يحكم بأن ما هو من لوازمه عقلاً دخيل في مصلحة أمره مطلقاً.

وحينئذ يحتاج بيان هذه الجهة الى أخذه في حيز خطابه، فمع عدم أخذه يحكم - باطلاق الخطاب وتجريده عنه - بعدم دخله في المصلحة.

فكان ما نحن فيه من هذه الجهة نظير القدرة الملازمة عقلاً لفعلية الخطاب، ومع ذلك عند تجريد الخطاب عنه يستكشف - باطلاق الخطاب - عدم دخله في المصلحة.

ولئن شئت فعبّر في المقامين باطلاق المادة أيضاً فتدبر.

ومن هذا البيان ظهر أيضاً فساد زعم عدم جواز التمسك باطلاق الخطاب لدفع قيديّة دعوة الأمر ببيان:
أنّ هذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يدفع باطلاقها. إذ ذلك الكلام أيضاً من فروع زعم أنّ المنشأ بهذا الانشاء شخص وجوب قائم بموضوعه.

والآ فعملى ما ذكرنا [يصلح] الخطاب للتقيّد به فيكون مثل هذا القيد أيضاً قابلاً لتقيّد الخطاب الشخصي [به] فيدفع حينئذٍ باطلاقه.
نعم لو بدّل هذا البيان ببيان آخر من امكان اتّكال الشارع في بيانه الى حكم العقل بلزوم تحصيله عند تنجز الأمر والخطاب بنفس الذات - كما هو شأن من ذهب الى الاحتياط في مثل هذه القيود عند الشك - لكان أمتن.
إذ قصور الخطاب في اطلاقه حينئذٍ من جهة احتمال اتّكاله في بيان القيد الى حكم العقل بلزوم تحصيله، وهذه الجهة غير [مرتبطة] بعالم عدم قابليّته للتقيّد به كي يرد عليه ما ذكرنا فتدبرّ.

هذا كلّ حال الاطلاقات لفظياً.
وفي المقام تقريب آخر للاطلاق بدعوى أنّ هذا القيد لما كان مغفولاً عنه عند العرف في محاوراتهم فعند تجريد الخطاب منه لا ينسب الى أذهانهم إلا كفاية مجرد الاتيان بالمأمور به في الوفاء بالغرض .
ففي هذه الصورة لو لم ينبّه المولى الى القيد لنقض غرضه فالعقل يحكم حينئذٍ بعدم دخله فيه.

ومثل هذا التقريب يسمّى في كلماتهم بالاطلاق المقامي، وهو أوسع من التقريب الأوّل الراجع الى الاطلاق اللفظي من جهة، وأضيق منه من جهة.
وجه أوسعته أنّه يجري حتّى على مسلك جعل مفاد الخطاب حكماً شخصياً غير قابل للاطلاق كعدم قابليّته للتقيّد حيث إنّها متضايقان.

ووجه [أضيفيته] بملاحظة اختصاصه بامور [تكون] غالباً مغفولاً [عنها] عند العرف، والآ فلا مجال لاتمام هذا التقريب.

وحينئذٍ ربما أمكن الجمع بين كلمات شيخنا العلامة في رسائله حيث منع من الأخذ بالاطلاقات في مقام واتكل بها في مقام آخر [بحمل] الأول على اللفظي والآخر على المقامي على ما وجه به بعض الأعاظم من المحشين. ولكن الذي يمكن أن يقال على التقريب الثاني هو أن ذلك صحيح في كل إطلاق وارد قبل معهودية العبادات في شرعنا، وإلا فبعد معهوديتها لا يبقى للغفلة عن مثل هذا القيد مجال.

ومجرد عدم معهوديته في محاوراتهم لا يقتضي الغفلة عنها في الشرعيات بعد فرض معهودية عباداته.

وحينئذٍ لا يكون في البين إلا الاطلاقات اللفظية بالتقريب المتقدم على المبني المقدم كما لا يخفى. هذا كله بمقتضى الدليل الاجتهادي.

وأما بحسب الأصول العملية، فنقول:

إنه قد يتوهم بأن المرجع في المقام هو الاحتياط - وان بنينا على البراءة في الأقل والأكثر - نظراً الى اشتغال الذمة في المقام بالصلاة ولا يحصل الفراغ إلا باتيانه بداعي القرية بخلافه في الأقل والأكثر إذ الاشتغال بالأكثر غير ثابت ولو لانحلال العلم الاجمالي.

أقول: إن ثبوت الاشتغال بالصلاة في المقام بعد احتمال دخل القيد في الغرض مساوق ثبوت الاشتغال بالأقل في باب الأقل والأكثر.

كما أن دخل وجود القيد في الجزم بالفراغ عن الأمر بذات الصلاة في المقام كدخل وجود الجزء المشكوك في الفراغ عن التكليف بالأقل في ذاك الباب. وعليه فهذا التقريب من الاحتياط في المقام مستتبع لجريانه في الأقل والأكثر أيضاً فلا مجال للتفكيك بينها من هذه الجهة.

ولئن شئت توضيح الشبهة بأزيد من ذلك فأسمع: بأن لازم دخل كل قيد في الغرض كون دخل بقية الأجزاء فيه دخلاً ضمناً لاستقلالاً، ولازم الضمنية قيامه بكل واحد حين انضمام القيد به، لا مطلقاً، ويستتبع ذلك قيام التكليف به على نحو: لفرض تبعية التكليف من حيث الإطلاق وعدمه لكيفية قيام المصلحة به.

وحينئذٍ فإن أمكن أخذ القيد في متعلق التكليف فقهرأ ينسب التكليف على الذات المفروضة مع تقييدها بالقيد.

وأما إن لم يمكن أخذه فيه فقهرأ المصلحة القائمة به بنحو الضمنية يوجب توجه الأمر الى الذات محضاً ولكن بلا إطلاق فيه ولا تقييد. ونتيجته وجوب الذات في حال الانضمام الى القيد لا مطلقاً ولا مقيداً وهو المعبر [عنه] في أسنتنا بالقضية الحينية لا مطلقة ولا مشروطة.

وحينئذٍ لا يقتضي استقلال الأمر بنفس الذات في أمثال المقام مصلحة مستقلة قائمة بها وراء الغرض القائم بالمقيد كما توهم، إذ هو كذلك لو كان الأمر بها بنحو الإطلاق بوجه شامل لصورة فقد القيد أيضاً.

وإلا فلو كان الأمر المتعلق بذوات الأفعال لا إطلاق له بالنحو المزبور، بل كانت الذات متعلقة للأمر في حال انضمامها الى القيد بلا إطلاق ولا تقييد، يكفي في مصلحة الأمر صرف المصلحة القائمة بالذوات المقيدة ضمناً، غاية الأمر إباء الأمر عن التقييد أو جب قصره بنفس الذات بنحو قيام المصلحة الضمنية به من الذات المهملة التوأم مع القيد لا مطلقاً ولا مقيداً، كما لا يخفى.

ومن هذا البيان ظهر فساد خيال آخر وهو أن المصلحة المستقلة القائمة بالذات لا يحصل بمجرد اتيان الذات بلا قربى نظراً الى عدم كون الاتيان بالذات علّة لحصوله بل كان مقتضياً.

وتوضيح فساده بأن عدم حصول المصلحة القائمة بنفس الذات ان كان

من جهة ملازمته في الوجود مع المصلحة القائمة بالقربية فمرجعه الى عدم قيامها بالذات مطلقاً بل به توأماً مع القرية.

وحينئذٍ تكفيه المصلحة الواحدة القائمة بالمجموع بلا احتياج الى مصلحة أخرى لأن مصلحة كل مقيد ومركب قائمة بنفس الذوات التوأمة في الوجود مع غيره كما شرحنا.

وبالجمله نقول: إن في العبادات والتوصليات ليس إلا مصلحة واحدة غاية الأمر في التوصليات قائمة بالذوات المطلقة ولذا [تكون] الارادة القائمة به [مطلقة] وان لم يكن الخطاب به كذلك لعدم انفكاكه عن الدعوة كما هو شأن كل أمر مولوي، بخلافه في التعبديات حيث إن المصلحة قائمة بالمقيد المستتبع لتقطيع الارادة بقطعة قائمة بنفس الذات وقطعة أخرى قائمة بالقيد. والعمدة في التقطيع المزبور عدم امكان أخذ القيد في حيز الخطاب كما هو ظاهر.

وبعد هذا البيان يتضح تقرير حكم العقل بالاشتغال بأن خروج العهدة عن بقاء الأمر في المقام وكذا من بقاء الأمر بالأقل في باب الأقل والأكثر ليس إلا باسقاط أمرهما المنوط باتيان مافي عهدة المأمور من حصّة من الذات المهمة التوأم مع المشكوك على فرض دخله. وبديهي أنه لا يحصل الجزم به إلا باتيان المشكوك.

ومن هنا ظهر بطلان توهم ثالث من أوضحيّة التزامه في المقام عن التزامه في الأقل والأكثر إذ ذلك كله مبني على زعمه السابق من تعدد المصلحة والجعل في المقام دون الأقل والأكثر.

إذ بعد وضوح فساد المبنى يتضح فساد هذا الخيال أيضاً، ويظهر بأن مناط الاشتغال أو البراءة في البابين واحد بلا فرق بينهما أبداً كما بينا.

وحينئذٍ العمدة في المقام دفع الشبهة التوأمية في البابين فنقول وعليه

أولاً أن المراد من الحصّة المستعملة في لساننا:
تارة يراد منه مرتبة من الطّبيعي المغايرة للمرتبة الأخرى المسماة بحصّة
أخرى كالحصص الموجودة في ضمن الأفراد للكليّ المتواطي.
وتارة يراد مرتبة من الطّبيعي معيّنة بنفس ذاته ولكن مقيدة بالوجدان
غيره قبال هذه المرتبة [بعينها] المطلقة الشاملة للأعمّ من الواجد للقيّد أو فاقده.
ومن المعلوم أنّ هذه الحصّة [لاتكاد تتغيّر عما عليها] من الحدود الذاتية
لها ولاّمّا به قوام كونها مرتبة من الطّبيعي، وإنّما [تتغيّر] بفقدان القيّد ووجدانه
جهاثها العرضيّة الخارجة عن ذاتها بخلاف الحصص الموجودة في ضمن أفراد
المتواطي فإنّها بفقد قيدها ينقلب مرتبة الطّبيعيّ بمرتبة أخرى بلا انخفاض
المرتبة المخصوصة في الواجد بالنّسبة إلى الفاقد.

وحيث أتضح ذلك نقول:

مرجع اشتغال الذّمة بالحصّة التوأمة مع القيّد مجيء ذات الحصّة
بخصوصيّاته وحدوده في الذّمة.

ومرجع إطلاق هذا الذات مجيء نفسه في الذّمة بلا اقترانه بشيء آخر.
وحيث فمع الشك في دخل القيّد في الغرض يشكّ بأنّ ما في العهدة هو
نفس الذات فقط أو هو مع القيّد. والعقل لا يحكم بالفراغ إلاّ عمّا اشتغلت الذّمة
به يقيناً. والمفروض عدم التعيّن بمجيء العهدة أزيد من هذا الذات.

واحتمال [توأميته] مع غيره لا يوجب تغييراً في ذاته وحدود نفسه وإنّما يوجب
احتمال مجيء شيء آخر في عهده أزيد من هذا الذات.

وهذا الاحتمال لا يكون مورد حكم العقل بالفراغ لعدم تماميّة بيانه.

كما أنّ احتمال عدم سقوط التكليف المستند باحتمال دخل القيّد في
الواجب أيضاً لا يكون ممّا يعتني به العقل؛ إذ مرجع عدم سقوط التكليف حينئذٍ
إلى ملازمة التّكليف بالذات مع التّكليف بالقيّد الذي ماتم له البيان.

ومعلوم أن هذه الملازمة أيضاً ليس مورد اهتمام العقل بتحصيله مع الشك

به.

ولازمه عدم اهتمام العقل بالشك بالسقوط المستند إلى الشك بالملازمة المزبورة، وإنما همّه تحصيل الجزم بالسقوط عمّا جاء في عهدة المكلف، وهو ليس أزيد من الذات محضاً.

ولئن شئت قلت: بأن مجرد سقوط التكليف واقعاً ليس همّ العقل وإنما همّه بسقوط ما أوجب التكليف مجيئه في عهدة المكلف وفي المفروض في المقام وباب الأقل والأكثر ما أوجب التكليف إلا مجيء الذات، والمفروض أنه يأتي بحدوده الذاتية كما لا يخفى. فالزائد من القيود المشكوكة ليس إلا [تحت] البراءة الأصلية والله العالم.

لَمَقَالَتِ السَّالِسَةِ عَشْرًا

الْمِرَّةَ وَالتَّكْرَارَ

[المقالة السادسة عشرة]

انّ صيغ الأوامر هل تقتضي الاتيان بالمأمور به مرّة؟

أو [تقتضي] تكراراً، أو [لاقتضي] شيئاً منها، بل العقل حاكم بالاكْتفاء بالمرّة في مورد وعدمه أخرى ولو من جهة اختلاف المراد من الصيغ حسب اختلاف المقامات؟.

المشهور هو الأخير وأظنّ ارجاع الأولين اليه أيضاً بملاحظة نظر كلّ طائفة الى اقتضاء الصيغ في مورد معنى لا يحكم العقل فيه إلا بالاكْتفاء بالمرّة وفي مورد آخر يقتضي معنى لا يحكم العقل إلا اتيانه مكرراً، غاية الأمر اخطأوا في تسرية مافهموه على طبق مرامهم في كلّ مورد والتزموا بها التزموه على الاطلاق، والآ ففي غاية البعد منهم أخذ القيد في مدلول الصيغ مع إباء [مادتها وهيئتها] عنه كما لا يخفى. وبالجملة نقول:

إنّ الظاهر من العنوان كون المراد من القيد الدفعة والدفعات لا الوجود والوجودات.

وعلى أيّ تقدير [لا ترتبط] المسألة بباب تعلق الأمر بالطبيعة أو الأفراد بخيال أنّه من تبعات تعلق الأمر بالفرد فأنّه حينئذٍ يَنازع بأنّ المراد فرد واحد أو الافراد، إذ على تقدير كون المراد الدفعة والدفعات الأمر واضح لملائمته مع تعلق الأمر بالطبيعة أيضاً.

كما أنه بناءً على المعنى الآخر أيضاً يجيء هذا النزاع على الطبيعة بملاحظة قابلية الطبيعة لوحدة الوجود وتكرره الآبي عن دخل الخصوصية في المطلوب، وهذه الجهة غير مرتبطة بعالم الفرد الملازم لدخل الخصوصية الفردية في متعلق طلبه.

كما أن هذا البحث غير مرتبط بالبحث الآتي من اقتضاء الأمر لإجزاء وعدمه، إذ البحث الآتي في أن كل مطلوب يقتضي الإجزاء أم لا؟ وهذا البحث في أن المطلوب أي مقدار؟ ولا يرتبط أحدهما بالآخر. وكيف كان نقول:

إن عمدة نظر القائل بالمرّة الى الأمر بالمؤقتات في وقتها والأمر بالحجّ وأمثالها حيث لا يجب إلا مرّة، ونظر القائل بالتكرار الى الأمر بالصلاة بلحاظ الأيام، وصوم رمضان بلحاظ السّنوات وأمثالها ولا يكاد يطرد كلام كل واحد في كل مورد.

وجواب كل واحد معلوم من امكان كون المراد من الصيغة بما دلتها صرف الطبيعة في الأوّل الملازم لحكم العقل بالاكتفاء بالمرّة وكون المراد في الثاني من المادّة الطّبيعيّة السّارية الملازم عقلاً لعدم الاكتفاء بمرّة واحدة، بلا كون المرّة في الأوّل ولا التكرار في الثاني مأخوذاً في مدلول الصيغة.

ومن هذه الجهة ذهب المشهور الى عدم أخذ واحد من القيدتين في مدلول الصيغة وإنّهما من تبعات حكم العقل في أخذ المادّة صرف الطّبيعيّة أو الطّبيعيّة السّارية.

ومن هنا نقول: إنّ طبع مقدّمات الحكمة أيضاً يقتضي كون المراد من المادّة صرف الطبيعة إلا اذا كان في البين قرينة - ولو بمثل مناسبة الحكم مع الموضوع - [على] كون المراد الطّبيعيّة السّارية.

ومن هذه الجهة ربّما نقول: إنّ الأصل في الأوامر الإجزاء بالمرّة الى ان يثبت الخلاف.

نعم في المقام اشكال آخر وهو: انّ هذا الأصل ربّما انقلب في النّواهي الشرعيّة النفسيّة حيث إنّ الأصل فيها كون المراد من مادّتها الطّبيعة السارية بشهادة عدم سقوط النهي بالعصيان. وحينئذٍ يبقى مجال السّؤال عن الفرق بين الأمر والنّهي بأنّه: لم صار الأصل في الأمر المرّة وفي النهي التكرار؟.

وقد يجاب بأنّ مناسبة المفسدة للطّبيعة السّارية والمصلحة لصرف الطّبيعة أوجب الفرق بينهما. وهو كلام ظاهري لالتيام كلّ من المصلحة والمفسدة لكلّ نحو من الطّبيعة.

والأولى أن يقال: إنّ طبع اطلاق المادّة في المقامين وان كان مقتضياً لموضوعيّة صرف الطّبيعة ولكنّ اطلاق الهيئة بمفادها يقتضي سعة الطلب أو الزجر المناسب قيامهما بالطّبيعة السارية.

وعمدة النكته الفارقة بين الاطلاقين هو ان الاطلاق في طرف المادّة إنّما يجري في طرف موضوعيّة الحكم وهو منحصر [بها] قبل وجوده .

فمركز هذا الاطلاق ليس إلّا نفس الطّبيعة، وبديهيّ أنّ سعة الطّبيعي إنّما هو بسعة قابليّته للانطباق على أيّ مرتبة من وجودها قليلاً كان أو كثيراً.

ولذا لا يقتضي هذا الاطلاق إلّا قابلية وجودها في ضمن فرد واحد، فلذا يجتزي العقل من قبل اطلاقه بفرد واحد.

وهذا بخلاف الاطلاق في مدلول الهيئة إذ اطلاقه إنّما يجري في الطّبيعة المنطبقة على الوجود وفارغاً عن انطباقه.

وحينئذٍ مركز هذا الاطلاق الطّبيعة الموجودة، ومعلوم أنّ سعة الطّبيعة الموجودة بسعة وجودها والطلب بهذه السعة لايناسب تعلّقه بصرف الطّبيعة القابلة للانطباق على وجود واحد، إذ الوجود الواحد غير متحمّل لسعة الطلب إلّا من حيث الشدّة لاحيثة [أخرى]

فالمناسب للسعة حتى من الحيثية الأخرى ليس إلا الطبيعة السارية، وحيث [إن] الأمر كذلك فنقول:

لازم الاطلاقين وقوع تراحم بين مدلولي الهيئة والمادة، وعليه فنقول: إن المادة لما [كانت] في عالم الخارج معلولاً لهيئته فيحسب قهراً من تبعاتها ولا ينظر إلى موضوعية المادة في عالم لحاظه كي [تصير] الهيئة من تبعات المادة.

ومقتضاه حينئذٍ تقديم اطلاق الهيئة وكشف الطبيعة السارية من المادة إلا إذا كان في البين محذور آخر وحينئذٍ نقول:

إن تقديم الهيئة على المادة في النواهي مما لا محذور فيه للقدرة على التروك بقول مطلق فلا يرى العقل محذوراً في الترجيح المزبور، وهذا بخلاف الأوامر فإن محذور وقوع المكلف فيما [لا يطاق] من أعظم المحاذير،

ولذا صار المرتكز في الأذهان تقديم اطلاق المادة فيها على الهيئة للمحذور المغروس في الدهن، بل وربما يؤخذ باطلاق الهيئة أيضاً فيها فيما لا محذور فيه، ولذا ربما يختلف أيضاً دلالة الأمر على مطلوبية الطبيعة السارية أو صرف الوجود حسب اختلاف المقامات كما لا يخفى.

وبعين هذه النكتة أيضاً ربما نستفيد في كثير من المستحبات أيضاً الطبيعة السارية المستلزم لتقديم الهيئة فيها على المادة لعدم المحذور المزبور فيها كما لا يخفى.

ولنا في المقام بيان آخر - في وجه التفرقة بين الأوامر والنواهي - لعله أمتن من البيان السابق وهو:

إن لفظ المادة بعدما كان موضوعاً للطبيعة المهملة وبيننا أيضاً أن الطبيعة المهملة لا يكون لها وجود مستقل بل هو معنى محفوظ في ضمن صور متعددة: من صرف الطبيعة الساذجة، أو المخلوطة بقيد زائد داخلي مثل سريانه في ضمن

أفراده، أو خارجي كسائر قيوده من مثل قيامه وقعوده.

وإذا فرض اقتضاء مقدمات الحكمة كون ماهو مدلول اللفظ تمام

الموضوع لازمه قيام تمام الحكم الشخصي بما هو مدلول اللفظ.

وحينئذ بعد ما كان هذا المدلول في ضمن صور متعدّدة فإن كان الحكم

المزبور ايجابياً مقتضياً لوجود موضوعه فمع صدق الموضوع مع الطبيعة الساذجة

الصادقة على وجود واحد العقل يجتزي بامثاله في ضمن أول الوجودات، إذ

بوجوده يصدق تحقّق الطبيعة المهملة المحفوظة في ضمن صور عديدة القابلة

للانطباق على الطّبيعة الساذجة أيضاً.

وبعد تحقّق أول وجودها يسقط الطلب لفرض تحقّق تمام موضوعه. وان

كان الحكم المزبور سلبياً مقتضياً لإعدامها فلا شبهة في أنّ اعدام الطبيعة المهملة

بإعدام جميع صورها.

ومن الصور الطبيعة السارية، ومعلوم أنّ اعدام الطبيعة السارية لا

يكون إلاّ بإعدامها ولو بعد وجودها، ولذا لا يسقط النهي بعد عصيانه.

وحينئذ عمدة وجه التفرقة بين المقامين بعد اشتراك الطرفين في التعلق

بالطبيعة المهملة وأنّ تمام الموضوع هذه الطبيعة المحفوظة في ضمن الصور:

أنّ الحكم الايجابي لا يقتضي إلاّ وجود هذه الطبيعة والعقل حينئذ يكتفي

ولو [بوجودها] في ضمن احدئ الصور التي منها الطبيعة الصرفة الساذجة

القابلة للانطباق على أول الوجودات.

والحكم السلبي لا يقتضي إلاّ ترك هذه الطبيعة المهملة المحفوظة في

ضمن صورها، وترك هذه الطبيعة لا يكون إلاّ بترك جميع صورها في الخارج الذي

من جملتها الطبيعة السارية الملازمة لترك الطبيعة ولو بعد وجودها، إذ لو لم يترك

لما صدق حينئذ ترك الطبيعة المحفوظة في ضمن الطبيعة السارية أيضاً، إذ

لا يصدق ترك الطبيعة السارية إلاّ بترك افرادها المتعاقبة.

وحينئذٍ فعمدة المحذور في وجه الفرق وعمود الاشكال في التسوية بين الأمر والنهي خيال تعلق الأمر والنهي بالطبيعة الصرفة قبال السارية فإنه لا يبقى حينئذٍ مجال فرق بينهما، إذ الموضوع في المقامين لو كان خصوص الطبيعة الصرفة لا محيص من سقوط النهي أيضاً بأول وجودها لصدق وجود تمام موضوع المبعوض بمجرد ذلك، فلا يبقى حينئذٍ مجال لمبعوضة وجود الطبيعة بعد وجودها لعدم قابلية الطبيعة الصرفة للانطباق بعد الانطباق.

وأما لو جعل مركز الأحكام الطبيعة المهملة المحفوظة في ضمن الصور المزبورة فالتفرقة بين المقامين في غاية الوضوح.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضاً مطلب آخر وهو أن نتيجة مقدمات الحكمة في الأمر أيضاً ليس مطلوبة صرف الوجود الذي [هو] معنى اللابشرط القسمي بل النتيجة مطلوبة الطبيعة المهملة القابلة للانطباق على الصرف أيضاً وهذه الجهة يقنع العقل في امثاله المستتبع لسقوطه بوجود واحد.

كما أن نتيجة مقدمات الحكمة في النواهي أيضاً ليس إلا لمبعوضة الطبيعة المحفوظة في جميع الصور الذي من جملتها الطبيعة السارية، والعقل في امثال النهي وكذا في عصيانه لا يقنع بترك مجرد أول وجود الطبيعة بل يحكم بلزوم ترك الطبيعة السارية أيضاً المستتبع لعدم سقوط المبعوض بصرف العصيان بأول وجوده كما لا يخفى. [وستأتي] - ان شاء الله - تتمّة الكلام في باب المطلق والمقيّد عند تشكيل مقدمات الحكمة، وليكن ذلك في ذكرك الى أن يجيء محله.

لِقَالَةِ السَّابِعِ عَشَرَ

الْفُورِ وَالْتِرَاجِي

[المقالة السابعة عشرة]

[في الفور والتراخي]

هل الأمر بصيغته يقتضي فوراً إيجاد المطلوب؟
أويقتضي تراخيه أو لا يقتضي شيئاً منها؟

وجوه: أخيرها هو المشهور بين الأصحاب.

ولا يخفى أنّ نظر القائل بالفورية والتراخي ليس إلى دخل الزمان في مدلول الهيئته، كيف وهو معترف بعدم دلالة صيغ الأمر على الزمان، بل هو مساوق للتعجيل في الوجود المتصوّر أحياناً في المجرّدات الخارجة عن الزمان، بل وفي نفس الزمان أيضاً.

كما أنّه يمكن ان يدعى أيضاً بعدم نظرهم إلى أخذ القيد في مدلول الصيغة، كيف والصيغ آبية عن أخذ جهة زائدة عن مدلول المادّة من الطبيعة، والهيئته من ارسال الفاعل إلى المبدأ في مدلولها.

بل تمام النظر إلى أنّ الاستفادة من الصيغ معنى يلزم حكم العقل بالتعجيل في الامتثال، أو يلزم التراخي وعدم التعجيل، أولاً يلزم شيئاً منها؟ بتوضيح: أنّ القائل بالفورية يتخيّل بأنّ الأمر باقتضائه طلب المولى علّة تامّة تشريعية لوجود المادّة، وشأن العلّة عدم [انفكاكها] عن المعلول، ولازمه حكم العقل بلزوم تعجيل العبد في امتثاله.

والقائل بالتراخي يتخيل بأنّ المادّة غالباً يحتاج الى مقدّمات موجبة لعدم كون الأمر علّة تامّة لوجود المادّة بل هو [أحد] المقتضيات المستتبعة لهيئة العبد لبقية المقدّمات الملازمة قهراً لتراخي المادّة في الوجود.

والقائل بعدم الاقتضاء ناظر الى أنّ عليّة الأمر ليس إلاّ بملاحظة دعوته الى متعلّقه وبمقدار اقتضاء الدّعوة ينتزع عنه العليّة، ومن المعلوم أنّ الأمر إذا تعلّق بالجامع بين الأفراد الفعلية والآتية فلا يدعو إلاّ الى هذا الجامع والعقل أيضاً لا يحكم إلاّ بايجاد الجامع بلا تعيينه في خصوص الأفراد الفعلية، ومقتضاه ليس [إلاّ] حكمه بالتخير بين الأفراد العاجلة والآجلة، ومنه ينتزع أيضاً عليّة الأمر لثقل هذا التخير لا لتعيين الأفراد العاجلة، أو لايجاد الطبيعة في ضمنها بخصوصها كما لا يخفى.

وعليه فالتحقيق ماذهب اليه المشهور.

كما أنّ الأمر بالاستباق والمسارة أيضاً ليس إلاّ ارشاداً الى حكم العقل بحسن التعجيل الى تحصيل الخير والفراغ من عهدة التكليف بلا [اقتضائهما] لزوم فورية الايجاد،

بل منهما ربّما يستفاد صدق المغفرة والخير مع التأخير أيضاً. وهذا مساوق لعدم اقتضاء الأمر تعيين الفورية، وإلاّ [تعيّن] الخير فيه ومعه لا معنى للأمر بالاستباق الى الخير مثلاً. فتدبرّ.

المقالة الثامنة عشر

الأجزاء

[المقالة الثامنة عشرة]

[في الاجزاء]

أن اتيان المأمور به هل يقتضي الاجزاء أم لا؟

وقد يقيد العنوان [بقيد] «على وجهه».

وفسر الوجه بالنهج الذي ينبغي أن يؤتى بها أمر.

وعمدة نظره فيه الى ادخال العبادات في العنوان بخيال أن خروج القربة الدخيلة في سقوط الأمر والاجتزاء به عن متعلق الأمر يوجب قصور صرف اتيان المأمور به عن الاجتزاء به لعدم كون اتيانه على النهج الذي ينبغي أن يؤتى به.

ولكن لا يخفى أن ذلك مبني على كون الأمر - بواسطة عدم تقييده بالقربة - متعلقاً بذات العمل على الاطلاق بخيال أن عدم تقييد الموضوع بأي شيء يقتضي اطلاقه من هذه الجهة.

ولكن قد تقدّم في المبحث السابق فساد هذا الخيال. كيف وتعلق الأمر الضمني بكلّ جزء لا يكون موضوعه إلا ذات الجزء بلا كونه مقيداً بجزء آخر، ومع ذلك لا يكون مطلقاً بحيث يشمل طلبه حال فقد الجزء الآخر. وبمثل هذا البيان نقول في كلّ موضوع بالنسبة الى محموله، بل ونمشي بمثله في المقدّمة الموصلة.

وهكذا في المقام حيث بينّا سابقاً أن متعلق الأمر في المقام بعد مالم يكن مقيداً لا يكون مطلقاً أيضاً، بل هو حصة من الذات التوأم مع القربة لعدم

اقتضاء المصلحة الضمنية القائمة بالذات أزيد من ذلك. وحينئذٍ فلو أتى بالذات بلا قرينة ما أتى أيضاً بالمأمور به فلا يشمل العنوان كي يحتاج الى القيد المزبور، بل لا يشمل العنوان له إلا إذا أتى بالذات مع القرينة كما هو ظاهر. وحينئذٍ فتجريد [الذات] عن القيد المزبور أولى لعدم فائدة فيه إلا التوضيح.

ثم إن ظاهر العنوان خصوصاً بملاحظة اسناد اقتضاء الإجزاء الى الاتيان كون محط النظر الاقتضاء في عالم الثبوت عقلاً ولو من جهة ظهور الخطاب في معنى يلزم عقلاً ذلك لا أن مثل هذا المعنى مأخوذ في مدلول الصيغة - كما اخترنا نظيره في البحثين السابقين أيضاً - كيف ! وقد عرفت أن مدلول الصيغ بإدتها وهيئتها آبية عن أخذ هذه المعاني فيها.

ففي الحقيقة مرجع النزاع الى أن مدلول الخطاب ولو من حيث السياق كون المادة علّة تامّة لسقوط الغرض منه أو من غيره أم لا؟ فعلى الأوّل يستقلّ العقل باجزائه عنه وعن غيره، بخلافه على الثاني. ومنه يظهر أيضاً أن المراد من الإجزاء هو الكفاية عن نفسه وعن غيره لا عن خصوص نفسه.

ومعنى الكفاية اقتضاؤه سقوط الأمر به ثانياً في وقته أو خارجه قبال عدم [كفايته]، المراد به عدم سقوط الأمر به ولو من غيره.

ومن ذلك اتضح عدم مساس هذه المسألة بمسألة اقتضاء الأمر للمرة أو التكرار إذ اقتضاء التكرار بملاحظة أمر جديد لبقاء الأمر الأوّل. كما أن اقتضاء المرة أيضاً بملاحظة قصور طلبه عن الشمول لأزيد من وجود واحد، لا من جهة عليّة اتيانه لسقوط غرضه بل وغرض غيره.

وحيث أتضح مثل هذه الجهات فنقول:

أنّ الكلام تارة في اقتضاء كل أمر للاجزاء عن نفسه.

واخرى في اقتضاء الاضطراري منه أو الظاهري للاجزاء عن الأمر

الاختياري أو الواقعي.

فهنا مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل في اجتزاء كل أمر واقعياً أم ظاهرياً اختياريّاً أم اضطراريّاً

عن نفسه. فنقول:

• لا شبهة في أنّ طبع الأمر بكلّ شيء كونه علّة تامّة لسقوط الغرض
الداعي [الى] هذا الأمر. إذ لو لم يسقط الغرض [باتيانه] محضاً يكشف ذلك عن
دخل شيء آخر في سقوطه.

ولازمه كون المأمور به بنفسه غير وافٍ بغرضه، ومرجعه الى كون وفائه
في [ظرف] الانضمام بغيره لا مطلقاً.

ومع هذا الضيق في الوافي بالغرض يستحيل تعلق الأمر به على الاطلاق،
لأوله الى تعلق الأمر بالوجود ولو في حال عرائه عن المصلحة وهو كما ترى.
ولذلك قلنا بأنّ الأمر المتعلق بالعبادة لا يكاد يتعلّق بالذات مطلقاً بعد
عدم امكان تقييده بالقربة، بل إنّما يتعلّق بالذات التوأم مع القربة لامطلقاً
ولامقيّداً.

وحينئذٍ يستحيل الأمر بالذات على الاطلاق إلا في فرض استقلاله في
الوفاء بالغرض.

ومع استقلاله كذلك - الذي لازمه عدم دخل شيء آخر في الوفاء
بالغرض - لازمه كون المأمور به تمام العلّة في حصوله. ومع تماميّة علّته يستحيل
عدم سقوط الغرض بحصوله على الاطلاق.

نعم قد يحصل من الغرض الأصلي غرض آخر تباعي ناشٍ عن فعل

العبد على الاطلاق، ولكن هذا الغرض التبعية غير وافٍ بالغرض الأصلي بلا واسطة بل هو شرط حصول مقدّمة أخرى من قبل الأمر والمولى باختياره الخارج عن اختيار العبد بحيث هو كان وافياً بالغرض الأصلي بلا واسطة. ففي هذه الصورة لاشبهة في ترشّح ارادة المولى الى فعل العبد بمناط [مقدميته] للغرض الذي هو أيضاً مقدّمة لاختيار المولى.

وحيث إنّ المختار أنّ الارادة [المقدّمة] مخصوصة بالمقدّمة الموصلة فلا يكاد يترشّح الارادة نحو عمل العبد إلا في ظرف ايصاله الى ذمها، ولازمه اختصاص تعلق الارادة بعمل العبد بصورة [تترتب] المقدمة الأخرى عليه.

وحيث لو كان لعمل العبد فردان وكان كلّ واحد وافياً بالغرض التبعية الملازم لكون الغرض المزبور قائماً بجامع بين الفردين على وجه للمولى اختيار أيهما في [ظرف] تمكّنه من اختياره لا محيص حينئذٍ من اختصاص ارادة المولى بخصوص ما اختاره من الفردين ولا يكاد يتعلّق بها لا يختاره ولو كان هو أوّل الوجودين، إذ غاية ما في الباب أنّ أوّل الوجودين [وافٍ] قهراً بما هو غرض تبعية. ولكن بعد فرض عدم كون هذا الغرض تحت الارادة اللزومية على الاطلاق بل ما هو مشمول ارادة المولى ما يترتب عليه [ذوها] [فما لم] يترتب عليه اختيار المولى يستحيل ان يقع تحت الارادة حسب الفرض، فلا جرم يخرج هذا الفرد عن حيز الارادة [وتختص] الارادة بخصوص ما اختاره المولى.

وحيث ليس للعبد في [ظرف] بنائه لاتبان الفردين أن ياتيها بداعي الارادة الجزئية بكلّ منها، بل لا بد وأن يأتي بأيّ الفردين رجاءً لكونه مختار مولاه كي يكون مراداً له.

نعم له أن يقتصر بفعل واحد ويأتيه عن الجزم بكونه مراداً، لأنّه مع اقتضاره بفرد واحد يجزم بأنّه المختار قهراً، ولايحتمل في هذه الصورة عدم اختياره كيف ولازمه انصراف المولى عن أصل غرضه اللزومي وهو خلاف الفرض.

نعم بعد اتبانه الفرد الأوّل عن جزم، له أيضاً أن يبدو ويأتي أيضاً بفرد آخر رجاءً لاجزماً.

وعلى أيّ حال لا يعقل أن يأتي بالفرد الثاني عن جزم إلاّ مع جزمه باختيار مولاه ذلك. وإلاّ فهمها احتمال في كل واحدٍ من الفردين اختيار مولاه غيره ليس له الجزم بكونه مراداً لمولاه.

فظهر من هذا البيان أيضاً بطلان توهم الامتثال عقيب الامتثال واقعاً بل لا يكون الامتثال الواقعي إلاّ بها هو وافٍ بغرض المولى رأساً، والمفروض أنّ ماهو كذلك في مثل الفرض ليس إلاّ ما اختاره المولى بخصوصه دون غيره، بل ولو أتى بكلّ منها رجاءً أيضاً لا يكون الامتثال الواقعي إلاّ بها اختاره المولى واقعاً، وأمّا غيره فليس إلاّ انقياداً صرفاً.

ومن هذا البيان ظهر حال المعادة في باب الصلاة وأنه من هذا الباب وأنه مصداق ما ذكرناه من الفرض بقريئة قوله صلّى الله عليه وآله: «يختار الله أفضلهما»^(١). ولئن شئت توضيح المرام وتطبيق باب المعادة على المقام فاسمع بأن الغرض الداعي على الأمر بالصلاة هو حصول التمكن من اختياره الدخيل في الوفاء بغرضه ولازمه - كما أسلفناه - اختصاص ارادته بخصوص ما اختاره عند تعدده لامطلقاً.

[ونظيره] في العرفيات أيضاً أمر المولى باحضار الماء لديه فيأتي العبد بالمائين مقدّمة لاختياره أيّاه، فيختار أصفاهما. ومثل هذا المعنى أجنبي عن الامتثال عقيب الامتثال.

وعلى أيّ حال ظهر أيضاً أنّ باب المعادة أجنبي عن قيام أوّل الوجودين بالمصلحة الملزمة وثانيهما بمصلحة غير ملزمة، إذ مثل هذا المعنى لا يناسب

(١) وسائل الشيعة ٥: ٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠، مع اختلاف سير:

[اختيار] الله أفضلها إذ لو فرض كون ثاني الوجودين هو الأفضل فهو المختار لأمره الايجابي دون الأول، ولو كان الأمر كما ذكر يلزم سقوط ايجابه به قهراً، فلا معنى لاختياره الثاني الأفضل في تحصيل مرامه الوجوبيّ - كما هو الظاهر من هذا البيان.

ولذا نقول بأن مع الجزم بأفضليّة كلّ واحد له ان يأتي بداعي الأمر الايجابي - كما أشرنا - فالمراد من قوله يختار أفضلها أنّه يختار أفضل ما أمر به وجوباً، لانه يختار [ذا فضيلة] غير واجبة، ولذا كان بناؤهم على اتيان الثاني أيضاً بداعي الأمر الوجوبي، غاية الامر نحن نقول بأنه كذلك مع الجزم بالأفضليّة، وإلا فمع احتمالها فلا بدّ وان يكون برجاء الأمر الوجوبيّ لاجزومه. وعلى أيّ حال لا يخرج عن دعوة الأمر الوجوبيّ إمّا جزماً أو رجاءً.

نعم توهم الجزم به مطلقاً ليس في محله - كما لا يخفى - ولاظن ذلك أيضاً من الأعظم السابقين - كما لا يخفى -.

فان قلت: بناءً على هذا لامعنى لاستحباب المعادة لانّ المفروض انّ مايقع امثالاً لامره الوجوبي ليس إلاّ الفرد المختار وأنّ الفرد الآخر [غير] الأفضل خارج عن دائرة الأمر رأساً وأنّ الغرض القائم بكلّ واحد من الفردين أيضاً ليس إلاّ تبعاً للغرض الأصلي المقصور مطلوبيته بخصوص المختار دون غيره. ولازمه حينئذٍ أنّه لو فرض الأفضل [أول الوجودين] اين [تبقى] مطلوبيّة للثاني كي [تكون] المعادة [راجحة] على الاطلاق الشامل لصورة عدم أفضليّته؟.

قلت: ذلك المقدار أيضاً لا يقتضي الالتزام بوجود خصوص أول الوجودين وأنّ الثاني ممحّض في الوفاء بالمصلحة غير الملزمة ولو كان افضل، كما هو لازم التوهم المزبور.

بل من الممكن الجمع بين الجهتين من وفاء الثاني بالمصلحة الملزمة عند

كونه [الأفضل] المختار ومع ذلك كان نفس وجوده راجحاً حتى مع عدم اختياره إلاّ الأوّل الأفضل، بدعوى أنّ الغرض من عمل المكلف بعد ما كان إقدار المولى على اختياره ربما يكون توسعه الإقدار للمولى بتوسعة اختياره أيضاً مرغوباً لدى المولى، وإن كان الوافي بغرضه اللزومي ليس إلاّ إقدار ماتعلّق به اختياره. ففي مثل هذا الغرض يجمع بين وقوع الثاني واجباً عند أفضليته ومستحباً عند [عدمها]، كما لا يخفى.

ثمّ أنّ من التأمّل في ما ذكرنا ظهر أنّ باب المعادة ليس من باب كون المصلحة مقتضية للارادة، بل من باب أنّ المأمور به بجامعه علّة للقدرة التي هي الغرض التبعيّ الناشيء عن الغرض الأصليّ، وهذا الغرض التبعيّ متعلّق للارادة في فرض اختيار المولى لمورده دون غيره وإن كان توسعه القدرة والاختيار للمولى أيضاً [أمرأ مرغوباً] في نفسه، بل في كليّة المقامات لا يتصوّر اقتضاء المصلحة مع فعلية الارادة إذ مع وجود المانع لا يعقل تأثيره في فعلية الارادة ومع عدمه فيكون المقتضي علّة تامّة للتأثير لا مقتضياً محضاً.

وكيف كان نقول: مهما كان العمل وافياً بالمصلحة الفعلية الداعية للأمر سواء كان تمام المؤثر أو جزأه المنضمّ اليه فمجرّد اتيانه موجب لسقوط غرضه وأمره من دون فرق في ذلك بين باب المعادة وغيره.

وخلاف الجبائيّ الأشعري [غير] القائل بالمصالح والمفاسد وإنّ امره تعالى ونبيه تحت حيطة سلطانه فينهى بما يريد ويأمر بما يشاء ويبقى امره ولو مع اتيان عبده ما امر به، وربما يرفع امره عمّا أمر به بلا تغيير في موضوع أمره إنّما يناسب مذهبه الفاسد وزعمه الكاسد.

وربّما يلتزم بما هو أعظم من ذلك ولقد تقدّم شطر من كلامهم في مسألة الطلب والارادة وعرفت هناك وجه فساد خيالهم وبطلان مقاهم ولا يستأهل هنا ردّاً زائداً عمّا ذكر هناك فراجع.

وحينئذٍ ما ربا يصلح أن يقع مورداً للبحث والجدال المقامان الآخران من اقتضاء الأوامر الاضطرارية الإجزاء عن الأمر الاختياري أو الظاهري بالنسبة الى الأمر الواقعي وحينئذٍ هنا مقامان:
المقام الأول:

في اقتضاء الأوامر الاضطرارية الإجزاء عن الاختيارية

فنقول: قبل الخوض في أصل المسألة يقتضي طي أمور:

أحدها: ان وجه الإجزاء في المقام تارة من جهة وفاء الاضطراري بتمام غرض المختار.
وأخرى من جهة كونه ملازماً لفوت الزائد من مصلحة الاختياري بنحو لا يمكن تحصيله مطلقاً.

ومن لوازم الأول عدم حرمة تفويت الاختيار ولو من جهة عدم دخل الخصوصية الاختيارية في أصل الغرض بل الغرض حينئذٍ قائم بالجامع بين الفعل الاختياري وغيره وأن الاختيارية والاضطرارية [دخيلتان] في تشخصات الطبيعة في الخارج لا [أنتهما دخيلتان] في المأمور به مولوباً.

وهذا بخلاف الفرض الأخير فإنه ملازم لكون الاختيارية بخصوصها متعلق للأمر، المستتبع لوجوب حفظ الاختيار مهما أمكن، الملازم لحرمة تفويته. وعلى كلا التقديرين في مقام تسرية النزاع الى الإجزاء عن الاعادة في الوقت لا بد من فرض طرؤ الاختيار في الوقت وإلّا فمع بقاء الاضطرار الى آخر الوقت لا يبقى مجال لهذا البحث كما لا يخفى.

ثانيها: ان الإجزاء على الوجه الأول يقتضي خروج خصوصية الفعل الاختياري والاضطراري عن حيز الطلب المولوي بجميع مبادئه حتى مرحلة ترخيصه في اتيانه، بل أمر ترخيصه موكول بيد العقل، كما هو الشأن في جميع موارد الأمر بالجامع بالقياس الى أفراده.

وأما الإجزاء على الوجه الأخير فلا شبهة في كونه ملازماً لتعلق الأمر في الاختياريّ بخصوصه كما أشرنا، كما أنّ لازمه أيضاً تعلق الترخيص المولويّ أيضاً بخصوص الاضطراريّ. كيف؟

ولولاه لايرخص العقل باتيانه لأن اتيانه موجب لفوت غرض المولى، ومعه لايرخص العقل باتيانه وان كان المكلف لو أتاه يكون صحيحاً بمناط [المصادقة]^(١) للمأمور به.

فنحن لانقول أنّ اجزاء هذا المناط منوط بالترخيص، بل نقول ان ترخيص العقل في الاقدام به منوط بترخيص الشارع آياه بخصوصه.

وحينئذٍ فلو كان الأمر متعلقاً بالفعل الاضطراريّ بخصوصه لواجه لرفع اليد عن تعلق الأمر ولو ببعض مبادئه عن الخصوصية.

بخلاف ما لو لم نقل بالإجزاء فإنه لامحيص من رفع الأمر عن الخصوصية بجميع مبادئه، لاستقلال العقل بترخيص مثله لأنه طرف التخيير بالنسبة الى مرتبة الغرض الناقص، كما هو الشأن لو قلنا بالإجزاء بالمناط الأول فإنه حينئذٍ طرف التخيير بالنسبة الى [الغرض] الكامل كما هو ظاهر.

ثالثها: أنّ أدلة الاضطراري من حيث الشمول لصورة طرّو الاختيار في الوقت ربما [تختلف]، فكلّما كان بلسان عمومات نفي الاضطرار من مثل حديث الرفع وما ورد في باب التقية من عموم حلية كلّ شيء اضطرّ اليه [بنو] آدم فلا شبهة في كونها ناظرة الى الاضطرار عن المأمور به، ولازمه في صورة كون المأمور به الطبيعة الجامعة بين الأفراد التدريجية الى آخر الوقت بقاء الاضطرار أيضاً الى آخر الوقت ولايشمل الاضطرار الطّاري عليه الاختيار في الوقت، كما هو ظاهر.

(١) الموجود في النسخة المطبوعة بالطبعة الحجرية «المضادة» بدلاً من المصادقة لكن الصحيح ما أثبتناه.

ومن هذا القبيل ما كان بلسان قاعدة الميسور [وأمثالها] من عمومات الحرج والضّر ومنه الأمر بمسح المرارة للحرج أو الأمر بالاستلقاء للصلاة أو الاضطجاع لقاعدة الميسور وأمثالها، فاتها أيضاً بجمعها منصرفة الى صورة بقاء الاضطرار الى آخر الوقت، ففي أمثالها لا يبقى مجال توهم الإجزاء من الاعادة في الوقت، كما لا يخفى.

نعم في باب التقيّة ربّما يكون ظاهر أمرها في الاتيان على طبق رأيهم مطلقاً بنحو يشمل مورد ابتلائهم بها ولو مع العلم بطرّو القدرة وارتفاع التقيّة في الوقت بل ولو فرض تنزيلها على صورة بقاء الابتلاء الى آخر الوقت يوجب تنزيل اطلاقها على المورد النادر، ولذا التزموا بتوسعة من حيث المندوحة في باب التقيّة لم يلتزموا [بمثلها] في غيرها فراجع.

ومن هذا الباب أيضاً باب التيمّم حيث إنّ ظاهر قوله [تعالى]: «إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا» الى قوله تعالى - [فلم] تجدوا ماءً فتيّموا^(١) هو عدم الوجدان في [ظرف] القيام الى الصلاة لاعدم الوجدان الى آخر الوقت كما توهم.

وبالجمله ظاهر أمثال هذه الادلة شمولها لصورة طرّو الاختيار في الوقت أيضاً بعد اضطراره، ففي مثلها ربّما يجري النزاع في اقتضاء امرها [الإجزاء] حتّى عن الاعادة في الوقت، ولازمه أيضاً جواز البدار حتّى مع العلم بطرّو الاختيار فيما بعد، بخلاف الأدلّة السّابقة حيث لا يجوز [له] البدار مع العلم بالاختيار في الوقت. نعم مع عدم العلم أمكن دعوى استصحاب بقاء الاضطرار الى آخر الوقت فيجوز له حينئذٍ البدار.

وتوهم عدم جريان الاستصحاب في المقام إذ المدار حينئذٍ على الاضطرار

عن الطَّبِيعَةِ وبقاء الاضطراب الى آخر الوقت من لوازمه عقلاً فيكون من الأصول المثبتة [غير] الجارية أصلاً، مدفوع بأنّ في [ظرف] اضطرابه في أول الوقت يصدق الاضطراب عن الطبيعة لأنّ الطبيعة في هذا الوقت منحصر [فردها] فيما يتمشّي منه بخصوص وقته فمع الاضطراب عنه يصدق الاضطراب عن الطبيعة في مثل هذا الوقت فيستصحب هذا المعنى.

فان قلت: إذا صدق في كلّ وقت اضطراب فيه، الى ترك فرد الطَّبِيعَةِ اضطراب ترك الطبيعة فعمومات الاضطراب أيضاً يشملها فلم [تخصّ] هذه العمومات بالاضطراب الباقي الى آخر الوقت.

قلت: وجه الاختصاص بالاضطراب الباقي هو انصراف العمومات الى الاضطراب عن الجامع بين الافراد التدريجيّة ومثل هذا الجامع أيضاً بتبع [أفراده] [تدرجيّ]، فقهرأ يلازم الاضطراب عن هذا الأمر التدريجيّ بقاءه الى آخر الوقت، وما عرفت من الاضطراب المتيقن سابقاً المصحّح للاستصحاب هو الاضطراب عن الطبيعة دفعياً، غاية الأمر [تثبت] تدريجيّة اضطرابه ببقاء الاضطراب الى آخر الوقت ولو بالاستصحاب، وحينئذٍ لا قصور للاستصحاب في شموله للمقام واثباته موضوع الحكم كما هو واضح.

وعلى أيّ حال لا مجال لمصيرهم في المقام الى الفرق بين الوثوق بالاختيار البعدي وعدمه سواء قلنا بجريان الاستصحاب المزبور أم لم نقل، فما يستشّم من كلماتهم [من] الفرق بين الوثوق بطروّ الاختيار وعدمه منظور فيه.

رابعها: انّ مقتضى الأصل بالنسبة الى الإجزاء في الوقت عدمه؛ لانه على الإجزاء بمناط التّفويت مع الجزم بعدم الوفاء بتام مصلحة المختار فمرجه الى الشك في القدرة على [تحصيل] الزائد، والعقل في مثله مستقلّ بالاحتياط.

ومع احتمال الوفاء بتام مصلحة المختار فلا نّ مرجع الشك فيه الى الشك

في وجوب الفعل الاختياري بخصوصه أو التخيير بينه وبين الاضطراري، ومرجع المسألة حينئذٍ إلى التعيين والتخيير، والعقل مستقلٌ بعدم حصول الفراغ إلا بالمعنى. ومع ذلك لا يبقى مجال توهم البراءة عن الفعل الاختياري للشك في وجوبه بعد اتيان المضطر إليه، إذ العلم الاجمالي الأولي أثره فلا يجديه الشك في وجوب الطرف بعد اتيان طرفه كما هو الشأن في كل علم اجمالي كما لا يخفى. وأما الأجزاء بالنسبة إلى القضاء بعد مضي الوقت فأمكن المصير فيه إلى البراءة حتى في الأجزاء بمناط التفويت لا مكان اختصاص الغرض الفاتت بخصوص الوقت وأنه بعد الوقت - منوطاً بفوت المصلحة السابقة - يحدث تكليف جديد ترتيبه لجهرائه.

نعم لو بنينا في القضاء على تعدد المطلوب يجري فيه أيضاً ما ذكرنا من الاحتياط على المسلكين، ولكن مع احتمال الترتب وحدث تكليف جديد لا يبقى مجال للاحتياط على المسلكين.

نعم لو تمّ عمومات القضاء لكل فوت تكليف اقتضائي أمكن المصير إلى الاستصحاب المثبت لفوت المصلحة حتى على مسلك الوفاء بتام المصلحة فضلاً عن المسلك الآخر المعلوم فيه فوت المصلحة الذي هو موضوع التكليف بالقضاء كما لا يخفى.

وحيث اتضحت هذه المقدمات، فنقول:

أما من قبل عمومات الاضطرار فلا مجال لاثبات التكليف بالفاقد كي يناعز في أنه يقتضي الأجزاء أم لا؟

وذلك لأنّ عمومات الاضطرار خصوصاً في مثل حديث الرفع وعمومات الضرر والحرج حيث كانت في مقام الامتنان فلا [تصلح] إلا لرفع فعلية التكليف عن المضطر إليه ولا يصلح مثلها لاثبات التكليف بالفاقد.

كما أنّ أدلة بقية الأجزاء بعد تقيدها بما اضطر إليه في عالم المصلحة فلا

تكون المصلحة الداعية على أمرها إلا مصلحة ضمنية، وبديهي أن الأمر المستفاد منها ليس إلا بتبع هذه المصلحة المعلوم عدم صلاحيتها للشمول لصورة فقد الجزء الآخر، ولذا لم يتوهم أحد بالتمسك في موارد الاضطرار بل تمام نظرهم الى مثل قاعدة الميسور المنوط تطبيقها على صدق ميسور المعسور على البقية.

ولو كان النظر الى قاعدة الاضطرار لما [كان] يحتاج الى هذه العناية، مع أن سوق أدلة الأجزاء في مقام بيان ماله الدخل في المركب بلا نظر فيها الى أزيد مما كان المركب مسوقاً له ولذا نرى بناءهم على عدم التمسك بمثل اطلاق أدلة بقية الأجزاء عند الشك في دخل شيء آخر في باب الأقل والاكثر بل كان مرجعهم فيه البراءة أو الاشتغال.

وبالجمله من مثل هذه العمومات [لايكاد يثبت] وجود البقية لامن قبل نفسها ولا من قبل أدلة بقية الأجزاء والشرائط.

فإن قلت: إن ظاهر قوله (يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله امسح على المرارة)^(١) استفادة التكليف بالمسح على المرارة من نفس قاعدة الحرج ولازمه كون مثل هذه القواعد علاوة على استفادة نفي التكليف عن المضطر اليه منها استفاد أيضاً منها اثبات التكليف بالفاقد.

قلت: في خصوص المورد لما كان نفي التكليف عن الفاقد أيضاً موجباً لاثبات تكليف آخر من وجوب التيمم الذي هو من آثار رفع التكليف عن المائية بالمرارة ففي مثله طبع الامتتان يقتضي أن [يكون] مثبتاً لأخف الأمرين . وأين هذا وسائر الموارد التي لا يترتب على نفي التكليف رأساً شيء؟.

مع امكان أن يقال: إن نظر استشهاد الامام عليه السلام بعموم الحرج أيضاً الى حيث نفي التكليف بالأمر الحرجي من المسح على البشرة وأن اثباته التكليف بالمرارة بتعبّد جديد فلا ينافي حينئذ ما ذكرنا كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٢٧، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

نعم في بقية الطوائف من مثل عمومات التقيّة وأدلة التيمّم وقاعدة المسور وأمثالها ظاهرها اثبات التكليف وحينئذٍ يبقى مجال البحث عن اقتضاء أمرها للاجزاء وعدمه وحينئذٍ نقول:

إنّ في مثل قاعدة المسور أيضاً: بملاحظة انصرافها الى صور بقاء الاضطراب الى آخر الوقت لا يبقى المجال إلا للبحث عن الإجزاء بالاضافة الى خارج الوقت من وجوب القضاء. نعم في أدلة التقيّة وأدلة التيمّم بالتقريب المتقدم يبقى مجال النزاع في الإجزاء وعدمه بالنسبة الى الاعادة في الوقت أيضاً. وحينئذٍ قد يقال في تقريب دلالتها على الاجزاء مطلقاً: بأن مقتضى سوقها حيث كانت في مقام تعيين مصداق الطبيعة المأمور بها فطبع اطلاقها يقتضي كونها مصداقاً لتمام الطبيعة المأمور بها لالبعض مراتبها ولازمه وفاؤها بتمام مصلحة المختار فيجزئ^(١).

وهنا أيضاً تقريب آخر للإجزاء: بأن الأمر بالفاقد مستلزم لعدم دخل القيد - ولو في ظرف الاضطراب به - في المصلحة وإلا فلا معنى للأمر بالفاقد ولازمه وفاء الفاقد لتمام مصلحة المختار.

قال أيضاً: وبعبارة أخرى مع وفاء الفاقد للمصلحة فلا معنى للفوت كي يجب اعادته أو قضاؤه ومع عدمه فلا معنى للأمر به فصدق فوت المصلحة مع الأمر بالفاقد متضادان لا يلائم أحدهما للآخر هذا كله ما في تقريرات بعض تلامذته.^(٢) وهنا تقريب ثالث للاجزاء: بأن مصلحة القيد لا يمكن [استيفائها] إلا في ضمن مصلحة الذات لأنّه في عالم الوجود تبع لتلك المصلحة كما هو الشأن في مصلحة كلّ خصوصيّة قائمة بذات طبعه، نظير مصلحة الالتذاذ بالتبريد القائم بشرب الماء وحينئذٍ فبعد تحصيل مصلحة الذات حسب الفرض لا مجال لتحصل مصلحة القيد فلا محيص حينئذٍ من إجزائه بمناط التفويت.^(٣)

بل وهنا تقريب رابع - مبني على ما سنقول من معارضة أدلة الاختيارية مع اطلاق دليل الاضطراري وتقديم الاختيارية عليها :- بان أدلة الاضطرارية كما يقتضي اطلاقها الوفاء بتام المصلحة، كذلك يقتضي بمدلوله الالتزامي اجزائه عن الاختياري، وحينئذ فغاية ما يقتضيه تقديم أدلة الاختيارية عليها نفي وفائها بتام المصلحة لانفي اقتضاءها الاجزاء لامكان المصير اليه بمناط التفويت المعلوم عدم اقتضاء دليل الاختياري لقابلية الباقي للتدارك كما لا يخفى.

أقول: لاجمال لاثبات [الاجزاء] بأبي المناطين بمثل هذه التقريبات وتوضيح المقال بأن يقال:

أما [التقرير] الأول فنقول: إن ما أفيد من اقتضاء أدلة الاضطرار وفائه بتام المصلحة في غاية المتانة، ولكن مقتضى اطلاقات أدلة الاختيارية أيضاً دخل القيد في المصلحة الملازم لوجوب حفظ القدرة على تحصيل القيد وحرمة تفويت الاختيار. ولا شبهة في أن لازمه أيضاً عدم وفاء المضطر اليه بتام المصلحة [فيتعارضان]. بل ولنا أن ندعي تقديم ظهور أدلة الاختيارية في دخل القيد في المصلحة على ظهور أدلة الاضطرارية في الوفاء بتام المصلحة، إذ الظهور الأول مستند الى وضع الهيئة التركيبية في دخل ماهو موضوع الخطاب والأمر في المصلحة وهذا الظهور أقوى من ظهور الاطلاق المزبور في أدلة الاضطرار كما لا يخفى.

هذا مضافا الى أن اطلاق أدلة الاختيارية بعد ما اقتضى حفظ الاختيار في تحصيل القيد فلازمه كونه ناظراً الى رفع الاضطرار عنه ومرجه حينئذ الى نظره الى رفع موضوع أدلة الاضطرار.

وأدلة الاضطرارية لانظر فيها الى حفظ موضوعها بل غاية الأمر اطلاقها يقتضي نفي وجوب القيد الملازم لعدم حرمة تفويت الاختيار، وهذا النظر يعارض حكم أدلة الاختيارية بلا نظر له الى رفع موضوع أدلة الاختيار.

وحينئذٍ لسان الأوّل بالطبع مقدّم على الثاني كما هو الشأن في كليّة موارد الحكومة أو الورد.

وعليه فلا يبقى مجال للتشبيّه باطلاق أدلّة الاضطراريّة لاثبات الاجزاء بمناط الوفاء بتمام مصلحة المختار.

ومن هذا البيان ظهر بطلان التقريب الآخر المنسوب الى بعض الأعظم كما عن مقرّر بحثه،^(١) وتوضيحه:

إنّ كون الفعل الاضطراري وافياً ببعض مراتب المصلحة في غاية الامكان، ومن جهة ذلك كان الفاقد مأموراً [به] بمرتبة من الأمر المنك في ضمن الأمر بالمقيّد بلا منافاته مع الأمر بالمقيّد بمرتبة أخرى من الطلب.

كما أنّ المراد من وفاء الفاقد بالمصلحة الناقصة ليس وفاؤه بتمام مصلحة الذات مع بقاء صرف مصلحة القيد والخصوصيّة بحياله كي يبقى مجال توهم عدم امكان تدارك مصلحة القيد مستقلاً بلا مصلحة في ذات المقيّد كما هو مضمون التقرير الثالث.

بل المراد أنّ المصلحة القائمة بالذات [المقيّدة]، [ها] مراتب يتدارك بعضها بالفاقد وبعضها الآخر أيضاً قائمة بالذات المقيّدة القابلة للتدارك لا بصرف القيد [غير] القابل له إلا في ضمن مصلحة الذات.

وأضعف من ذلك توهم الإجزاء من الجهة الرابعة، وتوضيح الضعف: بأن غاية دلالة أدلّة الاضطراريّة من جهة الملازمة هو الإجزاء بمناط الوفاء بتمام المصلحة ولا دلالة لها على الإجزاء مطلقاً.

ومن المعلوم أنّ الإجزاء من جهة الوفاء بتمام المصلحة منفيّ بأدلة الاختيارية، وما لا ينفيه أدلّة الاختيارية لا يكون من الأوّل مستفاداً من أدلّة

الاضطرارية فلا يصلح مثل هذا البيان لاثباته.

نعم الذي يقتضيه التحقيق في المقام في اثبات الإجزاء هو أن يقال بما أشرنا إليه في المقدمة الثانية من:

أنّ ظاهر الاختيارية و كذلك الأوامر الاضطرارية في ظرف الاضطرار تعلقها بكلّ من الفعلين بخصوصهما.

وهذا المعنى لا يناسب الإجزاء بمناط الوفاء بتام المصلحة. كيف! ولازمه تعلق التكليف بالجامع وخروج خصوصية كلّ منها عن حيز الخطاب رأساً كما هو الشأن في كلّ فرد بالنسبة الى الجامع المأمور به.

كما أنه لا يناسب عدم الإجزاء أيضاً إذ التكليف بالاختياري وان كان متعلقاً بالخصوصية حينئذٍ إلا أن التكليف بالاضطراري لا يمكن [تعلقه بالخصوصية] بل [الخصوصية] خارجة عن حيز الطلب ولو الناقص منه جزءاً. وهذا بخلاف ما لو قيل بالإجزاء بمناط التفويت إذ لا يحيص من الأمر به بخصوصيته دفعا لتوهم حظره عقلاً.

وحينئذٍ حفظ ظهور الأمر بهما بخصوصهما يقتضي إجزائه بمناط التفويت بعد تحكيم ظهور الخطاب بالخصوصية في الطرفين على إطلاق الأمر الاضطراري الملازم للوفاء بتام مصلحة المختار.

ويؤيد ذلك ماورد في باب التقيّة من الصلاة في بيته ثم الصلاة معهم تطوعاً^(١) بضميمة الاطلاقات الآمرة باتيان العمل في [ظرف] ابتلائه بهم على وفق مذهبهم^(٢) الشامل لصورة طرؤ الاختياري في الوقت بل هو الغالب، حيث إنّ المستفاد من المجموع حرمة التفويت قبل ابتلائه بهم وجوازه في [ظرف] ابتلائه

(١) (٢) وسائل الشريعة ٥: ٣٨١ و٤٥٥، البابان ٥ و٥٤ من أبواب صلاة الجماعة.

حتى مع علمه بالقدرة على العمل الاختياري في وقته فضلاً عن خارجه.
 ثم أن ذلك كله في غير ما كان بلسان قاعدة الميسور وإلا فلو كان [بلسانها]
 [فاقتضاؤه] الأجزاء بمناط الوفاء بتام المصلحة لاجمال لتوهمه، إذ هي^(٣)
 بلسانها تنادي بأن المأتي به لا يكون تمام المعسور بل ميسوره .
 ولا يفهم العرف من ذلك البيان إلا كون المأتي به وافياً ببعض مراتب
 المصلحة الوافي بها تمامه لا أنه أيضاً وافٍ بتام مصلحة المعسور.
 وحينئذٍ لاجمال للمصير الى إجزائه عن القضاء بصرف هذا اللسان ولو لم
 يعارضه ظهور أدلة الاختيار في دخل الخصوصية في المصلحة فضلاً عن وجود هذا
 الدليل في المقام أيضاً.

بل لاجمال لاثبات [الأجزاء] بها بالتقريب الذي نحن اخترناه إذ
 الترخيص بالاتيان بخصوص الميسور بل الأمر به بخصوصه بملاحظة حفظ
 الوقت لا من جهة الترخيص في تفويت المصلحة ولو في خارجه كي يستفاد منه
 [الأجزاء] بمناط التفويت.

وحينئذٍ لا طريق الى الأجزاء عن القضاء إلا الأصل مبنياً على أمرين:-
 أحدهما: كون باب القضاء من باب الترتب لا من باب تعدد المطلوب.
 وثانيهما: انصراف عمومات القضاء لما فات الى صورته فقامت المصلحة
 لا مطلقاً ولو بفوت بعض مراتبها.

وإلا فلو بنينا على تعدد المطلوب لرجع الشك الى التسك في القدرة على
 تحصيل الفئات والعقل مستقل فيه بالاحتياط.
 كما أنه لو بنينا على إطلاق الفوت في أدلة القضاء [لاقتضى] وجوب
 تدارك الفئات ولو ببعض مراتب المصلحة.

وحينئذٍ احتمال كون باب القضاء من باب الترتب كافٍ في نفي حكم
 العقل بالاحتياط، وإنما الاشكال في انصراف أدلة القضاء الى فوت المرتبة التامة

وعليه ففي اقتضاء مثل هذه القاعدة ولو بضميمة الأصل اشكال.
ولكن ظاهر كلماتهم في الصلاة إجزاؤه فان تمّ اجماع فيها - كما هو
الظاهر - فيقتصر عليه ويجري في غيرها على طبق ما يقتضيه عمومات القضاء.
ولكن الذي يسهل الخطب قلة [مورده] بل انعدامه^(١) من مصيرهم الى
صرف قاعدة الميسور مع ثبوت القضاء فيه بعموماته في غير باب الصلاة؛
إذ في الطهارات الثلاث والصوم لايجرى لقاعدة الميسور وفي باب الحج
وأمثاله لا يكون قضاءً، ففي مثلها أمكن اثبات [الإجزاء] بالتقريب المتقدم منّا.
وفي غسل الميت وكفنه أيضاً كذلك الى ان يدفن، وبعده حرمة نبشه مانع
عن اعادة الغسل بل ولا يكون أيضاً مؤقتاً مستفاداً منه الإجزاء من الترخيص
المتعلق بخصوصه مولوياً كما [أسلفنا].

ولا يبقى في البين إلا باب النذر المعين [للقائلين] بوجود القضاء فيه،
ففي مثلها [اجزاء] قاعدة الميسور أشكل لكشف العسر عن عدم صحّة النذر
فلا أمر بالمعسور كي يؤخذ بميسوره، وعلى فرضه فالالتزام بعدم القضاء لمحض
هذه القاعدة أشدّ إشكالا، فتدبر.

هذا كلّ في الإجزاء عن الأوامر الاضطرارية.

وأما الإجزاء بالفاقد للشرائط، أو الإجزاء نسياناً فهو خارج عن
مسألتنا، إذ المسألة بظهور [عنوانها] في اتيان المأمور به بالأمر الشرعي
والمنسيات جزءاً أو شرطاً داخلة في المأمور به بالأمر العقلي ولم يتوهم [الاجزاء]
فيها أحد إلا في باب الصلاة لعموم (لاتعاد)^(٢) المختصة بصورة النسيان عن ذات
الجزء والشرط وفي غير الخمسة أيضاً.

(١) يبدو أن الضمير يرجع إلى المذكور بمعناه وتقديره «ما ذكرناه» والمراد: قلة مورد ما ذكرناه
من مصيرهم إلى صرف قاعدة الميسور... إلى آخره.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٦٠، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

ولذا ليس بناؤهم على الإجزاء مع الفوت جهلاً بالحكم أو نسياناً حتى في الصلاة فضلاً عن غيرها كما لا يخفى.

[المقام الثالث : إجزاء الظاهري عن الواقعي]

بقي الكلام في اقتضاء الأوامر الظاهرية للإجزاء عن الواقعيّات

فنقول:

إنّ الكلام فيها تارة في الحكم الظاهري المستفاد من أدلة الأمارات [وأخرى] في الحكم المستفاد من الأصول.

وعلى أيّ تقدير تارة يقع الكلام في [صورة] كشف الخلاف قطعياً وأخرى في فرض كشفه ظناً اجتهادياً.

أمّا المقام الأوّل من اقتضاء الأمارات للإجزاء مع كشف الخلاف قطعياً

فنقول:

إن بنينا على [طريقتيها] الى الواقع بلا احداثها [تكليفاً] حقيقياً في قبال الواقع، فلا شبهة في عدم اقتضاءها الاجزاء عن الواقعيّات إذ بناءً عليه ليس في [مؤديّاتها] مصلحة قابلة للجبر عن المصالح الواقعيّة.

غاية الأمر الالتزام بمصلحة في نفس الترخيص في العمل بها وفي أصل جعلها، ومثل هذه المصلحة غير قابلة للجبر كي يجيء توهم الإجزاء، كيف؟ ولازمه الالتزام بالجبر ولو قبل العمل بها، ولأنّ المفروض عراء العمل عن المصلحة رأساً بل غاية ما يفيد مصلحة الجعل ملاحظة جهة أهمية التسهيل على المكلفين عن حفظ المصالح الواقعيّة ومثل هذه الجهة لا يستأهل للإجزاء عن مافات من الواقعيّات كما هو ظاهر.

وبمثل ذلك أيضاً [تندفع] شبهة [ابن قبة] كما [سنقرها] بجوابها - إن

شاء الله - في محلّه.

فان قلت: إن ما أفيد إنها يتم في نفي الأجزاء بمناط الوفاء بالغرض وأما الأجزاء بمناط التفويت بالتقريب المزبور فلا يمنعه فمن الممكن إقتضائه بمناط التفويت.

قلت: مجرد الامكان لا يجدي للمصير اليه مالم يتم لاثباته الدليل وفي المقام لوجه للمصير اليه بعد اختصاص الأمر بمفاد الطرق بزمان الجهل بالواقع، إذ من مثل هذا الترخيص لا يستفاد أزيد من تسهيل أمره مع عدم الفحص عن الواقع أو احتياطه ولا يستفاد منه كونه مفوتاً للواقع مطلقاً ولا وفاؤه بشيء من مصلحته كما هو المفروض.

ولا يقاس المقام بباب الاضطرار إذ لا مقتضي للتخصيص عنه مع العلم بطروء القدرة في الوقت إلا الرضا بتفويته للتقية كما تقدم شرحه.

وأما لو بنينا على موضوعيتها، فنقول:

إن مرجع الموضوعية ان كان الى انقلاب الواقع حتى [بمصلحته] الى مؤدى الطريق فلا بد وان يقتضي الاجزاء، إلا أنه تصويب محال مجمع على خلافه.

وان كان مرجعها الى توسعة الكبرى [الواقعية] حقيقة على وجه [تشمّل] المؤدى بأن يكون مؤدى الامارات أيضاً من مصاديق الكبرى الواقعية، وأن لها مصداقين [حقيقيين] أحدهما: واقعي والآخر: ظاهري.

فهذا المعنى أيضاً موجب للأجزاء به عن الواقعي ولم يحكم العقل باستحالتة أيضاً لإمكان جعل الأدلة الظاهرية شارحة للكبرى الواقعية الدالة على تعيين الواقعية في تعلق الأمر به بخصوصه بجعلها [رافعة] لظهور الكبرى المزبورة في دخل خصوصه في الحكم وأن لبّ موضوع الحكم هو الجامع بين الواقعية والظاهرية ولكن الظاهر كونه أيضاً تصويماً مجتمعاً على خلافه.

ولئن أغمض عن الاجماع المزبور فلا أقل من احتمال آخر [وهو] كون

مفاد الأدلة الظاهرية جعل حكم مماثل للواقع في مرتبة الظاهر بلا اقتضاءها تغيير الواقعيات عما هي عليها من تعلق الخطاب بموضوعاتها بخصوصياتها.

إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى مجالاً للتحكيم المزبور بنحو [توجب] الأدلة الظاهرية لرفع اليد عن ظهور الكبريات الواقعية في دخل الخصوصية، ولازمه عدم اقتضاءها الاجزاء عن الواقعيات إلا بمناسبات التفويت الممنوع في المقام بملاحظة احتمال [كون] وجه اختصاص أوامرها بخصوصها في [ظرف] الجهل من جهة المصلحة القائمة بخصوصها في هذه المرتبة، لا من جهة الرضا بتفويته المصلحة الواقعية حتى مع كشف خلافها.

وبذلك يمتاز المقام أيضاً عن باب الاضطرار إذ لا مصلحة [تلتزمه] بخصوصه بل لا مقتضي للترخيص به إلا الرضا بفوت مصلحة المختار كما أسلفناه، فتدبر.

هذا كله في فرض الانكشاف قطعياً.

وان كان الانكشاف ظنياً بظن [معتبر] مثله فلا شبهة في أن مرجعية الظن الثاني - لاصحاح - إما من جهة ترجيحه على الأول بأحد المرجحات أو من جهة الأخذ به من جهة التخيير الاستمراري الثابت له بدليله.

وعلى التقديرين نقول: إن لازم اختيار الثاني حصر حجتيه في هذا الحال بما أخذ ترجيحاً أم تخييراً ولازم حصر حجتيه هو الأخذ بخصوصه الحاكم ببطلان العمل على طبق الأول [ولا يعنى] من عدم الاجزاء إلا هذا.

ولا فرق أيضاً في مثل هذا البيان بين العبادات أو المعاملات لولا دعوى شمول قولهم (لكل قوم نكاح) لمثل المقام، والألا فبناءً على انصرافه الى صور اختلاف الأمم في نكاحهم من حيث حكمهم واقعاً لا مجرد اختلافهم في الأحكام الظاهرية فيلحق باب النكاح أيضاً بسائر الأبواب فلا بد من الحكم بفساد النكاح السابق حين كشف الخلاف ولو بالأمرة، غاية الأمر يكون الوطاء

السابق لشبهة، الموجب لاحاق الولد والتوارث بينهم .

وتفصيله أيضاً موكول الى محله .

وفي الفصول هنا تفصيل لا يفهم منه مقصوده بل المحكي عن بعض الأساطين انه سُئل [من] نفسه قدسره في شرح مرامه بعبارته فتأمل كثيراً واعترف بأن لا افهم منها شيئاً إلا أني حين كتبت كتبه صحيحاً فيحتاج بعد الى تأمل جديد .

ثم إن ذلك كله في الأجزاء بمقتضى أدلة الأمارات والطرق .

وأما أدلة الاصول فهي أيضاً على السنة مختلفة:

منها: ما كان لسانه اثبات الواقع تعبداً بها له من الآثار وذلك مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ ويلحق به مثل (كل شيء طاهر) بل و (كل شيء لك حلال) بناءً على كون مفادها اثبات الطهارة والحلية الواقعية تنزيلاً، ويعبر عن هذه بالأصول التنزيلية .

ومنها: ما لا يكون بلسانه ناظراً الى اثبات الواقع بل [كان مثبتاً] للحكم في ظرف الشك و ذلك مثل الأصلين الأخيرين بناءً على وجه آخر من كون مفادها مجرد اثبات الطهارة أ الحلية في [ظرف] الشك بلا نظر فيها الى كونها [واقعيّتين] ولو تنزيلاً، ويلحق بها ما كان بلسان ايجاب الاحتياط عند الشك بحكم أو موضوع .

ومنها: ما لا يكون بلسانه مثبتاً لحكم أصلاً بل كان لسانه نفي الحكم عن موضوعه في ظرف الشك، وذلك مثل حديث الرفع والحجب وأمثالها، وحينئذ نقول:

أما ما كان بلسان الاستصحاب من الأصول التنزيلية فان كانت ناظرة الى توسعة الواقع حقيقة ولو بتحكيماها على الكبريات الواقعية في ظهورها في دخل خصوصية موضوعها في حكمه برفع اليد عن هذا الظهور وجعل الموضوع

الجامع بين الواقعية والظاهرية فلا شبهة في اقتضائه الاجزاء عن الواقع ولكن مثل هذا المعنى ممنوع في الأمارات حتى على الموضوعية فضلاً عن الاصول التنزيلية الناظرة الى صرف توسعة الواقع في مقام العمل لمحض المصلحة في الجعل من جهة التسهيل على المكلف، ولأقل من كونها في مقام [جعل] المماثل للحكم في مرتبة الظاهر بلا نظر الى توسعة الموضوع الواقعي حقيقة، فيبقى الواقع على ما هو عليه من دخل [خصوصية] مؤدى كبراه في موضوع حكمه ولقد عرفت ان هذا المعنى في الطرق حتى على الموضوعية غير مقتضى [للإجزاء] فالمقام أيضاً مثله.

وأما في غير الأصول التنزيلية فأمر اقتضائها [للإجزاء] فرع نظر الكبرى الواقعية في [موضوعها] نفيًا أم اثباتًا الى الأعم من الواقعي والظاهري والآفلو كان [نظرها] الى خصوص النفي والاثبات الواقعيين فلا يصلح مثل هذه الأصول لاثبات موضوع الكبرى أصلاً، فضلاً عن اقتضائه الاجزاء عنه.

نعم غاية ما في الباب احتمال كونه مفوتاً للمصلحة الواقعية والأصل يقتضي خلافه بعد عدم اقتضاء أدلة الأصول للإجزاء المزبور كما أشرنا [الى] نظيره في الامارات، فتدبر.

وفيما ذكرنا كلاً أيضاً لافرق بين كشف الخلاف باليقين أو بالامارة لكشف الامارة عن فساد العمل من الأول فلا يجزي.

بقي في المقام شيء: وهو ان مثل (كل شيء لك حلال) او (ظاهر) هل هو من الأصول التنزيلية أم لا؟ وجهان.

والظاهر انه لا مجال للمصير في قاعدة الطهارة الى مجرد جعل الطهارة في مرتبة الشك بها بلا نظر فيه الى اثبات الواقع، إذ بعد [كون مقتضى] ظهور كبرى دخل الطهارة في شيء هو الطهارة الواقعية لو كان مفاد القاعدة اثبات

مجرد الطهارة الظاهرية لا يكاد يثبت بمثله الكبرى [الواقعية]، مع أن بناءهم على احرازها بها فيجرون القاعدة في ماءٍ شك في طهارته فيتطهر به حدثاً وخبثاً. ولا مجال حينئذٍ لتوهم أعمية موضوع الكبرى عن الطهارة الواقعية [والظاهرة]، كيف؟! ولازمه صحة الوضوء [بإي] كشفت بعده نجاسته وكذلك صحة تغسيله به من البدن أو اللباس بلا احتياج إلى تغسيل جديد، ولا أظن التزامه من أحد.

فلا يحيص حينئذٍ إلا من دعوى نظر القاعدة إلى اثبات الطهارة الواقعية بلحاظ التوسعة في مقام العمل محضاً كي به يجمع بين ترتيب آثار الطهارة الواقعية مع عدم اقتضاء صحة العمل واقعاً عند كشف خلافها.

وحينئذٍ فربما أمكن حمل قاعدة الحلية عليه بمقتضى وحدة لسانه، ولازمه أيضاً اثبات حلية لحم مايشك في حليته وحرمته ولو كان لحمه خارجاً فعلاً عن محلّ الابتلاء مع الابتلاء بجلده وشعره وأمثالها فعلاً بلحاظ صلاته فيه.

نعم، لو بنينا على جعل صرف الحلية الظاهرية بلا نظر منه إلى اثبات الواقع فاقضاه صحة الصلاة في المشكوك مبتن على جعل الحلية في كبراه أعم من الواقعية والظاهرة.

نعم بناءً عليه أيضاً لا يكاد يجري إلا في موارد يكون اللحم المشكوك بنفسه محلّ ابتلاء المكلف والآ فلا يكاد يجري الأصل إذ لا معنى لجعل الحلية الفعلية لما هو خارج عن محلّ ابتلاء المكلف فعلاً، فتدبر.

لِقَالِ الثَّالِثِ عَشَرَ

مُتَدِمَةٌ الْوَاجِبِ

{ المقالة التاسعة عشرة }

[في وجوب مقدّمة الواجب]

[نقول] قبل الخوض في المرام ينبغي بيان كون المسألة من المسائل الفقهية أو الاصولية أو الكلامية أو أنها من المبادئ الاحكامية؟ كما أنه بناء على [كونها] من المسائل الاصولية هل هي من المباحث العقلية أو اللفظية أو القواعد الكلية التي أمر تطبيقها بيد المجتهد؟
أقول: قد يتوهم من ظاهر العنوان كونه من المسائل الفقهية وأن ذكرها في المقام استطراديّ محض لمجرد مناسبته لدلول الأمر من الوجوب الثابت للشيء بصيغة الأمر أو مادّته.

واورد عليه: بأن علم الفقه متكفل لبيان أحوال موضوعات خاصّة كالصلاة والصوم وغيرها والبحث عن عنوان المقدّمة [غير] المنطبق على شيءٍ مخصوص لا يتكفّل علم الفقه.

وفيه: ان كثيراً من القواعد - الاصطیاديّة وغيرها من القواعد الفقهية - مع أن موضوعها بنفسها ليس عنواناً مخصوصاً بل كان موضوعها مرآة للعناوين المخصوصة.

مثل قاعدة (كلّمًا يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) الشامل للمعاوضات وعقود الضمانات كالقرض وغيرها إذ عنوان ما يضمن في مثلها جعل مرآة إلى نحوى الضمان وما هو موضوع الحكم في كلّ باب شيء غير الآخر.

ومسل قاعدة الطهارة المعلوم كون موضوعها مرآة للعنودين الخاصة
كموضوع قاعدة (كلّ مالاقي نجساً فهو نجس) الذي هو أيضاً مرآة لعنودين
أخرى.

ومنها أيضاً قاعدة مخالفة الشرط أو انصالح للكتاب والسنة بناءً على أنّ
المراد مخالفة [مضمونها] الحاكية عن امور مختلفة وموارد متفاوتة.

وحينئذ الأولى جعل المدار في فقهية المسألة اشتهاها على محمول خاص
ثابت للعنودين المخصوصة ولو بتوسيط عنوان آخر مرآة لها، إذ حينئذ مامن
مسألة فقهية إلاّ وسأناها ذلك، ولا يرد حينئذ النقوض السابقة أيضاً
وحينئذ ربّما يكفي هذا المقدار أيضاً لاجراء مسألتنا هذه عن المسائل
الفقهية إذ مضافاً الى مرآتية موضوعها للعنودين بخصوصية أخرى كان محمولها
أيضاً مرآة لأحكام خاصة ناشئة عن مناطات مخصوصة علاوة عن اختلافها
بحسب المرتبة من الشدة والضعف، بل ولئن ألحق بالوجوب باقي الأحكام
الخمسة بوحدة المناط كان اختلاف المحمول في المسألة أوضح. وهذه الملاحظة
لا [تناسب] هذه المسألة مع المسائل الفقهية.

كما أنّ المهم من هذه المسألة اثبات وجوب المقدمة من ناحية وجوب ذبيها
وان كان وجوب ذبيها ثابتاً بالأدلة اللبّية فلا يناسب جعلها من مباحث الألفاظ
إذ لا خصوصية للفظ في هذه الجهة من الكلام.

وارجاع هذا العنوان الى البحث عن الملازمة بين الوجوبين أيضاً غير
وجيه فلا وجه لادراجها في المسائل العقلية [غير] المستقلة ومجرد تلازم العنودين
لا يقتضي ارجاع أحدهما الى الآخر بل لا بدّ في كلّ عنوان ملاحظة دخوله في أيّ
مسألة.

وبهذه الجهة لا وجه لارجاعها الى البحث عن المبادئ الاحكامية وان

[كان] لا يتخلو عن مناسبة.

بل ومن هذه البيانات ظهر أيضاً عدم مناسبة مثل هذا العنوان مع كون [المسألة] كلامية كما عرفت من أن مدار ميزان المسألة من أيّ المسائل على ملاحظة نفس العنوان لا على ملاحظة لازمه من حيث التحسين والتفويض خصوصاً مع عدم درك العقل في الباب حسن المقدّمة إلا بتوسيط وجوبه أو وجوب ذيه وآلا فلا يستقلّ العقل بحسن ذيه لولا الوجوب فضلاً عن حسن مقدّمته.

وحينئذٍ فلا يناسب للمقام إلا جعلها من القواعد الواقعة في طريق حكم كلي فرعي كوجوب عنوان خاص احرزت [مقدمته] بتوسيط هذه الكبرى. بل في كثير من المصاديق الكلية لا يكون امر تطبيقها إلا بيد المجتهد فقط نظير مقدّمة الوضوء وغيرها.

نعم قد يكون مثل هذه المسألة منتجاً لحكم جزئي أيضاً ولكن لا يضر ذلك باصوليته في موارد تطبيق هذه القاعدة على العناوين الكلية المنتجة لحكم كلي. كما [أنه] بعد هذه النتيجة لا يضرّ باصوليته عدم اختصاص المجتهد أحياناً بتطبيقه أيضاً، وبالجملة لانعني بالمسألة الأصولية إلا القواعد الواقعة في طريق استنباط حكم كلي لموضوع كلي كما لا يخفى. فتدبر جيداً.

وبعدما ظهر ذلك ينبغي في المقام طي امور: منها: أن مناط المقدّمة التي هي محطّ البحث في المقام هو تقدّم الشيء وجوداً على غيره [ورتبة] بحيث يرى العقل بين وجوديهما تخلّل «فاء» وأنه وجد فوجد. وحينئذٍ يخرج باب التلازم الصادق وجودهما معاً بلا تخلّل الفاء بينها عن مركز البحث.

كما أن باب الطبيعي وأفراده [المتحدّين] وجوداً أيضاً خارج عن هذا العنوان، فتوهم مقدّمة الفرد للكلي ليس في محله.

ومنه تقدّم الجزء على الكل بالماهية والتجوهر، إذ مثل هذا التقدّم أيضاً

لا يقتضي تحلل الفاء بين وجوديهما، فمثل هذا التقدم أيضاً خارج عن مركز البحث كما سنشير إليه أيضاً في الأمر الآتي ان شاء الله.

بل ربّما نقول بخروج التقدم الطبيعيّ بين الشيئين أيضاً عن مركز البحث كالواحد بالاضافة الى الاثنين.

ومنه أيضاً حدوث الشيء بالاضافة الى بقائه إذ في أمثال ذلك لا يرى العقل وجودين بينها تحلل «فاء» وما هو مورد الكلام هو ذلك، كيف؟! ولو فرض وجوب للاتنين لا يترشّح منه وجوب آخر للواحد في ضمنه، كيف؟! ولازمه اجتماع المثليين كما سنشير.

فلا يحصى من كون مركز الوجوب الآخر وجود آخر وهو لا يكون إلاّ بما ذكرنا كما لا يخفى.

ومنها: تقسيمهم المقدّمة [الى] الداخليّة والخارجيّة.

والغرض من الداخليّة اجزاء المركّبات، والظاهر أنّ المقصود من المركّبات أيضاً المركّبات الخارجيّة الاعتبارية، كيف؟ والمركّبات العقلية لاجزاءها إلاّ في موطن العقل وعالم التحليل، وهو خارج عن مصبّ الوجوب الغيري إذ لا وجود لها بوصف جزئيتها إلاّ في الذهن [غير] القابل لتوجّه الايجاب الغيري المستتبع لامثال مستقلّ خارجاً، بل في الخارج لا يكون إلاّ وجوداً واحداً محضاً كما هو ظاهر.

وهكذا الأمر في المركّبات الحقيقيّة الخارجيّة كتركّب الأجسام من العناصر فإنّ الأجزاء المحفوظة فيها لم [تبق] على حقيقتها الأولى بل بتلاقي كلّ واحد بالآخر انخلعت منها صورتها الأولى وحصلت للمجموع صورة أخرى فانقلبت شيئيتها [الى] شيئية أخرى، فلها أيضاً وجود واحد خارجيّ بلا وجود لأجزائها في الخارج، فخرجت الأجزاء المزبورة أيضاً عن مصبّ الأحكام الغيريّة القابلة لتوجّه الوجوب الغيري المستتبع لامثاله مستقلاًّ قبال وجوبها النفسي،

وحينئذٍ لا مجال لتوهم ادخالها في حريم النزاع.

فما هو قابل لادخالها في حريمه هي المركبات الاعتبارية التي كان لكل جزء منها وجود مستقل غير وجود الآخر خارجاً غاية الأمر [شملتها] وحدة اعتبارية من قبل وحدة عارضها من الهيئة المخصوصة كالسرير أو أثرها المخصوص بملاحظة تأثيرها في أمر خاص كمحركية أيادي متعدّدة لحجر واحد، إذ حينئذٍ كان مجال توهم أنّ كلّ جزء بملاحظة وجوده مستقلاً في الخارج يصلح أن يترشح إليها وجوب غيريّ قبال الوجوب النفسي العارض لمجموعها، وأنّ الفرق بين الجزء والكلّ حينئذٍ بصرف اعتبار الانضمام في الكلّ دونه.

فالأجزاء عبارة عن وجود كلّ واحد لا بشرط الانضمام، والكلّ عبارة عن الوجودات المزبورة بشرط الانضمام.

والى مثل هذا البيان أيضاً نظر من قال في الفرق بين الكلّ والجزء بأنّ الأجزاء مأخوذة لا بشرط والكلّ مأخوذ بشرط شيء.

وفي جملة من الكلمات المنسوبة الى المحققين جعل الفرق بين الكلّ والاجزاء بأخذ الجزء بشرط لا والكلّ بشرط شيء.

والظاهر أنّ مراده من بشرط لا صرف ملاحظته في قبال الغير لا ملاحظته مقيداً بعدم ضم الغير اليه كيف ! وهو لا يجتمع مع الكلّ في الوجود مع أنّ الكلّ حاوٍ لأجزائه ويستحيل ان يفارق الجزء لكّله وجوداً خارجياً فلا معنى لأخذها بشرط لا إلا بالمعنى الذي نحن أشرنا اليه الذي هو قابل للاجتماع مع غيره. وفي قبال هذا الاعتبار اعتبار كلّ جزء لا بشرط الراجع الى ملاحظة ذاته بنفسه لافي قبال الغير وبهذه الملاحظة قابل لحمل كلّ جزء على الآخر وحمل كلّ واحد على الكلّ.

وهذا المعنى من لا بشرط أيضاً غير معنى اللابشرطيّة من حيث الانضمام الذي أشرنا اليه سابقاً إذ مثل هذا الاعتبار أيضاً لا يصحح الحمل المزبور.

وعلى أيّ حال كلّ واحد من هذه التعابير ناظر الى جهة غير جهة أخرى.

نعم اعتبار الجزء بشرط لا من حيث الانضمام بالغير كما توهم في التقريرات المنسوبة الى شيخنا الأعظم في غاية السخافة كما أشرنا ولاأظنّ صدوره من خريط هذه الصناعة.

وبالجملّة كلماتهم مشحونة في مقام الفرق بين الجزء والكلّ بما ذكرنا. وعلى أيّ حال من المسلّمات عند الكلّ أن الكلّ في الوجود الخارجيّ متحد مع وجود أجزائه ولذا يقال بأنّ الكلّ عين الأجزاء بالأسر غاية الأمر يدعى تقدّم الأجزاء على الكلّ بالماهية وبالتجوهر وهو لاينافي وحدة وجودهما خارجاً.

وحينئذٍ نقول: مع فرض تعلق الوجوب النفسي بهذه الوجودات لايبقى مجال لتعلق الوجوب الغيري من قبل هذا الوجوب بها إذ الوجود الواحد [لايحتمل] الوجوبين.

وتوهم التأكد في مثل المقام غلط إذ الوجوب الغيري معلول الوجوب النفسي ومتأخّر عنه بمقدار تخلّل الفاء الحاصل بين العلة والمعلول وهذا الفاء مانع عن اتحاد وجودهما ولو بالتأكد كما أنّ التقدّم بالماهية والتجوهر محضاً يمنع كونه مناط ترشّح الوجوب بل العقل لايرى مناطه إلّا التقدّم خارجاً ووجوداً.

وحينئذٍ لا مجال لتوهم ادخال الاجزاء في مركز البحث أصلاً. ثمّ أنّ ذلك أيضاً بناء على ممشئ القوم في المقام من تعلق الوجوب النفسي بالمركب والكلّ المحفوظة كليّته وتركّبه في المرتبة السابقة عن الوجوب. ولكن لنا في المقام مسلك آخر [لا تنتهي] النوبة بناءً عليه الى ما أشرنا سابقاً.

وتوضيح المرام بأن يقال أنّه لاشبهة في أنّ تركّب الواجب بها هو واجب

وارتباط أجزائه بالآخر في عالم الامتثال وقصده فرع وحدة الوجوب المتعلق بالمتكررات بلا دخل في سائر الوحدات الطارية على الشيء من عارض خارجي مثل هيئة خارجية وأشكال مخصوصة حاصلة من اضافات بعضها ببعض باتصالها أو انفصالها في جهة تركب الواجب من حيث واجبيته .

كيف ! ولو فرض تعدد الوجوب المتعلق بكل واحد من الوجودات الموجودة تحت هذه الهيئة لاتكاد [تتصور] حينئذ انتزاع تركب الواجب عنه بل كل واحد من هذه الوجودات واجب مستقل في قبال الآخر ولو كان تحت هيئة مخصوصة دخيلاً في تعلق الوجوب بها .

ويشهد له أن قصد امتثال كل واحد بما هو واجب ضمني أو غيري حينئذ تشريع محرم غاية الأمر اعتبار كونها تحت هذه الهيئة أوجب تلازم امتثالها خارجاً ولكن مجرد ذلك لا يخرج كل واحد عن كونه واجباً مستقلاً غير مرتبط في عالم واجبيته بالآخر .

وذلك أيضاً في فرض دخل الهيئة المخصوصة في تعلق الوجوب بالمتكررات تحتها بنحو الشرطية أو الشطرية .

والآ فلو فرض قيام المصلحة بنفس الذات على الاطلاق بلا دخل للهيئة الخاصة في المصلحة فيصير الوجوب حينئذ [قائماً] بنفس المتكررات بلا دخل لمثل هذه الهيئة فيها .

وفي هذه الصورة لا يكاد يتصور في متعلق الوجوب بما هو كذلك جهة وحدة وارتباط غير الارتباط الناشئ من قبل وحدة وجوبها بحيث لو فرض تعدد وجوبها واستقلال كل واحد بوجوبه لما كانت إلا [واجبات] مستقلة بلا ارتباط بينها في عالم واجبيتها .

وحينئذ لا يكاد [يتعلق] الوجوب إلا بالذوات المتكررة بلا جهة وحدة في معروضه . كيف ! والوحدة الناشئة من قبل وحدة الوجوب والارتباط الجائي من

قبله يستحيل أخذها في معروضه والمفروض عدم أخذ وحدة أخرى في متعلق وجوبه ولو فرض أخذها فيه أيضاً لادخل هذه الوحدة في الارتباط في الواجب بما هو واجب بشهادة فرض تعدد وجوب كل واحد مقيداً بهذه الوحدة كما أسلفناه.

وحينئذ أين كل واحد [ارتباطي] مأخوذ في متعلق الوجوب وموضوعه كي ينازع بأن جزء الواجب هل واجب غيري بمناط المقدمة أم لا. بل اعتبار الكلية والجزئية بما هو واجب إنما هو في الرتبة المتأخرة عن الوجوب وفي هذه الرتبة لا يكون وجوب. وفي رتبة كان له وجوب ليس هنا صقع الكلية والجزئية كي يصير مركز البحث والقييل والقال في وجوب جزء الواجب كما لا يخفى.

فان قلت: لو تعلق الوجوب الواحد بمتكثرات تحت هيئة واحدة مثل السرير وأمثاله أو الهيئات المخصوصة بأشكال من المسدس والمربع وغيرها في فرض دخل الهيئة المخصوصة في الواجب فقهاً يكون هذا الواحد المتشكّل بشكل مخصوص [ذا] أجزاء مرتبطة في رتبة سابقة عن تعلق الوجوب بها ففي هذه الصورة يبقى مجال البحث في أنّ جزء هذا الواحد المتشكّل المعروض للوجوب واجب بوجوب غيري ام لا، فنظر [المتنازعين] في وجوب المقدمات الداخلية الى أمثال هذا الفرض وهذه الصور.

قلت: بعد فرض عدم دخل هذه الجهة من الوحدة في تركب الواجب بما هو واجب بشهادة فرض تعدد الوجوب لكل واحد من الذوات مع الهيئة القائمة بها نقول:

إنّه مع فرض تعدد الوجوبات فهل متعلق الوجوبات إلا ذوات [كل واحد] مع هيئتها في عرض واحد بلا اعتبار مقدّمية لأجزاء هذا الواحد الخارجي لواجب مركّب منها؟

بل غاية ما في الباب حينئذٍ مقدّمة بعض الواجبات لواجب آخر نظراً الى مقدّمة معروضات الهيئة من الذوات للهيئة التي هي أيضاً واجب مستقلّ في عرض وجوب البقية وذلك غير مرتبط بمقدّمة الجزء للكلّ إذ لا يتصوّر حينئذٍ ترّكّب وكلية للواجب كما هو ظاهر فكذلك نقول أيضاً:

إنّه لو فرض تعلق وجوب واحد بعين ماتعلقت الوجوبات المتعدّدة به لا بد ان يقال:

انّ معروض هذا الوجوب الواحد أيضاً كلّ واحد من الذوات في عرض وجوب الهيئة بلا جهة ارتباط في جهة وجوبه إلاّ وحدة وجوبه نظراً الى عرضيّة الجميع في عالم عروض الوجوب فاذا [كان] في [عروض] الوجوب على الجميع عرضيّة محضة فأين مقدّمة شيء لشيء بالنسبة الى معروض الوجوب بما هو معروضه.

ومجرّد جزئية الذوات للمركّب من حيث الشكل والهيئة لا يوجب جزئيتها لما هو واجب مركب في رتبة سابقة عن وجوبه كما هو ظاهر.

نعم غاية ما في الباب أيضاً مقدّمة بعض الواجبات الضمنيّة على واجب ضمنيّ آخر نظير ما فرضنا مقدّمة بعض الواجبات المستقلّة على بعض في فرض تعدّد الوجوب من دون فرق بينها من تلك الجهة.

نعم غاية الفرق بينها أنّ هذه المقدّمة في فرض تعدّد الوجوب يكون موجّباً لترشّح الوجوب من ذي المقدّمة الى مقدمته ونتيجته تأكّد وجوبه كما هو الشأن في كلّ واجب نفسي مقدّمة لواجب نفسيّ آخر.

ولكن في صورة وحدة الوجوب [لا تصلح] هذه المقدّمة ان [تصير] مناط ترشّح الوجوب عن ذي المقدّمة الى مقدمته لأنّ الوجوب الغيري الناشي عمّا هو متحد مع وجوبه يستحيل قبوله للتأكّد كما أنّه يستحيل اجتماع الوجوبين أيضاً في محلّ واحد والله العالم.

وبالجمله نقول إنه بعد فرض انتزاع تركب الواجب من وحدة وجوب المتكثرات يستحيل حينئذٍ تعلق الوجود بالمركب والكل بما هو مركب اعتباري وكل، بل صقع الكلية الجزئية في المرتبة المتأخرة عن وحدة الوجود المنشأ لاعتبار الارتباط بين المتكثرات ولذا اشتهر في الأحكام الوضعية انتزاع الجزئية عن الوجود ومن المعلوم أن لازمه انتزاع الكلية أيضاً منه كيف والجزئية والكلية متضايغان منتزعان عن الشيء في رتبة واحدة فمع التزام انتزاع الكلية المساوق للتركب عن الوجود فلا يكون في الرتبة السابقة اعتبار تركب وكلية بل ليس في هذه المرتبة إلا متكثرات تحت هيئة واحدة قابلة لتعلق وجوب واحد بها فيصير مركباً أو وجوبات متعددة فيصير واجبات متعددة بلا وحدة واجب ولا تركبه.

وحينئذٍ فمع الالتزام بتأخر صقع الكلية والجزئية رتبة عن وجوب الشيء كيف يبقى له مجال البحث في المقام بأن الوجود إذا تعلق بالمركب فأجزاؤه الداخلية تحت بحث وجوب المقدمة إذ حينئذٍ لنا ان نقول: أين مركب اعتباري تعلق به الوجود كي يبقى المجال للبحث المزبور فتدبر في المقام فإنه من مزال الأقدام.

ومنها: تقسيمهم المقدمة [الى العقلية] والشرعية والعادية.

وقيل بارجاع الجميع الى العقلية وهو كذلك لو كان النظر في كل واحد بعد الفراغ عن مرحلة الاناطة التي هي مناط المقدمة. والألا شبهة في اختلاف المقامات بالاضافة الى هذه المرحلة لأنه ربما يكون اناطة أحد الوجودين بالآخر ذاتياً بحيث لو عرض على العقل يرى بينها الترتب، وأخرى يكون الاناطة بجعل شرعي ففي مثل هذا الفرض لا يرى العقل بنفسه بينها اناطة وإنما يرى الاناطة بينها من ناحية الشرع، وثالثة لا يرى الاناطة المزبورة إلا من جهة اقتضاء العادة، وفي الأخير أيضاً تارة [تكون] العادة بمثابة لا ينفك عن الاناطة المزبورة دائماً وأخرى ينفك عنه أحياناً.

وهذه الملاحظة أمكن دعوى اختلاف المقدمات في الانتساب الى العقل والشرع والعادة بمناط اختلافهم في مناط المقدمية الذي هو جهة اناطة أحدهما بالآخر.

ثم لا أشكال في دخول المقدمات العقلية والشرعية والعادية بالمعنى الأول في حريم النزاع فيصير مقدمية نصب السلم من قبيل المقدمات العادية لكونه على السطح قبال الطهارة التي [تكون] من المقدمات الشرعية [وتحصيل] الماء الذي هو من المقدمات العقلية.

وأما المقدمات العادية بالمعنى الثاني كاعتياده بحركة قبل صلته مثلاً ففي دخوله في حريم النزاع بحث ربما يجزم بخروجه عن مركز البحث؛ إذ المدار في المقدمية على اقتضاء انتفاء ذيه وهذا المعنى لا يكاد يتحقق في مثله غاية الأمر يدخل ذلك في باب المقدمية الغالبية لا مطلقاً وهو أجنبي عن محل الكلام فتدبر.

ومنها: تقسيمهم المقدمات الى المقتضي والشرط وعدم المانع والمعدّ.

ومنشأ هذا التقسيم أيضاً ليس إلاً بلحاظ اختلاف المقدمات في أنحاء دخلها في وجود ذيهما بعد اشتراك الجميع في أصل الدخل الموجب لانتفاء ذيهما بانتفائهما.

وتوضيح الحال في هذا المقام بأن يقال:

إنّ المقدّمة تارة كان شأنها اعطاء وجود ذيهما بحيث يخرج وجود ذيهما من كونه.

وتارة ليس شأنها ذلك بل كان شأنها تحديد دائرة الوجود بنحو يكون بهذا الحدّ قابلاً للتحقق خارجاً أو قابلاً للتأثير في المقصود ومرجع هذا النحو من الدخل ليس الى تأثير المقدّمة في وجود شيء لعدم كون الحدّ من سنخ الوجود بل مرجعه الى تضيق دائرة الوجود بحدّ يكون بذلك الحدّ قابلاً للتحقق خارجاً أو قابلاً للتأثير في الغرض المقصود.

والحدّ مثل هذا الحدّ روجه يرجع الى انتهاء الوجود واتّصاله بالعدم فلا يكون وجوداً ولا عدماً بل نحو اتصال بينهما ويعبر عنه بشرّ التركيب وهو أيضاً لا يخلو عن مسامحة إذ ليس الحدّ مركّباً منها بل عبارة عن انتهاء كلّ منها بالآخر.

ولئن شئت فعبر عنه بنحو اضافة واتصال بين الوجود والعدم لا وجود ولا عدم.

نعم له واقعيّة كالوجود في الخارج ولذا لا يكون موجوداً ولا معدوماً بل نفسه كالوجود في الخارج غاية الأمر يتبعه.

ثم إنّ هذا الحدّ تارة ذاتي لوجود خاصّ وأخرى عرضي بمعنى أنّه يلاحظ من وجود الشيء مقداراً منه على قيام استعداد التأثير في هذا المقدار وربّما يقاس المقدار المزبور بمقارنته لشيء أو سبقه به أو لحوقه بحيث يكون مثل هذه الاعتبارات من مقدّرات الوجود بنحو ينحصر استعداد التأثير فيه وفي مثله قهراً يستند الأثر الى أصل وجوده، وحدّه الى مقداره.

وعليه ربّما تكون التحديدات القياسية - كان - لطرف اضافاتها دخل في حدّ الأثر أو في حدّ المؤثريّة .

وبديهي أنّ هذا الدخل ليس خللاً تأثيرياً - بل هو نحو من الدخل وطور من الارتباط الذي ليس شأن وجودها اعطاء الوجود بل ليس شأنها إلاّ التحديد الموجب للقابليّة على نحو لا يعلّل كما لا يخفى وهذه العناية يقال بأنّ شأن أمثال هذه المقدّمات ليس إلاّ اعطاء القابليّة للمعلول وجوداً أم تأثيراً.

وبما يوضح هذه الجهة ملاحظة الشرائط الشرعيّة الصادرة عن العالم بالواقعيّات في تحديد موضوعات حكمه بمقدار قابليتها للتأثير في أغراضه إذ ترى فيها تحديد موضوعه بكونه في حال كذا وبوصف كذا.

ومعلوم أنّ مرجعه الى تقييد الموضوع بامور يكون طرف الاضافة

لموضوعه الموجب لاناطة الموضوع به وهذه الاناطة ما جاءت إلا من جهة دخل المنوط به في الاضافة المزبورة المقدّرة للوجود بكذا مقدار.

وليس شأنه اعطاء وجود الموضوع. كيف ! وما به انوجاده ليس إلا ارادة المكلف أو شيء آخر بل تمام شأنه اعطاء تقييد مخرج له عن سعة وجوده وكان محددا له.

والى ذلك نظر ما اشتهر في الشرط بأن التقيّد به داخل في الموضوع دون القيد قبال الجزء الداخل فيه القيد بنفسه ومرجعه الى ما ذكرنا بأن الشرط ممّا به تقييد الشيء وهذا نحو من الدخل وطور من الاناطة الأجنبي عن دخل المؤثر في الوجود في متأثره بل غاية دخله اعطاء حدّ فيه به كان قابلاً للتأثير ويكون بنحو من العناية دخيلاً في قابلية الموضوع في تأثيره.

ولئن شئت قلت كان دخيلاً في قابلية الموضوع بما هو موضوع للانوجاد أيضاً.

ثم انّ المحدد المزبور إن كان وجودياً يسمّى شرطاً وان كان عدمياً يسمّى وجوده مانعاً، وان كان باجتماعها يسمّى معدّاً كالاقدام.

وهذه الملاحظة ربما يفرق تعريف الشرط وأمثاله مع المقتضي حيث صحّ أن يقال في المقتضي فأنه مما يوجب وجوده وجود معلوله ولو في المحل القابل ولا يصحّ هذا المعنى في الشرط وأمثاله بل لا يصدق فيها إلا كونها ممّا يلزم من عدمها عدم المعلول.

ولئن شئت فعبرّ فيها بأنّها مما يلزم من وجودها قابلية المعلول للانوجاد ولو لملاحظة دخلها في تحديده بحدّ يكون بذاك الحدّ قابلاً له كما أشرنا.

ومن هذا البيان ظهر مطلب آخر وهو أنّ المعلول إذا كان وجوداً محدوداً كان لحقيقته جهتان أحدهما حيث وجوده والآخر جهة حدّه وتقييده.

ومن المعلوم أنّ جهة الحد والتقيّد قائمتان بحيث الوجود ومعلوم انّ حيث

وجوده مستند إلى المقتضي، وحده إلى شرطه أو عدم مانعه.
 وحينئذٍ لجهة وجوده نحو أولية يوجب أولويته على جهة حده في انتسابه
 وجوداً وعدمياً إليه.

ولذا اشتهر اسناد عدم المعلول إلى عدم المقتضي حتى مع وجود المانع
 بلا اسناده إليه أصلاً مع أنها جزءان من العلة بنحو لا يتخلل بين المعلول وكل
 واحد منهما إلا فاء واحد فاصل بين الوجود والموجد والحدّ والمحدّد ولكن هذا
 المقدار لا يتنافى مع اختلافهما في أصل الدخول ويكون أحد الدخلين في طول
 الآخر حسب طولية الحثيتين [المحفوظة] في معلولها الموجب لألوية استناد
 المعلول إلى المقتضي وجوداً وعدمياً.

ومن التأمل فيما ذكرنا أيضاً ظهر مطلب آخر وهو ان فيما كان دخله في
 المعلول من باب التأثير في وجود المعلول كالمقتضي فلا يحيص من أن يكون
 مقارناً زماناً مع المعلول ولا يعقل تقدّمه عنه ولا تأخره لانتهاه كل منها إلى انفكاك
 المؤثر الفعلي عن المتأثر والعقل يأبى عنه ولذا اشتهر عدم انفكاك العلة بهذا
 المعنى عن المعلول زماناً وان اختلفا رتبة بمقدار تخلّل فاء عقلاً.

وأما ما كان دخله من باب كونه ممّا به الحدّ والتقييد فلا يأبى العقل عن
 تقدّم ما به قوام حدّ الشيء وتقييده عن الشيء زماناً بل عن تأخيرهما أيضاً عن
 المشروط بحسب الزمان إذ الاضافة إلى الأمور المتقدمة زماناً أو المتأخرة كالنار
 على المنار وكالشمس في رابعة النهار.

وعمدة ما يختلج في الأذهان في استنكاره الشرائط المتأخرة توهبه لزوم
 مقارنة العلة بجميع [أجزائها] مع المعلول وهذا المعنى في غاية المتانة بالنسبة إلى
 أجزاء العلة الموجدة التي شأنها اعطاء الوجود للمعلول وهو منحصر بالمقتضيات
 وأما بقية أجزاء العلة المصطلحة التي منها عدم المانع فهي خارجة عن دائرة
 اعطاء الوجود بل شأنها ليس إلا اعطاء القابلية للمعلول في الانوجاد .

ولقد تقدّم أن مرجع اعطاء القابليّة فيه الى كونها طرف اضافة لشيء يكون الشيء متحدداً ومقدّراً به وخارجاً عن سعته بنحو يكون بهذا الحد قابلاً للانوجاد وفي مثل هذا المعنى لا يأبى العقل عن تقدّمه زماناً أو تأخره.

ومن العجب عمّن بالغ في انكار الشرائط المتأخّرة زماناً حيث يكون عمدة تشبّهه في مدّعاها بجعل الشرط متمماً للمقتضي في التأثير فلنا حق السؤال بأنّه ما المراد من التتميم فان كان الغرض كونه من أجزاء معطيات الوجود فلازمه ارجاع الشرائط طرّاً الى أجزاء المقتضي وهو كما ترى.

ثمّ لازمه انكار مقدّمية عدم المانع لو كان مناط المقدّمية منحصرأً بذلك لعدم تصوّر التأثير والتأثر بين الوجود والعدم.

وان كان الغرض معنى آخر غير ما ذكر وغير ما أشرنا اليه من الدخل في القابلية بالبيان السابق [فعليه] البيان.

وأظرف من ذلك تعبيرهم الآخر من كون الشرط موصلاً لتأثير المقتضي الى المقتضى وأنّ المؤثر خصوص المقتضي فهذا البيان اكثر اجمالاً من البيان الأوّل إذ مرجع الموصليّة ان كان الى تأثير الشرط في اتصال الأثر عن المقتضي فهو صرف لفظ لا مفهوم له إذ لا فصل بين المقتضي ومقتضاه كي تحتاج الى سبب الايصال فلا يحيص من عوده الى دخل الشرط في أصل التأثير فيعود الى ما ذكرنا من دخله في قابليّة المحل للانوجاد من قبل مؤثره وحينئذٍ نقول إنّ خرج كليّة باب الشرط عن عالم المؤثريّة وبعد ذلك لا يأبى العقل عن تقدّمه أو تأخره زماناً عن المشروط كما أسلفناه.

وبالجمله نقول إنّّه لا واسطة بين عنوان التأثير في الوجود المعبر عنه بالموجدية وبين عنوان تحديد الوجود بحدّ قابل للانوجاد أو التأثير في المقصود المعبر عنه باعطاء القابليّة للانوجاد وما يأبى العقل عن تقدّمه أو تأخره هو الأوّل دون الأخير ولا يتصوّر في البين شق ثالث يجري عليه حكم الموجدية وما

في كلماتهم من التعابير المزبورة لا يكون إلا من باب اعمال نحو من العناية في معطيات القابلية لانّ غرضهم بيان معنى ثالث خارجاً عنها فلا يغرّنك حينئذ مثل هذه البيانات لاثبات كون الشروط أيضاً بحكم معطيات الوجود في عدم التقدّم والتأخّر كما لا يخفى.

ثمّ انّ [لاستاذنا] العلامة طاب نراه في المقام كلاماً آخر وهو أنّه بعدما التزم بلزوم تقارن أجزاء العلة بجميعها حتّى الشروط وعدم الموانع مع المعلول التزم في الأحكام بصحة الشرط [التأخّر] بارجاع الشرط الى وجودها العلمي لا الخارجي والغرض من وجودها العلمي أيضاً وجوداتها التصوريّة في عالم الجعل فلا يتنافى مع ارجاع القضايا الشرعيّة الى القضايا الحقيقيّة الراجعة الى جعل الحكم منوطاً بوجود موضوعه خارجاً.

غاية الأمر يدعى أنّ الجاعل في مقام جعله تارة يتصوّر الموضوع أو الحكم منوطاً بوجود الشيء سابقاً وأخرى متأخراً كتصوّره منوطاً به مقارناً فجعل تصوّر الحكم المجعل أو موضوعه شرط جعله فجعله حينئذٍ منوط بتصوّر الموضوع أو حكمه لا بمجوله.

نعم لو ارجع العلم الى شرط المجعل من الحكم أو الموضوع فلا يحيص من ارادته العلم التصديقيّ بهما وحينئذٍ [تخرج] القضية عن القضايا الحقيقيّة ويدخل في الخارجية حيث إنّ في القضايا الخارجية لا يصلح الحكم من الحاكم إلاّ في طرف جزمه بالتطبيق وذلك هو عمدة الفارق بين القضايا الخارجية والحقيقيّة كما لا يخفى.

واظنّ [أنّ] من راجع كلماته يرى منها ما شرحناه ولا يبقى مجال ردّه بانّ ما افيد مبنيّ على خلط القضايا الحقيقيّة بالخارجيّة وأنّ كلامه مبنيّ على جعل القضايا الشرعيّة من الخارجية مع أنّ كليّة القضايا في العلوم ليست إلاّ من القضايا الحقيقيّة.

وأضعف من ذلك توهم اقتضاء القضية الحقيقية اناطة الحكم بوجود موضوعه خارجاً وحينئذٍ يستحيل مجيء الحكم قبل وجود موضوعه بعد ارجاع شرائط الحكم الى الموضوع طرّاً.

وتوضيح الضعف أنه بعد تسليم جميع ما ذكر نقول إن الموضوع تارةً مقيد بأمر مقارنة مع حكم ذاته وأخرى متقدّم عنه زماناً وثالثة متأخر عنه كذلك.

فتارةً يكون الموضوع المستطيع الظاهر في جري المشتق بلحاظ حال الحكم وتارةً الموضوع من استطاع قبل ظرف الحكم وثالثة من يستطيع بعد ظرف الحكم.

فلا شبهة أن في جميع هذه الصور ماهو موجود في ظرف الحكم هو ذاته المقيد بأحد القيود وهو الذي يستحيل وجود الحكم بدونه واما قيده الخارج عن الموضوع مع دخول تقييده فيه فلا يلزم ان يكون موجوداً في ظرف الحكم إلا إذا فرض أخذه فيه بنحو المقارنة وحينئذٍ من أين [تقتضي] القضايا الحقيقية استحالة الشرط المتأخر وحينئذٍ لا يستأهل استنادنا الطعن بمثل هذا البيان.

نعم الذي يصلح لأن يورد عليه هو أن الجعل تعديلاً لا بدّ وان يكون على وفق المصلحة ففي صورة لحاظ الأمر المتأخر مقدّمة لجعله فمثل هذا اللحاظ وان كان بنفسه مقدّمة الجعل ولكن بالاضافة الى المصلحة الداعية على الجعل المزبور لا محيص أن يكون طريقاً الى دخل القيد بوجوده المتأخر في مصلحة بحيث لولا وجوده فيما بعد لا يكون العمل [ذا] مصلحة.

وعليه فلا محيص له إلا من التزامه بصلاحيّة الأمر المتأخر بوجوده الخارجي في المصلحة الفعلية كيف وبدونه لا يصلح مجيء الجعل بتصوره أيضاً ومع التزامه بذلك لا يبقى مجال تصديقه بلزوم مقارنة اجزاء العلة خارجاً وارجاع الشرائط المتأخرة في باب الأحكام الى شرطية وجودها العلمي كي لا ينخرم قاعدة مقارنة اجزاء العلة مع المعلول.

وكيف كان نقول بعد اخراج الشرائط وجودية أم عدمية عن عالم المؤثر

في الوجود وارجاعها جميعاً الى محدّدات الوجود ومقيّداتها لا يبقى مجال لانكار الشرائط المتأخّرة في الوجودات الخارجيّة أيضاً فضلاً عن الامورات الجعليّة الكافي في جعلها تصوّر المجعول [بحدوده] الخارجيّة.

بل قيل بأنه ربّما ينتهي الأمر في المجعولات الاعتباريّة الى توهم تقدّم المعلول على [علته نظير] جعل الملكيّة - السابقة عن زمان جعله - منوطاً باجازه المالك بناءً على كون أمثالها من الاعتباريات المحضة. ففي مثل هذه الصورة ربما يترأى تقدّم الملكيّة التي هي معلول جعله على نفس الجعل ولكن حيث لا يكون في البين تأثير وتأثر بل غاية الأمر كون الجعل المخصوص منشأ اعتبار للمجعول الخاص فلا يأبى العقل بعدم المنتزع عن منشأ انتزاعه كما أنّه ربّما يتأخّر عنه كما في العقود التعليقيّة ومن هذه الجهة ربّما يكون أمره أهون من الشرائط في الأمور الواقعيّة.

نعم ماهو منها هو اناطة الجعل باجازه المالك ولو من جهة دخلها في مصلحة الجعل وفي هذا المقام ربّما كان الشرط مقارناً مع مشروطه لامتأخراً. وحينئذٍ فابتداء هذه المسألة على تصحيح الشرائط المتأخّرة في الواقعيّات لا يخلو عن خلط كما لا يخفى.

وحينئذٍ فالكشف المشهوري في باب الاجازة غير مرتبط بمرحلة الشرائط المتأخّرة في الامور الواقعيّة.

نعم ماهو من بابها هو الكشف المنسوب الى صاحب الفصول من كون الاجازة شرطاً [متأخراً] لجعل الملكيّة من حين العقد بحيث يكون ظرف الجعل هو حين العقد السابق على الاجازة وهذا المعنى بمعزل عن كلمات المشهور في باب الكشف والنقل للاجازه فراجع اليه.

ولقد اختاره شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في مكاسبه حيث ابطل كشف
 الفصول وارجع الكلمات الى الكشف بالمعنى الأول المنسوب الى المشهور.
 ولكن في ايراده عليه [بزعم] كون أمثال هذه الامور الجعليّة بالنسبة الى
 مناقشتها من باب التأثير والتأثر كمال المناقشة ولاضير فيه.
 نعم لا بأس بناءً على كون أمثال الملكية من قبيل الملازمات الواقعيّة لا
 الاعتباريّة المحضة كما أشرنا اليه في باب الوضع فتدبرّ.

تتميم فيه تحقيق

وهو أنّه بعدما عرفت اختلاف انحاء الدخّل في المقدّمات لك أن تقول
 باختلاف مناط ترشّح الطلب الغيري ولازمه اعتبار نحو اختلاف وميز في
 الوجوبات الغيريّة بملاحظة اختلاف مناطها وحينئذٍ يلحظ كلّ واحد من هذه
 المناطات من حيث قيامها بواحد أو بمتعدّد وبتبعه يعتبر في وجوبه أيضاً كذلك.
 وحينئذٍ يرفع بهذا البيان اشكال مشهور آخر في جعلهم - في باب
 المقدّمة - بعضها واجباً واحداً مركباً وبعضها غير مركّب كما ترى في غسل
 الاحداث والابخاث بناء على اعتبار التعدّد.

وملخص الاشكال هو أنّ مناط المقدمة ان كان يترتب وجود المعلول
 عليه مستقلاً فهذا المعنى غير صادق على الغسلين وان كان المناط يترتب العدم
 على العدم فهذا المعنى صادق على واحد من أجزاء الوضوء أيضاً فما وجه
 التفكيك بين هذه الاجزاء مع غسل الابخاث؟.

وحلّ ذلك ليس إلاّ بما ذكرنا من البيان.

وربما أجابوا عن هذه الشبهات بأنّ اختلاف نحوي الوجوب بكيفيّة
 النظر الى الجميع منضماً أو منفرداً ولقد عرفت أنّ النظر باختلافه لا يصلح لتغيير
 الواجب عمّا هو عليه من الوجوب فراجع الى بحث اجزاء المركّب فتدبرّ.

ومنها: تقسيمها الى مقدمة وجوب ومقدمة واجب.

وحيث إنَّ الوجوب في الأوَّل منوط بوجودها يستحيل تأثيره في إيجادها إذ نتيجة التأثير كون الوجود [التأثر] مرتباً في الرتبة المتأخّرة عنه وهذا المعنى لا يناسب مقدّمة الوجوب المرئي في الرتبة السابقة على الوجوب كما لا يخفى. ولذا اشتهر بأنَّ الوجوب المشروط لا يقتضي حفظ شرطه.

وحيثُذِّفما هو داخل في حريم النزاع هو القسم الثاني من مقدّمة الواجب من دون فرق في ذلك أيضاً بين أنحاء المقدّمة من المقتضي أم غيره نعم لو كان المقتضي من سنخ الارادة ربّما يكون خارجاً عن دائرة الوجوب الشرعي وان كان تحت الزام العقل بايجاده.

وعمدة النكته في ذلك هو أنّ ارادة المكلف يرى من شؤون الخطاب نفسياً أم غيرياً نظير دعوته فلا يعقل ان يقع موضوع نفسه كما أوضحناه في بحث الدواعي القريبية.

وبعبارة أخرى أنّ شأن الخطابات نفسية أو غيرية احداث الدواعي والارادة نحو متعلقاتها فلا جرم يكون مثل هذه الشؤون من معاليلها وتبعاتها وخارجة عن موضوعاتها فلا مجال في مثلها إلاّ ابقاؤها تحت الزام العقل باحداثها مقدّمة لإطاعة الخطابات من دون أن يكون موضوعاً لها، وحيث ظهر مثل هذه الجهة فنقول:

أنّه لا اشكال في بقیة مقدّمات الواجب المطلق إذ جميعها قابلة لتوجه الخطاب اليها ولو غيرياً ولذا كانت داخله تحت حريم النزاع في وجوبها غيرياً. نعم على القول بعدم وجوبها الغيري لا مجال لتوهم توجه الخطاب النفسي نحوها أيضاً إذ الخطابات طرّاً لا يتوجه إلاّ الى موضوعاتها ومن المعلوم أنّ مقدّمات الموضوعات طرّاً خارجة عنها والاّ فيصير جزء لها وهو خلاف مقدّميتها الناشئة عن ترتّب أحد الوجودين على الآخر. ولقد أوضحنا شرطاً منها في باب

أجزاء المركب عند دفع توهم وجوبها بمناط المقدمة فراجع .

[الوجوب المطلق والمشروط]

ثم أنه بعد وضوح هذه الجهات ينبغي طي الكلام في شرح الوجوب المطلق والمشروط وتوضيح المقال في هذا المجال يقتضي طي مقامات كي به يرتفع الظلام عن وجه الاوهام فنقول وعليه التكلان.

المقام الأول في تبعية الأحكام التكليفية بمبادئها للمصلحة في المتعلق إذ المصلحة من الأغراض الداعية الى جعل الاحكام فيكون من مقتضياتها بحيث يكون الحاكم بمبادئها من الارادة والاشتياق ناشياً منها.

وتوهم نشوؤها عن المصلحة في نفس الحكم بمبادئه خلاف الوجدان إذ الوجدان شاهد عدم توجه الاشتياق الى شيء بلا لحاظ خصوصية فيه على وجه يرى في رتبة سابقة عن اشتياقه لا لاحقة عنه كما لا يخفى. وتوضيحه بأزيد من ذلك موكول الى محل آخر.

المقام الثاني ان المصلحة القائمة بشيء تارة [تقوم] بوجود العمل على الاطلاق وأخرى [تقوم] به مقيداً بشيء آخر. وفي الأخير تارة يكون القيد سبباً لاتصاف الخصوصية القائمة بالعمل بكونه مصلحة وأخرى موجباً لوجودها فارغاً عن الاتصاف بكونه مصلحة.

وبعبارة اخرى تارة يكون القيد سبباً للاحتياج الى شيء وأخرى موجب لوجود المحتاج اليه ولا يعني من المصلحة إلا ما يحتاج اليه الانسان.

ولئن شئت توضيح الفرق بينها فانظر الى المرض والمنضج بالنسبة الى شرب المسهل أو دواء آخر فإن الأول سبب للاحتياج اليه والآخر سبب لوجوده [فارغاً] عن الاحتياج اليه.

وحينئذٍ ظهر لك وضوح اختلاف أنحاء دخل القيود في المصلحة من دون

أن يكون دخلها فيها على منوال واحد كما هو ظاهر.

المقام الثالث في أن الانسان بمجرد علمه بوجود المصلحة في شيء بلا مزاحم لمفسدة أخرى فيه يتوجّه اليه اشتياقه ولازمه ملاحظة [ماقامت] به المصلحة بجميع حدوده وقيوده.

وحينئذٍ فبأي نحو يكون القيد دخیلاً في المصلحة بذاك النحو يكون لحاظه دخیلاً في توجّه الاشتياق نحوه ولازمه حينئذٍ أن يلاحظ قيود الاحتياج خارجة عن حيز اشتياقه وتوجه الشوق نحو العمل منوطاً بفرض وجوده الطريق الى خارجه كما هو الشأن في دخله في المصلحة واتصافها بها حفظاً لتبعية الاشتياق بشيء لنحو مصلحته فقيودها علاوة عن أن الانسان - مهما أمكن - لا يصير في مقام الاحتياج فما هو علة للاحتياج لا يشتاق اليه جزماً.

نعم لا بد وأن يلاحظ القيد المزبور ويجعل فرض وجوده ممّا انيط به اشتياقه تبعاً لكيفية دخله في قيام المصلحة في المتعلق نعم قيود وجود المحتاج اليه لا محيص في صيرورتها في طبيّ اشتياقه ولو غيرتاً.

ومن هذا البيان ظهر أن وجه اناطة الاشتياق بقيد وعدمه ليس إلاّ مستنداً الى اختلاف أنحاء دخله في المصلحة لأنّه مستند الى اختلاف في كيفية نفس القيد من أخذ وجوده مطلقاً أو من باب الاتفاق وأن قيود الوجود طُراً من قبيل الثاني كيف وهذا المقدار لا يوجب فرقاً في توجّه الاشتياق نحوه ولازمه الاشتياق الى حصول شرط الوجوب أيضاً وان لم يكن واجباً وكان خارجاً عن حيز الارادة كغير المقدور وهو خلاف ظاهر الخطابات المشروطة بشروطها الخارجة عن حيزها بجميع مبادئها.

مع أنه كيف يلتزم في مثل الكفارة المنوطة بالعصيان إذ مقتضاه توجّه الاشتياق نحو العصيان وهو كما ترى.

المقام الرابع أن الحاكم بعد اشتياقه الى فعل عبده فمع عدم وجود مزاحم

في البين يوجب هذا الاشتياق تحريكاً للحاكم بابرز اشتياقه بانشائه على وفق مرامه ومثل هذه الحركة كاشف عن مرتبة من ارادة المولى لوجود العمل وحفظه بمقدار استعداد انشائه وخطابه بلا كونه مريداً له من سائر الجهات.

ومن هذا المقام أيضاً ينتزع مقام جعل الأحكام إذ لانعني من جعل الأحكام التكليفية إلا مجرد ابراز اشتياقه الكاشف عن مرتبة من الارادة المنتزع عن حملة نفس المشتاق الى حفظ وجود المقصود ولو من ناحية مقدّمة من مقدّماته فلا جرم يصير مثل هذه الخطابات حاكياً عن مرتبة من فعلية الحكم المحفوظ في حق العالم والجاهل وهو أيضاً بنفسه قابل للتحقق ولو كان منفكاً عن مقام محرّية عبده. ولذا يصلح أن [ينشئ] الأمر ويرز اشتياقه منوطاً بفرض وجود الموضوع ولحاظه بحدوده وقيوده بلا احتياج الى وجوده خارجاً أصلاً.

ثمّ انّ الغرض من الخطاب وابرز الاشتياق لما كان هو دعوة الخطاب لعبده فلا شبهة في أنّ شأن الخطابات ليس إلا مجرد صلاحيتها للدعوة وعدم قصور فيها من ناحيتها وإلا فمن البديهي ان الدعوة الفعلية [المساوقة] لمحرّية الخطاب عقلاً [منوطة] بتطبيق العبد جميع القيود المأخوذة في الخطاب حتّى قيد القدرة المأخوذة فيه عقلاً على المورد. ومن البديهي أنّ هذه المرحلة خارجة عن مضمون الخطاب ومتأخّر عنه رتبة. وحينئذٍ فما هو مأخوذ فيه هي هذه الأمور بوجوداتها اللحاظية لا الخارجية كيف ووجودها خارجاً إنّما كان ضمّ العلم بها دخيلاً في تطبيق الخطاب على المورد الخارج عن مضمونه وإلا ففي توجه اشتياق المولى نحو العمل المقيد بأيّ قيد لا يحتاج الى وجودها خارجاً بل يكفي مجرد وجودها في لحاظ المولى فلا يكون للوجودات الخارجيّة المزبورة مدخلية إلا في تحريك العبد المنوط بتطبيق العبد إياها على المحلّ ولقد عرفت انّ هذه المرحلة خارجة عن مضمون الخطاب ومتأخّرة عن مضمونه رتبة.

ومن هذا البيان ظهر أنّ دخل قيد القدرة أيضاً في الخطابات نظير دخل

سائر القيود فيه من كونه بوجوده اللحظي مأخوذاً في مضمون الخطاب وبوجوده الخارجي مأخوذاً في مقام تطبيق العبد المنوط به محرّكة خطاب المولى.

وإنّ توهم من توهم في أخذ القدرة الخارجية من قيود الخطاب وشروطه كتوهمه دخل بقية القيود بوجودها الخارجي في مضمون الخطاب ليس إلّا لأجل خياله أخذ فعلية الإرادة المساوق للمحرّكة للعبد في مضمون الخطاب.

والآ فلو فتح البصر ودقق النظر في أنّ مقام محرّكة الخطاب ودعوته الفعلية للعبيد إنّما هو من شؤون [تطبيق] العبد خطاب مولاه بجميع قيوده حتّى القدرة على المورد لا يبقى له مجال شبهة في أخذ وجود القدرة وأمّثالها خارجاً في مضمون الخطاب لبداهة أنّ مقام التطبيق المزبور متأخّر عن مضمون الخطاب رتبة ويستحيل أخذها فيه.

نعم كلّما له بوجوده الخارجي دخل في التطبيق لا بدّ وإن يكون بوجوده اللحظي مأخوذاً في مضمون الخطاب لاستحالة أوسعية مضمون الخطاب عن مرحلة تطبيقه.

فان قلت: إنّ غاية ما يستقلّ به العقل أنّ لتطبيق القدرة أيضاً دخل في المحرّكة في عرض [تطبيق] سائر القيود المأخوذة في الخطاب وذلك لا يقتضي دخل القدرة ولو بوجودها اللحظي في مضمون الخطاب كي يكون حال القدرة أيضاً حال سائر القيود المأخوذة في مضمون الخطاب.

قلت: إنّ دخل القدرة في المحرّكة لا يكون إلّا من جهة دخلها في وجود المرام عقلاً وإن لم يكن دخيلاً في مصلحته ومن البديهي أنّ ماله الدخل في وجود مرام المولى لا بدّ في مقام إبراز اشتياقه المقصود به التوصل به الى مرامه ان يلاحظه في مقام توجيه اشتياقه نحو مقصوده لجزمه بعدم وصوله بمقصده بدونه. غاية الأمر منشأ هذا الدخل هو العقل قبال سائر القيود [إذ] المنشأ [لدخلها] مدخليتها في المصلحة.

ومن هذا البيان أيضاً ظهر معنى حكم العقل بشرطيّة القدرة في الخطابات بأن مرجع هذا الحكم الى دخل تطبيقه في محرّكيّة الخطابات لادخله بوجوده فيه بمضمونه. كيف؟ ولا يعقل دخله في صرف ابراز الاشتياق بحكم الوجدان ولا تكفّل الخطاب لفعلية الارادة البالغة الى [محرّكيّته] لعبده إذ هذه المرتبة من شؤون تطبيق العبد الاجنبي عن مضمون الخطاب كما عرفت والمفروض أيضاً أنّ العقل لا يحكم بدخل القدرة في أزيد من هذه المرتبة.

نعم لازم دخلها في مرحلة التطبيق والمحرّكيّة دخلها بوجودها اللحاضي كسائر القيود في مضمون الخطاب.

وبذلك ربّما يفرق بين القدرة والعلم مع أنّ كلاهما من مقوّمات التطبيق ومع ذلك مثل القدرة مأخوذة في مضمون الخطاب ولو بوجودها اللحاضي كسائر القيود الشرعيّة بخلاف العلم فانه لم يكن مأخوذاً في الخطاب ولو بوجوده اللحاضي ولا يحسب أيضاً من قيود الخطاب بوجه أصلاً.

وتوضيح وجه الفرق هو أنّ العلم بالخطاب لما كان في رتبة متأخرة عن الخطاب فيستحيل أخذه ولو في عالم اللحاظ في مضمون خطابه إذ يرى العلم بالخطاب خارجاً عنه وطريقاً اليه. وكيف يرى دخلياً فيه في لحاظه الطريق الى الخارج بنحو لا يلفت الى ذهنيّته؟ وهذا بخلاف نفس القدرة فانّها بملاحظة دخلها في وجود المرام إنّما [كانت] في عرض سائر القيود، فلا قصور في أخذها بوجودها اللحاضي في مضمون الخطاب.

نعم للقدرة جهة فرق مع سائر القيود المأخوذة في الخطاب علاوة عن عدم دخلها في المصلحة دون سائر القيود الشرعيّة: أنّ الدليل على الدخل المزبور لما كان هو العقل المنفصل عن الخطاب فلا يوجب مثل هذا الدليل إلاّ رفع اليد عن حجّية الخطاب في فعليّة المحرّكية في ظرف تطبيقه.

وأما حجّية الخطاب في ثبوت المصلحة حتّى في حال العجز فلا قصور

للخطاب عنه.

وبمثل هذا البيان نتمسك باطلاقات الخطابات لإحراز المصلحة حتى في حال العجز لا بما يتوهم من التمسك باطلاق المادة دون الهيئة إذ التفكيك بين الهيئة والمادة في ظهور الاطلاق وعدمه مع اتصاهما في الكلام في غاية البعد والاشكال وسيجيء توضيح ذلك أيضاً في بحث خطاب المشافهة إن شاء الله.

نعم مع انفصال القرينة العقلية في التمسك باطلاق الخطاب عند الشك في القدرة واحرازها به مبني على جواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق المخصص اللبّي وإلا كما هو المختار ففي التمسك باطلاق الخطاب اشكال.

نعم الذي يسهل الخطب هو أن الشك في القدرة في كلية التكليف حتى الثابتة بأدلة لبية كحكم العقل بالملازمة وأمثاله محكوم عند العقل بالاحتياط بل وبالغاء احتمال عدمها قبال سائر قيود التكليف شرعاً فإنها تجري البراءة عند الشك وذلك هو الوجه في احراز القدرة مع الشك بها حتى في مورد لم يكن للتكليف اطلاق لا بالاطلاق في الخطاب كما توهم.

وكيف كان ظهر مما ذكرنا أن حال القدرة من سائر الجهات حال سائر القيود كانت بوجودها اللحاطي دخيلاً في مضمون الخطاب وبوجودها الخارجي دخيلة في مقام تطبيق العبد ومحركيته.

وبالجملته نقول إن ملخص الكلام في كلية المرام حرصاً لتوضيح المرام: إن شأن الخطابات ليس إلا مجرد ابراز الاشتياق توطئة لدعوة المأمور وانبعائه في طرف تطبيق المأمور هذا الخطاب على مورده وحينئذ من الواضح أن ماهو لازم من وجود الموضوع وقيوده خارجاً إنّا هو في طرف تطبيق المأمور الذي هو أيضاً طرف محرّكة خطابه وبعثه الذي هو من آثار الخطاب وأما في نفس الخطاب فلا يحتاج الى احراز شيء من الموضوع بنفسه أو بقيده وإنّا المحتاج اليه في هذا المقام ليس إلا لحاظ الموضوع بنفسه أو بقيده، وفرض وجوده خارجاً

بقيوده المشتاق اليه فعلاً ويريدها بمرتبة منها الموجب له ابراز اشتياقه.

وحينئذٍ فمرتبة محرّكيّة الخطاب للعبيد أجنبيّة عن مدلول الخطاب بل هو من شؤون التطبيق المتأخّر عن الخطاب رتبة ولذا نقول بأنّ لفعليّة الخطاب مقام غير مقام فاعليته وأنّا مرحلة الفاعليّة المساق لتأثير الخطاب في حركة العبد منوط بتطبيق العبد إياه على المورد الذي هو في رتبة متأخرة عن مضمون الخطاب ويستحيل بلوغ نفس الخطاب الى هذه المرتبة لاستحالة شموله مرتبة متأخرة عن نفسه.

وحينئذٍ فما توهمه بعض بأنّ الخطابات حيث كانت في مقام انشاء البعث فلا تكاد تتحقّق حقيقة المنشأ إلا بوجود شرطه خارجاً وأنّ روح الحكم هو البعث وأنّه لا مجال للتفكيك بين فعليّة الحكم وفاعله فاسد جداً.

إذ لنا أن نسال ان الغرض من البعث المساق للمحرّكيّة ماهو محفوظ في مرتبة نفس الخطاب بلا دخل لمرحلة التطبيق المتأخّر عنه رتبة فيه فهو من الأغلاط لما عرفت ان محرّكيّة الخطاب من شؤون تطبيق العبد لامن شؤونه ولو قبل التطبيق.

وان كان الغرض ان البعث من شؤون الخطاب ولو بشرط تحقّق مقدمات للتطبيق ففيه: ان مثل هذه المرحلة إذا كان دخيلاً في البعث يستحيل ان يكون البعث من شؤون الخطاب ومأخوذاً فيه لاستحالة سعة الخطاب للمرتبة المتأخرة عن نفسه فكيف يكون الأمر المترتب في المرتبة المتأخرة من شؤون الخطاب ومضمونه؟.

ومّا ذكرنا ظهر أيضاً أنّ مفاد نفس الخطابات التكليفيّة [أجنبيّ] عن القضايا الحقيقيّة المستلزم فيها تبعيّة فعليّة المحمول لفعليّة موضوعه وفرضه لفرضه إذ في المقام فعليّة مضمون الخطاب الذي هو المحمول تابع فرض وجود الموضوع ولحاظه طريقاً الى خارجه وأنّا تخيّل من تخيّل كونها من القضايا

الحقيقية من جهة توهمه في أخذ حيثية المحركة الفعلية في مضمون الخطاب وعبر عنها بمرتبة الارادة والايجاب غافلاً عن ان هذه المرتبة من لوازم تطبيق العبد خطابه على المورد وبديهي أن مرحلة التطبيق المزبور أجنبي من مفاد الخطاب ومتأخر عنه رتبة كما هو واضح.

كما أن من توهم توقف فعلية الوجوب بوجود الشرط خارجاً أيضاً مبني على أخذ المحركة في مضمون الخطاب والأ لو ترى - كما أشرنا سابقاً - ايضاً أن شأن الخطاب ليس الأ بروز مجرد الاشتياق الملازم لمرتبة من الارادة من الأمر المتعلق بحفظ وجود مرامه بصرف خطابه مع جعل مقدمات التطبيق في عهدة عبده لكان يصدق ان هذا المقدار لا يقتضي فعلية وجود الشرط أو الموضوع بقيوده خارجاً بل شأنه ابراز الاشتياق المنوط بوجود الموضوع بحدوده وقبوده في لحاظه الطريق الى خارجه فيكتفي بقوله ﴿الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾ من دون احتياج مضمون الخطاب الحاصل فعلاً الى وجود مستطيع أو استطاعة وأنا يحتاج اليه في مقام تطبيق العبد إياه على المورد.

وعليه فلب الواجبات ومضمون الخطابات ليس إلا ارادة المولى الموجب لابرز اشتياقه لمحض الدعوة بمباديها في ظرف تطبيق العبد وهذه المرتبة من الارادة تارة مطلقة حسب اطلاقه اشتياقه وأخرى منوطة بوجود موضوعه أو شرط من شروطه في لحاظ الأمر حسب اناطة اشتياقه بها وصالحة للمحركية في ظرف تحقق مقدمات تطبيق الأمور هذه الكبريات على المورد بلا محركتها للعبد فعلاً.

ولعمري أنه لا يكاد ينقضي تعجبي في أخذهم المحركة المزبورة في مضمون الخطاب وجعل الايجاب الذي هو مضمونه بزعمهم منوطاً بوجود الموضوع والشرط خارجاً بحيث يوجب فرض الموضوع فرض محموله، وأدخلوا مثل هذه الخطابات أيضاً في القضايا الحقيقية مع أن مضامين الخطابات التكليفية

على ما عرفت بها لا مزيد عليه أجنبيّة عن هذه المرتبة بمراحل.

ثم إنَّ للعلامة الأستاذ كلام في تصويره اناطة فعلية البعث في المشروطات بوجود الشرط خارجاً مع التزامه بكفاية وجوده اللحاظي في توجّه اشتياقه.

وملخصه أنّه من الممكن قيام مفسد في بعثه قبل وجود شرطه فلا جرم يصير بعثه منوطاً بانتفاء المفسدة الملازم لوجود شرطه خارجاً.

ولكن لا يخفى ما فيه - مضافاً الى أنّ ظاهر الخطابات المشروطة اناطة الوجوب بجميع مبادئه على الشرط كما أنّ الظاهر منها أيضاً أنّ الحكم بفعلية منوط بنفس الشرط لا بلازمه - أنّه ما المراد من البعث المانع عنه المفسد؟.

فان اريد مرتبة محرّكيّة الاشتياق للمولى في عالم جعل احكامه الفعلية على العباد ففيه: أنّ هذه المرتبة كما تقدّم منتزعة عن مجرد ابراز اشتياقه بانشائه وخطابه ليدعو عبيده عند تطبيقه الى العمل وبديهى أنّ هذا المعنى قد تحقّق إذ بخطابه أبرز اشتياقه الغير المنوط لوجود شيء خارجاً حسب اعترافه.

وان اريد مرتبة محرّكيته للعبد فقد تقدّم أنّه من تبعات تطبيق العبد مفاد الخطاب على المورد وهو حينئذٍ أجنبي عن مضمون الخطابات طرّاً وكان منوطاً بوجود الشرط خارجاً بلا احتياج الى قيام مفسدة في نفسه كما لا يخفى.

ثم إنّ من شؤون كون المحرّكيّة من شؤون تطبيق العبيد كبراه على مورده أنّ العبد بمحض علمه بحصول الشرط في موطنه يقطع باحتياج حفظه مرام مولاه بحفظ مقدّماته فعلاً فيطبّق الاشتياق الغيري على المقدّمة الناشي عن الاشتياق الفعلي الحاصل في طرف لحاظ القيد في موطنه إذ لا يرى حينئذٍ قصوراً في ترشّح الاشتياق الغيري من الاشتياق الفعلي المنوط بوجود الشيء المحرز في موطنه فيتحرّك العبد حينئذٍ نحو المقدمات قبل حركته نحو ذبيها.

وحينئذٍ لنا أيضاً [ان] نقول: إنّ لو كانت المحرّكيّة الفعلية للمأمور [مأخوذة] في فعلية الارادة ومضمون الخطاب فيلزم الالتزام بتقدّم ارادة المقدّمة

في غالب المقامات عن ارادة ذبيها وهو خلاف ديدنهم من تبعية ارادة المقدمة عن ارادة ذبيها كما لا يخفى.

ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر أيضاً أنّ الخطابات بنفسها كافية في احداث الارادة الغيرية نحو المقدمات الموقّعة بمحض تطبيق العبد الخطاب في المورد حتّى في الموقّعات قبل وقتها من دون احتياج الى خطاب آخر مسمّى بتمّم الايجاب أو بالوجوب التهيئي إذ هذه التكلّفات إنّما [هي] من تبعات أخذ المحركية الفعلية في مضمون الخطاب ولقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه.

وبالجملة نقول إنّ الواجبات والخطابات المطلقة مع المشروطة منها والموقّعة قبل شرطيتها سيان في فعلية الاشتياق الذي هو مضمون الخطاب البالغ الى مرتبة من الارادة بابرازها بها وانما الفرق بينها في صرف اناطة الاشتياق بوجود الوقت أو المشروط في لحاظه في الثاني دون الأوّل.

نعم في المقام صورة أخرى من الاشتياق المتعلّق بالمقيّد لكن لا به بجمیع شؤونه بل كان متعلّقاً به ببعض شؤونه على وجه يكون مانعاً عن بعض أنحاء تروكه، نظير ما تصوّرنا هذا النحو من الوجوب في الواجبات التخيرية.

ونقول إنّ المطلوب والمشتاق اليه هو المقيّد من حيث ذاته التوأم مع قيده بلا توجهه الى قيده بل القيد خارج عن حيز [الاشتياق].

فهذه الصورة من حيث عدم محركته نحو المقيّد إلا في ظرف وجود القيد [شريكة] مع الواجب المشروط.

كما [أنها] في عدم اناطة الاشتياق بوجود القيد شبيهة بالواجب المطلق فهو حينئذٍ نحو من الوجوب ووسيط بين المطلق والمشروط ومرجه الى وجوب الذات الملازم مع وجوب قيده من باب الاتفاق كما هو الشأن في وجوب كلّ طرف من الوجوب التخيري بالنسبة الى وجود الطرف الآخر بلا اناطة كلّ منهما به. ولذا ليست الواجبات التخيرية من سنخ المشروطات بل هي ايجابات

مطلقة ناقصة حافظة لبعض جهات وجود المتعلق الملازم لمنعها عن بعض تروكها لامطلقاً.

ففي مانحن فيه أيضاً قد يكون طلب المولى بالمقيد بهذا المنوال لامطلق حافظ لجميع أنحاء وجوده ولامشروط بقيوده ففي هذه الصورة أيضاً إذا طبّق المأمور مثل هذه الكبرى على المورد ولو باحرازه وجود القيد من باب الاتفاق في موطنه يتحرك فعلاً من قبل ارادته الحاصلة بابرّاز المولى اشتياقه نحو مقدّماته المفوّتة من دون فرق فيه أيضاً بين كون القيد الخارج عن حيز الاشتياق حالياً أم استقبالياً.

ولئن شئت فسمّ مثل هذه الصورة بالواجب المعلق الراجع الى فعلية الايجاب والارادة بمحض ابراز المولى هذا النحو من الاشتياق لعبده متعلقاً بأمر استقبالي المستلزم لتحريك العبد عند تطبيقه نحو مقدّماته المفوّتة من قبل فعلية ارادة مولاه من جهة ابراز ارادته كما هو الشأن في المشروطات الموقّات قبل وقتها.

وبعد مثل هذه البيانات لايبقى لك مجال حوصة وصيحة في انكار الواجب المعلق قبال المطلق والمشروط.

نعم إنّها المجال لانكاره وللالتزام باناطة الوجوب في المشروطات بوجود الشرط خارجاً وأنّ القضايا المشروطة والموقّات من قبيل القضايا الحقيقية في اقتضاء فعلية الموضوع فعلية المحمول وفرضه فرضية لو بنينا على أخذ مرتبة المحركية للمأمور في مضمون الخطاب.

ولقد تقدّم منا أيضاً أنّ تمام حوصتنا وصيحتنا [البالغة] الى السماء في انكار ذلك وأنّ هذه المحركية من شؤون تطبيق العبد بمفاد الخطاب على المورد ومن البديهي أنّ مرحلة التطبيق المزبور كما تقدّم أيضاً متأخرة عن مضمون الخطاب رتبة ولايعقل أخذها في مضمونه وذلك ظاهر لمن أنصف وأعرض عن الاعتساف.

هذا كله في شرح حقيقة الواجبات بأنحائها.

بقي الكلام في استظهار كل منها من نحو خطابه وحكم الشك في الكيفية عند الاجمال فنقول وعليه التكلان أيضاً:

ان الخطاب تارة [مطلق] غير [مشروط] بشيء زائد عن الشرائط العامة بمعنى عدم وقوع اللفظ الحاكي عن [الايجاب] هيئة أو مادة في حيز أداة الشرط بل القيود المأخوذة فيه مأخوذة في طي متعلق الحكم ومعرضه. وأخرى كانت القيود المزبورة واقعة في طي أداة الشرط مثل المجيء في قوله إن جاء مثلاً.

ونظيره ما كان من القيود [مأخوذاً] في طي متعلقات الأفعال المعروضة للطلب في صورة ظهور الخطاب في اناطة الحكم بالمتعلق المزبور. وثالثة صورة كون القيد [مأخوذاً] في الفعل مع فرض خروجه عن حيز القدرة.

فعلى الأول فالظاهر من اطلاق الخطاب بمحموله وموضوعه كون الوجوب المتعلق بالمقيّد وجوباً مطلقاً حافظاً لوجود موضوعه مطلقاً وساداً لجميع أبواب عدمه.

كما أن الظاهر من الثاني في فرض وقوع الحكم المنشأ بهادته في طي الأداة كونه من المشروط لظهور أداة الشرط في كون متلوها شرطاً لما انيط به من الحكم.

ومن هذا الباب أيضاً القيود المأخوذة في طي المتعلق المعلوم اناطة الحكم بوجوده.

كما أن الظاهر من اطلاق الهيئة في الفرض الأخير عدم اناطته بوجود القيد بل إنما كان متعلقاً بالقيد ببعض شؤونه لاجتماع انحاء وجوده بحيث يكون القيد المزبور خارجاً عن حيز ارادته كما هو لازم القسم الأخير من الوجوب.

نعم قد يبقى الاشكال في صورة كون الحكم المتلوّ للاداء منشأ بالهيئة فان في كلماتهم [اختلافاً عظيماً] في ارجاعها الى الهيئة أو المادة.
ومنشأ الإشكال أمران :

أحدهما توهم كون مفاد الهيئة على حذو المعاني الحرفية معانٍ، آية غير ملتفت اليها وارجاع القيد الى شيء يحتاج الى الالتفات [اليه].
ثانيهما ان مفادها معاني خاصة غير قابلة للسعة والضيق ببركة القيد فكيف يرجع القيد الذي شأنه [التضييق] اليها؟.

ولكن لا يخفى أن الاشكال الأول مبني على جعل المعاني الحرفية [آية] [مرآية] بحيث لا يلتفت اليها مستقلاً أصلاً وهو خلاف التحقيق بل لب معانيها من سنخ الاضافات والروابط بين متعلقاتها من المعاني الاسمية ومثل هذه الروابط ربما يلتفت اليها غاية الأمر تبعاً لمتعلقاتها وهذا المقدار كاف في ارجاع القيد اليها كما لا يخفى.

وأما الشبهة الثانية فانها [توجه] لو اريد من الخصوصية المأخوذة فيها الخصوصية الناشئة حتى من قبل الحالات الطارئة عليها وإلا فلو لم يؤخذ فيها أزيد من الشخصات الفردية والخصوصيات المفردة مع قطع النظر عن طرور الحالات الخاصة على كل فرد فلا شبهة حينئذ أن كل فرد قابل للسعة والضيق من ناحية طرور الحالات المخصوصة عليها فلا قصور حينئذ في تضييقها بارجاع قيد اليه موجب لطرور ضيق حالي على الفرد المخصوص.

ثم ان ذلك بناءً على الالتزام [بخصوص] المستعمل فيه في الحروف، وإلا فبناءً على كونها من باب عموم الموضوع له والمستعمل فيه ولو بنحو نحن تصورناه في أمثال المقام بلا قصور أيضاً في ارجاع القيد الى الجامع الملحوظ مع خصوصية فردية ومتحد معه في ذهنه كما لا يخفى.

وحينئذ فلا غرو في ابقاء ظهور اللفظ في رجوع القيد الى الحكم ولو كان

منشأً بالهيئة وحينئذٍ فلا داعي على ارتكاب خلاف الظاهر في أمثالها وارجاع القيد إلى المادّة ويلتزم برجوع الواجبات المشروطة إلى المطلقة المعلقة وان كان [المعنيان] سيّان في عدم لزوم الامتثال إلا في طرف وجود القيد.

نعم هنا فذلكة أخرى واهي [أن من التزم بارجاع الواجبات المعلقة إلى المشروطة لا بدّ له من جوابه عن الشبهتين في ارجاع القيود إلى الهيئة والآ فكيف يمكنه الالتزام باشتراط الوجوب الذي هو مفاد الهيئة في القضية وحينئذٍ فالجمع بين المسلكين غير معقول كما لا يخفى والله العالم.

ومنها: تقسيمهم الوجوب إلى نفسيّ وغيريّ ومرجع الوجوب النفسي إلى الإيجاب الصادر [من] المولى بدأً بلا تبعيّة لايجاب آخر بخلاف الوجوب الغيري فإنه ايجاب ناشيء عن ايجاب آخر ثم التزموا بأنّ المقدّمة واجبة بالايجاب الغيري المسبوق بايجاب شيء آخر نفسي كوجوب الوضوء مثلاً بالنسبة إلى وجوب الصلاة.

وفي هذا المقام اشكال مشهور وهو أن الغرض من هذا التقسيم ان كان ارجاعه إلى مرتبة لبّ الاشتياق فروح الارادة بها غيري ناشيء عن الاغراض المترتبة عليها من المصالح القائمة بها.

وان كان الغرض منه ارجاعها إلى مقام ابرازها بالخطاب الذي هو في الحقيقة منشأ انتزاع الايجاب دون المرتبة السابقة عن هذا الابراز ففيه ان لازمه عدم وجوب غالب المقدّمات غيرياً لعدم وقوعها في حيز خطاب أصلاً، وحينئذٍ أين مركز هذا التقسيم وما هو مقسمه؟.

وحلّ الاشكال بأن يقال إن هذه الشبهة إنّما [ترد] لو كان المراد من الوجوب الغيري القائم بالمقدّمة وجوباً مستقلاً ناشياً عن الخطاب بها مستقلاً. وأمّا لو كان الغرض [من] وجوب المقدّمة غيرياً مجرد كونه من لوازم الخطاب لغيره بنحو يكون مدلولاً التزامياً له فلا غرو وحينئذٍ بدعوى كون مركز

التقسيم مقام ابراز الارادة ولو بكونه مدلوله الالتزامي فانه حينئذٍ أمكن دعوى انّ المولى بأيّ عنوان ابرز ارادة بخطابه بدواً ينتزع عنه عنوان الوجوب النفسي وان كان لبّ ارادته غيريّة وبأيّ عنوان، ما ابرز بخطابه بدواً بل في ابرازه أوكل على ما هو مدلوله الالتزامي ولو عقلاً انتزع من مثله الوجوب الغيري التابع لغيره في جميع العوالم من عالم الاشتياق الى عالم الابراز بالخطاب.

وبذلك يجاب عن النقض بصورة يكون الوجوبان النفسيان متلازمين في الوجود، وابرز ارادته بخطابه في أحدهما وأوكل بمدلوله الالتزامي في الآخر ولازمه تبعيّة هذا الوجوب للآخر في عالم الابراز فيلزم أن يكون واجباً غيرياً للآخر وهو كما ترى.

وتوضيح الجواب بأن مجرد التبعيّة في عالم الابراز غير كافٍ في غيريّة الوجوب بل الوجوب الغيري ما هو تابع غيره في جميع العوالم كما أشرنا.

نعم هنا شبهة أخرى [واهي] أن ابراز الارادة لشيء ولو بالمدلول الالتزامي فرع الالتفات بموضوعه فمع الغفلة يستحيل كون المفعول عنه تحت ارادته كي يتكل في ابرازه بمدلول خطابه ولو التزاماً وحينئذٍ فيخرج المقدمات المفعول عنها عن حيز الوجوب الغيري بأيّ مرتبة منه.

ودفع الشبهة - مضافاً الى عدم [ورودها] في الشرعيّات التي يأتي فيها المولى عن الغفلة عن مقدّمات مطلوبه - أنه يكفي فيه التفاته الاجمالي نحو المقدّمة ولو بهذا العنوان في سراية الوجوب الى المعنون كما هو الشأن في كثير من الموارد الساري فيه الحكم الى موضوعه بعنوانه الاجمالي كالأحكام الساريّة الى كلّ فرد ملحوظ بعنوانه الاجمالي لا التفصيلي.

وهذه الجهة من الشبهة أيضاً [دعتهم] الى تقسيم الوجوب [الى] الأصلي والتبعي.

وغرضهم من الأصلي ما هو منظور اليه تفصيلاً، ومن التبعي ما هو منظور

اليه بعنوانه الاجمالي المشير الى الموضوع بأشارة اجمالية كما لا يخفى.

ثم ان المناط في استحقاق العقوبة في نظر العقل بعد ما كان منحصراً بتفويت الغرض الاصيلي فلا يرى العقل عقوبة على تفويت كل مقدمة مقدّمة وحينئذ فليس الوجوب المتعلق بالمقدّمات موجباً لاستحقاق العقوبة على كلّ مقدّمة مقدّمة وحينئذ لاجمال لتغير الوجوب القائم بالمقدّمات بما يستحق فاعله العقاب على متعلّقه بل هذا المعنى أيضاً لا يجري في غالب الواجبات النفسية التي لب ارادتها غيرية وان كان في عالم الابرار لم يكن تبع غيره.

نعم في المقام شيء وهو أنّ المقدّمة بتفويتها كما كان علة لفوت الغرض فالاقدام من الأوّل على هذا التفويت ابراز نحو جرأته على المولى وربما يستحق هذه الجرأة والطغيان عقوبة مولاه ولكن لابنحو يتعدّد العقوبة بتعدّد تفويت المقدّمة عرضاً إذ مناط الجرأة والطغيان على وحدة الغرض الاصيلي فتفويت ألف مقدّمة اذا لم [ينته] إلا الى فوت غرض واحد فلا يكون مثله إلا تجزئاً واحداً فلا يستحقّ حينئذ إلا عقوبة واحدة.

وحينئذ فلك أن تقول باستحقاق العبد من حين تفويته لكن لا من جهة تفويته بما هو بل من جهة دخوله به في صراط تفويت غرض المولى وهذا نحو طغيان كان شروعه من حين تفويت المقدّمة.

وربما يؤيد بناء العقلاء على ذمه بمجرد رفع يده عن الشاهق بلا انتظارهم في لومهم الى حين موته كما هو ظاهر لصاحب الوجدان.

ثم انه كما كان تفويت المقدّمة من حينه شروعا في الطغيان على المولى وبه يستحقّ اللوم والعقوبة كذلك اتيانها بقصد التوصل بها الى ذمها أيضاً كان شروعا في تسليمه لمولاه وكونه في صراط اطاعته وانقياده.

ومن المعلوم أنّ العقل في هذه الصورة أيضاً يرى استحقاق المدح والثواب بنفس شروعه بايجادها بهذا القصد.

نعم لا يستحقّ الثواب أيضاً بإيجاده المقدّمة بما هو مقدّمة ولو لم يكن في إيجاده قاصداً للتوصّل به الى غرض مولاه كما عرفت من همّ العقل في حكمه باستحقاق الثواب والعقاب كونه في مقام التسليم وطغيانه التابعين لكونه في صراط تفويت غرض مولاه وتحصيله وذلك لا يحصل إلا بصيرورته في مقام إيجاده المقدّمة قاصداً للتوصّل به الى الغرض وحينئذٍ يستحقّ الثواب بتسليمه من حين إيجادها ولو لم نقل بوجوب مقدّمة الواجب.

نعم أمكن دعوى استحقاقه الثواب أيضاً بمحض اتيانها بداعي وجوبها كما هو الشأن في الواجبات النفسيّة وان كانت لئها غيريّة إذ لاشبهة في استحقاقه الثواب باتيانه لمحض محبوبيّته لدى مولاه وان لم يكن ببالة تحصيل غرضه.

فان قلت: إنّ ذلك يتم بناءً على وجوب ذات المقدّمة وأما بناءً [على] وجوب المقدّمة الموصلة كما يأتي ان شاء الله فلا يمكن الاتيان بداعي وجوبه إلا مع قصد التوصّل بذئها فلا جرم يحتاج في التقرب بأمره الى قصد التوصّل به الى ذئها إذ بدونه لا يكون واجباً.

ولا يرد في هذا المقام النقص بالواجبات النفسيّة التي لبّ ارادتها غيره إذ موصليّتها الى الغرض ذاتيّ فيها من دون احتياج فيه الى ارادة وقصد آخر بخلاف بقية المقدّمات فان موصليّتها منوطة باعمال ارادة أخرى نحو ذئها فحينئذٍ فهذه الارادة والقصد دخيل في وجوبها وحينئذٍ لا يكون دعوة وجوبه إلا في ظرف قصده لذئ المقدّمة [الملازم] لقصد التوصّل بها الى ذئها فاذا كان كذلك فنقول:

إنّ قصد التوصّل مقدّمة لدعوة أمره، فمع تحقّقه يكفي في استحقاقه المثوبة مجرد هذا القصد السابق [على] دعوة الأمر فلا يبقى حينئذٍ مجال لصيرورة دعوة الأمر موجباً لاستحقاقه الثواب بعد الجزم بعدم استحقاق واحد على المقدّمة.

قلت: إن غاية ما يقتضي القول بإيصال المقدّمة عدم الجزم بوجودها في [ظرف] عدم العلم بالإيصال لاني [ظرف] عدم قصده اليه فعلاً إذ ربّما لا يلتفت الانسان إلّا الى ترتّب ذبيها وأمّا كونها منوطاً بقصده لذيها فعلاً فلا يلزم.

مع أنّه لو فرض لزوم ذلك فلا شبهة في أنّ هذه الارادة [ملازمة] للتوصّل بالمقدّمة الي ذبيها لا [ملازمة] لقصده وحينئذٍ ربّما يلتفت الانسان الى المزوم ولا يلتفت الى لازمه وعلى فرض الالتفات اليه أيضاً لا يقتضي الالتفات اليه قصده.

وحينئذٍ فملازمة وجود ذي المقدّمة لوجوبها أجنبي عن ملازمة وجوبها لقصده التوصّل بها الي ذبيها بمراحل شتّى ففي هذه الصورة لا بأس بدعوة وجوبها بلا خطور قصد التوصّل بها الي البال.

وأضعف من ذلك تقريب آخر لا اعتبار قصد التوصّل في الامتثال وهو أنّ ارادته للعمل بعدما كان تبعاً لارادة مولاه فلا محيص في كونه في مقام اطاعته مطوعاً لمولاه كمطوعة القابل في عقود المعاملات للموجب. ومن الواضح أنّ روح المطوعة بتبعية قصده لقصده واذا كان قصد المولى للمقدّمة التوصّل به الي ذبيها فلا جرم يكون قصد المأمور أيضاً كذلك وإلّا لم يكن مطوعاً له ولا مطيعاً لمثله.

وتوضيح دفعه بأن مرجع ما أفيد الي أنّ الاطاعة والمطوعة لا تكاد تتحقّق إلّا بكون ارادة العبد للعمل في الكيفيّة من حيث النفسيّة والغيريّة تبعاً لارادة مولاه وهو أوّل شيء ينكر كيف؟ وفي هذا المقام يكفي النقص باطاعة الأوامر النفسيّة التي لبّ ارادتها غيريّة إذا لم يلتزم أحد بلزوم ارادته لمحض التوصّل به الي الغرض، إذ بدونه لا يكون ارادة العبد غيريّاً. ولازم ما أفيد حينئذٍ عدم تحقّق الاطاعة فيها بصرف اتيانها بداعي محبوبيّتها لدئ المولى وهو كما ترى لا يستأهل ردّاً.

ثمّ أنّه بعد ما ظهر نحوي التقربّ في المقدّمات فلا بأس حينئذٍ بأخذ أحد

النحوين في المقدمات [العبادية] كالطهارات الثلاث.

وتوهم [أن] دخلها في المقدمة مستلزم لعدم التقرب بكل واحد من النحوين إذ حينئذ بدون التقرب لا يمكن اتيانها بقصد التوصل ولا بداعي وجوبها فينتهي حينئذ استلزام دخل التقرب في المقدمات [العبادية] الى توقف التقرب بها على نفس التقرب وهو كما ترى.

مدفوع بأن دخل التقرب في المقدمة لا يخرج ذواتها عما لها من الدخل فيها كما لا يخرج هذه الذوات عن صلاحية تعلق الوجوب بهذه الذوات في الرتبة السابقة عن التقرب بها كما هو الشأن في دخل التقرب بدعوة الأمر في الواجبات النفسية وبعد ذلك فلاغرو [بقصد] التوصل بنفس الذوات الى ذبها. وبمثل هذا القصد حينئذ [تتم] المقدمة بضم القربة.

كما لاغرو بجعل وجوب نفس هذه الذوات داعياً بنفسها ومتمماً للمقدمة.

ولئن شئت قلت: إن الاشكال المزبور إنما يتم لو كان التقرب بأحد النحوين دخيلاً في أصل المقدمة وتماه لادخياً في تتميم المقدمة بعد الفراغ عن وجدان الذات لأصل المقدمة والوجوب.

فان قلت: إن الذات على الاطلاق لا يكون واجباً بناءً على دخل الايصال فيه ومع عدم وجوبه كيف يتقرب بأمره؟

قلت: ذلك كذلك ولكن لا يقتضي ذلك أيضاً اناطة الذات في وجوبه بالتقرب به بل غاية الأمر ماهو واجب هو الذات التوأم مع التقرب في رتبة سابقة عنه كما هو الشأن في كلية العبادات كما لا يخفى.

وبعدما اتضح ما ذكرنا لاحتجاج هذه المسألة الى القيل والقال والالزام بما لا يلزم أو المخل بالمقصود فراجع الكلمات ترى أي قدر كثروا الكلام في هذه النقطة فتعرف قدر ما قلنا.

بقي الكلام في تحرير المبحث فيما هو الواجب فإنّ في هذا المقام أيضاً هوسات وصيحات عظيمة.

فمنهم ذهب الى أنّ الواجب منها مطلق المقدّمة ولو لم يوصل ولا قصد به التوصل الى ذبيها.

ومنهم ذهب الى أنّ الواجب ما قصد به التوصل ولو لم يوصل.

ومنهم ذهب الى أنّ الواجب خصوص الموصل منها ولو لم يقصد به التوصل.

والتحقيق هو الأخير ثم الأول.

وأردأ الوجوه هو الوسط.

وذلك لأنّ ماهو تمام الموضوع للارادة الغيريّة ليس لإلآذات المقدّمة ولذا يترشّح الارادة من الأغراض الأصليّة الى ذوات الأفعال في كليّة الواجبات النفسيّة التي كانت الارادة [المتعلّقة] بها ناشئة من الغرض المترتب عليها.

كيف؟ ولو كان لقصد التوصل الى ذبيها دخلاً في وجوب المقدّمة يلزم عدم ترشّح الارادة من الغرض الى ذوات الأفعال بل لا بد من كون دخل قصد التوصل به الى الغرض دخيلاً في وجوب العمل ولازمه في مقام التقرب في الواجبات النفسيّة عدم كفاية اتيان ذات العمل بداعي محبوبته ومراديته لدى المولى بل لا يحيص من اتيانه بقصد التوصل به الى الغرض.

وهو مضافاً الى أنّه فاسد جداً كما تقدّم لازمه عدم التقرب بدعوة أمرها إذ نفس قصد التوصل به الى الغرض كافٍ في التقرب بها فلا تنتهي النوبة الى حصول التقرب بدعوة أمره الذي هو في الرتبة المتأخّرة عن قصد التوصل المزبور بعد الجزم بأنّ في عبادةٍ وعمل واحد لا يكون تقرّبان كما لا يخفى.

ولعمري انّ هذا البيان برهان جزميّ في عدم دخل قصد التوصل في وجوب المقدّمة وإنّما هي من تبعات التقرب بها ولو لم تكن [واجبة] لأنّها دخيلة في

وجوبها.

نعم هنا وجه آخر في عدم تعدّي الوجوب عن صورة قصد التوصل بالمقدّمة الى ذبيها في بعض الفروض وهو صورة انحصار المقدّمة بالمحرّم وأقوائية وجوب ذبيها عن حرمتها بدعوى أنّ مفسدة الحرمة يقتضي مبعوضيّة المقدّمة على الاطلاق، ولكن حيث اقترن بها جهة محسّنة فقهرأً يصير قوة تأثير المفسدة في مبعوضيتها أضعف.

وبعد ذا فاذا فرضنا أنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين مافيه جهة محسّنة وعدمه فالعقل يحكم بترجيح مافيه الجهة المحسّنة في ترشّح الوجوب اليه على غيره، ففي غيره على اقتضاء حرّمته، ولازمه حينئذٍ انحصار الوجوب فيما نحن فيه بصورة اقترانه بقصد التوصل، إذ فيها جهة محسّنة حسب صلاحيتها للتقرّب بها دون غيرها. ففي غيرها على حرمتها ولايتعدّي الوجوب حينئذٍ إليها، وذلك أيضاً لالعدم المقتضي فيه بل لوجود المانع من بقاء تأثير الحرمة فيها بحاله.

هذا نهاية بيان لمرام بعض الأعاظم في وجه اختصاص الوجوب في مثل هذا الغرض بخصوص ما قصد به التوصل.

وفرّع عليه بأن جواز العبور عن الأرض المغصوبة [الانقاذ] الغريق عند حصر الطريق به إنّما هو منحصر في خصوص ما قصد به التوصل لامطلقاً وهكذا الأمر في نظائره.

ولكن لنا في المقام كلام وهو إنّ ذلك إنّما يتم لو فرض كون الجهة المحسّنة في أحد الفردين أو الحالين جهة محسّنة ملزمة، إذ حينئذٍ لازم الجمع بين أغراض المولى مهما أمكن تخصيص الوجوب بها فيه تلك الجهة.

وأما لو فرض كون الجهة المحسّنة غير ملزمة كما نحن فيه فلا شبهة في أنّ العقل أيضاً يحكم بحفظ أغراض المولى بنحو كان المولى بصراط حفظه وإذا فرضنا أنّ المزبة الزائدة لم تكن لدى المولى لازمة التحصيل فالعقل حينئذٍ

لا يحكم بلزوم حفظ [أغراضه] حتى ما يلزم حفظه لديه بل غاية الأمر يحكم باستحسانه لا بلزومه.

وهذا المقدار لا يقتضي - حتى فيها فرضت - اختصاص ما قصد به التوصل بالوجوب بل كان ذلك مورد استحسانه في اختياره ولقد شرحنا نظير هذه المقالة في العبادات المكروهة فراجع باب اجتماع الأمر والنهي ترى ما ذكرنا في المقامين حقيقاً بالقبول.

هذا كله في دفع توهم دخل قصد التوصل في وجوب المقدمة. وأما توهم وجوب مطلق المقدمة فعمدة النظر فيه أيضاً الى عدم دخل حيثية الايصال الى ذبيها في وجوبها لانه ان كان من باب دخله في وجوبه فيلزم وجوب المقدمة في [ظرف] وجوب وجوده، إذ وجود ذبيها يستحيل انفكاكه منها وهو كما ترى [واضح] فساده.

وان كان من باب دخله في الواجب فمرجهه الى كون الواجب من المقدمة مقيداً بوجود ذبيها فلازمه تقيّد الواجب بشيء يستلزم استحالة تركه وهو أفحش فساداً من الأول فلا محيص من عدم دخل حيثية الايصال الى ذبيها في الوجوب أو الواجب. مضافاً الى حكم الوجدان بأن تمام المناط في الوجوب الغيري هو ذات المقدمة بلا دخل شيء زائد عن المقدمة في وجوبه كما أسلفنا ذلك سابقاً أيضاً.

ثم نقول أيضاً إن الغرض من كل مقدمة الذي هو الداعي على ايجابه ليس إلا ما ترتب عليه وحينئذ ليس وجود ذبيها غرضاً لكل مقدمة مقدمة إذ يستحيل ترتب ذبيها بكل واحد منها فلا محيص من كون الغرض من كل مقدمة حفظ وجود ذبيها من قبله وسد باب عدمه من ناحيته.

ولازمه ترتب مثل هذا الغرض على كل مقدمة ولو لم ينضم اليه غيره ولا يتحقق وجود ذي المقدمة ويستتبعه حينئذ وجوب ذاته وان لم يوصل مضافاً الى

أنّ بوجود كلّ مقدّمة يسقط وجوبه ويستحيل بقاء وجوبه ولولا قيام الوجوب بها على الاطلاق يستحيل سقوط وجوبه حتّى في حال انفراده عن بقية المقدمات.

وهذا غاية بيان لمرام القائل بوجوب المقدّمة بذاتها على الاطلاق بلا دخل شيء آخر فيه.

ولكن لنا في مقامنا هذا كلام وهو أنّ هذه البيانات بعد تماميتها في نفسها إنّما [تنتج] المقصود لو كان سد باب مترتب على مقدّمة مطلوباً مستقلاً. واما لو بنينا على أنّ مطلوبيّة السدود إنّما هو من لوازم مطلوبيّة وجود الشيء فلا شبهة في عدم اقتضاء مطلوبيّة الوجود بطلب واحد إلاّ مطلوبيّة مجموع السدود بنحو الارتباط ومقتضاه حينئذٍ تعلق الطلب الضمني بكلّ واحد بنفس ذاته في حال الانضمام بسدّ آخر لامطلقاً ولا مقيداً كما هو الشأن في وجوب كلّ جزء من أجزاء المركّب وحينئذٍ من المعلوم أنّ من هذا النحو من الطلب القائم بالسدّ المترتب على كلّ مقدّمة لا يترشّح إلاّ نحوه الى المقدّمة. لا اقول إنّ مجموع المقدمات واجبة بوجوب وحدانيّ ارتباطي. كيف؟ ولقد أشرنا بانّ اختلاف انحاء دخل المقدّمة أوجب استقلال كلّ بارادة.

وانّما [نقول] أنّ مطلوبيّة الغرض منها إذا كان طلباً ناقصاً ضمناً لا ينتج ذلك بالنسبة الى كلّ مقدّمة إلاّ طلباً مستقلاً غير منفك عن مطلوبيّة الغرض. وحيث إنّ المطلوب من كلّ سد هو ذات السدّ التوأم مع بقية السدود كذلك الواجب من المقدّمة أيضاً هو الذات التوأم مع البقية بلا اطلاق ولا تقيّد. ولئن شئت تقول: إنّ عدم سراية الوجوب من المقدّمة الى حال انفراده عن الغير إنّما هو لقصور في وجوبه لامن جهة تقييد في الواجب بشيء.

وبعدما اتّضح ذلك نجيب عن البرهان الأخير - مضافاً [إلى النقض]

بأجزاء الواجب أو الواجب المشروط بأمر متأخر عنه - أن في أمثال المقام يسقط الوجوب عن الفاعلية ولو في فرض فعليته في الواقع.

وعمدة النكته فيه أن مؤثرية الوجوب في الایجاد إنها هو في [ظرف] عدم وجوده، وأما بعدما وجد فلا مجال لتأثيره.

لا يقال: إنه مع وجود الموضوع لا يبقى وجوب أصلاً.

لأنه يقال: إن ذلك كذلك في الواجبات المستقلة وأما في [الضمنيات] فقهاً يكون سقوطه توأمًا مع سقوط غيره، وبعد فرض عدم سقوط الوجوب عن غيره يستحيل سقوط وجوبه. غاية الأمر حيث وجد موضوعه يسقط الوجوب عن التأثير.

وهذا معنى ما ذكرنا من التفكيك بين الفعلية والفاعلية في أمثال هذه الأوامر فتدبر.

وحينئذٍ نتيجة ما ذكرنا ليس إلا وجوب ذات المقدمة في حال الايصال [لابشرطه] ولا لابشرطه.

ولئن شئت تقول: إن الواجب في باب المقدمة ما هو الموصل منها بحيث يكون هذا العنوان كعنوان نفس المقدمة من العناوين المشيرة الى ما هو واجب لأنه بنفس هذا العنوان كان واجباً.

واظن أن غرض صاحب الفصول^(١) أيضاً ليس بأزيد من ذلك وان لا يفي به [بيانه] فتدبر.

ثم إنه قد يقال في ثمره المسألة بأنه على القول بالايصال يلزم تصحيح العبادة حتى بناءً على المقدمة لأنه في ظرف. اتيان العبادة لا يكون عدمها محبوباً كي يستلزم مبعوضة وجوده لعدم تصور الايصال لعدمها حينئذٍ.

نعم يصحّ البطلان لو بني على الاطلاق في وجوب المقدّمة.
وقد يتوهّم بأنّ من طرف شرطيةّ عدمه لوجود ضدهّ فالأمر كما ذكرت.
وأما من جهة عليّة الوجود للعدم فالمقدّمة موصلة فيصير الوجود مبغوضاً
ناشياً من مبغوضيّة ترك ضدهّ.

ولكن قد تقدّم سابقاً أنّه مع وجود الضدّ لا يكون المقتضي للآخر موجوداً
فالعدم حينئذٍ مستند الى عدم المقتضي لاوجود المانع بل المانع في هذه الحالة
خارج عن المقدّميّة الفعليةّ وبعد ذا وجوده كيف يجلب المبغوضيّة من عدم ضدهّ
هذا.

ولكن مع ذلك يمكن دعوى أنّ هذا الوجود لا يصير محبوباً على الاطلاق
إذ لو كان بمثابة لو ترك هذا ليريد ايجاد غيره فلا شبهة حينئذٍ في أنّ عدم هذا
الوجود محبوب لكونه في هذا الغرض موصلاً ولازمه مبغوضيّة وجوده حينئذٍ.
نعم يكفي في الثمرة عدم مبغوضيّة الوجود ولو في فرض عدم ارادة غيره
على فرض تركه هذا لانه حينئذٍ لم يكن تركه موصلاً كما لا يخفى.

بقي الكلام في بيان الوجه في أصل وجوبها موصلة أم غير موصلة ويكفي
فيه شهادة الوجدان على نشوة الارادات من ناحية الأغراض المترتبة عليها إذ
لها في كثير من الواجبات النفسيةّ غيريّة ولو لا ترشّح الارادة الغيريّة من
الشيء الى مقدّمة لما يترشّح الارادة من الأغراض الأصليّة على الأفعال التي
كانت مقدّمة لترتب الأغراض.

ولعمري أنّ هذا الوجدان أصدق شاهد على المدعىّ بلا احتياج فيه على
إقامة البرهان بتقريب أنّه لو لم يجب لجواز تركه وحينئذٍ، ان بقي الواجب على
وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلاّ يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً، كي
يرد عليه بمنع الملازمة بين عدم الوجوب وجواز الترك فعلاً إذ بعد حكم العقل
بلايديّة ايجادها مقدّمة لامتنال ذهابها لا يبقى مجال [الحكم الشرعيّ] بجواز تركه

فعلاً إذ حكم هذه المقدّمة حكم الغير المقدور تركه الآبي عن تعلق الحكم المولوي ايجاباً أو ترخيصاً نحوه.

نعم لئن أغمض عن منع الملازمة المزبورة أمكن تصحيح التالي بلا ورود اشكال عليه؛ لانه لو فرض جواز التّرك من ناحية الشرع: فلو بقي الوجوب لزم التكليف بما رخص في تركه ومن المعلوم أنّ لازم الترخيص الفعلي أنّ له اختيار تركه ففي هذا الظرف لو التزم بايجاد ذمها يلزم التكليف بها لا يطاق وإلاّ يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً.

وحينئذ العمدة في ردّ البرهان المزبور منع الملازمة المسطورة، ولكن قد عرفت أنّ شهادة الوجدان تكفي لاثبات المدعى بلا احتياج فيه الى اقامة برهان كما لا يخفى.

خاتمة في بيان ثمره المسألة

وأحسن ثمراتها التوسعة في دائرة التقرب بالمقدّمة خصوصاً إذا كانت المقدّمة [عباديّة] كما أشرنا في بحث التقرب بالمقدّمة في طي تقسيم الوجوب [إلى] النفسيّ والغيريّ فراجع.

وأيضاً ربما [تظهر] الثمرة فيما لو أمر بفعل له مقدّمة فعلى القول بملازمة أمره بالفعل أمره بمقدّمته، ربما يستحقّ الفاعل المأمور الأجرة على المقدّمة أيضاً لانه أيضاً تحت أمره، وأمّا لو لم نقل بالملازمة المزبورة فلا يقتضي أمره بالفعل إلاّ استحقاق الأجرة على ذي المقدّمة لا المقدّمة لانه لم يكن بأمر الأمر وإنّما الملزم له لا يديّة وجوده عقلاً وذلك غير مرتبط بالامر.

ثمّ في هذه الثمرة ربما يفرق بين القول بوجوب مطلق المقدّمة أو الموصلة منها في فرض اتيانه بالمقدّمة محضاً فيستحقّ الأجرة عليها على الأوّل دون الثاني كما لا يخفى.

وأما بقية الثمرات المذكورة لها من عدم جواز أخذ الأجرة عليه بناءً على وجوبه، وجوازه بناءً على عدمه، أو النذر باتيان واجب أو واجبين مثلاً في يومه، وأمثال ذلك مما ذكر في المطوّلات فلا مجال لإتمامها؛ إذ النذر لا يصلح أن يقع ثمرة في المسائل الأصولية الواقعة في طريق استخراج أحكام كليّة كما أشرنا إليه في بحث الصحيح والأعمّ.

كما أنّ جواز الأجرة على المقدّمة وعدمه تابع مجانبية وجوده لدى الشارع وعدمها من دون دخل وجوبه وعدمه في جهة مجانبية إذ لاملزمة بين الجهتين كما لا يخفى.

وقس عليها حال بقية الثمرات المذكورة في المقام من دون مساعدة الفرصة لتعرضها ودفعها والله العالم.

مَقَالَةُ الْعَشْرُونَ

الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ هَلْ يُقْنِضِي
النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ

[المقالة العشرون]

في

أنَّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟

على أقوالٍ، ثالثها التفصيل بين الضدَّ الموجود وغيره بالافتضاء في الأول دون غيره.

ثمَّ إنَّ الغرض من الافتضاء ليس إلَّا الافتضاء في عالم الثبوت وأنَّ الافتضاء في عالم الاثبات من تبعاته ولذا ليس البحث مختصاً بصورة ثبوت الأمر بلفظ وغيره، وبه نخرجه عن مباحث الألفاظ.

وربَّما يكون مثل هذا العنوان قابلاً لأنَّ يجعل هذه المسألة من مبادئ الأحكام وأمكن ادراجها أيضاً في العقليَّات الغير المستقلَّة وان كان جعلها من القواعد الكلِّية الواقعة في طريق استخراج أحكام كلِّية - كما هو شأن المسائل الاصولية - أوفق بالمقصود.

وأيضاً نقول إنَّ منشأ الافتضاء لدى القائل به تارة صرف الملازمة بين وجود ضدٍّ وعدم الآخر، وأخرى دعوى مقدِّمة عدم أحد الضدِّين لوجود ضده [فتدخل] المسألة حينئذٍ في طيِّ مقدمات المسألة السابقة.

وحيث إنَّ العقل يأبى عن اقتضاء صرف الملازمة بين الشئين الملازمة بين حكميها بشهادة الوجدان بأنَّ الاشتقاق إلى شيء لا يقتضي الاشتقاق إلى

لوازم وجوده من احتياجه الى زمان أو مكان. وهذه الجهة أيضاً نقول بأن الأمر بالطبيعة لا يقتضي سراية الاشتقاق الى الخصوصية بل ربما [تكون] الخصوصية [مبغوضة] لديه مع أنّها حيثيتان [متلازمتان] بل ومتحدان وجوداً.

فالعمدة في المقام تحيّل مقدّمة عدم أحد الضدين لوجود ضده نظراً الى تمنعها في الوجود، وأنّ وجود كلّ واحد من موانع وجود الآخر ومعلوم أنّ عدم المانع من اجزاء العلة التامة. وحيث عرفت من أنّ دخل عدم المانع بل ووجود الشرط ليس دخلاً [تأثيرياً] بل هي دخيلة في قابلية المعلول للوجود - كما فصلنا الكلام فيه في باب المقدّمة - لا يبقى مجال منع المقدّمة باستحالة مؤثرية عدم الوجود لعدم سنخية بينهما. كيف؟ ولازم هذا الكلام اخراج عدم المانع كليةً عن اجزاء العلة وهو كما ترى.

كما أنّ شبهة ورود الدور في المقام من استلزام التنازع بينهما توقّف كلّ واحد من الوجود والعدم على الآخر نظراً الى أنّ عدم كلّ واحد شرط وجود الآخر ووجود كلّ واحد علة لعدم الآخر أيضاً لا يكاد يتمّ كما عرفت في بحث المقدّمة بأنّ عدم الشيء في صورة عدم المقتضي ووجود المانع مستند الى عدم المقتضي لا وجود المانع ففي مانحن فيه عدم الضد مستند الى عدم ارادته لا وجود الضدّ.

نعم الذي يرد على المقدّمة في الطرفين هو استلزام كون وجود كلّ واحد في رتبة متأخرة عن الآخر نظراً الى حفظ الرتبة الواحدة بين [النقيضين]. ونفس هذه الجهة محذور مستقلّ بل هو في الحقيقة وجه استحالة الدور أيضاً هذا كلّه. مضافاً الى امكان دعوى أنّ مجرد التعاند بين الوجودين لا يقتضي التنازع المصطلح بل غاية اقتضائه عدم اجتماعهما في الوجوب. وهذا المقدار لا يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر بل غاية الأمر اقتضاؤه وجود أحدهما مع عدم الآخر ولو في رتبة واحدة وحينئذٍ لا موجب لاقتضاء أزيد من التلازم بين أحد الوجودين

في الضدين مع عدم الآخر بلا مقدّمة لأحدهما على الآخر أصلاً.

وحيثُ فلا موجب لاقتضاء الأمر بأحدهما النهي عن الآخر إذ قد عرفت بأن ما هو مقتضي له من المقدّمة فصغراه ممنوعة وما هو موجود من صغرى الملازمة فكبرى اقتضائه ممنوعة. ولذا كان نظر المشهور بين القائلين بالاقتضاء الى حيث المقدّمة والتنازع المصلحة ولاظنّ فيهم من التزم باقتضاء صرف تلازم الوجودين التلازم بين حكميها فراجع كلماتهم.

نعم غاية ما يقتضي التلازم المزبور عدم اجتماع الأمر بأحد الوجودين مع الأمر بالآخر فوجوب الشيء حينئذ لا يقتضي إلاّ عدم وجوب الآخر لا حرمة وهذا المقدار في الجملة ممّا لا اشكال فيه.

وإنّنا الاشكال ومعرفة الآراء في أنّ الأمر بشيء يقتضي عدم الأمر بضده على الاطلاق ويقتضي عدم اطلاق أمره.

وأما إذا كان مشروطاً بعصيانه بنحو الشرط المقارن فلا يقتضي الأمر بضده منعه.

وإليه ذهب جملة من أساطين الفن، مبدأهم المحقق الثاني صاحب جامع المقاصد على ما نسب اليه وأيد هذا المسلك سيّد الأساطين الميرزا الشيرازي عطف الله مرقدّه وتبعه جملة من أساتيد العصر رضوان الله عليهم.

ولا يخفى أنّ هذا المسلك يقتضي قهراً طولية الأمرين ولعله وجه مناسبة تسمية هذه المسألة بالترتب.

وعمدة نظرهم في وجه تصحيح الأمرين المزبورين في زمان واحد هو أنّ وجه المضادة بين الأمرين على الاطلاق وقوع المطاردة بينها حيث إنّ كلّ أمر يقتضي وجوداً طارداً لضده ولازمه ايقاع المكلف فيما لا يطاق، وأما إذا كان أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر فلا يقتضي هذا الأمر طرد الآخر لعدم اقتضاء الأمر المشروط حفظ شرطه كما أنّ الآخر أيضاً لا يطارد هذا الأمر المشروط

بعضيانه لأنه في مرتبة وجود المشروط منعزل عن التأثير بل لا يكون في هذه المرتبة موجوداً لاستحالة اطلاقه مرتبة عصيانه أو اطاعته وحينئذ فمن قبل هذين الأمرين لا يقع المكلف فيما لا يطاق لعدم أول أمره الى الجمع بين الضدين. ولئن شئت قلت: بأن كل واحد من الأمرين في اقتضائه وجود المرام لا يزاحم الآخر لأن الأمر المطلق يقتضي طرد عصيانه الملازم لطرد نفس الأمر الآخر لا مقتضاه، كما أن الأمر المشروط لا يقتضي طرد مقتضى الآخر لأنه مشروط بعصيانه، ولا يقتضي الأمر المشروط حفظ شرطه كما أشرنا هذا ملخص بيان مرامهم.

أقول ما أفيد في بيان المرام في غاية المتانة ولكن هذا المقدار لا يقتضي طولية الأمرين واشتراط أحدهما بعصيان الآخر.

وتوضيح ذلك بأن يقال إنه لا شبهة في صورة تساوي المصلحتين في حكم العقل بالتخير بينهما.

ومن الواضح أن مرجع التخير فيها ليس الى اشتراط وجوب كل واحد بعصيان الآخر إذ لازمه تأخر رتبة كل واحد من الأمرين عن الآخر والعقل يأبى عن مثله كما عرفت لزوم هذا المحذور في مقدمية كل واحد من الضدين للآخر، وهو عمدة الوجه في ابطال التمانع المصطلح بينهما.

كما أنه ليس مرجعه أيضاً الى اشتراط كل أمر بعدم وجود غيره الذي هو في رتبة سابقة عن التكليف، إذ في مثل هذا الاشتراط وان لم يلتزم المحذور السابق وليس لازمه أيضاً في ظرف عدم الضدين كونه ملزماً بايجاد الضدين بنحو المطاردة، إذ لازم الاشتراط المزبور خروج جهة الوجود الملازم لسد باب لعدم من قبل الشرط عن حيز الايجاب فقهاً يكون الطلب في كل واجب مشروط طلباً ناقصاً متوجّهاً الى بقية جهات الوجود وسد سائر الأعدام غير سد باب واحد ملازم مع شرطه، ومن المعلوم أنه لاضير بتعلق مثل هذين الطلبين الناقصين

بوجود الضدين لعدم المطاردة بينها بعد الجزم بأن الطلب الناقص في كلٍّ مشروط لا يصير تاماً بوجود شرطه كما هو ظاهر.

بل عمدة الوجه في منع الاشتراط أنه بعد امكان توجه الطلب الناقص الى سائر الجهات الملازم لتحقق الجهة الملازمة لعدم الآخر من باب الاتفاق لاداعي على تقييد الطلب واناطته بعدم غيره بل يبقى الطلب الناقص على اطلاقه من هذه الجهة ولذا كان المغروس في الأذهان دخول الوجوبات التنجزية في الواجبات المطلقة وخروجها عن الواجبات المشروطة وأن روحها يرجع الى طلب الفعل بنحو يقتضي المنع عن بعض أنحاء تروكه قبال الطلب التام المقتضي للمنع عن جميع أنحاء تروكه مع اشتراكها في اطلاق الطلب وعدم اناطته بشيء كما هو ظاهر.

وحيث اتضح ذلك فلنا أن نقول: إن الطلب بالنحو المزبور إذا لم يكن بينها مطاردة لنقصٍ فهما كذلك لم يكن بينها المطاردة المزبورة لو فرض نقص الطلب من طرف واحد ولو لم يشترط الطلب الناقص المزبور بعصيان الآخر أو بعدم الضد [السابق] على العصيان.

فان قلت: كيف لم يكن حينئذٍ المطاردة بينها مع أن الطلب التام في الطرف الآخر يطرد الأمر الناقص بمقتضاه وان لم يكن الأمر الناقص يطرد الأمر التام؛ لأن مقتضاه حفظ الوجود من سائر الجهات غير مايلزم وجود غيره.

قلت: بعد ما اعترفت أن مقتضى الطلب الناقص حفظ سائر الجهات في طرف انسداد الباب الملازم لوجود الضد، كيف يقتضي الطلب التام طرد هذا المقتضي؛ إذ نتيجة طرده منع انسداد تلك الجهة، وفي ظرفه لاقتضاء للطلب الناقص، فأين المطاردة ولو من طرف واحد فضلاً عن الطرفين؟.

وبعد ما اتضح ذلك نقول إن اللازم بحكم العقل رفع اليد عن ظهور

الأمر في التمامية إذ هو المتيقن في البين سواء قلنا باشتراط الأمر بعصيان أم لا، فيبقى جهة ظهور الطلب في عدم اناطته بشيء تحت الاطلاق، ولازمه عدم طولية الطلب بالضدين بل كلّ منها مطلوب في عرض مطلوبة الآخر غاية الأمر مع [تساوي] المصلحتين كلّ واحد منها ناقص قاصر عن اقتضاء سدّ باب جميع الأعدام.

ومع أهمية المصلحة في أحد الطرفين كان الطلب في الأهمّ تاماً وفي المهمّ ناقصاً بلا لزوم الالتزام بشرطية العصيان في أمر المهمّ أو شرطية غيره كي يوجب ذلك طولية الأمرين كما يفصح عن مثله عنوان الترتب في كلماتهم فتدبر في المقام فإنه من مزالّ الأقدام.

لِقَالَتِ الْوَأَحَدُ وَالْعِشْرُونَ

شَرْحُ مِفَادِ النَّهْيِ

[المقالة الواحدة والعشرون]

«في شرح مفاد النهي»

والظاهر أنّ مفاده الردع عن العمل قبال البعث إليه في الأمر. وهذا العنوان مثل عنوان البعث في الأمر، منتزع عن مرحلة ابراز المولى بغضه للعمل بانشائه بقصد صلاحيته لدعوة المكلف الى تركه في طرف تطبيق كبراه على المحلّ فيردع نفسه عنه بلا أخذ الدعوة الفعلية ولا الرادعية كذلك في مضمون الخطاب أيضاً؛ إذ هذه كلها من شؤون تطبيق العبد الكبريات على المورد كما أسلفناه في باب الأمر.

وحيث عرفت أنّ مفاد النهي هو الردع عن العمل فكان النهي مثل الأمر متعلّقاً بالعنوان الحاكي عن الوجود لانبثاقه.

وحينئذٍ الامتياز بين هيئة النهي والأمر إنّما يكون بتام المفاد لابعضه كما توهم بخيال أنّ مفاد النهي هو طلب الترك قبال الأمر الذي مفاده طلب وجود الفعل فأخذ الوجود في مدلول هيئة الأمر قبال أخذ الترك في مدلول هيئة النهي مع جعل المتعلّق لهما نفس الماهية عارية عن الوجود والعدم إذ حينئذٍ يكون الامتياز بين الهيئتين بجزء من مدلولهما مع اشتراكهما في دلالتها على الطلب

المتعلق بوجود الماهية أو عدمه.

وتوضيح الفساد: أن من المعلوم أن العنوان المأخوذ في مادة الهيئتين إنما أخذ بنحو الحكاية عن الخارج بلا التفات إلى ذهنيته وفي هذه الحكاية لا يرى منه إلا الوجود كما هو الشأن في الاخبارات أيضاً فاستفادة الوجود من حكاية المادة جهة مشتركة بين الأمر والنهي فلا يبقى فارق بينها إلا من حيث البعث إليه أو الزجر عنه وهما مأخوذان في هيئتهما ليس إلا، بلا أخذ وجود أو عدم في مفاد الهيئة [الذي] هو من المعاني الحرفية كما هو الظاهر وجداناً.

ثم أن ظاهر اطلاق المادة في طي الأمر لديهم كون المطلوب صرف وجود الشيء الساقط بأول وجوده، كما أن بناءهم على استفادة الدوام في النهي بنحو لا يسقط النهي بأول وجوده.

وحينئذ ربما يتولد في المقام اشكال وهو أن طبع اطلاق المادة ان اقتضى كون المتعلق صرف وجود الطبيعة فلازمه سقوط الأمر والنهي المتعلق بها بأول وجوده أيضاً، وان اقتضى كون المتعلق الطبيعة السارية فلازمه عدم سقوط الأمر كذلك بأول وجوده أيضاً فما الفارق بينهما؟

وقد يتوهم الفرق بينهما من جهة القرينة النوعية على الدوام في النهي دون الأمر.

وفيه أنه كلام ظاهري إذ ليس نظرهم في استفادة الدوام من النهي أيضاً إلى غير طبع اطلاق المادة.

والتحقيق أن يقال - كما مر سابقاً أيضاً -: أن مرجع الاطلاق الذي هو نتيجة مقدمات الحكمة ليس إلا إلى جعل الطبيعة المهملة المحفوظة في ضمن جميع صور الماهية من المقيدة والعارية عن القيد وغيرها تمام الموضوع للهيئة مثلاً، ومن المعلوم أن طبع تماميته للموضوع تحقق تمامه بأول وجوده ولازمه سقوط الأمر المقصود منه الوجود بذلك إذ لا تصور في تماميته لموضوع أمره.

وأما في النهي حيث كان المقصود الأصلي إعدامه فطبع اطلاق المهية المهملة يقتضي عدم صدق الإعدام عليها إلا بإعدام جميع أفرادها حتى المتعاقبة منها إذ بوجودها ولو بعد وجوده يصدق أيضاً وجود الطبيعة المهملة فلا مجال لإعدامها إلا بترك ذلك أيضاً.

وحينئذ هذه الجهة من الفرق بين الأمر والنهي إنما جاء من ناحية اختلافها في المقتضى بالفتح لامن ناحية طبع اطلاق المادة.

نعم هذا الاشكال إنما يتسجل على مسلك من تخيل أن نتيجة مقدمات الحكمة مطلوبية الطبيعة الصرفة قبال المقيدة الذي هو مسمى باللابشرط القسمي، إذ حينئذ كان مجال الاشكال السابق في النواهي باقياً؛ إذ الطبيعة الصرفة إذا [تحققت] لا يتصور [لها] تكرر وجود لان صرف الشيء غير قابل للتكرر بنحو التعاقب فمهما تحقق في الخارج يسقط النهي عنه ولا يكاد يبقى في ثاني الوجود، لعدم انطباق الصرف عليه كما هو ظاهر.

وأما بناءً على ما ذكرنا من أن نتيجة المقدمات ليس إلا جعل الماهية المهملة الجامعة للمطلقة والمخلوطة تمام الموضوع فلا يكاد مجال للاشكال المزبور. إذ حينئذ منشأ الفرق بين الأمر والنهي اختلافها في كيفية الاقتضاء إذ الأمر يقتضي وجود الماهية وبديهي أن وجود الماهية الجامعة المحفوظة في ضمن المجردة والمخلوطة بتامه يتحقق بأول وجوده فلا يبقى حينئذ مجال لاقتضاء الأمر شيئاً.

كما أن النهي يقتضي عدم هذا الجامع بين المجردة والمخلوطة ولا يكاد يتحقق إلا بعدم تمام الأفراد حتى الأفراد المتعاقبة التدريجية ولو من جهة كونها أحد مصاديقها وذلك عمدة الفارق بين الأمر والنهي مع فرض اتحادها في كيفية الاطلاق وما هو نتيجة مقدمات الحكمة كما لا يخفى وتوضيح المقام بأزيد من ذلك موكول الى محله إن شاء الله تعالى.

ثم لا يخفى أنّ طبع النهي لما كان الرّدع عن الوجود فطبع الاطلاق كما يقتضي الدوام بنحو شرحناه كذلك يقتضي الفوريّة إذ لازم إعدام الطبيعة من حين الإنشاء عدم وجوده من حين النهي. وبذلك أيضاً يفرق النواهي عن الأوامر بعدم اقتضاءها في الأمر فوريّة ولا [تراخياً] ولا الإدامة ايضاً بخلافه في النواهي فإنه يقتضي بالأخرة الإدامة والفوريّة كما لا يخفى والله العالم.

المقالة الثانية والعشرون

اجتماع الأمر والنهي

[المقالة الثانية والعشرون]

في

(جواز اجتماع الامر والنهي في واحد يكون مجمع الخطابين)

وقد اختلفت كلمتهم فيه بمنتهى الاختلاف بحدٍ غير قابل للائتلاف.
وتنقيح المرام يحتاج الى بيان مقدّمة ربما نكتفي بها لتوضيح المقام بلا
احتياج الى المبادئ التي كثّرها الأعلام فنقول وبه التكلان:

إن المراد من الواحد في العنوان هو مجمع العنوانين ولو كلياً، كما هو
المناسب لأصوليّة المسألة المستخرج منها المسألة الكلّية الفقهية.

كما أن المقصود من الواحد المجمع ما كان له وجود واحد، وتحت حدٍ
خارجي فارد. فلا يشمل الوجودين المتصل [أحدهما] بالآخر من مقولتين أو
مقولة واحدة على وجه يكون التركيب بينهما انضمامياً من حيث الوجود خارجاً،
إذ مثل ذلك داخل في المتلازمين وجوداً، ولا اشكال لأحد في عدم مانع لمحبوبيّة
أحدهما ومبغوضيّة الآخر، بعد الفراغ عن عدم مقدّميّة ترك أحدهما للآخر
لفرض تلازمهما وجوداً كما لا يخفى.

وحيث إنّ كلّ مورد يكون المجمع مركّباً من وجودين على وجه يكون بكلّ
جزءٍ مصداقاً لمقولة غير الآخر فهو خارج عن محطّ البحث - كما هو الظاهر -.

فمركز البحث منحصر في المقام بصورة وحدة الوجود في المجمع على وجه
كان هذا الواحد مصداقاً للعنوانين - ولو لما فيه من الحيثيتين -.

وحينئذٍ نقول: إنَّ روح هذا البحث إلى أن الأمر بعنوانٍ منطبقٍ على هذا الوجود هل يسري باقتضاء اطلاق خطابه إلى ما هو موضوع النهي المتعلق به - ولو ضمناً - كي يستحيل جمعها في المجمع الواحد، أم لا يسري إليه كي لا يكون مانع عن اجتماعها في المجمع؟.

وحينئذٍ عمدة مبنى القائل بالجواز عدم السراية المزبورة، قبال مبنى القائل بالامتناع فإنه يلتزم بالسراية المتقدمة فيدعي استحالة الاجتماع في الواحد.

وحيث عرفت ذلك فاسمع أيضاً: ان القائل بعدم السراية الذي هو مبنى جوازه، تارة نظره إلى عدم سراية الأمر من الطبيعي إلى فرده في أيِّ مقام كان - وفي هذه الكبرى ربَّما يخالفه القائل بالامتناع بلا مخالفة بينهما في الصغرى، حتَّى في مثل الصلاة في الدار المغصوبة الذي هو مصداق طبيعة الصلاة -.

وعلى هذا المبنى في الجواز لا يحتاج قائله إلى اختلاف العنوان في متعلقي الأمر والنهي بل مع اتحادهما عنواناً واختلافهما في صرف الكليَّة والجزئية يكتفي به في مصيره إلى الجواز، فيلتزم - حتَّى في مثل «صلِّ» و«لاتصلَّ صلاة جعفر» - بالجواز فضلاً عن المثال السابق^(١).

واخرى نظره - بعد التزامه بسراية الحكم من الطبيعي إلى فرده - إلى حيث مكثريَّة الجهات في وجودٍ بحيث يلتزم بأنَّ الحكم بعد سرايته إلى فرده لا يكاد يسري من هذا الفرد إلى فردٍ آخر من الطبيعي المنهبي عنه. ولا يخفى ان هذا القائل لا بدَّ وان يجري كلامه في صورة كون المجمع تحت

(١) والفرق بين الموردين، الذي جعل الالتزام بالجواز في المورد السابق اولى هو ان النسبة بين متعلق الامر ومتعلق النهي هنا عموم وخصوص مطلق بخلاف النسبة بينهما في «الصلاة في الدار المغصوبة» فإن النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه.

عنوانين مختلفين منتزِع كلٍّ منهما عن مرتبة من الوجود غير المرتبة الاخرى مجتمعان في وجود واحد، ويدّعي أيضاً أن الصلاة في الدار المغصوبة من هذا الباب، وأنَّ المجمع المزبور يجمع الفردين من الطبيعتين على وجه لا يسري الحكم من أحدهما الى الآخر، ولا شبهة حينئذٍ أنَّ القائل بالامتناع لامنازعة (له) 'حينئذٍ في الكبرى المزبورة، وإنما تمام بحثه معه في الصغرى، وأنَّ نزاعه في أنَّ باب الصلاة في المغصوب من هذا القبيل كي [تكون] الجهتان [فيه تقييدتين] باصطلاحهم أم ليس كذلك بل هو من باب سراية الحكم من الطرفين الى جهة واحدة مصداق عنوان واحد في الحقيقة كي [تكون] الجهات الزائدة المتعدّدة فيه من [قبيل] علل ترشّح الحكمين الى جهة معيّنة بحتة بسيطة [فتكون] الجهتان فيه [تعليليتين].

وعليه فكم فرق بين مشربي القائل بالجواز؛ ففي الأوّل القائل بالامتناع ينازعه في أصل الكبرى مع تسليمه صغراه وفي الثانية تمام بحثه معه في تطبيق كبراه من العنوانين المتخالفين حتّى مصداقاً على مثل الصلاة في المغصوب ويكون نزاعه معه في الصغرى المزبورة، والأففي كبراه من عدم السراية عند اختلاف العنوانين حتّى مصداقاً في المجمع لانزاع معه في جواز الاجتماع.

وحيث اتضح لك مركز البحث فينبغي تشريحاً للمرام جري الكلام في [مقامين]:

أحدهما في شرح أنحاء اختلاف العناوين المنتزعة عن الوجود. وثانيهما في بسط الكلام في الصلاة والغصب، كي به يتّضح أنَّ صغرى الصلاة في الدار المغصوبة من أيّ واحد من العناوين كي به يتّضح حكم مسألتنا هذه في أمثال المثال جوازاً وامتناعاً. وحينئذٍ اسمع:

(١) الأولى أن تكون العبارة هكذا (ولا شبهة حينئذٍ أن بين القائل بالاجتماع والقائل بالامتناع لا منازعة في الكبرى المزبورة.

[المقام الأوّل]

ان العنوانين المنطقيين على المجمع تارةً من سنخ المهيئات الأصلية المأخوذة عن الحدود الذاتية الثابتة في كلّ مقولة في ضمن جنسه وفصله وهي التي كانت تحت المبحث عن اصالتها^(١).

وأخرى من سنخ المفاهيم العرضية المنتزعة عن تحديدات الوجود او المهية المزبورة بحدٍ اعتباري مخصوص كان من مقدّرات تلك المهية او الوجود [بالفارسية] (چوب كز هريك از وجود ومهيه ذاتيه)^(٢).

فان كان العنوانان من [قبيل] الأوّل بنحو كان بأزاء كلّ واحدٍ في الخارج وجود فلا محيص من كونها من مقولتين، إذ يستحيل لشيء واحد ومقولة فاردة جنسان وفصلان، فلا جرم يكون لكلّ مقولة مهية واحدة من جنس واحد وفصل فارد، وحيث فرضنا ان بازاء كلّ عنوان [وجوداً] فلا محيص من اجتماع الوجودين في المجمع ويكون التركيب حينئذٍ انضمامياً لفرض تحديد وجود كلّ عنوان بحدود ممتازة عن غيره، ومع هذا الامتياز يستحيل وحدة لوجود المجمع بحيث يكون تحت حدٍ واحد.

نعم لو بنينا انّ [الاضافة] المقولية ليس [لها] حظ من الوجود في الخارج بل هي كنفس حدّ الشيء بنفسها خارجية كنفس الوجود، أمكن دعوى اجتماع

(١) ولعل الاولى ان تكون العبارة هكذا: (تحت البحث)

اي وهي التي يقع البحث عن اصالتها عندما يبحث عن الاصيل ماهو؟ الوجود ام الماهية؟.
(٢) والمراد بـ (چوب كز) المقياس الذي تقاس به الأفضة حيث يُحدّد به مقدار القماش، فالحد الاعتباري للوجود او الماهية بمنزلة الآلة التي يتحدّد بها مقدار الشيء فكأن هذا الحدّ هو الآلة التي يميّز بها هذا الوجود عن ذاك او هذه الماهية عن تلك.

المقولتين في المجمع في وجود محدود بحدٍ واحد بلا تعدّد في وجودها خارجاً^(١).
 كما أنّه لو بنينا أيضاً ان الاعراض من مراتب وجود [معروضها] ومقام
 كماله، أمكن أيضاً تصوير وجود واحد للمقولتين العارض أحدهما للآخر، وفي هذا
 الفرض أيضاً أمكن دعوى كون التركيب بينهما في المجمع اتحادياً من حيث
 الوجود وان كان انضمامياً جهةً وحيثيةً.

والآ فمع غمض العين عن هذين [المبنيين] لا محيص في فرض تركب
 المجمع من المقولتين من وجودين ويكون التركيب بينهما انضمامياً وجوداً أيضاً،
 ومن لوازم ذلك خروج هذه الصورة عن مركز البحث - كما أشرنا سابقاً من أنّ
 المأخوذ في عنوان البحث صورة كون المجمع وجوداً واحداً تحت حدٍ فارد -
 وحينئذٍ فادخال فرض تعدّد العناوين الذاتية المحفوظة كلّ في مقولةٍ مستقلة في
 مركز البحث - ولو توطئة لمورد النزاع - مبنيّ على البنائين الأخيرين - كما
 لا يخفى -.

وان كان العنوانان من العناوين العرضية المقدّرة لوجودات واحدة او
 الماهية كذلك، فلا شبهة في عدم لزوم كونها من مقولتين، بل كلّ مقولة [قابلة]
 لتحديد مرتبة من وجوده وينتزع عنه عنوان، ومرتبة أخرى^(٢) من هذا الوجود
 وينتزع عنه آخر، مع كون ما بازاء العناوين في الخارج وجود ومقولة واحدة بلا
 تعدّد في المجمع حينئذٍ وجوداً ولا مقولةً، وفي مثله لا يكون التركيب في المجمع من
 حيث الوجود إلاّ اتحادياً.

نعم هنا شيء آخر وهو أنّ مثل هذين العناوين تارة مأخوذ كلّ واحد من
 مرتبة من الوجود المزبور الممتاز عن المرتبة الاخرى المأخوذ غيره منها بتمام

(١) الاصح: وجود معروضها ومقام كماله.

(٢) أي وتحديد مرتبة أخرى.

الحقيقة بلا اشتراكهما في مرتبة محفوظة فيهما ولا في حيثية مشتركة بينهما أصلاً، واخرى مأخوذان من مراتب الوجود الواحد مع فرض اشتراكهما في جهة من الجهات وحيثية من الحيثيات.

وحيثية في الصورة الاولى كان المجمع مركباً من الحيثيتين بتركيب انضمامي في عالم الحيثية - وان كان التركيب فيه من حيث الوجود اتحادياً - وفي مثله لا تصور في سراية المحبوبة من الطبيعي الى فردة، وكذا المبغوضة، من دون سراية من فرد كل الى غيره^(١)، اذ المفروض ان في المجمع اجتمع فرد كل واحد في ضمن حيثية مخصوصة.

وقضية السراية من الطبيعي الى الفرد ليس الا كون ما [بأزائه] من الحيثية الخارجية جالبا لما في طبيعته من الحكم بلا سراية الحكم من غيره اليه ولا منه الى غيره.

ومجرد وحدتها وجوداً لا يمنع عن جمع المتضادين في الحيثيتين المحفوظتين فيه بلا لزوم اجتماع الضدين في مركز فارد وجهة واحدة.

نعم في الصورة الأخيرة بواسطة اشتراك الفردين في جهة من الجهات وحيثية من الحيثيات لا يبقى مجال الجمع بين الحكمين في المجمع - ولو بمرتبة المحبوبة والمبغوضة - لأن سراية الحكم من كل طبيعي الى فردة يقتضي اجتماع الحكمين المتضادين في جهة واحدة محفوظة في المجمع في ضمن فرد كل واحد من الطبيعتين - كما هو ظاهر -.

هذا كله في شرح المقام الاول، وفي هذا المقام قلنا إنه لدى القائل بسراية الحكم من الطبيعي الى فردة لانزاع بين الطرفين في كبرى الفرضين، بل القائل [بالامتناع] يلتزم بالجواز في الفرض الأول، كما أن القائل بالجواز يلتزم بالامتناع في الفرض الثاني.

(١) والمقصود من فرد كل واحد من الكلين الطبيعيين إلى فرد الكلي الطبيعي الآخر.

وإنما مركز بحثهم وجداهم في أن الصغرى من مثل الصلاة في الدار المغصوبة صغرى أي واحد من الكبريين، فتمام هم القائل بالجواز في مسألة الصلاة في المغصوب ارجاعه المثال الى الفرض الأول وجعل [الجهتين] في المثال [تقييدتين] باصطلاحه وتمام هم القائل بالامتناع ارجاعه المثال المزبور الى صغريات الكبرى الثانية وجعل [الجهتين] فيه [تعليلتين]، بملاحظة أن تعدد الجهات صار سبباً لسراية الحكم الى حيثية واحدة مشتركة في ضمنها وجعل التركيب بينهما من هذه الجهة المشتركة اتحادياً وجوداً وحيثية، بخلاف الأخير^(١) فإنه جعل التركيب بينهما انضمامياً حيثية، وان كان اتحادياً وجوداً.

نعم القائل بعدم سراية الحكم من الطبيعي الى الفرد في [فسحة] عن أنحاء اختلاف العناوين، بل يلتزم بالجواز في المثال المزبور بلا نظر منه الى كونه مصداق أي نحو من العنوانين، ولذا أشرنا سابقاً أن القائل بالامتناع معارض له في كبراه بعد فرض كونه من مصاديق الكبرى الأخيرة لديه.

وبعد ما عرفت جهات المطلب وشتات المقصد ينبغي ختم الكلام:

أولاً: في اثبات كبرى السراية من الطبيعي الى الفرد ونفيه.

وثانياً: في اثبات كون المثال-على فرض السراية- من مصداق أي

[الكبريين] وهو المقام الثاني الذي عمدة مركز البحث لدى القائلين بالسراية المزبورة.

فنقول:

[المقام الثاني]

أما شرح كبرى السراية الى الفرد وعدمها فبانّ قصارى ما يتخيل في وجه عدم السراية هو: أن الامر أو غيره من الاحكام إننا يتعلق بالعنوان قبل

(١) (ويحتمل ان يكون الصحيح: غير الملزمة).

وجوده، وأن ظرف وجوده خارجاً ظرف سقوط حكمه وحينئذٍ يستحيل سراية الحكم من الطبيعي الى فرده المساوق لوجوده خارجاً، بل لا بدّ وان يقف الحكم على العنوان بلا سرايته الى الفرد أصلاً، مضافاً الى انّ صرف الطبيعي الجامع بين الأفراد قابل للصدق على كلّ واحد، فقبل التطبّق على الفرد كانت القابليّة محفوظة فيه وصالح لأن لا ينطبق على كلّ [فرد] معيّن يفرض، لصلاحيته للانطباق على غيره، ففي هذا الظرف لا انطباق في البين كي يصير سارياً اليه، وفي [ظرف] الانطباق الملازم لوجود الفرد فهو ظرف سقوط الحكم فحينئذٍ أين [الحكم القابل] للسريان من الطبيعي الى فرده؟. هذا غاية بيان لوجه عدم السريان.

أقول: لاشبهة في أن لازم انتزاع الطبيعي من الخارج كون الفرد بوجوده الخارجي حاوياً للطبيعي والأفستحيل انتزاع الطبيعي من الخارج إذ ليس في الخارج إلاّ فردة وحينئذٍ لازمه أنّه لو فرض تصوّر الفرد المزبور - ولو قبل وجوده - لا بدّ وان يجيء في الذهن صورة منه قبال ما هو حاوٍ للطبيعي خارجاً، فهذه الصورة قهراً فيها جهة متّحدة مع الطبيعي وجهة زائدة عنها بها قوام خصوصيتها وتشخص الطبيعي بها، وحينئذٍ الحكم القائم بالطبيعي قبل وجوده لو عرض على تلك الجهة المحفوظة في الفرد فلا محيص من سريانه اليها وان لم يسر الحكم الى الخصوصية الزائدة.

وحينئذٍ غرض القائل بعدم السراية الى الفرد: ان كان عدم السراية اليه بوجوده خارجاً فهو متين، ولكن لا يجديهِ في الجواز إذ بعد سرايته اليه بوجوده الذهني - ولو لم يوجد خارجاً - يكفي لمنع العقل الجمع بين الأمر بالطبيعي والنهي عن فرده، إذ متعلّق النهي أيضاً ليس الفرد بوجوده الخارجي، كيف! وهو [ظرف] سقوط جميع الأحكام، بل المتعلّق للنهي أيضاً هو الفرد بوجوده التصوّري الحاكي عن الخارج - لا بوجوده خارجاً -.

وان كان الغرض من عدم السراية عدم سرايته الى الفرد الذهني بشرائش [حقيقته] حتى بخصوصيته المقومة لشخصه، فهو أيضاً في غاية المتانة، والقائل بالسراية لا يدعي هذا المقدار، ولكن هذا المقدار ايضاً بعد سراية الحكم الى الجهة الضمنية المحفوظة في الفرد الذي بازاء وجود الطبيعي خارجاً الذي ينتزع منه لا يجديه في دفع امتناع الاجتماع، إذ حينئذ هذه الجهة المتحدة المحفوظة في الطبيعي و في ضمن الفرد يصير مركب الحكيم المتضادين والعقل يأبى عن مثله.

وان كان غرضه عدم سراية حكم الطبيعي حتى الى الجهة المتحدة معها في ضمن الفرد، فكيف يصدق العقل بأن هذه الجهة البحتة البسيطة المتحدة ذاتاً ووجوداً ومرتبة مع الطبيعي لا يسري حكمه اليه إذ مرجعه الى عدم سراية حكم شيء الى ما هو عين نفسه بجميع الجهات، وبديهي أن العقل يأبى عن ذلك، وحينئذ فتوهم الجمع بين حكم الطبيعي مع حكم الفرد الحاوي لعين الجهة المحفوظة في الطبيعي حتى مرتبة في فرض تضاد الحكيم ببرهان عدم السراية فاسد جداً.

نعم لو كان الوجود الخارجي حاوياً للفردين من الطبيعتين بحيث لا يكون بينهما جهة مشتركة فإن السراية المزبورة [لاتصراً] باجتماع الحكيم المتضادين في هذا الوجود لعدم تعدي حكم كل عنوان عما بأزاه من فرده الى ما بأزاه الآخر من الوجود - كما شرحنا في المقدمة -.

وبالجملة نقول: إن مجرد الالتزام بعدم السراية حتى في الفردين المتشاركين في جهة واحدة وان يفى بالجواز ولكن عمدة الاشكال في هذه الكبرى كما بينا.

نعم على السراية - كما هو المختار - إنما يفى بالجواز الالتزام بالفرض الأخير لامطلقاً - كما لا يخفى وأشرنا اليه ايضاً سابقاً مفصلاً - . هذا كله في

الكلام على مبنى عدم السراية وقد أتضح في طيّ الكلام أيضاً شرح المقصد على مبنى السراية أيضاً والله العالم.

بقي الكلام في شرح صغرى [الصلاة] والغصب بأنهما من أيّ العناوين المتصورة في الباب. ولقد أشرنا سابقاً أيضاً أنه على السراية عمدة البحث ومركز الجدل في [هذه] الصغرى من أنها تحت أيّ [واحدة] من الكبريات المتقدمة. فنقول:

ان قصارى ما يتخيّل في المقام جعل المورد تحت المقولتين وكون الوجود الواحد حاوياً للحيثيتين المتنازتين [بتامهما] عن [الأخرى بخيال]: ان الصلاة من مقولة الفعل أو الوضع أيضاً، والغصب من مقولة الاضافة القائمة بها، نظراً الى أنه عبارة عن اشغال مال الغير أو الاستيلاء عليه - ولو بوضع يده عليه - واليه أيضاً يوميء تعريفاتهم للغصب في كتابه - كما لا يخفى على من راجع - . وعليه فلا [ترتبط إحدى] الجهتين والحيثيتين [بالأخرى]، ولازمه عدم سراية الحكم من حيثية الى حيثية، - ولو بنينا على سراية الحكم من الطبيعي الى الفرد -، ولازمه دخول «الصلاة في المغصوب» في صغريات كبرى العناوين المتزعين من مقولتين، واليه أيضاً نظر من قال بأن [الجهتين] في مثل هذا المورد تقييدتان بلا سراية الحكم من جهة الى جهة.

أقول: أولاً جعل المقام من باب المقولتين - مع فرض دخوله في عنوان البحث من اجتماع الحيثيتين في وجود واحد - فرع عدم الالتزام بحظ وجود للاضافة، أو الالتزام بكون الأعراض القائمة بمعروضاتها من مراتب وجود معروضها ومكملاتها، وإلاّ لازمه تركب المجمع من الوجودين بنحو الانضمام في الوجود، ولازمه خروج أمثال هذه الفروض [عن] عنوان البحث من فرض انطباق العناوين على وجود واحد واتحادها مصداقاً ووجوداً - كما أشرنا اليه في صدر البحث -.

ثم مع الغض عنه وصرف النظر عن احتمال كون الغضب عبارة عن الفعل الشاغل - لا الإشغال -، إنَّ هذا المقدار لايفي لاثبات مدَّعاه من الجواز لأنَّ الصلاة حينئذٍ كانت ممَّا به الاشتغال وبديهيٍّ أنَّ حرمة الاشغال يسري الى ما هو مقدّمته ومعروضه حيث إنَّه بمنزلة العلة التامة له.

ولئن اغمض عن ذلك أيضاً نقول:

إنَّ وجه حرمة الفرد المزبور ليس منحصراً بعنوان الغضب، بل من المحرّم عنوان التصرّف في مال الغير، وبديهيٍّ أنَّ التصرّف المزبور عبارة عن القيام فيه والقعود وغيرهما فقهاً يتحد مثل هذا العنوان مع الصلاة حيثيةً ووجوداً. ومع الإغماض عنه أيضاً نقول: إنَّ من البديهيٍّ أنَّ منافع كلّ أرض أو دار عبارة عن قيام فيه و[قعود]، وإنَّ إيجادها من الغاصب عبارة عن استيفائه [أيها] وهذه الاستيفاءات حيث كانت بلا إذن من السلطان عليها بنفسها كانت حراماً على مستوفيها ولازمه حينئذٍ أيضاً توجّه الحرمة الى عين قيامه وقعوده في المغصوب وهو الذي كان الأمر بالصلاة أيضاً متوجّهاً اليها.

وحينئذٍ لايبقى مجال توهم في مثل هذا المثال المعروف بجعله من سنخ كبرى المقولتين، ولا من سنخ اختلاف كبرى الحثيثتين بتام الحقيقة والمرتبة كي يصير التركب فيه انضمامياً وجوداً أو حيثيةً وجهة، وكون [الجهتين] فيهما [تقييدتين] بلا شركة بين العنوانين في جهة من الجهات وجوداً أو مرتبةً.

بل لايحصى من كونها من مصاديق العنوانين الأخيرين من السابقة من حيث كونها [مشركتين]^(١) في جهة من الجهات و[متحدتين]^(٢) في حيثية من الحثيثات وهذه الملاحظة تكون الجهتان فيه [تعليلتين] ولو بملاحظة صيرورة الجهات

(١) متعلق بقوله (المزاحمة).

(٢) اي بين هذا الفرد وهو الصلاة المخصوصة.

متّحدة فكانا من هذه الجهة بمنزلة التعليل في هذه السراية، وتلك المناسبة سمّيت الجهتان [تعليليتين].

لا أنّ المقصود كون الجهات الزائدة خارجة عن مركب الحكم بالمرّة، وأنّ تمام الموضوع هو هذه الجهة المشتركة كسائر الجهات التعليلية، كيف ! ومن البديهيّ أنّ الجهات الزائدة من الجهة المشتركة أيضاً مأخوذة في عنوان الموضوع فكانت داخلة فيه لاخارجة، وبهذه الملاحظة كانت الجهات الزائدة أيضاً من الجهات التقيديّة المأخوذة في عنوان كلّ موضوع، غاية الأمر بواسطة اشتراكها في جهة واحدة ضمنيّة صارت بمنزلة السبب لسراية الحكم من العنوان الى هذه الجهة الضمنيّة المتّحدة.

نعم ليست من الجهات التقيديّة المفارقة كلّ منها عن الآخر بتام الحيثيّة كما اليه نظر القائل بالجواز في جعل الجهتين تقيديّتين، وان كان الأمر فيه سهلاً بعد وضوح المرام، والآ كان الاولى جعل مركز البحث بعد تسليم كون الجهتين تقيديّتين [في انه] هل هما من باب اشتراكهما في جهة ضمنيّة أم ليس بينهما جهة مشتركة أصلاً، لأنّ الجهتين تقيديّتان أم [تعليلّتان] فتدبّر حتّى لا يختلط عليك الأمر ولا يختلج بخاطرك توهم جواز اجتماع الحكمين بمقتضى اطلاق العنوين في المجمع في أمثال هذه الأمثلة [المتحد فيها العمل] العبادي مع التصرف في مال الغير واستيفاء منفعتهم والله العالم بحقائق أحكامه.

وينبغي التنبيه على أمور:

منها: أنّه على القول بالجواز بمناط عدم السراية من الطبيعي الى فرده أمكن دعوى الفرق بين مقام المحبوبيّة والمبغوضيّة وبين الارادة الفعلية والكراهة، إذ في عالم المحبوبيّة والمبغوضيّة لامانع في المجمع بين محبوبيّة الطبيعة ومبغوضيّة الفرد حتّى مع عدم المندوحة وانحصار أمر الطبيعة بالفرد الحرام، وهذا

بخلاف مقام الارادة الفعلية، إذ مع انحصار الأمر بالفرد المحرّم وتوقف امتثال الطبيعة بإيجاد فرده يستحيل حينئذٍ فعلية الارادة بإيجادها مع فرض [تعلق] الارادة الفعلية أيضاً بترك فردها المنحصر بالمحرّم. نعم [مع] وجود المندوحة لآس بالجمع بين فعلية الارادة بالطبيعة والكرهية [فردتها غير] المنحصر به، والى مثل هذه الصورة نظر من قال باشتراط المندوحة في مركز البحث.

وأما على القول بالجواز بناءً على السراية المزبورة ومكثريّة الجهات في الموجود، أمكن دعوى عدم اجتماع الارادة والكرهية في الوجود الواحد حتّى مع وجود المندوحة، فضلاً عن عدمها، وذلك لأنّ الجهتين في الوجود الواحد إذ كانا من قبيل المتلازمين يستحيل تعلق الحكمين الفعلين المتضادين بهما فلا يمكن حينئذٍ التشبث باطلاق العنوان بالنسبة الى حيث الوجود لمثله بل لأميخ من تقييد العقل المتعلق للوجوب بفرد آخر مباح، وعليه فاشتراط المندوحة لمثله في مركز البحث لغو صرف.

كما أنّ دعوى القائل بالجواز بأنّ الاجتماع مأموري لا آمري، في غير محلّه لو اريد اجتماع الخطابين مضموناً، إذ لا يكاد يتمّ هذا البيان، لاني الجواز بمعنى عدم السراية، ولا بمعنى السراية ومكثريّة الجهات، إذ على الأول فلا يكون اجتماع حتّى من المأمور، وأما على مكثريّة الجهات والسراية فيكون الاجتماع آمرياً أيضاً بالنسبة الى مرتبة الارادة - ولو مع وجود المندوحة كما عرفت - وبالنسبة الى مرتبة المحبوبيّة والمبغوضيّة أيضاً يكون الاجتماع آمرياً أيضاً في فرض اتّحاد الفردين في جهة مشتركة، وفي فرض عدم اشتراكهما في تلك الجهة فلا يكون الاجتماع مأمورياً أيضاً إذ لا اجتماع في معروضي الحكمين على هذا الفرض - من دون فرق في هذا المقام أيضاً بين وجود المندوحة وعدمه -.

نعم أمكن الفرق في مرتبة الارادة بين صورة وجود المندوحة وعدمه من جهة أخرى [هي]: أنّ في فرض المندوحة يصدق أنّ الأمر ماألقي المكلف فيما

لا يطاق، وأما هو أقدم لسوء اختياره في امتثال الأمر في الفرد الحرام، بخلافه في فرض عدم المندوحة بأن الشارع ألقى المكلف بخطابه فيما لا يطاق وهذه الجهة غير [مرتبطة] بمقام الاجتماع الأمري والمأموري في مضمون خطابه.

نعم لو اريد من الاجتماع في المقام هو الاجتماع في عالم الامتثال لا الاجتماع بين الأمر والنهي كان للتفصيل المزبور وجه فتدبر كي لا يختلط الأمر عليك.

ومنها: أنه بعد ما عرفت من فحواي كلمتا بل في مسألة تعلق الأوامر بالطبايع أو الأفراد: أن امثال هذه الصفات الوجدانية من الارادة والكرهه كالعلم والجهل بل والتمني والترجي وأمثالها لا يكاد أن يتعلّق بالوجود خارجاً، وأما مركزها العناوين بما هي حاكيات عنه لا بما هي هي أيضاً ومآلها الى الوجودات الزعمية لا الحقيقية الخارجيّة. ظهر لك أنّ في باب تعلق الاحكام لا يبقى مجال للبحث في حقيقة الوجود وأنه أصيل أم ليس بأصيل، إذ مثل هذا البحث غير مرتبط بباب موضوعات الأحكام بالمرّة.

كما أنّ البحث عن أصالة الماهية قبال أصالة الوجود أيضاً [اجنبي] عن موضوعات الاحكام التي ليست مثل هذه الماهيات الأصلية بما هي هي في قبال الوجود، بل بما هي حواكٍ عن الوجود ومراثي لها على وجه لا يرى بينهما اثنيّنة أصلاً، علاوة عن أنّ العناوين المأخوذة في طيّ الاحكام غالباً ليست من المهيّات الأصلية المأخوذة من جنس مخصوص وفصل كذلك بل هي من مقدّرات تلك المهيّات ومحدّداتها بحدّ اعتباري مخصوص مع كون العناوين ربّما يكونان من مقولة واحدة - كما أشرنا سابقاً - وحينئذٍ جعل البحث عن أصالة الوجود أو المهيّة من مقدّمات هذه المسألة ليس إلاّ تبعيداً للمسافة بلا دخله في تماميّة المسألة نفيّاً أم إثباتاً - كما لا يخفى -.

ومنها: أنه بناءً على مسلكنا من عدم امكان توجه المحبوبة والمبغوضة

إلى جهة واحدة، قد يستشكل في العبادات المكروهة خصوصاً فيما لا بد لها إذ فيها^(١) كان مجال توهم الاجتماع الآمري.

وتوهم أن الكراهة الفعلية غير [مضرة] بالتقرب بالانتيان بداعي التوصل به إلى الغرض الأصلي كما هو أحد المقربات في باب المقدمة على ما عرفت، لأنها^(٢) [لاتصلح] للمبعدية كي [تتراحم] جهة التقرب به،

مدفوعاً بأن الكراهة الفعلية أيضاً موجبة للعتاب، وفيه أيضاً مرتبة من المبعدية المضادة مع التقرب بمثله، وحيث إن الكراهة الفعلية - حسب الفرض - تلازم عدم الأمر لأن الأحكام بأسرها متضادة لا يكون التقرب المزبور أقوى موجباً عن البعد الناشي عن الكراهة المسطورة.

ومن هذه الجهة ربّما استظهر القائل بالجواز وجعل ذلك برهاناً على مدعاه، كما أن القائل بالامتناع وقع من هذه الجهة في حيص وبيص، ورفع اليد عن عنوان الكراهة الفعلية، وجعل الكراهة في العبادات بمعنى أقلية الثواب ولو لمزاحمة المفسدة [غير] اللازمة^(٣) لمرتبة^(٤) من المصلحة التي طبع العبادة [مقتضى] لها، فصارت العبادة المزبورة أقلّ ثواباً عمّا يقتضيه طبعها في فرد آخر، كي لا يرد عليه أن بعض العبادات أقلّ ثواباً عن بعض آخر ومع ذلك لا يسمّى مكروهاً، إذ قلة الثواب لقصور الاقتضاء غير مرتبط بقلته لمزاحمة مصلحته مع المفسدة

(١) أي في العبادات المكروهة التي لا بد لها فإن التي لها بدل لا مجال فيها لتوهم الاجتماع الآمري لأن متعلق المحبوبة فيها هو الجامع ومتعلق المبعوضة فيها هو الفرد فاجتماع المبعوضة والمحبوبة فيها مأموري لا آمري، أما التي ليس لها بدل فيأتي فيها أشكال ان متعلق المحبوبة والمبعوضة فيها واحد فيكون اجتماعها اجتماعاً آمرياً وهو مستحيل.

(٢) أي الكراهة الفعلية.

(٣) (و يحتمل أن يكون الصحيح: غير الملزمة).

(٤) متعلق بقوله (المزاحمة).

[غير] الملزمة، وما هو قابل لاطلاق الكراهة عليه هو الأخير دون الأول. ولكن التحقيق في المقام أيضاً بالالتزام بالكراهية الفعلية مع عدم اضراره برجحان العمل الموجب للتقرب به، وتوضيح ذلك يقتضي طي الكلام تارة فيما له بدل من العبادة المكروهة، وأخرى فيما لا بدل له. أما الكلام فيما له بدل - كالصلاة في الحمام أو في مكان التهمة - فنقول: إن المفسدة [غير] الملزمة إذا قامت في الصلاة المخصوصة فلا شبهة في أن مصلحة ذات الصلاة الجامع بينه ^(١) وبين غيره سارية إلى هذا الفرد من جهة ما فيها بما هو جامع لامن حيث خصوصه كما هو الشأن في كل أمر بالطبيعة بالاضافة إلى خصوصيات الافراد حيث لايسري الامر منها اليها، وبعد مايسري الأمر إلى الفرد من جهة الحيثية الجامعة فقهاً يصير المفسدة [غير] الملزمة بالاضافة إلى هذه الحيثية مغلوبة غير مؤثرة، فيصير هذا الفرد من الحيثية الجامعة الصلاتية محبوباً، وأما بالنسبة إلى الخصوصية الفردية باق على تأثيره في المبعوضة، وحينئذ نقول:

إن هذه المصلحة الملزمة - وإن [تزاحم] المفسدة [غير] الملزمة بالنسبة إلى حيثية الطبيعة المحفوظة في الفرد، و[تصير] المفسدة في [تأثيرها مغلوبة] - ولكن لايزاحم مصلحة الجامع المفسدة القائمة بخصوصية الفرد، لافي مقام التأثير ولا اليجاد، إذ بترك هذه الخصوصية لايفوت مصلحة الجامع، فمقتضى حكم العقل بالجمع بين الغرضين حكمه بترك الفرد المخصوص بترك تنزيهي والإتيان بالجامع في غير هذا الفرد، ولا نعني من الكراهية الفعلية لهذا الفرد إلا هذا، مع عدم منافاته بالتقرب بهذا الفرد من حيث ما فيه من الجامع الراجح ليس إلا لأن المفروض بقاؤه على رجحانه ولكن لا يحكم العقل حينئذ بالتخير بينه وبين غيره

(١) أي بين هذا الفرد وهو الصلاة والمخصوصة.

من الافراد بنحو التخيير في غير المقام، لأنّ التخيير المزبور إنّما نشأ من عدم ترجيح بين الافراد وتساويها في عالم الایجاد، وأما مع وجود مرجح فعليّ ولو تنزيهي فالعقل لا يحكم إلاّ بترجيح ذي المزيّة بمقدار مزيّته من الكراهة المصطلحة المفروضة في المقام وهو المقصود والمرام، هذا كلّه فيما له بدل.

وأما فيما لا بدل له - كالصلاة في أوقات مخصوصة - فيمكن دعوى أنّ الكراهة الفعلية متوجّهة فيها الى ايقاعها في وقت خاص على وجه يكون المبعوض كينونته في الظرف الكذائي مع حفظ المحبوبيّة في نفس ذاته ولم يكن^(١) مأموراً به بأمر فعليّ ولو استحباباً لفرض تعلق الكراهية المصطلحة بلازم وجوده بلا احتياج فيها أيضاً الى الالتزام بأقلية الثواب، وان لم يكن فيه أيضاً محذور.

وبالجملّة نقول: إنّ ظاهر تعلق النهي بنفس العمل ينافي فعليّة رجحانه، فالأمر يدور بين رفع اليد عن الظهور في الكراهية بحمله على أقلية الثواب بمقتضى ما أسلفناه، أو رفع اليد عن ظهور تعلق النهي بالعمل بالمقيّد وصرفه الى حيث تقييده واخراج العمل بذاته عن حيز النهي بقبي النهي حينئذٍ على ظهوره من الكراهة المصطلحة.

وربّما تُرجح هذا الوجه قوة ظهور النهي في الكراهة المصطلحة ويُعدّ حمله على أقلية الثواب - وان كانت الكلمات [تساعده] - وعلى أيّ حال لا يبقى في البين مجال لتوجّهات أخرى في المقام: بارجاع النهي الى مطلوبية نفس الترك، أو جهة أخرى ملازمة لتركه، إذ مثل هذه أيضاً يُنتج مبعوضة الفعل أو أجنبيّة المنهي عن هذا العمل، بل غاية الأمر كونه لازمه ولا مجال للمصير الى الطرفين - كما لا يخفى - فتدبر.

(١) اي التقيّد وهو ايقاعها في وقت خاص.

ومنها: أن مقتضى اطلاق الخطابين شمول الحكم بجميع مبادئه للمجمع غاية الأمر لا بد من رفع اليد عن حجية هذا الظهور في فعلية الارادة والكرهه مطلقاً، بل عن فعلية المحبوبة والمبغوضية أيضاً على الامتناع^(١).

وأما ظهورهما في وجود المصلحة والمفسدة في المجمع فلا مانع عن بقاء الاطلاقين [بحالهما] وأشرنا سابقاً أيضاً بأن مثل هذا التقريب في اثبات الاقتضاء في العنوانين أولى عن التعبير باطلاق المادّة دون الهيئة، إذ بعد اتصال أحدهما بالآخر - خصوصاً مع تبعية أحدهما للآخر - لا مجال للتفكيك بينهما اطلاقاً وعدمه عرفاً، ولا أقل من صلاحية كلّ منهما [للقرينية] في غيره، فلا مجال للتفكيك بينهما في مقام الاستظهار - كما لا يخفى -.

وهذا بخلاف مسلكتنا الراجع الى التفكيك في ظهور واحد في أنحاء مدلوله من حيث الحجية، إذ هو غير عزيز، كما هو الديدن في موارد الجمع بين

(١) وقد سبق التعرض لذلك في التنبيه الأول. والسّر في هذا التفصيل بين الارادة والكرهه والمحبوبة والمبغوضية أن تعلق الارادة والكرهه الفعليتين بالمجمع مستحيل على كل التقادير اي على تقدير القول بالامتناع كما هو واضح وعلى تقدير القول بالجواز على مبنى عدم السراية من الطبيعي الى الفرد في صورة عدم المندوحة إذ يستحيل تعلق الارادة الفعلية بالطبيعة المفروض انحصار فردها بالمرحّم وتعلق الارادة الفعلية بترك الفرد المرحّم في آن واحد، ويستثنى من ذلك صورة وجود المندوحة ولذلك أخذ قيد المندوحة في موضوع البحث على هذا المبنى، وكذلك على تقدير القول بالجواز على مبنى تكثر الحثيات لان الحثيتين متلازمتان في الوجود الواحد وبما ان الاحكام متضادة فيستحيل توجه الحكمين الفعليين المتضادين الى وجود واحد ولو كانا من جهتين، هذا بخلاف المحبوبة والمبغوضية فلا مانع من فعلتها على القول بالجواز على مبنى عدم السراية إذ لا مانع من الجمع بين محبوبة الطبيعة ومبغوضية الفرد حتى مع عدم المندوحة فضلاً عن وجودها. ولهذا فلا حاجة الى تقييد اطلاق الخطابين بالنسبة الى مرحلة المحبوبة والمبغوضية بناء على الجواز على مبنى عدم السراية، نعم على القول بالجواز على مبنى القول بالسراية وتعدّد الحثيات لا بد من التقييد في مرحلة المحبوبة والمبغوضية أيضاً لأن التركيب في المجمع اتحادي لا انضمامي، فإن افتراض كون التركيب في المجمع انضمامياً خروج عن محل البحث.

الظواهر خصوصاً في الاطلاقات والعمومات، وذلك هو الوجه أيضاً في بقاء العام على الحجية في الباقي بعد التخصيص - كما لا يخفى على من راجع المسألة و[نظائرهما] -.

وحيث كان الأمر كذلك فلا محيص من جعل هذه المسألة من صغريات باب التزاحم الذي يكون المناط في ترجيح أحد الخطابين بقوة مناطه لبقوة سنده، فربما يقدم [الأقوى] مناطاً في أمثال المقام على ما هو أقوى سنداً. وتوهم ارجاع المسألة - لمحض تزامهما في التأثير من حيث الرجحان لدى المولى - الى باب التعارض، وتخصيص باب التزاحم بالمتضادين وجوداً - كما توهم - لا يفهم له وجه، عدا ما أفيد: «بأن تزامهما في مثل المقام في التأثير موجب لكون زمام بيان ما هو راجح فعلي لدى المولى بيده، وربما يوكل أمر بيانه الى ما هو أقواهما سنداً.

وهذا بخلاف ما لا يكون بينهما تزامح في التأثير كالمتراحين فإنه حينئذ ليس أمر تعيين مرامه بيده إذ هو مبين، فلا محيص حينئذ من [ايكال] أمر تزامحه الى العقل المستقل بالأخذ بما هو أقوى مناطاً لاسنداً»، وهو فاسد جداً. وذلك لأن الاطلاقين بعد فرض ظهورهما في أصل الاقتضاء في الطرفين، وفرضنا أنه لا مانع في تأثير كل واحد إلا تمانعهما في التأثير فكيف للمولى ترجيح [أقواهما] سنداً على أقواهما مناطاً في فرض احراز الاقوائية لدى العقل.

نعم للمولى ذلك لو فرض احتمال وجود مانع آخر عن تأثير الأقوى بنظر العقل إذ العقل حينئذ منعزل عن الحكم في هذه الصورة، ولكن ذلك خلاف الفرض وخلاف ظهور اطلاق الخطابين في الفعلية من جميع الجهات غير جهة تزامح المقتضيين في تأثيرهما فقط، إذ حينئذ ليس العقل منعزلاً عن حكمه بالأخذ بأقواهما مناطاً، وفي مثله ليس للشارع الحكم على خلافه، لأن حكم العقل في هذه الصورة تنجيزي - كما هو ظاهر - فتدبر.

وكيف كان، [فلا شبهة] في ادخال المقام في باب التزاحم واجراء أحكامه فيه من الأخذ باقواهما مناطاً - ولو كان أضعف سنداً عن غيره - فباب التعارض منحصراً بصورة تكاذب الخطابين في أصل الاقتضاء أيضاً زائداً عن الفعلية، إذ حينئذٍ زمام بيان مافيه من الحكم باقتضائه بيده والعقل في مثله منعزل عن الحكم، وله حينئذٍ ايكال بيان مرامه بالأخذ بما هو أقوى سنداً كما هو شأن المتعارضين من النصوص.

نعم هنا كلام آخر في أن الاصل في كلّ خطابين واردين على موردٍ واحد هو التزاحم أو التعارض؟ وفي هذا المجال أيضاً مقتضى التحقيق أن يقال: إن كل موردٍ تعلق [الخطابان] بعنوانٍ واحد، طبع كل خطاب يقتضي الردع عن نقيضه، كما أن الظاهر من كل خطاب أيضاً نفيًا وثباتاً ثبوت مبادئه في متعلقه أو عدمه.

ولازم اقتضائه عدم النقيض سلب جميع مبادئه عنه. كما أن الظاهر من ثبوته وجود جميع مبادئه فيه.

وحينئذٍ يقع المطاردة بين الخطابين في عالم الاقتضاء أيضاً، ولانعني من تكاذبها في عالم الاقتضاء إلا ذلك فيجري عليه أحكام التعارض - كما أسلفناه -.

وأما لو كان [الخطابان] [متعلقين] بعنوانين - ولو كانا مشتركين في جهة - فلا شبهة في أن كل خطاب لا يقتضي إلا المنع عن نقيض متعلقه بلا نظر منه الى نقيض المتعلق الآخر، ونتيجة منعه المزبور أيضاً منع الاقتضاء في نقيض عنوانه بماله من الخصوصية فيبقى العنوان الآخر على اقتضاء خطابه بلا موجب لتكاذبها في أصل الاقتضاء، فيبقى كل منها على [ظهوره] في ظهور^(١) الاقتضاء

(١) الأولى: (في ثبوت الاقتضاء).

في عنوانه، وباطلاقها يحرز الاقتضاء في مجمعها.

ولا يقال: بأن لازم نفي الاقتضاء في نقيض كل عنوان عدم إمكان الأخذ

باطلاقها في المجمع واحراز الاقتضائين في مثله.

لأنه يقال: إن غاية اقتضاء خطاب كل منها عدم اقتضاء في نقيض

عنوانه، ومعلوم أن نقيضه بقلب العنوان بخصوصه لا بقلب كل جزء جزء من

العنوان، فلا يقتضي الخطاب المزبور إلا سلب الاقتضاء في نقيض المجموع،

ولا ينافي هذا ثبوته في جزء من أجزاء الطرفين باطلاق خطابيهما.

وحينئذٍ لامحيص من تفصيل المسألة بين صورة تعلق الخطابين بعنوانين

[مستقلين] يكون أحدهما بحسب العنوان غير الآخر، فيجري في مثله حكم

التزاحم، وأن الأصل فيه هو التزاحم إلى أن يفهم خلافه، وبين صورة تعلق

الخطابين بعنوان واحد [فانه] لامحيص من اجراء حكم التعارض عليه وهو

الأصل فيه إلى أن يفهم خلافه.

وربما يلحق بذلك أيضاً صورة كون العنوان المأخوذ في أحد الخطابين جزء

لموضوعه وفي الآخر تمامه، فإن الخطاب المتعلق بتامه أيضاً يمنع عن النقيض

بجميع مبادئه في موضوعه وهو يمانع اقتضاء الحكم ولو في جزئه فيجري عليه

أيضاً حكم التعارض كما هو الشأن في غالب العموم والخصوص المطلق.

نعم لو فرض بين العنوانين المختلفين مثل هذه النسبة فلا بأس باجراء

حكم التزاحم عليه، ولكن قل ما يتفق من العمومات والخصوصات المطلقة من

هذا القبيل، كما أن الغالب [هو أن] ما كان بينها عموم من وجه كان من باب

تعلق كل منها بعنوانين مختلفين.

ومن ذلك أمكن دعوى أن الأصل في مثل العامين من وجه هو التزاحم،

كما أن الأصل في العموم المطلق غالباً هو التعارض.

ولعمري أن المغروس في الازدهان في أبواب الفقه أيضاً هو الذي ذكرناه

من التفصيل المزبور، وعليك بالمراجعة في أبواب الفقه، [لترى] ديدن الاعلام [و] تجدهم أنهم لا يتعدون أيضاً مما ذكرنا من التفصيل. فتدبر وافهم.

ومنها: أنّ من لوازم باب التزامه أنّه لو فرض تعلّق الجهل به من قصور لا يكون مخالفة خطابه مبعداً فيبقى الخطاب الآخر على مقربيته بلا مزاحم. هكذا قيل واشتهر في ألسنتهم.

ولكن نقول: إنّهُ لو اريد به التقرب بمضمون الخطاب من حيث المحبوبيّة والرجحان لدى المولى فهو فاسد جداً، لأنّ الجهل بخطاب لا يغير الواقع ومضمون الخطاب عما هو عليه من المرجوحية، وحيث فرضنا في مقامنا امتناع الاجتماع ويغلب جانب النهي على الامر [فيبقى] العمل مبغوضاً واقعياً بلا تغييره عما هو عليه بجهله قصوراً أم تقصيراً.

نعم لا بأس حينئذٍ بالتقرب به من حيث قصده التوصل به الى غرضه - كما عرفت ذلك في باب المقدّمة - ولكن ليس ذلك نفس مضمون خطابه، بل هو من لوازم مضمونه، فليس مثل هذا التقرب تقريباً بخطابه على ما هو ظاهر كلماتهم.

وبالجمله لاجمال للتقرب في المقام إلا بهذا النحو أو بدعوة الأمر باعتقاده كما في الجهل المركب بعدم النهي، أو بدعوة الأمر رجاءاً كما في الجهل البسيط.

ولكن هذه كلّها من التقريبات الانقياديّة، ولا بأس بالاكْتفاء بمثلها في المقام أيضاً بعد عدم قصور في العمل من حيث وجدانه للمصلحة، فلا ينقض بعدم الاكْتفاء بمثله في غيره.

وعلى أيّ حال: مثل هذه التقريبات أجنبيّة عن التقرب بمضمون الخطابات الواقعيّة، إذ مرجوحية العمل واقعاً لا يكاد ينقلب بطرّو الجهل، وهذه الجهة أيضاً [إحدى] لوازم باب التزامه، ولذا كان المشهور: أنّ اباحة المكان من

الشرائط العلميّة، إذ ليس الغرض منه موضوعيّة العلم في شرطيته، بل المقصود: أنّ الحرمة لا يكون مانعاً عن التقربّ به إلاّ في فرض تنجزه من دون خصوصيّة للعلم فيه أيضاً، بل لو كان جاهلاً مقصراً أيضاً لكان النهي المزبور مانعاً. وتوهم أنّ مانعيّة النهي إنّما هو من جهة منعه عن قصد القربة بأمره حيث إنّ بوجوده لأمر للعالم به كي يقصد به التقربّ، بخلاف الجاهل ولو كان مقصراً إذله التقربّ بأمره الاعتقادي أو الرجائي، مدفوع بأنّ مبعديّته مانعة عن مقربيّة العمل وان لم يمنع عن قصده القربة بخياله، وماهو معتبر في العبادة هو هذه الجهة، لاصرف قصد التقربّ - كما لا يخفى -.

ومنها: أنّه لو اضطرّ إلى الغضب، فان كان قاصراً في اضطراره بارتكابه فلا شبهة في صحة صلاته صلاة الكامل المختار عند عدم تمكنه من الخروج، ويكفي للتقربّ به أيضاً اتيانه بقصد التوصل به إلى غرض المولى - كما عرفت نظيره في الجاهل - ولا يمكنه في المقام التقربّ بأمره ورجحانه؛ إذ مرّ أنّ مبعوضيّة العمل [لا ترتفع] بطرؤ الاضطرار عليه - كما لا يخفى -.

وتوهم أنّ العمل وان كان مرجوحاً فعلاً ولكن له رجحان فاعلي، وذلك المقدار يكفي في التقربّ برجحان عمله، كلامٌ ظاهري، إذ الغرض من رجحانه الفاعلي: [ان كان] أنّ الفاعل [ذو] طينة حسنة فذلك غير مرتبط برجحان العمل. وان كان الغرض أنّ العمل من حيث صدوره عن هذا الفاعل راجح، فلا معنى لقبحه الفعلي، كيف! ومرجعه إلى التفكيك بين إيجاد العمل ووجوده، وبعد اتحادها خارجاً فلا معنى لرجحان أحدهما ومرجوحية الآخر.

وان كان الغرض رجحان نفس صدوره منه الذي مرجعه إلى اضافة الفعل إلى الفاعل فلا شبهة في أنّه أيضاً أجنبيّ عن التقربّ بالعمل الذي هو عبادي دون حيث اضافته إلى الفاعل - كما هو واضح - .
وبالجمله لاقصور في التقربّ بالعمل من حيث قصده - ولو ارتكازاً -

كونه بصراطٍ تحصيل مرام المولى وغرضه.

ثم إن ذلك كله حكم صورة بقاءه في المغصوب وعدم تمكنه من الخروج. وأما صورة تمكنه منه فلا شبهة حينئذٍ في وجوب المبادرة إلى الخروج كي لا يستلزم من بقاءه ازدياد الغضب.

ومرجع وجوب المبادرة إلى الخروج في الحقيقة إلى حرمة ارتكاب الغضب الزائد، حيث إن بقاءه ملازم لازدياد الغضب. وحينئذٍ فهذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً، بل هو من باب لا بديةً ترك الملزوم بملاحظة حرمة [اللازم].

فتوهم وجوب التخلص حينئذٍ شرعياً بل ومُحسناً بحسن ملزم عقلي ليس في محله، إذ ذلك إنما يتم لو كان الخروج مقدّمة لترك الغضب وهو ليس كذلك جزماً. كيف! وهو ضدّ البقاء في المحلّ، وهما^(١) في رتبة واحدة - كما عرفت في باب الضد - بل البقاء في المحل أيضاً لو كان بمقدار خروجه زماناً ليس حراماً شرعياً، إذ هو أيضاً ملازم لارتكاب الغضب الزائد، لامقدّمة، فلا يقتضي حرمة [ارتكاب] الغضب الزائد أيضاً حرمة بقاءه، كما هو الشأن في كليات المتلازمات في الوجود.

وحينئذٍ من نتائج ذلك عدم مانع عن صحة [صلاة] الكامل [المختار] ببقاءه هذا في الدار وعدم خروجه مع تمكنه منه في سعة الوقت، إذ هذا المقدار من الزمان مقهور في غضبه ولم يكن معاقباً عليه من الأوّل، فلا يكون هذا المقدار من الغضب مبعّداً في حقّه وأنما المبعد هو لازمه من الغضب الزائد عن هذا المقدار من الزمان لكونه تحت اختياره ولو باختيار ملزومه من البقاء المزبور. وعليه فلا قصور في اتيان [صلاة] الكامل المختار في هذا المقدار من

(١) أي الضدان.

البقاء وان استلزم ذلك غضباً زائداً حراماً.

نعم لو كان زمان الخروج أقلَّ من البقاء بمقدار [صلاة] الكامل المختار كان بقاءه حينئذٍ بالمقدار الزائد عن زمان الخروج مبعداً ولا يجوز شرعاً، ولا زمه عدم صحة [صلاة] الكامل المختار في هذا المقدار، وحينئذٍ مع سعة الوقت يجب عليه الصبر ولا يأتي بالصلاة الى ان يخرج من الغضب ولا يصحَّ منه الصلاة حينئذٍ في الغضب لا كاملاً ولا ناقصاً.

نعم مع ضيق الوقت يجب عليه في الفرض المزبور الصلاة ماشياً راکعاً كذلك وساجداً بايحاء حال مشيه.

ولكن لنا أن نقول في الصورة المزبورة أيضاً بمقتضى ما ذكرنا أن له بقاءه بمقدار زمان خروجه والاتيان بمقدار من الصلاة كاملاً واتيان البقية في الزائد عن هذا الزمان ناقصاً في حال المشي.

وتوهم أن في هذا الزمان كان الغضب مبعداً في حقه مع تمكنه عن اتمام صلاته - ولو ناقصاً - بلا غضب مبعده، فيبطل هذا المقدار منه - ولو ناقصاً - فلا مصحح لصلاته [هذه].

مدفوع بقياس المقام بصورة ارتكاب الغضب من الأوّل بسوء اختياره فإن بناءهم في ضيق الوقت على اتيان الصلاة ماشياً - بنحو أشرنا - ولا فرق في مبعديّة الغضب بين كونه من الأوّل بسوء اختياره أو من الحين باختيار بقاءه.

كما أن لنا [كلاماً] أيضاً في الصلاة بالنحو المزبور في فرض مبعديّة الغضب من الأوّل أيضاً مع ضيق الوقت، إذ لازم مبعديّة الغضب وتقديم حقّ الناس على حقّ الله خروج الأكوان عن الجزئية ورجوع الصلاة في حقه الى الاشارات المعهودة كصلاة الغريق، وذلك أيضاً جمعاً بين ترك الغضب وعدم ترك الصلاة بحال.

وتوهم ان ما هو تحت اختياره من الأوّل هو ترك الغضب بترك الدخول،

وأما تركه بترك الخروج فمن الأوّل خارج عن اختياره فلا يكون نقيض هذا الترك مبعداً، وإنّما المبعّد هو نقيض الترك بترك الدخول، والمفروض انه بالعصيان بالدخول سقط النهي السابق، فلا يكون في طرف الخروج نهي مبعّد، فلا مانع حينئذٍ من حفظ الاجزاء [غير] المانعة عن الخروج. نعم المانع عنه لا بد وان [يلغى] لأنّ مثله أيضاً تحت النهي من الأوّل المقدور امتثاله فيكون مبعداً ومنهياً فعلاً.

مدفوع بأنّ ما أفيد من التفكيك بين أنحاء التروك في المبعّديه من جهة النهي في غاية المتانة، ولكن نقول:

إنّ سقوط النهي الأوّلي بسوء الاختيار لا يقتضي سقوط المبعّديه عمّا هو نقيض هذا الترك، كما هو الشأن في مَنْ القى نفسه عن شاهق، فاذا بقي النقيض المزبور على المبعّديه، يكفي هذا المقدار لخروجه عن جزئية الصلاة - كما لا يخفى -، ولازمه هو الذي ذكرنا.

ولقد أجاد في الجواهر أيضاً حيث احتمل في المقام انتهاء الامر الى ما ذكرنا من صيرورة تكليفه بالصلاة كتكليف [الغرقى] بها من خروج الأكوان الملازمة للغصب المبعّد عن حقيقة الصلاة. فراجع الجواهر^(١).

ولكن الظاهر عدم بناء الاصحاب في فرض التقصير وضيق الوقت على ذلك، بل ظاهرهم التزامهم باتيان الصلاة حال المشي محافظاً لأجزائها بمقدار لا يستلزم الغصب الزائد بحيث لو تمكن عن الركوع أيضاً ماشياً يركع [ويومئ] في سجوده ولا يقعد في تشهّده وسلامه.

كما أنّ بناءهم أيضاً في فرض القصور في غصبه - ظاهرهم - عدم صحّة صلاته كاملاً حتّى في الزمان الملجأ بغصبه الدائر بين خروجه وبقائه في سعة

الوقت فضلاً عن ضيقه بضميمة التفكيك بين الركعات مثلاً من حيث الكمال والنقص - كما أشرنا -.

واثبات هذه الدعاوي منهم بمقتضى القواعد في نهاية الإشكال، فلا وجه للمصير إلى ما ذهبوا إليه من التفصيل بين السعة والضيق بترك الصلاة في المغصوب رأساً واثباتها في خارجها في الأول واثبات الصلاة ناقصاً حال المشي الخرجي محافظاً لأجزائه [غير] الموجب للغصب الزائد في الثاني من دون فرق منهم بين تقصيره في الغصب وقصوره إلا دعوى الاجماع، وآلاً فللنظر فيما اختاروه في هذه الفروض كمال مجال. والله العالم بحقيقة الحال.

المقالة الثالثة والعشرون

النهي هل يقضي الفساد

[المقالة الثالثة والعشرون]

في

أن النهي عن شيء هل يقتضي الفساد أو لا؟

والظاهر أن الغرض من الفساد : عدم ترتب الأثر المقصود منه من سقوط القضاء والاعادة - عند الفقيه - في غير المعاملات، وعدم ترتب النتيجة المقصودة بانشائه في المعاملات.

كما أن الغرض من الفساد في هذه المسألة هو : الفساد الواقعي الناشيء عن قصور في مصلحته، لا الفساد الناشيء عن قصوره عن التقرب به مع عدم قصوره في المصلحة المقتضية للأمر به واقعاً، وذلك لأن ظاهر العنوان في اقتضاء النهي بوجوده الواقعي للفساد ومثل ذلك لا يشمل الصورة الثانية إذ مقتضي له هو النهي بوجوده العلمي، والآ [فهو] بوجوده الواقعي عن عذر لا يقتضي الفساد التقريبي.

ومن [هاتين] الجهتين أمكن دعوى اختصاص هذه المسألة بباب التعارض وكانت من شؤونها وغير مرتبطة بباب التزام^(١)

(١) لانه بناءً على هاتين الجهتين (كون المقصود بالفساد عدم ترتب الاثر والنتيجة المقصودة، وكون المراد بالفساد هنا الفساد الاقتضائي بمعنى قصور الملاك لا الفساد القربي) يكون التكاذب بين دليلي الامر والنهي تكاذباً اقتضائياً فان النهي ينفي الامر اقتضاءً، والتكاذب الاقتضائي ملاك باب التعارض.

بخلاف ما اذا كان المراد ما يعم الفساد القربي فان معنى ذلك كون الفساد ناشئاً عن عدم

وعليه فلا مساس بين هذه المسألة والمسألة السابقة - على ما أسلفنا - .
 نعم لو جعلنا الفساد في العنوان أعم من الفساد التقريبي فلا يحيص من
 جعل المسألة السابقة صغرى لهذه المسألة، إذ [مرجعها]^(١) الى أن النهي متوجه
 الى متعلق الأمر أم لا؟ والقائل بالامتناع يلتزم بالتوجه فنحقق له صغرى هذه
 المسألة.

ولكن انت خبير بأنه بعد اثبات توجه النهي الى موضوع الأمر لا نزاع
 لأحد في منعه عن التقرب بمثله، بل لأمر له حينئذٍ، وكان مبعداً محضاً بنهيه
 فكيف يتقرب به. وحينئذٍ لا يبقى المجال للبحث عن هذا الفساد^(٢)، وذلك أيضاً
 شاهد آخر لعدم شمول الفساد في العنوان الفساد التقريبي، فينحصر الفساد فيه
 بالفساد الواقعي الناشي عن القصور في اقتضائه، فيختص مثل هذا النزاع
 بباب التكاذب في عالم الاقتضاء ولا يشمل باب التزام.

بخلاف المسألة السابقة، فإنه كما أسلفنا مختص بباب التزام ومن شؤونه
 ولا يشمل باب التكاذب في المقتضي.

بل ولئن بنينا على توهم بعض: من كون المسألة السابقة أيضاً داخلة في

تمسّي قصد القرية من المنهية لا عدم وجود المقتضي وقصور الملاك فيكون التنافي بين دليلي
 الامر والنهي تنافياً في مقام الفعلية والتحقق لا في مقام الاقتضاء وهذا ملاك باب التزام.
 ويترتب على ما ذكر من كون المقام هنا مقام التعارض لكون التكاذب اقتضائياً عدم ارتباط
 هذه المسألة بمسألة الامتناع والاجتماع لأن المفروض هناك عدم التكاذب في الاقتضاء بين
 الدليلين وانما يقع البحث في الامتناع او الاجتماع بعد الفراغ عن ذلك.

(١) اي مرجع المسألة السابقة.

(٢) اي الفساد القريب، لأن البحث عن الفساد القريب متفرع على كون الأمر باقياً فيبحث عن
 ان تعلق النهي هل يمنع التقرب به أولاً، وأما بعد اتضاح كون امتناع التقرب بالمنهي عنه مسلماً
 او خارجاً عن محل النزاع وانتفاء الأمر في مورد تعلق النهي فلا يبقى مجال للبحث عن الفساد
 القريب.

باب التعارض أمكن الفرق بينهما في خصوص التعارض من التكاذب في الاقتضاء أو التكاذب في فعلية الحكم. وربما ينتج بينهما فرقاً في صورة الجهل بالنهي الفعلي قصوراً من حيث الصحة والفساد وعدمه واقعاً^(١) فتدبر.

ثم المراد من الاقتضاء هل هو الاقتضاء في عالم الثبوت، وأن دلالة اللفظ عليه من مبادئه، وأن تمام المقصود: أن المغوضية الملازمة للمفسدة هل [تلازم] عدم المصلحة المقتضية [للحكم] أم لا؟

أو المراد من الاقتضاء أعم من الاقتضاء ثبوتاً وإثباتاً، إذ من صغرياتها^(٢) صورة ظهور النهي للإرشاد إلى عدم المشروعية بلا مغوضية فيه^(٣)، إذ البحث في مثله ممحّض في دلالة اللفظ ليس إلا. الظاهر هو الثاني.

وحينئذ المراد من النهي في العنوان أيضاً أعم من النهي الحقيقي الكاشف من المغوضية والمفسدة في المتعلق، أو مطلق صيغة النهي القابل للإرشاد به على الوجه المسطور.

وأيضاً ظاهر العنوان من اقتضاء النهي الفساد لا يكون إلا جري الكلام في اقتضاء النهي بمدلوله عدم المصلحة فيه: إما لملازمة المفسدة لعدمها، أو لصرف دلالة النهي بدوياً على عدمها - ولو إرشاداً - وهذا المقدار لا يقتضي وجود مقتضى الصحة في البين.

وتوهم أن البحث المزبور لولاه^(٤) كان لغواً لكفاية أصالة عدم المشروعية

(١) ففي صورة التكاذب في الاقتضاء نقول بالفساد واقعاً وفي صورة التكاذب في فعلية الحكم نقول بالصحة الواقعية - كل ذلك في فرض الجهل بالنهي الفعلي قصوراً -، والظاهر أن كلمة (الصحة) أو «عدمه» زائدة في المتن.

(٢) أي من صغريات مسألة الاقتضاء.

(٣) الظرف متعلق بقوله (ظهور) أي من صغرياتها صورة ظهور النهي المذكور في الاقتضاء.

(٤) أي لولا وجود مقتضى الصحة.

في فساد العمل ولو لم يكن في البين نهبي.

مدفوع بأن الغرض من البحث اثبات الفساد اجتهادياً بحيث لو قام دليل على الصحة يصلح المنهبي المزبور للمعارضة، وأصالة عدم المشروعية لا يفي [بذلك] كما هو ظاهر.

وحيث اتضحت هذه الجهات نقول:

إن النهي تارةً في العبادات وأخرى في المعاملات بالمعنى الأعم، وثالثة في المعاملات بالمعنى الأخص.

أما العبادات فتارةً يتعلّق النهي بنفس العنوان، وأخرى [يتعلّق] بجزئه، وثالثة بشرطه، ورابعة بوصفه الملازم.

فإن تعلّق النهي بنفس العنوان فلا شبهة في أن طبع النهي يقتضي المولوية النفسية، ولازمه اقتضاؤه كون العنوان مما احتيج الى عدمه، ولازمه استحالة الاحتياج الى وجوده بنفسه، فيستحيل حينئذٍ كون العنوان المزبور مصلحة ومفسدة ملازمة لمحبوبيته نفساً ومبغوضيته كذلك، فقهرأ يقتضي مثل هذا النهي فساد متعلّقه، فيتعارض مع الامر المقتضي لصحته.

وربما ينتهي أمرهما الى التساقط وأصالة عدم المشروعية.

ولكن غلبة كون الأمر أو النهي في الشريعة بحسب لبّ المحبوبة والمبغوضيّة غيريّة وإنما نفسيتها كانت في مرحلة التحميل على العبادة [تمنع] عن الحمل على هذا الظهور، وحينئذٍ لا يقتضي النهي المزبور إلا وجود مفسدة فيه لأنّ المتعلّق بنفسه مفسدة، وهذا المقدار لا يقتضي منع المصلحة في المتعلّق. وعليه لا مقتضي. لطبع هذا النهي في الفساد^(١)، بل لو كان متعلّق الأمر والنهي [عنوانين] متغايرين مجتمعين [في واحد، طبع واطلاق خطابي الأمر والنهي يقتضي إدخاله في باب التزاحم.

(١) الأصح ان تكون العبارة هكذا: «لا مقتضي في طبع هذا النهي للفساد».

نعم لو كان الخطابان متعلقين بعنوان واحد أمكن اثبات التعارض بينهما بالتقريب السابق في تنبيهات المسألة السابقة.

ولكن ذلك أيضاً ليس من باب اقتضاء النهي للفساد، بل إنَّما كان الفساد بواسطة الأصل بعد تعارض الأمر معه في نفي محبوبية تركه بجميع مبادئه كيف؛ ولولا اقتضاء الأمر ذلك لما كان النهي معارضاً له ولا مقتضياً لفساده فالفساد في مثل هذا الفرض جاء من قبل المعارضة وأصالة الفساد، وحينئذٍ لو فرض ترجيح النهي على الأمر لازمه منع دلالة الأمر على عدم المقتضي لتركه وهذا المقدار لا يوجب فساده مع احتمالهِ فيكشف ذلك أنَّ هذا الفساد ليس لاقتضاء في النهي، كما هو ظاهر.

ثم إن ذلك كله في اقتضاء النهي الفساد الواقعي، والآ فلا شبهة في أنه مع تنجز [النهي] عنه لا يصلح أن يتقرب به، ولكن قد عرفت أنَّ هذا الفساد في ظرف تنجز النهي ليس مورد بحث حتى في موارد التزامه فضلاً عن مورد الكلام الذي أشرنا بأنه من صغريات باب التعارض.

وبالجملـة: نقول إنَّ في^(١) اقتضاء النهي المولوي النفسي بنفس العنوان فسَادَ المتعلِّق الملازم لعدم [مشروعِيته] بعد فرض ظهور ثانوي في كون لب المحبوبيَّة والمبغوضيَّة فيها^(٢) غيريَّة، وأنَّ نفسيتها أنَّها [هي] في مرحلة [التحميل] على العباد حتى في العبادات فضلاً عن غيرها [دونه] خرط القتاد.

نعم ربَّما يوجب مع وحدة عنوان الخطابين فسَادَ المتعلِّق من جهة التعارض المنتهي إلى أصالة عدم المشروعِيَّة. فان تقنع بهذا المقدار في اقتضاء النهي للفساد نقول به، ولكن في ذلك الفساد يشترط وجود أمر معارض له، والآ فلو لم يكن في

(١) (في) هنا زائدة، وكلمة «اقتضاء» فما بعدها إلى قوله «دونه» اسمٌ لأنَّ وقوله «دونه خرط القتاد» خبر لأن.

(٢) أي في الاوامر والنواهي الشرعيَّة.

البين أمر يقتضي نفي الاقتضاء في تركه لا يقتضي صرف النهي عنه ذلك لامكان كونها من باب التزاحم، كما لا يخفى.

هذا ولكن يمكن في أمثال هذه النواهي دعوى ظهور ثانوي في كونها في مقام توهم المشروعية وحينئذ لا قصور في اقتضاء ظهوره فساد المتعلق لامن جهة الملازمة العقلية الراجع اليه الوجه السابق، بل النهي بلفظه وظهوره يقتضي عدم مشروعية مثل هذه العبادة الملازم لقصوره في اقتضائه، فتدبر.

ثم إن ذلك كله في النهي بنفس العنوان.

وأما النهي بجزئه أو شرطه فالظاهر أنه لا اشكال عندهم في أن النهي أو الامر الوارد في بيان كيفية العبادة لمحض الارشاد الى جزئيه أو شرطيه أو عدمها بلا احتمال مولوته نفسياً كي يجيء منه البيانات السابقة.

نعم ليس مثل هذا النهي من الجزء أو الشرط كاشفاً عن مانعيته لها، كيف ! وهو لا يناسب النهي عنها إذ لا أقل من توهم جزئيه أو شرطيه لولاه، فالنهي عن مثله لا ينظر الا الى دفع توهم جزئيه أو شرطيه ومشروعيتها [بلا استفادة] محلّية لها [مانعيته] لولا دليل آخر على مانعية زيادته في العبادة، كما في الصلاة. وذلك أيضاً مختص بالجزء دون الشرط كما لا يخفى.

ثم إن ذلك النهي إنما يقتضي عدم الجزئية أو الشرطية للمنهى عنه في صورة عدم اقتضاء (المنهية) تقييد اطلاق دليل الجزء أو الشرط [بعدمه] وإلا فلازم النهي المزبور تبديله بغيره لولا محذور الزيادة، كما هو ظاهر.

نعم لو لم يكن في البين توهم الجزئية أمكن دعوى ظهور النهي في الارشاد الى مانعيته، كما هو الشأن لو كان متعلق النهي وصفاً مقارناً لها أو مفارقاً.

نعم لو كان النهي متعلقاً بعنوان آخر مفارق مع العبادة تارةً ومجتمعاً معها أخرى أمكن منع [ظهوره] في الارشاد إذ مثل هذا النهي لا ينظر الى العبادة كي يدعى بأنه في مقام بيان ماهيتها، بل متعلق بعنوان مستقل قابل للانطباق عليها،

ففي هذه الصورة أمكن دعوى بقاءه على ظهوره في المولوية، ولقد عرفت أنه لا يقتضي فساد العبادة واقعاً وإنما يقتضي فسادها من جهة القصور في التقرب به في صورة اجتماع عنوانه مع عنوان المأمور به في جهة مشتركة بينهما، والآ فلا يقتضي الفساد أصلاً، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة فراجع.

ومن هذه البيانات ظهر حال النهي عن المعاملات بالمعنى الأعم إذ يجري فيها جميع ما ذكرنا من لوازم مولوية النهي النفسي.

نعم ظهورها ثانوياً في الارشاد الى دفع توهم المشروعية محل اشكال إذ ليس فيها غالباً مثل هذا التوهم.

نعم لو كان في البين مثله لاغرو بدعوى اقتضائه الفساد، كما لا يخفى. كما أن النهي بجزئها أو شرطها أو بوصف مقارن لها أو مفارق ظاهره الارشاد الى نفي الجزئية أو المانعية على التفصيل المتقدم. نعم لو تعلق النهي بعنوان آخر قابل للانطباق عليها لا يكون للارشاد بل على طبع ظهوره في المولوية النفسية ولقد عرفت أنه لا يقتضي الفساد الواقعي كما أنه لا يقتضي الفساد التقريبي مع وجود أمر فيه أيضاً بعد عدم اعتبار القرابة في مثله وهو ظاهر.

وأما النهي عن المعاملة بالمعنى الأخص فنقول: إن النهي تارة متعلق بنفس عنوان المعاملة الناشئة عن عقده كالبيع والصلح وأمثالها، وأخرى متعلق بعنوان عقده الذي هو بمنزلة السبب له، وثالثة بجزء عقده أو بشرطه أو بوصفه المقارن أو المفارق، ورابعة بالتسبب من عقده الى نفسه وخامسة بنتيجة المعاملة من التصرف في أحد العوضين مثلاً.

وهكذا الكلام في الايقاعات غير فرض النهي عن جزئه لعدم تصور جزء فيه لافي المسبب ولا في السبب.

أما صورة تعلق النهي بنفس المسبب عن عقد أو ايقاع فالظاهر أن نهيه

المولوي نفسياً أم غيرياً لا يقتضي فساد المعاملة بمعنى عدم ترتبه^(١) على انشائه المقصود منه ترتبه لعدم منافاة بين مبغوضيته وترتبه ولو لاقتضاء مبغوضيته وجوده من قبل انشائه بعد عدم اعتبار قرب فيه.

نعم ما اعتبر فيه التقرب كالصدقات يشكل أمره لأن لازم التقرب بالعنوان رجحانه المنافي معه نهي.

فما عن أبي حنيفة من أن النهي عن الشيء يقتضي الصحة إننا يتم في غير العبادي، والآ ففيها غير قابل [للسماع].

نعم ذلك كله إننا يصح لولا كون النهي في مقام ردع العقلاء، في بنائهم على ترتبها^(٢) على انشائها، وإلا أمكن دعوى كونها في مقام نفي مشروعية المعاملة [الموجب] لفسادها شرعاً، وربما يستظهر ذلك أيضاً من كلية النواهي الواردة في مورد المعاملات العقلانية، إذ هي ظاهرة في الرادعية الكافية لاثبات الفساد.

اللهم [إلا] أن يدعى أن غاية الأمر [اقتراها] بما يصلح للقرينية من توهم [كونها] لدفع المشروعية وذلك يقتضي نفي [ظهورها] في المولية [لا ظهورها] في الرادعية.

وحينئذ فمع الشك في [رادعيتها] أصالة عدم الردع [تقتضي] الصحة [لكشفها] عن امضائهم، لأن الاطلاق المقامي ولو لم يكن لفظياً يقتضي امضاء عملهم مالم يكن في البين ردع وأصل. فتأمل.

(١) أي وعدم ترتب المسبب - وهو عنوان المعاملة الناشئة عن العقد او الايقاع كالبيع والصلح - على انشائه المقصود من ذلك الانشاء ترتب المسبب - وهو البيع او الصلح - لعدم المنافاة بين مبغوضية المسبب وترتبه، حتى وإن كانت المبغوضية مبغوضية وجود المسبب من قبل الانشاء بعد عدم اعتبار القرية فيه، فلا يقتضي النهي في هذه الصورة فساد المعاملة.

(٢) أي المسببات أو عناوين المعاملات.

ومن هذه البيانات ظهر أيضاً حال الصادر عن عنوان السبب من عقد كذائي أو ايقاع كذلك، إذ جميع ما ذكرنا في المسبب جارٍ فيه أيضاً. وأما النهي عن جزء السبب أو شرطه أمكن فيها دعوى كونها للإرشاد إلى [نفي] الجزئية أو الشرطية رأساً أو تقيدها بغيره، كما هو الشأن في كلية الأوامر أو النواهي الواردة في مقام بيان حقيقة شيء كما أسلفناه. وأما النهي عن الوصف المفارق أو الملازم أمكن أيضاً دعوى ظهورها في المانعية لأنها أيضاً من النواهي في مقام بيان حقيقة العنوان من العبادات أو المعاملات مطلقاً.

نعم لو كان النهي متعلقاً بعنوان مستقلّ قابل للانطباق على المعاملة فهو لا يقتضي فسادها كما تقدّم في المعاملات بالمعنى الأعم.

ومن التأمّل فيما ذكرنا أيضاً ظهر حال النهي عن التسبب بالعقد أو الايقاع إلى مسبباتها، إذ هي أيضاً لا يوجب فسادها إلا إذا فرض كونها في مقام الردع عن بناء العقلاء في هذا [التسبب] [فانها ظاهرة] في الفساد لولا دعوى أنّ مجرد توهم كونها لدفع المشروعية يمنع عن [ظهورها] في الملوئية ولا يوجب ظهورها في الرادعية؛ لأنّ الاقتران بما يصلح للقرينية بحكم المجمل، وحينئذٍ يرجع الأمر إلى أصالة عدم الرادعية الكافية في صحة المعاملة امضاء فتدبر هنا أيضاً.

وأما النهي عن نتيجة المعاملة فلا شبهة في اقتضائه الفساد إذ هو ملازم لعدم جواز التصرف في المال المضادّ مع الصحة.

نعم لو كان النهي عن التصرف من عنوان ثانويّ من نذر أو غيره فهو لا يقتضي الفساد جزماً.

هذا كلّ حال صور النواهي بحسب الاستظهارات النوعية كما هو شأن

الاصولي بيانها تشبيهاً للقانون، والآ فففي الموارد الشخصية ربّما يتحقّق قرائن وخصوصيات شخصيّة لا محيص [فيها] من رفع اليد عن القوانين بها وتشخيص ذلك منوط بنظر الفقيه في كلّ مورد مورد.

لَمَقَالَتِ الرَّابِعَةِ وَالْعِشْرُونَ

الْمَفْهُومُ وَالْمِنَطُوقُ

[المقالة الرابعة والعشرون]

في

المفهوم والمنطوق

وعرفوهما بما دلّ عليه اللفظ لافي محل النطق أو في محله.

ولكن لا يخفى ما فيه من أنّ هذا البيان في المفهوم يشمل مطلق المداليل الالتزامية حتّى غير البيّنة منها فضلاً عن البيّنة منها بالمعنى الأعمّ، ولازمه كون المنطوق منحصرأً بالدلالة المطابقيّة والتضمينيّة لأنّها يكون مدلولها في محل النطق لا غير، والحال أنّ بناءهم على حصر المفهوم المصطلح بالبيّنات بالمعنى الأخص الذي كانت الملازمة بينهما بمثابة من الوضوح الموجب للانتقال من [الملزوم] الى اللازم في عالم التّصوّر بلا التفاتٍ الى الملازمة تفصيلاً، بل يختص المفهوم المصطلح أيضاً بالقضايا ولايشمل دلالة المفردات على لازمها ولو كانت بتلك المثابة كدلالة الحاتم على الجود، بل ينحصر اصطلاح (المفهوم) بصورة تعليق سنخ الحكم لاشخصيته، وإلّا فليس ذلك بمفهوم.

وحينئذٍ فلو فرض حصر المعنى عندهم بالمفهوم والمنطوق لازمه دخول غير ماهو مفهوم عندهم في المنطوق - كما صرّح الفصول - حيث جعل دلالة الآيتين على أقلّ الحمل في المنطوق، وحينئذٍ يحتلّ أمر التعريفين [كليهما].
وأما لو بنينا كما هو الظاهر على وجود الوساطة بين العنوانين المزبورين وتخصيص المنطوق بالمطابقة والتضمّن لأختلّ أمر التعريف في المفهوم فقط.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ أمثال هذه التعريفات من باب شرح الاسم لمحض الإشارة الى ماهو من سنخ المعرف، فلا يضرّ بمثلها أمر عدم الطرد والعكس كما لا يخفى.

ثمّ أنّ مصطلح (المفهوم) بعد ما كان في مورد تعليق السنخ فلا يشمل موارد تعليق الشخص؛ ولو على العلة المنحصرة، بل وظاهرهم في التعليقات الشخصية حتىّ للألقاب - المنكرين للمفهوم فيها - كون المعلق عليه بمنزلة العلة المنحصرة لشخص الحكم، ولذا يلتزمون بانتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه ذاتاً أم وصفاً.

ولولا انحصار موضوعه بخصوصية عنوانه، وكان الموضوع جامعاً بينه وبين غيره لما حكم العقل بانتفاء شخص الحكم أيضاً، لا مكان وجوده في فرد آخر.

وتوهم كون المراد من شخص الحكم انشاء المتقوم بوجود زيد مثلاً في خطابه، كلام ظاهري، إذ شخص الانشاء إذا كان متعلقاً بزيد لا بما هو هو بل بما هو انسان مثلاً فلم [يبق] انشاء أيضاً بانتفاء زيد مثلاً، مع أنّ الغرض من الحكم سنخاً أم شخصاً ماهو مدلول انشائه لانفسه، وإلاّ فهو بانعدام كلامه يندم ولا يتوقّف انعدامه على انعدام زيد أيضاً، فما يتوقّف عليه هو مدلول هذا الانشاء من الايجاب شخصاً أم سنخاً، ومثل هذا المدلول بأيّ نحو كان لا يكاد يندم إلاّ بحصر موضوعه في المذكور.

وربّما يفصح عمّا عليه بناؤهم من انتفاء شخص الحكم عقلاً صريح كلامهم في المطلق والمقيّد المثبتين مثلاً على التقييد عقلاً بثبوت وحدة المطلوب حتىّ بناءً على عدم المفهوم للوصف أو اللقب. ولولا اقتضاء دليل المقيّد انتفاء شخص حكمه لما كان يعارض المطلق ولو مع احراز وحدة المطلوب، بل يؤخذ بالمطلق ولا يقيد.

[فعمدة] الوجه في التقييد اقتضاء دليل المقيد انتفاء شخص حكمه كي يعارض مع المطلق عند احراز وحدة المطلوب، وقد عرفت أن ذلك أيضاً لا يتم إلا بظهور ما علق عليه مضمون الخطاب منحصراً.

وربما يؤيد كلامهم في ذلك أيضاً ظهور دخل كل عنوان مأخوذ في طي حكم في الحكم بخصوصه، ولازم ذلك ليس إلا الانحصار بالنسبة الى شخص هذا الحكم والّا يلزم عدم دخل خصوصيته في شخص حكمه وهو خلف. ومن هذه الجهة ربما يستظهر عنوان الموضوع في كل خطاب فيما هو مأخوذ في طي الخطاب.

وحيث عرفت ذلك فنقول:

إن المنكر المفهوم ليس انكار هذه الجهة عن ظهور دخل عنوان مأخوذ في طي الخطاب بخصوصه في مضمون الخطاب، وإنما انكاره ممحّض في كون المضمون سنخاً لاشخصاً والّا يلزمه عدم اقتضاء الخطاب انتفاء شخص الحكم أيضاً بانتفاء هذا العنوان بخصوصه ولو من جهة احتمال عدم دخل خصوصيته في مضمون الخطاب شخصاً أيضاً كما لا يخفى.

وعليه فتسام مركز البحث بين المنكر والمثبت هو في مضمون الخطاب المعلق على العنوان بخصوصه بأنه هو السنخ أو الشخص.

وحينئذٍ لا مجال في تقرير وجه الانكار من منع العلية تارة ومنع الانحصار أخرى ومنع السنخ ثالثة، بل لا بد وان يقتصر في وجه الانكار على منع خصوص تعليق السنخ لا الشخص.

وعليه فمآل البحث في المقام الى أن الظاهر من القضية - تعليقيّة كانت أو غيرها - كونها في مقام تعليق السنخ أو الشخص بعد الفراغ عن ظهور العنوان المأخوذ فيه في دخله في مضمون الخطاب بخصوصه الذي هو ملازم لانحصاره فيه كي يصير انتفاء الشخص قدراً متيقناً.

وحيث، عرفت ذلك فاسمع أيضاً: أنّ الغرض من تعليق الشخص ليس كون المراد من الخطاب المتعلق به شخص الحكم حتّى من حيث الخصوصيّات الطارئة عليه من الموضوع أو الشرط أو الوصف أو الغاية، كيف! ومثل هذه الخصوصيّات من نتائج تعلّق الحكم بها، ولا يعقل أن تكون معلّقة بالأمور المزبورة.

كما أنّ المراد من السنخ أيضاً ليس عبارة عن الطبيعة المهملة ولا الطبيعة السارية في ضمن الوجودات المتعدّدة الخارجيّة، إذ مجرد تعليق الطبيعة المهملة بملاحظة قابليتها للشخصيّة ولو بدالٍ آخر لما يقتضي الانتفاء عند انتفاء المعلق عليه، كما أنّ تعليق الطبيعة السارية في ضمن الوجودات المتعدّدة الخارجيّة على موضوع خاص مستحيل عقلاً.

وحينئذٍ لا يحيص في مقام تعليق شخص الوجوب مثلاً أن يراد من الشخص ماهو المحدود بحدود خاصة ملازم مع معلق عليه الحد لا الناشي من قبله في قبال سنخه الملازم لتجريده عن هذه الخصوصيّة الملازم لأخذ اطلاق في الحكم من هذه الجهة زائداً عمّا هو مدلول خطابه من الطبيعة المهملة، وحينئذٍ يدور الأمر في هذا الاطلاق بين الحمل على معنى الاشتراط النفسي المراد منه صرف الشيء [غير] القابل للانطباق على غير أوّل وجوده، أو الحمل على الطبيعة السارية في ضمن مراتبه المتصوّرة في مثله، وعلى التقديرين يقتضي التعليق المزبور انتفاء الحكم عند انتفاء معلق عليه، إذ لو وجد الحكم عند انتفاء المعلق عليه يلزم تحقّق أوّل وجود الطبيعة في غيره وهو منافٍ للتعليق المزبور. كما أنّه يلزم وجود مرتبة من الحكم في غير المعلق عليه المنافي لتعليق جميع المراتب بذلك في قبال انتزاعه مجرد اثبات الطبيعة المهملة لموضوعه، فلا اطلاق في طرف المحمول أصلاً.

ومنها ظهر أنّ طبع القضية بنفسها لا يقتضي إلاّ كون المراد من المحمول

ما يقتضيه وضعه الأولي من الطبيعة المهمة وهو الذي لا يقتضي بنفسه نفي الحكم في غير مورده فلا يكون له مفهوم فالمفهوم حينئذٍ يحتاج إلى عناية زائدة في القضايا من كونها في مقام تعليق المحمول باطلاقه على موضوعه، فإذا كان كذلك فتحتاج هذه الجهة إلى دال آخر زائد على ما يقتضيه طبع القضية من مثل أداة الشرط أو غاية أو حصر أو توصيف، والآن فالعاري عن جميع هذه الامور كالألقاب ليس [له] مفهوم ولا يكون أحد يدعيه [فيه] إلا في مورد قامت قرينة شخصية خارجية ككونه في مقام التحديد وأمثاله. ومن هنا وقع النزاع نفيًا وإثباتًا في الموارد المعهودة المشتملة على خصوصية زائدة عما يقتضيه طبع القضية موضوعاً ومحمولاً من مثل الامور المذكورة.

ثم لا يخفى أيضاً الجهة الفارقة بين أنحاء الأدوات في كيفية المفهوم، إذ أداة الشرط [لاقتضي] الأ تجريد المحمول من الخصوصية الملازمة لشرطه مع حفظ سائر الخصوصيات فيه. وهذا هو المراد من تعليق سنخه واطلاقه، لأن المراد السنخ من جميع الجهات وسائر الحثيات واطلاقه كذلك، كما أن المراد من أداة الغاية تجريد المحمول عن الخصوصية الملازمة لغايته مع حفظ بقية الخصوصيات فيه، وهكذا الأمر في أداة الحصر والهئية التوصيفية.

ولئن شئت توضيح ما ذكرنا فانظر إلى مثل هذا المثال من قوله: إن جاءك زيد قائماً إلى يوم الخميس لا يجب اكرامه إلا ضاحكاً. إذ مقتضى مفهوم الشرط نفي الحكم المزبور المشتمل على سائر خصوصياته عند عدم المجيء الذي هو الشرط، ولازمه حفظ تمام الخصوصيات في طرف المفهوم حتى الوصف والغاية والحصر، كما أن مقتضى مفهوم الغاية أيضاً حفظ جميع الخصوصيات في مفهومه حتى الشرط والتوصيف، وهكذا الأمر في طرف التوصيف وأداة الحصر.

وعليه لازم أخذ المفهوم في المثال من جميع جهاته تحقق أنحاء مختلفة في مفهومه من عدم الوجوب ولو ضاحكاً عند عدم المجيء، وعدم الوجوب كذلك

عند تحقّق الغاية، وعدم وجوبه كذلك عند عدم الوصف، وعدم وجوبه عند فقد الضحك.

كما أنّ لازم عدم أخذ المفهوم من الجمع احتمال ثبوت الحكم عند فقد الجميع، ولازم التفكيك بينها الغاء المفهوم عمّا لم يكن في مقام تعلق السنخ الناشي عن تجريده عمّا عليه بأداة شرطه أو غيره.

وبالجمله نقول: المدار في أخذ المفهوم من كلّ جهة ملاحظة تجريده عن الخصوصيّة الملحوظة بالاضافة الى ما يقتضيه أنحاء الأدوات كما لا يخفى. ثمّ أنّه بعد ما عرفت - في كفيّة أخذ المفهوم من أدوات الشرط - بأنّ المدار فيه على مجرد التجريد في طرف الجزاء عن الخصوصيّة الملازمة معه مع حفظ بقية الخصوصيات في صورة امكان التفكيك بين أنحاء الخصوصيات فالأمر ظاهر.

وأما مع عدم التفكيك فلا شبهة في أنّ الاهمال في سائر الخصوصيات يلزم الاهمال من طرف الشرط أيضاً، كما أنّ التجريد من طرف الشرط يلزم التجريد في الجهات الملازمة أيضاً.

مثلاً: لو قال: ان وجد زيد يجب اكرامه ففي مثل هذا المقام التجريد من ناحية الشرط الذي هو وجود زيد ملازم للتجريد عن ناحية موضوعه وهو زيد، كما أنّ الاهمال من حيث زيد موجب للاهمال من حيث وجوده وشرطه، ففي هذه الصورة ربما [يقع] البحث بعد الفراغ عن جهة مفهوم الشرط في: أنّ الترجيح في ظهور القضية في الاهمال من ناحية الموضوع [يلزم] الغاء ظهور التجريد في طرف الشرط فيحكم بعدم المفهوم، بل كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع أو الترجيح في ظهور الشرط في التجريد، ولازمه التجريد عن خصوصيّة الموضوع أيضاً كي يصير مفهوم الشرط في المقام مساوق مفهوم اللقب.

والى الجهتين نظرُ العلمين في مفهوم آية النبأ، فذهب شيخنا العلامة اعلیٰ

الله مقامه الى الجهة الأولى وجعل المقام من باب سوق [القضية] لبيان وجود الموضوع. ونظرَ استاذنا العلامة الى الجهة الثانية فالتزم في مثله بأن مفهومه مساوق مفهوم اللقب، وحينئذٍ أمكن دعوى أن اهمال القضية من حيث الاضافة الى الموضوع إنما هو مستند الى طبع القضايا فلا اقتضاء فيها للتجريد وحينئذٍ فلو كان في البين مقتضى خارجي له فظهور القضية في الاهمال الناشي عن عدم الاقتضاء لا يزاحم ما فيه اقتضاء التجريد.

وحينئذٍ فالتحقيق ماذهب إليه استاذنا الأعظم لولا دعوى أن الغالب من أمثال هذه القضايا سوقها لبيان وجود الموضوع فقط، لأن لها مفهوماً، ويكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما لا يخفى.

بقي في المقام فذلكة أخرى [وهي]: انه لو كان الجزاء في القضية ينحصر مورده بصورة وجود الشرط بمعنى ملازمة حكمه مع الشرط لاموضوعه، عكس الفرض السابق ولازمه أيضاً امكان التجريد عن الشرط مع عدم التجريد عن موضوعه، غاية الأمر التجريد عن الشرط يقتضي حصر الطبيعي بفرده المنوط بشرطه وهو أيضاً مساوق اهماله من هذه الجهة كما لو قال: ان جهلت بحرمة شيء فهو حلال لك ففي هذه الصورة قد يبقى الكلام في أن المدار في اتحاد المفهوم على مجرد امكان التجريد عن الشرط وان لم يكن له فرد آخر في غير مورده كي يطلق المفهوم المصطلح على مثله، أو المدار على التجريد في مورد امكان فرد آخر له كي لا يدخل ذلك في المفهوم المصطلح.

لا يبعد في المقام أيضاً الالتزام بكفاية امكان مجرد التجريد المزبور في المفهوم وان لم يفد فائدة وكان هذا التجريد بمثابة الاهمال كما لا يخفى.

ثم ان المفهوم بعد ماكان من المداليل للالتزامية البينة لاشبهة في [كونه] من اللوازم العقلية وبحسب من الأحكام العقلية [غير] المستقلة، ولازمه استحالة ورود تخصيص أو تقييد عليه مستقلاً بلا تصرف في منطوقه لأنه حينئذٍ من توابع

المنطوق اطلاقاً وتقييداً، وعليه فلو اريد في البين تخصيص المفهوم أو تقييده بحال، لالمحيص حينئذٍ من التقييد في منطوقه أو تخصيصه ليس الآ. وحيث اتضح لك مثل هذه الجهات يبقى الكلام في كل واحد من المفاهيم بخصوصيتها في طيّ مقالة [مستقلة] فنقول:

المقالة الخامسة والعشرون

منهوم الشرط

[المقالة الخامسة والعشرون]

في

البحث عن مفهوم الشرط

وقد اختلفت كلمتهم فيه فبين مثبت للمفهوم فيها وبين نافي.
ونسب الى المنكرين أيضاً انكار العليّة تارةً وانكار [الانحصار] أخرى.
ولكن قد تقدّم منّا بأنه بعد [التسليم] في مثل هذه القضايا [بانتفاء]
شخص الحكم لا يبقى لهم مجال انكار في الحصر بدخول أداة الشرط علّة كانت
أو غيره، فلا محيص من أن يكون انكاره ممحّضاً في تليق السنخ بعد الفراغ عن
ظهور الشرط في الانحصار ولو من جهة ظهور دخل خصوصيّة العنوان المأخوذ
في حيز الخطاب في ترتّب الحكم عليه جزاءً أم غيره سنخاً أم شخصاً.
وحيث إنّ لنا ان نقول: إن طبع القضيّة باقتضاء ذاتها ليس الآ ترتّب الحكم
- مهملة - على موضوعه.

ولكن لو كان في البين جهة زائدة عن ربط الحكم بموضوعه - كما في
المقام - من حيث اقتضاء أداة الشرط ربط الحكم بشرطه زائداً [على] ربطه
بموضوعه، فهل القضية في هذه الجهة الخارجة عن مدلولها أيضاً [تقتضي] اهمال
الجزء أو [لاقتضيه]؟ - بل مقتضى مقدّمات الحكمة تعليق اطلاق حكمه الملازم
لتجريدته عن هذه الجهة - أمكن أن يقال إن اصالة الاطلاق [تقتضي] التجريد
من هذه الجهة، ويبقى حيث الاضافة الى الموضوع على طبعه [الأولي] في

القضايا الظاهرة نوعاً في [اهمال] المحمول من حيث الاضافة الى موضوعه.
وبعبارة أخرى نقول: إن ظهور القضايا نوعاً في اهمال المحمول بالنسبة
الى موضوعه مانع عن الأخذ باصالة الاطلاق في مثله، ولكن ذلك لا يمنع عن
الأخذ باصالة الاطلاق في سائر الجهات.

وهذه العناية أيضاً نقول بالمفهوم في الغاية وأداة الحصر وأما التوصيف
فحيث إنه من شؤون الموضوع وكان نسبة الحكم اليه كنسبته الى ذات موضوعه
صار منشأً للتشكيك في اصالة الاطلاق الى حيث اضافة الحكم اليه إذ كان
لدعوى اقتضاء طبع القضية اهمال الحكم بالاضافة الى موضوعه بجميع شؤونه
كمال مجال. وقد مرّ الكلام في أمثال المقام كي لا يختلط عليك الأمر، والله العالم.
ثم انه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء شخصاً بحيث [يكون] غير قابل
للتكثّر فلا شبهة في أنه لا يحميص من رفع اليد عن ظهور الشرط في المؤثريّة بنحو
الاستقلال فيحمل على مؤثريّة المجموع في وجود الجزاء عند تقارنها خصوصاً مع
اقتضاء ما هو أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح. نعم مع تعاقبهما كان الأثر
لأول الوجودين قهراً. كما لا يخفى.

وأما لو كان الجزاء وجوداً سنخياً قابلاً للتكثّر ففي هذه الصورة يدور
الأمر بين الأخذ باطلاق الجزاء الكاشف عن صرف الوجود [غير] القابل للتكثّر
أيضاً ولازمه أيضاً رفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال تأثيراً [فيجري] فيه
حكم الصورة السابقة وبين الأخذ بظهور كلّ شرط في المؤثريّة المستقلة المستلزم
لرفع اليد عن وحدة الجزاء بحمله على وجود دون وجود الى مثل هذه النقطة
نظر المتخالفين في أمثال المقام بأن الاصل في هذه الموارد هو التداخل أو العدم،
وحيث كان كذلك نقول:

إنّ الظاهر كون الجزاء تبعاً للشرط ثبوتاً واثباتاً، وإنّ ظهور الشرط في
المؤثريّة المستقلة [صالح] للبيانيّة المانع عن الأخذ باطلاق الوحدة في طرف الجزاء،

ولازمه كون الأصل في أمثال الباب هو عدم التداخل.

وتوهم أن ظهور الشرط في استقلال التأثير لا ينافي مع كون الاكتفاء بوجود واحد لا مكان تأثير كل واحد في وجوب الشيء الموجب لتأكده عند التعدد، نعم لو فرض وجود آخر بعد وجود الجزء يجب أن يؤثر أيضاً في وجوبه، وإلى ذلك نظر العلامة - أعلى الله مقامه - في مصيره إلى التفصيل بين صورة تكرّر الشرط قبل الوجود للجزء فيتداخل، وبين فرض وجود شرط آخر بعد الجزء فلا يتداخل بل يؤثر في وجوب آخر.

مدفوع بأن الظاهر من الشرط كونه [مقتضياً] لوجود الموضوع، وأن اقتضاه لوجوبه من تبعات اقتضائه الوجود، حيث إن اقتضاه التشريعي لوجود شيء كونه موجباً لوجوبه، وحينئذٍ لازم إبقاء ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة اقتضاؤه وجوداً مستقلاً.

ولئن أغمض عن ذلك نقول: إن اقتضاء المؤثرية المستقلة كون [النتيجة] الوجوب المستقل، والآفتأكد الوجوب في ظرف تكرّر الشرط يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير لبداهة استناد الوجوب الواحد المتأكد إليها لا إلى كل واحد منهما وحينئذٍ من المعلوم اقتضاء الوجوبين المستقلين وجودين كذلك، فلازمه أيضاً عدم التداخل. فتدبر.

ثم إن ذلك أيضاً في صورة كون الجزء في القضيتين عنواناً واحداً، والآفلو كان الجزء في كل شرط عنواناً غير عنوان الجزء في الآخر ففي هذه الصورة ظهور الشرط في المؤثرية المستقلة لا يقتضي أزيد من ترتب عنوان جزائه عليه مستقلاً، وهذا المقدار لا ينافي مع قابلية انطباق العنوانين على وجود واحد، إذ تأثير الشروط في تعدد العنوان بنحو الاستقلال غير مانع عن الانطباق المزبور، ومن هذه الجهة ربما التزم [القائلون] بعدم التداخل في السبب مع وحدة العنوان التداخل في المسبب عند اختلافها عنواناً. كما لا يخفى.

لِقَالَتِ السَّائِسَاتِ وَالْعَشْرُونَ

مَنْهُمُ الْوَصْفُ

[المقالة السادسة والعشرون]

في

مفهوم الوصف

وفيه أيضاً اختلاف بين الأعلام، وإن كان المشهور فيه عدم المفهوم، عكس المسألة السابقة.

ولعلّ عمدة النكته في انكار المشهور للوصف مفهوماً هو الذي أشرنا اليه سابقاً من أنّ الأوصاف [تحسب] من قيود الموضوع وتكون من شؤونها، وأنّ نسبة الحكم والمحمول اليها كنسبته الى ذوات موضوعاتها، وحينئذٍ كان لدعوى - اقتضاء طبع القضية اهمال المحمول بالاضافة الى موضوعه بشؤونه - كمال مجال.

وذلك بخلاف سائر المفاهيم، فإنّ القضية فيها مشتملة على نسبة زائدة عمّا يقتضيه طبع القضية من الاضافة الى الموضوع، ولذا لا بأس بأخذ الاطلاق [الزائد] مع ابقاء القضية على طبعها في نسبة المحمول الى موضوعه من الاهمال. بخلافه في الأوصاف فأنه ليس في البين نسبتان كي يؤخذ باهمال أحدهما واطلاق [الأخرى] بل مقتضى طبع القضية ليس إلا اهمال المحمول بالنسبة الى موضوعه بتبعاته وشؤونه.

وتوهم أنّ التوصيف أيضاً جهة زائدة عمّا يقتضيه طبع القضية من الاحتياج الى محمول وموضوع، وأنّ ما هو مقتضى طبع الكلام من الاهمال إنّما

هو بالنسبة الى ما به قوام كلامية الكلام والأوصاف جهة زائدة عنها ولا مانع حينئذ من الأخذ بالاطلاق والتجريد في الأوصاف أيضاً، بل ربّما يدعى أيضاً في كلية الأوصاف بأن الوصف مشعر بالغلبة، وإن غرضه: أن نسبة الحكم الى الوصف بنسبة أخرى زائدة عن نسبة الحكم الى موضوعه فلا بأس حينئذ بالتفكيك بينها من حيث الاهمال والاطلاق كسائر القضايا الشرطية.

مدفوع بأن مجرد خروج الأوصاف عما به قوام كلامية الكلام لا يقتضي اختلاف نسبة المحمول الى ذات الموضوع أو وصفه بل نسبة المحمول الى الموصوف بالوصف نسبة واحدة شخصية وإن اختلفا الى الذات أو الوصف ليس الا [تحليلياً عقلياً] وإلا ففي الخارج ليس إلا شخص نسبة واحدة والعرف يأبى عن التفكيك في هذه النسبة الشخصية من حيث التجريد وعدمه في هذا الموضوع الشخصي الخارجي لمحض اختلافهما تحليلياً.

ومن هنا ظهر أن اشعاره بالعلية لا يوجب تغيير النسبة بين الذات ووصفه خارجاً، ومع عدم اختلافهما في الخارج لا يبقى مجال للتفكيك بينهما من حيث الاطلاق والتقييد كما هو ظاهر، وحينئذ مقتضى التحقيق ما هو المشهور [من] عدم المفهوم في الأوصاف.

ثم على تقدير المفهوم مقتضى ما ذكرنا سابقاً من ميزان كل مفهوم ملاحظة تجريد المعلق عليه بالاضافة الى المعلق مع حفظ بقية الخصوصيات فيه ولازمه كون المفهوم في قوله (في الغنم السائمة زكاة) عدم الزكاة في معلوفة الغنم لافي معلوفة الابل. نعم لو كانت القضية في مقام تجريد الحكم عن السوم حتى مع عدم حفظ موضوعه كان لما أفيد وجهه، ولكنه كما ترى.

المقالة السابعة والعشرون

مفهوم الغاية

[المقالة السابعة والعشرون]

في

مفهوم الغاية

والظاهر أنّ مركز البحث المزبور في نفي الحكم عمّا بعد أداة الغاية. وحينئذٍ ربّما [اختلفت الأدوات] في ذلك.

فان كانت مثل (حتّى) فالظاهر [ظهورها] في دخول [مدخولها] في المغيّاً مثل: قوله أكلت السمكة حتّى رأسها. وصوموا حتّى [الليل].

وأما لو كانت مثل (إلى) فالظاهر عدم [دلالتها] على دخول المدخول في المغيّاً و[تفارق] من تلك الجهة كلمة (حتّى).

كما أنّه لا كلام أيضاً في [اقتضاءها] انتفاء شخص الحكم في ظرف وجود المدخول نظراً إلى كون هذه الكلمة دالّة على انتهاء [سابقها] في ظرف المدخول، كما أنّ كلمة (من) دالّة على ابتداء سابقها في ظرف المدخول مكاناً أو زماناً أو حالاً. ولازم الانتهاء المزبور انعدامه في ظرف مدخوله من دون فرقٍ في ذلك بين كون الغاية قيداً للموضوع أو المحمول أو النسبة الحكمية.

وأيضاً لاشبهة في إمكان استفادة انتفاء سنخ الحكم من الغاية المزبورة ولو من قرينة خارجية بلا فرق في ذلك أيضاً بين كونه راجعاً إلى الموضوع أو المحمول أو النسبة، إذ من الممكن استفادة كون المغيّاً موضوعاً [أو] حكماً أو نسبة سنخها، إذ لازمه قهراً انتفاء سنخ الحكم في ظرف الغاية.

وإنما الكلام في المقام في أنّ ظاهر نفس القضية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية أيضاً انتفاء السنخ أم لا يكون ظاهره ذلك فيكون المتيقن منه انتفاء الشخص فقط.

ففي هذا المقام قد يفصل بين كون الغاية قيّداً للموضوع أو المحمول وبين كونه قيّداً للنسبة، بالالتزام بانتفاء السنخ من ظاهر القضية في الآخر دون الأولين.

ولعل عمدة الوجه فيه هو: أنّ طبع القضية - حسب ما أشرنا إليه - لا يقتضي أزيد من اثبات المحمول [للموضوع] الخاص بنحو الإهمال، فلا نظر فيه إلى حصر المحمول في الموضوع ولا عكسه، ولذا لا يقتضي انتفاء الحكم عن [غيره] ولا انتفاؤه بانتفاء حكمه، وحينئذٍ فالغاية الواردة على مثل هذا المحمول والموضوع لا [تقتضي] إلاّ التحديد انتهائهما بها - مهملة - من دون اطلاق في طرف المحدود موضوعاً أو حكماً.

ولئن شئت [فقل]: إنّ طبع القضية يقتضي إهمال المحمول أو الموضوع بشؤونه وحدوده، وأمّا لو كان قيّداً للنسبة الكلامية ففي هذه الصورة أمكن دعوى أنّ هذه الجهة أمر زائد عن المحمول والموضوع، فلا بأس بمقتضى اصالة الاطلاق هو الأخذ باطلاق النسبة وتعليق سنخه بالغاية مع الالتزام باهمال الحكم والموضوع بمقتضى طبعه الأولي في القضية فتدلّ على انتفاء سنخ النسبة بين الطبيعتين قيّداً قهراً على انتفاء سنخ الحكم في ظرف وجود المدخول.

لا يقال: كيف يمكن التفكيك بين المحمول والموضوع وبين النسبة بأخذ الإهمال فيهما والاطلاق في الأخير مع أنّ النسبة [تبع] لهما اطلاقاً واهمالاً كما هو الشأن في كليات المعاني الحرفية من كونها من حيث الاطلاق والاهمال تبع المتعلق وليس [ها] قابلية التعميم والتخصيص مستقلاً في قبالتها؟

لأنه يقال: إنّ ما [افيد] كذلك في عالم الثبوت، وأمّا في عالم الاثبات

فأمكن أن يقال إنَّ طبع القضية [بظهورها] النوعي لا يقتضي الإهمال [موضوعها ومحمولها] وذلك لا ينافي وجود [مقتض] خارجيٍّ موجب لاطلاق التعليق الموجب لانتفاء السخ عند حصول الغاية.

وحيث أنَّ فاطلاق التعليق في طرف النسبة يقتضي أيضاً اطلاق التعليق في طرف المحمول بل الموضوع، كما أنَّ الاطلاق فيها أيضاً يقتضي الاطلاق في النسبة أيضاً، وإنَّها الفارق بينها من حيث إجراء الاطلاق في النسبة دونها إنَّها هو من جهة كون المحمول [أوالموضوع] من شؤون الجملة [غير] المقتضية لأزيد من اهمالها، بخلاف النسبة الحكمية فإنَّها جهة زائدة عن المحمول والموضوع فلا بأس بالاطلاق في [طرفها] مع بقاء الجملة على عدم [اقتضائها] أزيد من [اهمالها] بلا منافاة أيضاً بين لاقتضائية الجملة لاطلاق المحمول والموضوع مع اقتضاء الغاية في النسبة تعليق [معناها] - باطلاقه وسنخه - وحيث أنَّ فلك ان تختار التفصيل المزبور في المسألة تبعاً لبعض الأعلام بأخذ المفهوم في الاخير دون الاولين فتدبّر في المقام فأنه من مزالّ الأقدام.

ثمَّ أن في صورة ملازمة النسبة للتحديد بها بعد الأداة ذاتاً - كما في قوله: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف) - ففي اطلاق المفهوم المصطلح عليه أم لا كلام تقدّمت الاشارة اليه في نظيره في مفهوم الشرط فراجع.

المقالة الثامنة والعشرون

مفهوم الحصر

[المقالة الثامنة والعشرون]

في

مفهوم الحصر

والظاهر عندهم كونه من أقوى المفاهيم بلا تشكيك فيه من أحد.
أقول: لو كان من جملة وجوه التشكيك في سائر المفاهيم - كما هو
المتراءى من كلماتهم - منع استفادة الانحصار في العلية أو الغاية من أدائها، كان
لما أفيد من أقوائية المقام في المفهوم وجهه. إذ وضع الأداة أو الهيئة مثلاً في المورد
للحصر، فلا يبقى مجال في هذا الباب لمنع الحصر في الموضوع ذاتاً أم وصفاً أم
غيرهما.

أما لو بنينا [على] ما أسلفنا من عدم قصور في كل قضية [في] استفادة
دخل خصوصية العنوان في الحكم الذي هو ملازم للانحصار، وإننا جهة البحث
في جميع أبواب المفاهيم إلى أن [المعلق] على قيود واردة في الكلام زائداً عن
المحمول والموضوع هل هو سنخ الشيء أو شخصه، ففي هذه الجهة لازمة لباب
الحصر [على] غيره، لاحتمال كون طرف الحصر فيه شخص الحكم أيضاً ومع
هذا الاحتمال لا ينفي الحصر المزبور [ثبوت] شخص آخر من الحكم في غير
مورد الحصر فلا يكون حينئذٍ له أيضاً مفهوم.

فالعمدة في المقام أيضاً اثبات تلك الجهة، وفي ذلك لا مجال لاثبات
الأقوائية من غيره بمجرد وضع [الأداة] للحصر كما لا يخفى.

اللهم [إلا] ان يدعى أقوائية الدلالة في [تعلق] السنخ في أمثال الجمل
المشتملة على أداة الحصر من غيرها، وهو أول الكلام.

نعم لا بأس باستفادة المفهوم منها بعين الوجه الذي ذكرناه في سائر
الأبواب من كون جهة الحصر أيضاً خصوصية زائدة عن صرف اثبات المحمول
لموضوعه فلا بأس باطلاق ماورد عليه الحصر، واستفادة السنخ من الاطلاق
المزبور، كما هو الشأن في غيره من سائر أبواب الشرط أو الغاية وأمثالها فتدبر.

ثم ان في باب الحصر والاستثناء فروع متشعبة [تعرضوا لها] في باب
الاقرار، وبواسطة سهولة [مأخذها] لاداعي [للتعرض لها] في المقام، بل على
الناظر أن يراجع باب الاقرار فيتأمل فيها.

الْمَقَالَةُ التَّاسِعَةُ وَالْعِشْرُونَ

مَفْهُومُ الْعَدَدِ

[المقالة التاسعة والعشرون]

في

[مفهوم العدد]

من المفاهيم مفهوم العدد، كقوله: جئني بعشرة، وان مفهومه عدم وجوب الزائد. وفي مثله ربما يقع الكلام بأنه من قبيل مفهوم الوصف وكون التعليق على [العدد] مثل التعليق على [الوصف] من شؤون تعليق المحمول على موضوعه فلا يكون إلا مهملًا غير مناف لثبوت شخص حكم آخر في الزائد عن العدد أو أنه جهة [زائدة] عن الموضوع والمحمول فلا يابئ عن تعليق السنخ؟ والظاهر أنه من شؤون الموضوع كالوصف ولكن ظهور كونه في مقام تحديد المرام بتمامه أوجب المفهوم فيه، كما هو الشأن في الألقاب أيضاً فضلاً عن الأوصاف لو كانت أحياناً في مقام التحديد المزبور فإن لها أيضاً مفهوم. والله العالم.

الْمَقَالَةُ الثَّلَاثُونَ

الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ

[المقالة الثلاثون]

في

العموم والخصوص

وعرّف العموم باستيعاب المفهوم لمصاديق مدخوله أو حالاته، أداةً كانت [كلفظي] كلّ وجميع، أو [هيئةً] كوقوع الطبيعة في طيّ النفي، أو حرفاً ك(لام الاستغراق) [الداخلة] على المفرد أو الجمع. ومرجع الاستيعاب إلى الاحاطة بها بحيث لا يشذ شيء من المصاديق عنها.

وفي قبالة الخصوص الراجع إلى عدم الاستيعاب بالاضافة إلى ما يستوعبه غيره أو على الإطلاق. فالخصوص تارةً إضافي فيه جهة عموم أيضاً وأخرى حقيقي بلا جهة استيعاب فيه أصلاً، كما هو الشأن في العموم أيضاً.

نعم هنا اشكال مشهور [هو]: أنّ الاستيعاب لشيء واحاطته له من المعاني الحرفية الراجعة إلى النسب القائمة بشيء، وهنا أيضاً جهة الاستيعاب قائمة بالمستوعب والمستوعب - بالفتح - ومع حرفية المعنى كيف [تترتب] آثار الاسم على أدواته، من مثل [لفظي] [الكلّ] و[الجميع] من [جعلها] مبتدءاً تارةً وخبراً أخرى.

وحلّه بأنّ الاستيعاب المزبور ملازم لحيثية [الاجتماع] تحت المستوعب - بالكسر - و[الكلّ] و[الجميع] حاكيتان [عن] هذه الحيثية، و[هي] معنى اسمي ملازم لمعنى حرفي، وما هو ممحّض في الحرفية مفهوماً هو الهيئة أو حرف التعريف

المستعمل في استغراق المعنى بنفسه.

ثمّ أنّهم قَسَموا العموم إلى استغراقي ومجموعي وبدلي. والظاهر أنّ جهة الاستيعاب لمصاديق المدخول محفوظة.

وإنّما الامتياز بين البدليّ وغيره بلحاظ خصوصيّة مدخوله من كونه [نكرة] أو جنساً، فإنّ في النكرة اعتبرت جهة البدليّة دون الجنس، إذ صدقه على مصاديقه ليس إلّا عرضياً في قبال النكرة [غير] الصادقة على مصاديقه إلّا بنحو التبادل، وحينئذٍ فالاستيعاب [الوارد] على النكرة لا يفيد إلّا الاستيعاب للمصاديق بنحو التبادل، بخلاف الاستيعاب الوارد على الجنس فإنّه لا يكون إلّا استيعاباً عرضياً، فامتياز العموم الاستغراقي مثلاً [عن] البدلي ليس إلّا من جهة خصوصيّة في المدخول لا من جهة [خصوصيّة] في العموم.

نعم في الاستغراقي والمجموعي من جهة المدخول اللازم للاستيعاب عرضياً متساويان وحينئذٍ امتيازهما عن الآخر ليس من ناحية المدخول بل ميزهما ليس إلّا بكيفيّة تعلق الحكم بهما من كونه بنحو قائمٍ بكلّ واحد من المصاديق مستقلاً أو قائمٍ بالمجموع.

فما عن بعض الأعظم من أنّ هذا التقسيم ليس من جهة امتياز بين أفراد العموم من حيث أنّه عموم في غاية المتانة، إلّا أنّ في حصر جهة الميز في الجميع من قبل الحكم العارض على العام [إشكالاً] حيث عرفت أنّ جهة العرضيّة في الصدق والتبادل الذي هو الفارق بين البدلي وغيره غير مرتبط بعالم الحكم وإنّما هو ناشٍ من قبل [نكارة] المدخول وجنسيّته.

نعم صحّ أن يقال - كما أشرنا - بأنّ هذا التقسيم ليس بلحاظ خصوصيّة في نفس الاستيعاب كي يصير [نظير] سائر التقسيمات حاكية عن حصص

مخصوصة في الجهة المشتركة موجبة للامتياز بين أفرادها، بل في المقام جهة الاستيعاب على منوال واحد، وإنما الميز بين البدلي وغيره بكيفية المتعلق، وبين الاستغراقي والمجموعي بكيفية الحكم، ومعلوم أن هذه الامتيازات أجنبية عن حيثية الاستيعاب والعموم وغير صالحة لأن [تصير] موجباً لتخصيص العموم [بخصوصية] كسائر التقسيمات فتدبر.

ثم أن ذلك كله في نفس العموم وأما الأدوات الدالة عليه فربما يختلف [مدلوها]، فبعضها لا يحكي إلا عن نفس العموم الوارد على المدخول من دون اقتضائه اثبات كيفية الحكم أو المتعلق - وذلك مثل كلمة (أي) - فإنه قابل لأن يرد على النكرة وعلى الجنس وقابل لأن يكون الحكم الوارد على مدخوله بنحو الاستقلال أو المجموعية وان كان الغالب فيه دخولها على النكرة وان الحكم الوارد على مدخوله بنحو الاستقلال ولكن ليس بمثابة لو استعمل في غيره كان مجازاً.

وبعضها [مخصوص] بكون [مدخوله] جنساً صادقاً على المصاديق عرضياً ولكن من حيث كيفية الحكم لا اختصاص [له] بنحو دون نحو - وذلك مثل (الكل) و(التمام) - ولذا يستعملان في كل واحد من موردي الاستغرافية والمجموعية. وبعضها [مخصوص] بصورة عرضية المصداق [أو] استغرافية الحكم [كلفظة (الجميع)] بشهادة أن استعمالها في مورد المجموع أو البدل مجاز [لتبادر] غيرهما منه. وبعضها [مخصوص] بعرضية المصداق ومجموعية الحكم كلفظ (المجموع) إذ مثل هذا اللفظ من جهة اختلاف الحكم تام التقابل مع (الجميع) وان كانا مشتركين من حيث عرضية المصداق قبال البدلي كما لا يخفى.

بقي في المقام شيء آخر وهو أن حيثية الاستيعاب الطاري على الشيء نحو نسبة بين المستوعب - بالكسر - والمستوعب - بالفتح - الذي [هو] عبارة عن المدرجات تحت مدخوله، ولذا كان محتاجاً الى تعيين ماهو معروض

الاستيعاب، بذكر متعلقه فالمتعلق في الحقيقة مبيّن معروض الاستيعاب والآ
 فنفس الاستيعاب آّب عن الدلالة على معروضه كما هو شأن كلّ معنى حرفي
 بالاضافة الى متعلقه.

وبذلك يمتاز العموم عن أسماء العدد كعشرة إذ فيها نحو حكاية
 للمندرجات فيه و[الملحوظات] من مفهوم لفظه بنفسها فلا احتياج في ذلك الى
 غيرها علاوة [على] عدم تحديد في العموم بخلاف أسماء العدد.

نعم ربّما يطرأ العموم عليها فيصير اسم العدد كأسماء الاجناس مبيّن
 دائرة العموم ورافع [ابهامه] فالعموم حينئذٍ من أطواره كما هو من أطوار أسماء
 الاجناس وإنّما الفرق بينهما في صورة دخول العموم على نفس عشرة اقتضاؤه
 المجموعيّة تبعاً لاقتضاء متعلّقة ذلك بخلاف صورة دخوله في الجنس إذ المتعلّق
 بنفسه لا يقتضي المجموعيّة بلا لا بدّ من قرينة خارجية.

نعم لو دخل العموم على الآحاد المندرجة في العشرة بأن يقال: كلّ واحد
 منها كان مدخولها جنساً محدوداً بحدّ خاص وفي هذا المقدار يفيد الاستغراق أيضاً
 وفي هذه الصورة يمتاز عن الطبيعة المطلقة بالتحديد بحدّ خاص في أسماء العدد
 من العشرة وأمثالها دون غيرها.

نعم لو دخل على طبيعة العشرة لا [على] آحاده المندرجة فيها كان
 كسائر الطبائع قابلاً للانطباق على كلّ عشرة بلا تعدد فيه كسائر الأجناس.
 وممّا ذكرنا ظهر حال العموم المزبور بالنسبة الى التثنية فإنّ التصورات
 الملحوظة في العشرة أو الاثنتين جارية فيه وأنّ الامتياز بينها كالامتياز بينه وبين
 أسماء العدد، وإن كان بين التثنية وأسماء العدد فرق فإنّ الإثنتين في أسماء العدد
 ملحوظ مستقلاً من نفس اللفظ وفي التثنية ملحوظ تبعاً [للملاحظة] كونه معروضاً
 لتقييد الطبيعة به وخارجاً عن مدلوله هيئته ومادّة.

ومن هنا ظهر حال الجمع أيضاً فإنّ حاله من تلك الجهات حال التثنية،

غاية الأمر في التثنية معروض الاستيعاب من الآحاد المندرجة محدود [من الطرفين] بخلاف الجمع فإنه بملاحظة ما فيه نحو ابهام من طرف الكثرة لاحد له، فالاستيعاب [الوارد] على الآحاد المندرجة فيه أيضاً تتبع [ابهام] متعلقه يصير مبهماً من طرف الأكثر. نعم بالنسبة الى طرف القلة وان كان مفاد الجمع محدوداً لكن العموم إذا ورد على الآحاد المندرجة فيه لا حد له.

نعم لو ورد العموم على نفس الجمع لا بد وان يكون عن طرف الأقل محدوداً فلا يشمل العموم تبعاً لعدم شمول مدخوله آياه كما هو ظاهر.

نعم في المقام بل وفي التثنية وأساء العدد أيضاً اذا ورد عام عليها فهل الاستيعاب المستفاد من أداة العموم وارد على الآحاد المندرجة تحتها أو هو وارد على نفس عنوان التثنية والجمع والعدد كي يستفاد منه العموم في عنوان الجمع وغيره بلا نظر فيها الى آحادها؟ فيه اشكال.

والتحقيق أن يقال: إن في التثنية وأساء العدد بملاحظة محدودية الطرفين فيها ربما يفرق بين صورة ورود أداة العموم عليهما معرفاً باللام مثل (كلّ العشرة) أو (كلّ العالمين) فالتبادر منه كون العموم ناظراً الى الآحاد المندرجة فيها، وربما [تكون] النكتة في مثل ذلك توهم [استفادة] معهودية العنوان من العدد والتثنية [فلا يصلحان أنفسهما] للتعميم حينئذٍ فلا جرم يتوجه العموم الى الآحاد المندرجة تحتها.

نعم في صورة كونها منكرين غير معرفين باللام مثل (كلّ عشرة) أو (كلّ عالين) فالظاهر ورود العموم على عنوانها بلا نظر منه الى الآحاد المندرجة تحتها.

وأما في [جمع] الكثرة فحيث أنه عنوان مبهم من طرف الاكثر قابل للصدق على مصاديق متداخلة فاذا [وردت] أداة العموم عليه فطبع العموم كونه حاوياً لجميع المصاديق حتى المتداخلات ولازمه دخول أقل الافراد فيه وأكثرها

ولو بواحدٍ وحينئذٍ لما كان الحكم الوارد عليه لاتداخل في موضوعه فلا يحيص من شموله أقل الافراد وأكثرها ولو بواحدٍ بلا تداخل ومرجهه إلى استيعاب الحكم لأقلّ افراده وأكثرها ولو بواحد واحد ولازمه كون الحكم مستوعباً لجميع الآحاد الموجبة كلّ [منها] لمصداق من الجمع زائداً على الأقلّ وذلك نحو قرينة [على] صرف نظر [الحاكم] إلى الآحاد المندرجة بلا نظر فيه إلى عنوان الجمع الملازم للتداخل كما لا يخفى.

وفي هذه الجهة لافرق بين كون الجمع الوارد عليه العموم محليّ باللام أم

لا.

ثمّ إنّ [هذا] البيان يجري في جمع القلّة أيضاً وان كان في طرفه الأكثر أيضاً محدوداً غير مبهم كما لا يخفى فتدبر.

لِقَائَةِ الرَّاحِلَةِ وَالْثَّلَاثُونَ

مُجَيَّبَةُ الْعَامِ الْمُخَصَّصِ

[المقالة الواحدة والثلاثون]

[في حجية العام المخصص]

لا اشكال في أنّ العام المخصّص بالمبيّن حجة فيما بقي متصلاً كان التخصيص - كالاستثناء - أو منفصلاً.

أمّا في صورة الاتصال فالأمر ظاهر من جهة ظهور المستثنى منه في غير المستثنى كما هو الشأن في كلّ قرينة متّصلة حيث إنّه موجب لانقلاب ظهور اللفظ بوضعه [الأوّل] مثلاً الى ظهور آخر حيث إنّ المدار في الحجية على الظهور الفعلي فلا يكون العام المستثنى منه إلّا ظاهراً في الباقي فعلاً فيتبع. وأمّا إذا كان المخصّص منفصلاً عن العام فلا شبهة أيضاً في أنّ القرينة المنفصلة [لاتقلب] ظهور العام أو غيره عمّا يقتضيه طبع اللفظ بوضعه أو غيره وإنّما هو مانع عن حجية هذا الظاهر.

وحيث إنّ ربّما يتولّد منه اشكال معروف بأنّ العام لا يكون له إلّا ظهور واحد ودلالة إفاردة و بعد مجيء المعارض المانع عن حجية هذا الظاهر لا يبقى له دلالة أخرى على [الباقي] بعد التخصيص كي يؤخذ به وحيث إنّ من أين يكون العام [حجة] على الباقي مع أنّ حجّيته [ليست] إلّا بدلالته [والمفروض عدم حجية ما كان له من الدلالة الواحدة وعدم دلالة أخرى له [تكون هي] الحجّة.

ولكنّ الانصاف عدم وقع لهذا الاشكال وذلك لأنّ ما أفيد من عدم [وجود] أزيد من دلالة واحدة للعالم في غاية المتانة ولكن هذه الدلالة الواحدة إذا كانت حاكية عن مصاديق متعدّدة تحته فلا شبهة في أنّ هذه الحكاية بملاحظة تعدّد محكيّاتها بمنزلة حكايات متعدّدة نظراً الى أنّ شأن الحكاية والمرآة جذب لون محكيّه فمع تعدّد المحكيّ كأنّ الحكاية متعدّدة.

وربّما يؤبّده ملاحظة القرائن المتصلة إذ من الممكن أنّ الظهور في الباقي ليس من جهة القرينة بل هو مستند الى وضعه [الأوّل] غاية الأمر [تمنع] القرينة عن افادة الوضع لأعلى المراتب من الظهور فيبقى اقتضاه للمرتبة الأخرى دونها بحاله. وفي القرائن المنفصلة نرفع اليد عن حجّية الأعلى كما لا يخفى فتدبر.

وحينئذٍ مجرد رفع اليد عن حجّية الحكاية المزبورة بالنسبة الى فرد لا يوجب رفع اليد عن حكايته عن البقية، والى ذلك نظر المشهور في مصيرهم الى عدم سقوط العام عن [الحجّية] بالنسبة الى الزائد عن التخصيص كما لا يخفى.

وان كان المخصّص مجملاً: فان كان مجملاً مفهوماً فتارةً يكون مردداً بين الأقلّ والأكثر، وأخرى يكون مردداً بين المتباينين، وعلى التقديرين تارةً متّصل بالكلام وأخرى منفصل عنه.

فان كان متّصلاً بالكلام مع تردده بين الأقلّ والأكثر فلا شبهة في أنّ اجمال المخصّص يسري الى العامّ فلا يبقى مجال للتشبيّه بالعموم بالنسبة الى الزائد المشكوك لفرض انقلاب ظهوره الأوّل بالاجمال.

نعم لو بنينا على مرجعيّة اصالة العموم والحقيقة تعبّداً بلا انتهائهما الى الظهور أصلاً كان للتمسك بالعموم بالنسبة الى الزائد المشكوك وجه.

ولكن حيث إنّ حجّية أمثال هذه الاصول ليس الآ من جهة بناء العرف

والعقلاء كان لمنع بنائهم على أزيد من اصالة الظهور كمال مجال، وحينئذٍ لا يبقى مجال للتمسك بهذا العام وحجّيته في الفرد المشكوك المزبور.

وان كان المخصّص المزبور منفصلاً عن الكلام فالظاهر عدم منعه عن التمسك بالعام بالنسبة الى الفرد المشكوك نظراً الى ما أشرنا اليه من أنّ المخصّصات المنفصلة [لا توجب] قلب الكلام عما له ظهور بطبعه [الأولي] وحينئذٍ اجمال المخصّص لا يمنع عن التثبيت باصالة الظهور بالنسبة الى ما لم [تقم] حجّة واصلة على خلافه، وعليه أيضاً ديدن الأعلام في مقام استنباط الاحكام.

وان كان المخصص مردداً بين المتباينين فالظاهر سقوط العام عن الحجية بالنسبة الى كلّ واحدٍ بخصوصه من دون فرق فيه بين اتصال المخصص وانفصاله.

وأما سقوطه عن الحجية بالنسبة الى الواحد المرّد بين الفردين ففيه تفصيل من حيث إنّ حكم العام ان كان حكماً طلبياً ومحلّ ابتلاء فالظاهر عدم قصور في اجزاء اصالة الظهور بالنسبة الى الواحد المرّد الزائد عن مقدار المخصص ونتيجة هذا الاصل انتهاؤه الى العلم الاجمالي [المنتهي] الى حكم العقل بالاحتياط لزوماً أو استحباباً.

وأما ان لم يكن حكماً طلبياً أو كان ولكن لم ينته الى حكم العقل بالاحتياط ولو من جهة خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء ففي حجّية اصالة الظهور بالنسبة الى الفرد المرّد أيضاً اشكال لعدم انتهاء مثل هذا الاصل الى عمل أصلاً فلا مجال لحجّيته إذ لا معنى للتعبّد بشيء الا من جهة ترتّب نتيجة عمليّة كما هو ظاهر. وعلى أيّ حال في هذا المقدار أيضاً لا يميز بين اتصال المخصص [و] انفصاله كما لا يخفى.

وان كان المخصص مجملاً مصداقاً ومبيناً مفهوماً ففي حجّية العام - بالنسبة الى الفرد المشكوك مصداقيته للمخصّص مع معلومية مصداقيته للعام -

وعدم الحجية نزاع معروف بين الأعلام.

وتنقيح البحث فيه يقتضي رسم مقدّمة موضحة لمقدار من المرام وهي:

أنّ باب التخصيص عبارة عن اخراج فرد من العام بنحو لا يحدث في العام خصوصية زائدة عمّا فيه بالإضافة الى بقية أفراده.

وتوضيحه: بأنّ العام في دلالة على دخول الأفراد مثلاً تحت الحكم ليس إلاّ كون كلّ فرد مضمولاً في عرض فرد آخر من دون تقييد كلّ فرد - في [معروضيته] للحكم - بوجود غيره أو عدمه.

وحينئذٍ تارة [تقوم] القرينة في قبال شمول العام لزيد - مثلاً - على خروج هذا الفرد عن تحت العام ومثل هذه القرينة [لا تقتضي] انقلاب العام في دلالة على دخول بقية الأفراد مستقلاً تحتها، نظير موته [غير] الموجب لانقلاب دلالة العام على استقلال بقية الافراد في الموضوعية للحكم.

وأخرى [تقوم] القرينة على تقييد العام بهاله من المصاديق بحال دون حال. [ولاشبهة] في أن شأن التقييد ليس إلاّ قلب المطلق عمّا له ظهور في تمامية الموضوع للحكم الى الجزئية وأنّ للقيود مدخلة في الموضوع.

ولقد أشرنا بأنّ باب التخصيص من قبيل الأوّل [وهو] يمتاز عن باب [التقييد].

وتوهم أنّ قصر الحكم [على البقية] بالتخصيص موجب لطروّ ضيق على العام الفاقد له قبل التخصيص، ولانعني من هذا الضيق إلاّ تحديد العام بحدّ فقدان الفرد الخارج، ومرجعه الى وجوب اكرام كلّ عالم لم يكن فيه زيد مثلاً، ولانعني من [التقييد] إلاّ هذا. وحينئذٍ لازمه رجوع التخصيص أيضاً الى [التقييد].

مدفوع - مضافاً الى النقض بموت بعض الأفراد [غير] الموجب لاحداث عنوان آخر للعام زائد عمّا له قبل موت هذا الفرد جزماً - [بأنّ] طرّو

الضيق من التخصيص إنّما جاء من قبل قصور الحكم [عن الشمول] لهذا الفرد، ومثل هذا القصور وان أوجب ضيقاً في العام وتحديدأ له بغير هذا الفرد الخارج الآ أنّ هذا الضيق الناشئ من قبل ضيق الحكم يستحيل أن يكون موجباً لتغيير العام في عالم موضوعيته للحكم المزبور لاستحالة أخذ الضيق الناشئ عن الحكم في موضوعه، بل غاية الأمر أنّه مانع عن شمول العام له مع بقاءه على ما هو له من العنوان قبل التخصيص.

وبعد هذا البيان نقول: إنّ مركز بحثهم في المقام إنّما هو في فرض التخصيص وإلاّ ففي باب تقييد المطلقات لم يتوهم أحد جواز التمسك بالاطلاق عند الشك في القيد، فبعد فرض تقييد [الرقبة] بالايان لم يتوهم أحد التشبث باطلاق [الرقبة] عند الشك في [ايمانها]، كما لم يتوهم أحد التمسك باطلاق الصلاة عند الشك في الطهارة أو القبلة وغيرها من قيودها حتى عند [الأعمى] وليس ذلك إلاّ من جهة [تمييز] باب التخصيص عن باب التقييد، وأنّ التقييد موجب لقلب عنوان الموضوع عمّا [وضع] أولاً قبل التقييد بخلاف التخصيص وحينئذٍ لا يبقى مجال انكار التمسك بالعام في مركز البحث باقتضاء التخصيص قلب ظهور العام في تمام [الموضوع] الى جزئه وحينئذٍ لا يقتضي مثل هذا العام الذي هو جزء الموضوع احراز جزئه الآخر المشكوك، إذ مثل هذا البيان يناسب باب التقييد لا التخصيص كما عرفت .

كما أنّ مجرد كون المخصّص موجباً لتضييق دائرة حجّية العام بغير ما انطبق عليه مفهومه - ومع الشكّ في مصداق المخصّص يشكّ في انطباق الحجّة من العام عليه أيضاً - لا يوجب رفع اليد عن العام بالمرّة إذ العام إنّما خرج عن الحجّية من جهة الشبهة الحكمية وأما بالنسبة الى الشبهة الموضوعية فلا قصور للعام - بعد صدقه على هذا الفرد - أن يشملها، وبالملازمة يستكشف بأنّ المشكوك خارج عن مصداق الخاص. ومن المعلوم أنّ دليل المخصّص غير موجب لقص

حجبة العام - في مقام تعيين المصدق - [على غير] هذا الفرد، فأصالة الظهور - عند احتمال مطابقة العام للواقع ولو من جهة كشفه عن تعيين المصدق - [باقية بحالها].

وأيضاً لا يبقى في المقام مجال اشكال آخر وهو أن حجبة الظهور بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية في طول حجبه في الشبهة الحكمية؛ لأنها [منقحة لموضوعه] وحينئذٍ لازم حجبة العام في الجهتين كون العام موضوعاً للتعبدتين الطويلين. ومن المعلوم أن الظهور الواحد لا يتحمل إلا حكماً واحداً ولا يعقل توارد الحكمين المتماثلين - كالضدين - على موضوع واحد محفوظ في رتبة نفسه. وحينئذٍ لا يحيص من صرف النظر عن التعبد بالنسبة إلى الجهة الموضوعية دون العكس كما أشرنا.

وتوضيح الدفع بأن ما أفيد صحيح لو كان مرجع التعبد بالظهور إلى [شخص] وجوب العمل على وفقه - طريقياً كان أم نفسياً -، وأما لو كان مرجع [التعبد] به إلى [إلغاء] احتمال خلافه فلا شبهة - في فرض وجود الاحتمالين - [أنه] لا مانع [من إلغاء] الاحتمال الثاني في طول [إلغاء] الاحتمال الأول، إذ موضوع [الإلغاء] حينئذٍ احتمالان طويلان، ومع تعددهما ولو طويلاً لا قصور في شمول دليل [الإلغاء] الاحتمال لكل من الاحتمالين ولو طويلاً. نظير شمول دليل حجبة خبر الواحد للأخبار بالواسطة مع أنها طولية ويكون التعبد بكل سابق منقح موضوع اللاحق فتدبر. فلا ضير حينئذٍ في توجه مثل هذين التعبدتين الطويلين إلى ظهور واحد كما لا يخفى.

وأيضاً لا مجال للمصير إلى عدم حجبه العام في المقام من جهة قصور دليل حجبه من حيث تتميم كشف ظهور كلامه بتقريب أنه: إنما يتم ذلك منه في صورة اختصاص عبده بالجهل بالمرام، وأما في صورة اشتراك المولى معه فيه ولو أحياناً فليس مثل هذا الجهل مختصاً بالعبد كي يصح من المولى كشف الحال

على [عبده] لاحتماله إغراءه الى خلاف الواقع لاحتمال نفسه خلافة وحينئذٍ نقول:

الذي يختصّ [به] العبد في جهله هو الشبهة الحكميّة، وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فكثيراً ما يكون المولى أسوأ حالاً من عبده في الجهل ومع ذلك كيف يصحّ منه تتميم كشف هذا المصداق على العبد، ومع عدم صحّته [لا يبقى] مجال لحجّة العام بالنسبة اليه بل [تنحصر] حجّيته بالنسبة الى الشبهة الحكميّة.

فعمدة وجه المنع في المقام قصور دليل حجّة الظهور بالنسبة الى الشبهات المصدقيّة لاشيء آخر؛ اذ لازم هذا البيان عدم صلاحية جعل المولى أمانة على تعيين الموضوع الذي كان بنفسه جاهلاً به كعبده لأنّ تتميم كشفه ليس رافعاً للجهل المختصّ به عبده وهو كما ترى بديهيّ البطلان.

نعم الذي ينبغي أن يقال هو أنّ الحجّة بعد ما [كانت منحصرة] بالظهور التصديقي المبني على كون المتكلّم في مقام الافادة والاستفادة فأنّا يتحقّق مثل هذا المعنى في فرض تعلق قصد المتكلّم بابراز مرامه باللفظ وهو فرع التفات المتكلّم بما تعلق به مرامه والآ فمع جهله به واحتماله خروجه عن مرامه [كيف] يتعلّق قصده [بلفظ] كشفه وابرازه، ومن المعلوم أنّ الشبهات الموضوعيّة طرّاً من هذا القبيل.

ولقد أجاد شيخنا الأعظم فيما أفاد في وجه المنع بمثل هذا البيان ومرجع هذا الوجه الى منع كون المولى في مقام افادة المرام بالنسبة الى ما كان هو بنفسه مشتبهاً فيه فلا يكون الظهور حينئذٍ تصديقياً كي يكون واجداً لشرائط الحجّة لا الى منع شمول دليل الحجّة للظهور من حيث كونه أمانة لتعيين الموضوع كما توهم. كيف، ومع الاغماض عمّا ذكرنا لا تصور في جعل المولى هذا الظهور [التصوري] أيضاً من الأمارات على تعيين الموضوعات كسائر الأمارات المجعولة منه حتّى بالنسبة الى ما هو بنفسه جاهل بوجوده كما هو ظاهر واضح.

وحينئذ العمدة في وجه المنع هو الذي أشرنا [إليه] وفي ذلك أيضاً لافرق في عدم حجية العام بين المخصّص اللفظي [و] اللبّي. نعم لو كان منشأ الشبهة المصادقية أحياناً الشبهة الحكمية لأبأس بالمصير إلى [حجّيته] لأنّ رفع هذا الجهل بيد المولى.

من دون فرق في ذلك أيضاً بين كون المخصّص لفظياً أو لبياً. نعم لو بنينا في وجه المنع على تضييق دائرة الحجّة والشكّ في تطبيق الحجّة أمكن الفرق بين المخصّص اللفظي [و] اللبّي، إذ اللفظي موجب لرفع اليد عن حجّية العام بمقدار مدلوله فمع الشكّ في تطبيق مدلول الخاص يشكّ في تطبيق مقدار حجّية العام. وأمّا المخصّص اللبّي فلا يوجب [رفع] اليد عن حجّية العام إلاّ بمقدار القطع الحاصل منه، ومن البديهي أنّ القطع بكلّ عنوان لايسري إلى مصادقه المشكوك فبالنسبة إلى المصاديق المشكوك لا يكون في البين حجّة على خلاف العامّ واقعاً فلا قصور حينئذ في تطبيق الحجّة على المورد.

وفي هذا التفصيل أيضاً لافرق بين كون الشبهة المصادقية ناشئة عن الشبهة الحكمية أم من الأمور الخارجية كما لا يخفى. وحينئذ بين مشينا وهذا المشي تمام المعاكسة في النتيجة من حيث التفصيلين كما لا يخفى. بقي التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ بناء كثير من المانعين لحجّية العامّ بالنسبة إلى الشبهة المصادقية على التشبّث بالأصل في مشكوك [المصادقية] والحاقه بالأصل السليبي بالعامّ واجراء حكم العامّ عليه كأصالة عدم المخالفة في الشروط [المشكوكة] المخالفة وكذا في الصلح وهكذا في غيرها. واستراحوا بذلك عن التمسك بالعامّ بل حملوا بناء المشهور على ما نسب إليهم في العمل على طبق العامّ في الموارد المشكوكة على ذلك.

ولكن نقول: إنّ جريان هذا الأصل إنّما يتم بناءً على توهم اجراء حكم

[التقييد] على التخصيص وأن المخصّص يقرب العام عن تمام [الموضوع له] إلى جزئه، والّا فبناءً على المختار من أنّ باب التخصيص غير مرتبط بباب [التقييد]، وإنّا يكون شأن المخصّص اخراج الفرد الخاص مع بقاء العام على تمامية [الموضوع له] بالإضافة إلى البقية بلا انقلاب في العام نظير صورة موت الفرد فلا يبقى مجال لجريان الأصل المذكور، إذ الاصل السّليبي ليس شأنه إلا نفي حكم الخاص عنه لا اثبات حكم العام عليه لأنّ هذا الفرد حينئذٍ مورد العلم الاجمالي بكونه محكوماً بحكم الخاص أو محكوماً بلا تغيير عنوان بحكم العام. ونفي أحد الحكمين بالأصل لا يثبت الآخر كما هو ظاهر.

نعم في مثل الشك في مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب أمكن دعوى أنّه من الشبهة المصدقية الناشئة عن الجهل بالمخالفة - الذي كان أمر رفعه بيد المولى - وفي مثله لا بأس بالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية من دون احتياج في مثله إلى الاصل. ولعلّ بناء المشهور أيضاً في تمسكهم بالعام في الشبهة المصدقية [مختصّ] بأمثال المورد عليك بالتبّع في كلماتهم ربما ترى ما ذكرنا حقيقةً بالقبول وهو الغاية [و] المأمول. فتدبّر في المقام فانه من مزالّ الأقدام.

الثاني: هو أنّه ربما توهم في وجه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية التشبّه بقاعدة المقتضي والمانع بتقريب: أنّ ظهور العام مقتضي للحجة وإنّا المخصّص المنفصل مانع عنه ومع الشك في تطبيق المانع على المورد يؤخذ بالمقتضي لأوله إلى الشك في وجود مزاحم حجّته، ومعلوم أنّ [في] فرض الشك في كلّ مزاحمٍ، العقل يحكم بالأخذ بالمقتضي ولا يقتصر على المقدار المعلوم عدم المانع فيه كي يوجب رفع اليد عن المقتضي لمحض الشك في المانع.

أقول: هذه الشبهة إنّما [ترد] على تقريب الشك في تطبيق الحجة على المورد إذ [يكون] مجال لدعوى [أنّه] مع وجود المقتضي والشك في المانع عن الحجّة، العقل يحكم باجراء [اصالة] العلم بالعدم عليه - وإن [كانت] حجّيته

فعلاً مشكوكاً [فيها] - كما هو الشأن في كلِّ حكم يشكُّ في فعليته من جهة وجود المزاحم.

وأما بناء على بقیة التقریبات خصوصاً على المختار فالشك جار في أصل اقتضاء الظهور للحجية فلا مجرى حينئذٍ لاجراء القاعدة المزبورة بالنسبة الى حجية العام.

وأسوء منه توهم جريان قاعدة المقتضي والمانع في مفاد العام بالقياس الى مفاد الخاص بتوهم: ان مفاد العام مقتضي للحكم ومفاد الخاص مانع عنه ومع الشك في وجود المانع يؤخذ بالمقتضي.

وفيه: أن من الممكن كون مفاد الخاص موجباً لقصور مقتضي العام عن المورد. وعلى فرض تمامية الاقتضاء إنما يصار الى القاعدة في فرض تعلق غرض المولى بكلِّ منها بحيث ينتهي أمره الى عدم القدرة في حفظها من قبل نفسه أو من قبل عبده، وأما في مورد لم يتعلق غرض المولى بوجود المانع وانما هو فقط مانع عن فعلية غرضه الآخر ففي مثله مرجعية القاعدة المزبورة أول الكلام.

وبالجمله نقول: إن قاعدة المقتضي والمانع إنما يصار اليها في فرض تعلق غرض المولى بكلِّ منها مع عدم قدرته على حفظها، إما لقصور في نفسه أو لقصور في عبده. وأما في مورد لم يتعلق غرض المولى بوجود ما هو مزاحم لفعلية غرضه بحيث لا ينتهي أمره الى الشك في قدرته على حفظ الغرضين فمرجعية القاعدة المزبورة أول شيء ينكر، ومن المعلوم أن مفاد باب العام والخاص غالباً من باب الشك في قصور مفاد العام عن الاقتضاء كما هو شأن باب التعارض الذي كان باب التخصيص والتقييد من سنخه. وعلى فرض تمامية العام في اقتضاء مفاده كثيراً ما لا يكون المانع تحت غرض مستقل في قبال مفاد العام وفي مثله لانسلّم القاعدة المزبورة والله العالم.

لِقَالَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّلَاثُونَ

الْتَّمَسْكَ بِالْعَامِ
لِنَعِيْنُ مَشْكُوْكَ الْمَصْدَقِيَّةِ

[المقالة الثانية والثلاثون]

في

[التمسك بالعامّ لتعيين مشكوك المصادقيّة]

هل يجوز التمسك بالعام في تعيين مشكوك المصادقيّة مع الجزم بالخروج عن تحت العام، كما لو قيل: أكرم العلماء مع الجزم بحرمة اكرام زيد، وشك بأن زيدا عالم كي يكون العام مخصّصاً، أم ليس بعالم كي لم يرد تخصيص على العام، فهل في مثل المورد يتمسك بأصالة العموم لاثبات ان زيدا ليس بعالم أم لا. قد يظهر من شيخنا العلامة قدس سره في باب المعاملات كثيراً التشبّث بأصالة العموم لاثبات [خروج] ماشك في دخوله في العام [عنه] مع الجزم بمخالفة حكمه له.

ونظيره أيضاً تمسّكهم بالاطلاقات في أمثال المورد في باب الاستنحاء لاثبات طهارته، فراجع [المطولات]. ومن هذا الباب أيضاً تشبّثهم باطلاقات التحذير على مخالفة الأمر لاثبات خروج الأمر الاستحبابي عن مصداق الأوامر، ومنه أيضاً تمسّكهم باطلاقات ترتب الآثار على الصلاة مثل كونها ناهية عن المنكر وقربان كلّ تقويّ وأمثالها لاثبات أنّ الفاسدة منها [ليست] بصلاة، ومن التمسّكين بذلك في مسألة الصحيح والأعمّ لاثبات مدّعه من وضع الصلاة للصحيحة استاذنا الاعظم في كفايته، ومع ذلك انكر حجّية أصالة العموم في

المورد في بحث العام من الكفاية.

ولقد أجاد فيما أفاد في هذا المقام بأن أصالة العموم مدرك حجيتها السيرة وهي دليل لبي يقتصر على المقدار المتيقن من قيام السيرة على الأخذ به وهو في صورة الجزم بدخول الفرد والشك في خروجه عن حكمه لاعكسه.

أقول بتوضيحٍ منا: أن وجه عدم حجية أصالة العموم لخراج المشكوك ليس من جهة عدم حجية الأصل المزبور لاثبات الآثار لعموم أفراد العنوان واقعاً إذ هو بمعزل عن التحقيق إذ مرجعه إلى عدم حجية الأصل لما هو مفروض الفردية وشأن العمومات في أمثال القضايا الحقيقية اثبات الحكم لجميع أفرادها الواقعية فعلية أو فرضية، وهو أيضاً مورد اعترافهم بحجية الأصل فيها إذ هو من باب التمسك بالعام في متيقن الفردية مع الشك في خروجه عنه حكماً.

بل عمدة الوجه عدم قابلية هذا الأصل لاثبات اللوازم والآثار فمرجعه إلى عدم مثبتية هذا الأصل كسائر الأصول المثبتة ولو كانت [بنفسها] أمانة كأصالة صحة عمل الغير [غير] المثبت للزومه مثلاً مع كونه أمانة ومرجعه إلى عدم حجية أصالة العموم مع كونه أمانة في لوازمه مع حجيتها في نفسه ومورده.

وحيث لا يبقى أيضاً مجال التشبث بقاعدة منطقية من أن من لوازم القضية الموجبة الكلية عقلاً عكس [نقيضها]، فبعد اثبات الأثر لكل صلاة واقعية باصالة العموم [تصير] قضية ترتب الآثار على الصلاة موجبة كلية [مثل]: (ان كل صلاة [تتهى] عن الفحشاء) ومعلوم ان عكس [نقيضها] الذي هو من لوازم هذا المعنى عقلاً هو: ان كل ما ليس [بناه] عن الفحشاء فليس بصلاة.

وجه البطلان هو أن ما أفيد من اللازم العقلي للعام واقعاً في غاية المتانة ولكن نقول: إن ذلك اللازم إنما يترتب في فرض حجية أصالة العموم لاثبات لازم المدلول والآ فلا يكون لنا طريق إلى هذه الكلية [المحكومة] عقلاً [بأنها]

من اللوازم. هذا.

فان قلت إن بناء العرف بعد ما كان على التمسك بالاصل لاثبات الحكم لجميع الأفراد واستفادة الموجبة الكلية من دليل الآثار لايلتفتون الى التفكيك بين ثبوت الواقع وعدم ترتب لازمه عقلاً من عكس نقيضه.

قلت: إن عمدة وجه التفكيك عدم نظر العموم الى تعيين صغرى الحكم نفيًا واثباتًا، وانما نظره تماماً الى اثبات الكبرى ولقد أشرنا اليه في البحث السابق وعليه بنينا عدم حجية العام في الشبهة المصادقية. ومانحن فيه أيضاً مبني على هذه الجهة، وان كان بين مانحن فيه والبحث السابق فرق من حيث إن المقصود من اصالة العموم في السابق ادخال المشكوك في العام.

وفي المقام تمام المقصود اخراجه عن العام مصداقاً للجزم بخروجه حكماً حسب الفرض .

وحيث نقول من البديهي أن اثبات عكس نقيض المقام الذي هو من لوازم المدلول واقعاً عقلاً بمثل هذا الاصل فرع حجيته بالنسبة الى الشبهة المصادقية لنفس العام بعد التفات العرف الى التفكيك بين الشبهة الحكيمية والمصادقية في الحجية فلا محيص لهم في أمثال هذه القضايا الظنية التعبدية من التفكيك بين حجية الظن في أصله دون عكس نقيضه.

وحيثنذ ليس غرضنا من هذا البيان التفكيك بين القضية الواقعية وعكس [نقيضها] واقعاً كي يقال إنه عقلي.

بل تمام ههنا الى عدم طريق مثبت لهذا اللازم إلا مع فرض حجية الأصل المزبور في الشبهة الموضوعية والأ فلا طريق لنا اليه ففي الحقيقة في جميع القضايا الظنية التعبدية [يثبت] العموم والموجبة الكلية ولا [يثبت] عكس [نقيضها] من جهة التفكيك في حجية اصالة العموم بين الشبهات الحكيمية والمصادقية الذي ينادي العرف بهذا التفكيك بأعلى صوته وبعد ذلك لايبقى لك مجال أن تقول

بأنّ العرف بعد ما أثبت بالأصل الموجبة الكلّية لا يرى تفكيكاً بين الأصل وعكس نقيضه في مقام الاثبات أيضاً إذ ذلك صحيح لو يرون أيضاً عدم التفكيك في حجّة العام بين الشبهتين وهو كما ترى فتدبّر في المقام كي لا [تغشك] القواعد المنطقيّة العقليّة.

لَمَقَالَتِ الثَّلَاثِينَ وَالْثَلَاثُونَ

عَدَمُ حُجِّيَّةٍ

الْأُصُولُ الْحُكْمِيَّةُ قَبْلَ الْفَحْصِ

[المقالة الثالثة والثلاثون]

لاشبهة عندهم في عدم حجية كلية الاصول الحكمية - لفظيةً أو عمليةً - قبل الفحص عما يعارضها أو المقدم منها حكومة أو وروداً، للاجماعات والاختبار الواردة بلسان (هلاً تعلمت) الجارية بالمناط حتى في باب الاصول اللفظية علاوة عن معرضية الاصول اللفظية لورود القرينة على خلافها ومعرضية شكوكها للزوال بالفحص عن المعارض أو الحاكم بنحو [تكون] أدلة اعتبارها - خصوصاً مثل السيرة وغيرها - آية عن الشمول لمثلها، مضافاً الى العلم الاجمالي بوجود المعارض أو الحاكم بمقدار لو تفحص [عنه] لوجد، ومثل هذا العلم مانع عن الأخذ بها قبل الفحص، بل لا بد وأن يفحص، فان ظفر بالمعارض أو الحاكم فهو والآ يكشف من الأول خروج هذا المورد عن دائرة هذا العلم فيؤخذ به.

وبمثل هذا البيان [ترتفع] شبهة معروفة بأن الفحص لا يصلح ان يزيل العلم المزبور ومع عدم زواله فالمانع عن الأخذ موجود فلا يجوز الأخذ بالاصل بعد الفحص عنه بالمقدار المتعارف الموجب لخروج المورد عن معرضية وجود المعارض أو الحاكم أيضاً.

ولا يرد أيضاً على مانعية هذا العلم للأخذ بالاصول مطلقاً بأن الفحص

في مقدار من المسائل إذا أوجب الظن بالمعارض أو الحاكم بمقدار المعلوم بالاجمال المعلوم بالبدهاة انتهاء المعلوم الى حدّ مخصوص لا يبقى مقتضى للتخصّص بالنسبة الى بقية الاصول الجارية في سائر الأبواب مع أنه ليس بناؤهم على اجراء أصل من الاصول في أبواب الفقه من أوّل باب الطهارة الى آخر باب الديّات بلا فحص وحينئذٍ مثل هذا العلم غير كافٍ لاثبات هذا المدعى.

وتوضيح الدفع بأن مقدار المعلوم كمّاً وان كان بالأخرة معلوماً بحيث ينتهي الزائد منه الى الشك البدوي، ولكن هذا المقدار اذا كان مردداً بين محتملات متباينات منتشرات في أبواب الفقه من أوّله الى [آخره] [تصير] جميع الشكوك في تمام الأبواب طرف هذا العلم فيمنع عن الأخذ به قبل فحصه وفي هذه الصورة لا يفيد الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم إذ مثل هذا العلم الحاصل جديداً يكون المعلوم بالاجمال في غير هذه الشكوك الباقية التي كانت طرفاً من الأوّل للاحتمال في المتباينات نظيراً [للعلم] الحاصلة بعد العلم الاجمالي غير قابلة للانحلال فقهرّاً الاحتمال القائم في المورد الموجب لكونه من الأوّل طرفاً للعلم منجزاً للواقع بمقدار استعداده فلا محيص أن يفحص كي - بعدم ظفره بالمخصّص - يكشف خروجه عن دائرة العلم المزبور من الأوّل، وهذه الجهة هي النكته في أخذ هذا القيد في دائرة العلم والّا فيلزم عدم الاكتفاء بالفحص ولو ظفرنا بمقدار المعلوم فضلاً عمّا لو لم نظفر كما هو ظاهر فتدبّر في المقام فانه من مزال الاقدام وسيجيء ان شاء الله تتمّة الكلام في طيّ الاصول العمليّة أيضاً.

لِقَالَتِ الرَّبِيعَةُ وَالثَّلَاثُونَ

شُمُولُ الْخَطَايَا وَالشِّفَاهِيَّةِ
لِلْغَائِبِينَ وَالْمَعْدُومِينَ

[المقالة الرابعة والثلاثون]

في

[شمول الخطابات الشفاهية للغائبين والمعدومين]

في أن الخطابات الشفاهية شاملة للغائبين عن مجلس الخطاب بل المعدومين أيضاً أم لا؟، وجهان. ذهب إلى كل طرف فريق. وتوضيح الكلام يقتضي أولاً أن يقال:

إن محطّ البحث ظاهراً الخطابات المشتملة على أداتها حرفاً أو هيئة، وإلا ففي الخطاب الكلامي مع فرض اشتماله على ثبوت حكم كلي شامل لكليّة المكلفين بل ربّما يصرّح فيه لخصوص الغائبين بل والمعدومين كقوله: «يجب على عامّة الناس كذا أو على الغائبين والمعدومين منهم كذا» فلا مجال لتوهم عدم شمول الحكم للغائبين بل المعدومين أيضاً، غاية الأمر بواسطة تقييد الخطاب بالقدرة بنحو شرحناه في الواجب المشروط لا يكاد تطبيق الخطاب في موردهم إلا بالنسبة إلى القادرين منهم.

وبعد ما توضّح ذلك فنقول في محلّ الكلام بأنه: ربّما يتوهم شمول مثل قوله «يا أيّها الناس» أو مثل «قوموا» أو «صوموا» مثلاً للغائبين - قادرين منهم أو عاجزين - بل المعدومين أيضاً بتوهم أن أدوات الخطاب حرفاً أو هيئة أو غيرها موضوعاً للخطابات الايقاعية لا الحقيقية، ولا قصور في الايقاعات منها للشمول

بالنسبة الى غير من حضر، [فكانت هذه] الخطابات نظير: «اعلم وافهم» المعمولة في المكاتبات المعلوم عدم القصد بها الخطاب الى طائفة بل المقصود فيها [يشمل] الغائبين بل المعدومين.

مضافاً إلى أنه بعد تسليم كونها [خطابات] حقيقية غاية الأمر قصور الخطاب عن الشمول لغير الحاضر وذلك لاينافي مع الأخذ بعموم العنوان الذي [دخلت] عليه هذه الأداة مثل «الذين آمنوا» [و] أمثاله، نظير التشبث باطلاق المادّة مع قصور الهيئة في الأوامر عن الشمول لغير القادر.

هذا مع امكان دعوى اخرى بأنه مع فرض ظهور الخطابات في الخطاب الحقيقي أدعي ما لا يصلح للخطاب الحقيقي بمنزلة ما يصلح كادعاء كون الجبل ذا شعور ومخاطب إياه بقوله: «أيا جبلي نعمان بالله خليا» وحينئذ يكون الخطاب بـ «صوما» نظير «اعلموا» في الكتب أيضاً عاماً لجميع الناس بضميمة الدعوى المزبورة.

هذا ولكن لا يخفى ما في جميع هذه الوجوه:

أما الأول: فبأن مجرد وضع الأداة للخطاب الايقاعي لاينافي سوقها في مقام الجد بخطابه نظير سائر الأدوات من لام الإقرار أو هيئته وأداة التمني والترجي وأمثالها، فجميع هذه الأدوات وان كانت موضوعة للمعاني الايقاعية إلا أنّ ظهورها السياقي استقرّ في الجد بابرار المعاني المزبورة حقيقة كما لا يخفى.

وأما الثاني - مضافاً [الى كونه] أخص من المدعى؛ إذ [لا يشمل] هذا الوجه ما لا يكون في طي الأداة عنوان عام بل الخطاب بالهيئة أو أداته - ككاف الخطاب - بنفسها حاكيان عن الموضوع - إن اللفظ الحاكي عن الموضوع إذا وقع في طي هيئة قاصرة عن الشمول لمصداق يستحيل أن يحكي بأزيد من الدائرة الواقعة في طي الهيئة؛ لاستحالة أو سعية دائرة الموضوع لباً عن حكمه.

نعم بالنسبة الى مقتضيات الحكم وان كان قابلاً لأوسعية الموضوع عن

دائرة حكمه الفعلي ولكن مع اقترانه بمثل هذه الهيئة القاصرة عن الشمول للعاجز لا يبقى للمادة المقرونة بها ظهور في الشمول له حتى من حيث مقتضيات الحكم بملاحظة اتصال المادة بمثل هذه الهيئة القاصرة الصالحة للقرينية.

وتوهّم أنّ الهيئة قاصرة عن الشمول من جهة اقتضاء فعلية التكليف، وأمّا من حيث دلالتها على المقتضي فلا قصور في اقتضاؤها أوسع دائرة المصلحة عن دائرة فعلية التكليف فلا يمنع عن الأخذ باطلاق المادة بل الهيئة حينئذ في هذا المقام.

مدفوع بأن اقتضاء الهيئة للمصلحة إنّما هو بتبع اقتضائه فعلية التكليف، وكيف يمكن اقتضائه أوسع دائرة المصلحة عن فعليته، غاية الأمر لا يدل أيضاً على ضيق دائرة المصلحة لأنّه يدل على [سعتها]، فإذا كانت الهيئة المزبورة قاصرة عن الدلالة على السعة فمع [اقترانها] بالمادة كانت من باب اتصال المادة بها يصلح للقرينة وإن لم يكن بقرينة، وهذا المقدار يكفي لمنع ظهور المادة في الاطلاق، ولذلك أعرضنا عن هذا الوجه في وجه الأخذ باطلاق الأوامر لاستكشاف المصلحة في حق العاجز والتزمنا بظهور الهيئة أيضاً في الاطلاق [المجرد] قابلية المحل من جهة القدرة مالم [تقم] قرينة خارجية على عدم القدرة وهذا أيضاً لو بنينا على جواز التمسك عند الشك في مصداق المخصّص اللبّي. وإلا فعلى المختار فلا مجال للتمسك باطلاق الخطاب أيضاً، بل لا بد من إجراء حكم القدرة عند الشك به من طريق آخر - كما شرحنا في طيّ الواجب المشروط في مقدّمة الواجب -.

وعلى أيّ حال لا يجري هذا الوجه في المقام إذ الهيئة بنفسها ظاهرة في المخاطبين ولادلالة لها على أوسع مدلول الهيئة عن خصوص الخطاب كي يكون تخصيصها به دليل منفصل كما هو الشأن في هيئة الأوامر بالنسبة الى القدرة، وحينئذ فعلى فرض جواز التمسك بالاطلاق في المخصّصات اللبّي أيضاً لا مجال

للتشبيث باطلاق الهيئته في المقام ومع عدم جواز التمسك به لايبقى مجال التمسك باطلاق خصوص المادّة لاتصالها بما يصلح للقرينية.

وأضعف من هذا الوجه الوجه الأخير إذ الادّعاء والعناية المزبورة [بنفسها] على خلاف القاعدة فحتاج الى قرينة صريحة في منله، كما ناسب القرينة المزبورة في الخطاب بالجل، فمع عدم وجود قرينة في المقام لاجمال لرفع اليد عن الظهور في كون التطبيق أيضاً حقيقياً لادّعاءياً وهذا الظهور أيضاً من الظهورات السياقية.

نعم في المقام شيء آخر ربما أمكن التشبيث باطلاق الخطاب في المقام دون باب الأوامر بالنسبة للقدرة وهو أنّ كون [المخاطبة] وحضوره مجلس الخطاب ربما يكون من القيود المغفول عنها غالباً في الحكم وفي مثل هذه القيود لا بدّ للمولى التنبيه على دخلها في حكمه ومع عدم التنبيه على ذلك يؤخذ باطلاق العنوان المأخوذ في طيّ الأداة.

نعم لو لم يكن في البين عنوان عام في طيّ أداة الخطاب بل كان الحاكي عن الموضوع نفس أدياته ككاف الخطاب أو هيئة الأمر ك«صوموا وقوموا» مثلاً لايبقى حينئذ مجال للتشبيث بمثله لاثبات الحكم للغائبين لعدم اطلاق يشملهم. نعم حينئذ أمكن دعوى أنّ قيد حضور المجلس بعد ما كان مغفولاً عنه فلا يعتنى بهذا الاحتمال في وجه اختصاص الحكم بهم، فيبقى احتمال دخل قيد آخر ولو مثل دخل زمان حضور الامام فيه. وبالنسبة الى مثل هذا القيد وان لم يكن اطلاق يشمل الحكم لنا ولكن أمكن دعوى، [الاطلاق المقامي لا اللفظي هذا مع أنّه امكن دعوى] أنّ الاداة الحاكية عن الذات في الحاضرين في المجلس لها اطلاق بالنسبة اليهم على، وجه لنا أن نتمسك به لاثبات عدم دخل قيد آخر في حقّ الحاضرين، وبمثل ذلك يحرز موضوع قاعدة الاشتراك من اتحاد الصنف.

نعم لو بنينا على عدم حجية الخطاب لغير من قصد إفهامه أشكل لنا التمسك باطلاق الموضوع في حق الحاضرين فلا مجرى حينئذ لقاعدة الاشتراك أيضاً.

والعجب حينئذ ممن توهم بأن لازم اختصاص الخطاب بالحاضرين عدم جواز التمسك باطلاقه ولو بنينا على حجية الاطلاق لغير من قصد إذ ذلك صحيح في مقام عدم إثبات الحكم لنا بنفس اطلاق خطابهم، وأما في تمسكنا لاثبات الاطلاق في حق الحاضرين فلا قصور للتشبيث به ويحرز به موضوع قاعدة الاشتراك وعليه فعمدة المانع عن هذه الجهة توهم اختصاص الحجية بمن قصد ليس إلا. فتدبر.

لَمَقَالَتِ الرَّخَامِسِيَّةِ وَالْتِالِثُونَ

تَعْقِبُ الْعَامِ

ضَمِيرٌ يَرْجِعُ إِلَى الْبَعْضِ أَفْرَادِهِ

[المقالة الخامسة والثلاثون]

في

[تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض أفراده]

إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض أفراده مع كون العام متكفلاً لحكم مستقلّ لأنّه ذكر توطية لحكم آخر وذلك مثل قوله: «المطلّقات يتربصن ثلاثة قروء» لامثل قوله: «المطلّقات أزواجهن أحقّ بردهن»،

فهل يؤخذ بظهور العام [ويلتزم] في الضمير بالاستخدام؟
أو يؤخذ بظهور الضمير ويخصص العام بمورده؟ وجهان.

والظاهر أنّ العنوان المزبور يختص [بصورة] اتصال الضمير بالكلام.

ولو بدّل الضمير باسم الإشارة ربما يشمل الكلامين المنفصلين أيضاً.

وعلى أيّ حال لو كان محطّ البحث في العام المتصلّ بالضمير في كلام واحد - كالمثال المذكور - فالظاهر سقوط كلّ منهما عن الظهور لاتّصال كلّ منهما بما يصلح للقرينية فلا يبقى حينئذٍ للعموم ظهور في الزائد عن مرجع الضمير.

نعم لو بنينا على كون أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام في الضمير [أصلاً مستقلاً] غير راجع إلى أصالة الظهور، أو فرض ذلك في اسم الإشارة مع كونها في كلامين مستقلّين فقد يرجح ظهور العام من جهة أنّ مرجع التمسك بالعموم في المقام إلى التمسك بالعام عند الجزم بالمصداق والشك في المراد بخلاف

أصالة عدم الاستخدام في الضمير فإنه من باب القطع بالمراد والشك في أنه على طبق وضعه، وأصالة الحقيقة [لاتكون] في مثله بحجة كما أشرنا الى نظيره في العام.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إن مرجع أصالة عدم الاستخدام الى أصالة اتّحاد المرجع مع الضمير، والشك في مراد العام يلزم مع الشك في المراد في أصالة الاتّحاد، إذ المراد من هذا الاصل ليس إلاّ اتّحادهما واقعاً وهو مشكوك بعين الشك في مراد العام.

نعم بالنسبة الى المراد من الضمير الأمر كما ذكر، ولكن لو كان مرجع الشك في المقام [الى الشك] في اتّحاد المرجع مع المراد فهو أيضاً من الاصول السياقية فيؤخذ مثله عند الشك به مستقلاً مع قطع النظر عن اجراء الاصل في المراد من الضمير كما لا يخفى. وحينئذٍ فربما يقع التعارض بينها فيصيران بحكم المجل المستتبع لرفع اليد عن أصالة الظهور في المقام أيضاً. فتدبر.

مَقَالَةُ سَائِرِ سَنَةِ وَالْثَلَاثُونَ

تَخْصِيصُ الْعَامِّ بِالْمَفْهُومِ

[المقالة السادسة والثلاثون]

في

[تخصيص العام بالمفهوم]

اختلفوا في جواز تخصيص العام كتابياً أم غيره بمفهوم المخالفة بعد اطباقهم على التخصيص بمفهوم [الموافقة] فذهب الى كلِّ فريق. وتنقيح البحث أن الظهورين تارةً وضعيان واخرى إطلاقيان وثالثة مختلفان.

وعلى أيّ تقدير، تارةً كلاهما في كلام واحد واخرى في كلامين مستقلين. فإن كانا متفقين وضعاً وإطلاقاً فلا شبهة في تصادمهما فيصيران [محملين] أو بحكم الجمل، ولكن ذلك لولا خصوصية موردية [توجب] أقوائية أحدهما على الآخر وذلك ربما يختلف باختلاف المقامات ببركة المناسبات المقامية في أبواب الفقه ولا يكون تحت ضابطة.

وان كانا مختلفين، فان كانا في كلام واحد فلا شبهة في تقدّم الوضعي على الاطلاقي لأن مقتضي ظهوره تنجزى بخلاف الاطلاقي فإن مقتضيه معلق على عدم البيان، وبديهى أن المقتضى التنجزى في جميع المقامات مقدّم على التعليقي لأن مانعيته [دورية].

ومن هنا نقول: إن الظهور الاطلاقي لا يصلح للقرينية بالنسبة الى الظهور الوضعي كي يتوهم بأن اتصاله بالكلام يضرّ بظهور العام فتدبر.

وأما إن كانا في كلامين مستقلين فقد يتوهم إجراء هذا الترتيب في مثله ويلتزم أيضاً بتقدم الظهور الوضعي على الاطلاقي.

وفيه: إن ذلك إنما يتم لو كان البيان المانع عن الاطلاق مطلق البيان ولو في كلام آخر.

وأما لو كان البيان المانع عن الظهور الاطلاقي خصوص البيان في كلام به التخاطب لامطلقاً فلا يضر العام المنفصل بظهور الاطلاق، بل كان كل منها [ظاهراً بمقتضى] تنجيزي، وحينئذ لا محيص من ملاحظة أقوى الظهورين في البين، وربما يختلف ذلك أيضاً حسب خصوصيات المورد في الفقه ولا يكون أيضاً تحت ضبط. ومع التساوي يصيران بحكم المجل. وتتم الكلام أيضاً في طي بيان مقدمات الحكمة في المطلق والمقيّد.

ثم إن في تخصيص العام الكتابي بمطلق خبر الواحد منطوقاً أو مفهوماً موافقاً أو مخالفاً كلاماً آخر من جهة الأخبار الواردة في طرح المخالف للكتاب وأنها زخرف، ولكن لا يخفى أن شمول هذه الطائفة للمخالفة بنحو العموم والخصوص مستتبع للجزم بتخصيصها مع أن لسانها [آب] عن التخصيص فلا محيص من حملها على المخالفة بنحو المباينة فلا يشمل المقام.

لَمَقَالَتَنَا سَابِعُونَ وَالْثَلَاثُونَ

تَعْقِبُ الْأَسْتِثْنَاءِ

لِلْجَمَلِ الْمُتَعَدِّدَةِ

[المقالة السابعة والثلاثون]

في

[تعقب الجمل للاستثناء]

اختلفوا في أن الاستثناء في طي [الجمل] المتعدّدة يرجع الى [الجميع] أم لا بعد الجزم بأنّ الاخيرة [متيقّنة] في المرجعية.

وظاهر هذا العنوان كون [الجمل] والاستثناء في كلام واحد، وآلأ فلو كانا في كلامين لواجه لمتيقّنية الأخيرة كما هو ظاهر.

وحينئذٍ فالكلام تارة يقع في فرض كون الدالّ على الاستثناء إسمًا مثل لفظ «سوى» وأمثاله، وأخرى في فرض كون الدالّ عليه حرفاً كـ«إلّا» وأمثاله.

أمّا الصورة الأولى: فتارة يكون المستثنى قابلاً للانطباق على المخرج من كلّ جملة سواء كان ذلك من جهة كونه كلياً صادقاً على المخرج المتعدّد مثل «العالم منهم» مثلاً أو من جهة كونه شخصياً داخلياً في كلّ واحد من [الجمل] بنحو يكون مجمع العناوين المتعدّدة.

وأخرى لا يكون قابل الانطباق على كلّ واحد وذلك مثل «زيد» المحتمل الانطباق على زيد وزيد آخر وهكذا.

فعلى الأوّل فالظاهر عدم قصور في امكان الرجوع الى البقية لامن طرف الاستثناء ولامن طرف المستثنى، أمّا الأخير فواضح وهكذا الأوّل لفرض إسمية المحاكي عن معنى وحدانيّ قابل للانطباق على كلّ واحد من الإخراجات

المتعدّدة، كما أنّه في مقام وقوعه فالظاهر أيضاً عدم قصور في الأخذ باطلاق الاستثناء، والمستثنى لولا كون ظهور العام وضعياً حاكماً ووارداً على الاطلاق فيقدّم العموم على الاطلاق المزبور، ولا يصلح مثل هذا الاستثناء حينئذٍ للقرينية على خلاف العام لأنّ قرينته [دورية فتستحيل] فيبقى العموم على حجّيته، ولو قلنا بأن مرجع اصالة العموم الى أصالة الظهور لأنّه أصل تعبدي.

نعم لو كان العام أيضاً في دلالة اطلاقاً يشكّل التمسك بالاطلاق في كلّ واحد من الاستثناء والمستثنى منه وذلك لامن جهة اتصال كلّ منها بما يصلح للقرينية لعدم امكان قرينية كلّ منها للآخر إذ في المقام ظهور كلّ واحد معلق على عدم ظهور غيره فيستحيل ظهور كلّ منها لذاته فلا يعقل حينئذٍ قرينية كلّ منها للآخر لأنّ قرينته على الغير فرع ظهوره وبعد استحالة ذلك للدور كيف يصلح كلّ منها للقرينية بالاضافة الى الآخر، بل لا بدّ وأن يقال باستحالة ظهور كلّ منها لذاته لالمانع خارجي كما لا يخفى.

وأما إذا كان المستثنى أشخاصاً متعدّدة مشتركة في الاسم مثل «زيد» مثلاً فالظاهر عدم امكان الرجوع الى غير الأخيرة من جهة المستثنى إلاّ بتأويل «زيد» بمسماه وإلاّ يلزم استعمال المستثنى في أكثر من معنى واحد.

نعم من جهة الاستثناء لا قصور في امكان الرجوع الى البقية كما عرفت. هذا كلّّه إذا كان الدالّ على الاستثناء إسماً.

ولو كان الدالّ عليه حرفاً فقد يشكّل في امكان الرجوع الى الغير في جميع الفروض السابقة من جهة وضع الحروف بخيال أنّ الموضوع له خاص فإرادة الاخراجات المتعدّدة [مستلزمة] لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

أقول: على فرض تسليم المبنى إنّما يصحّ الإشكال لو لم يكن الاخراج من الجميع فرداً آخر قبال الإخراجات من كلّ واحد واحد.

هذا مضافاً [الى] فساد المبنى وأنّ الحروف أيضاً من متحد المعنى وأريد

من أداة الاستثناء الجامع المتحد في ضمن إخراجات خاصّة مختلفة مرادة من دالّ آخر عن أدواته كما هو الشأن في مداليل بقية الحروف على ما شرحناه في محله، ولازم ذلك إجراء التفصيل السابق في الاستثناء بالأداة أيضاً كالأسماء إمكناناً ووقوعاً.

ونقول في المقام: إنّ الدلالة على الجامع في ضمن أيّ مقدار من الفرد ربّما يختلف بالاطلاق وعدمه، فمع فرض كون العمومات [وضعية] [تمنع] عن الاطلاق فيها^(١) فيخرج حينئذٍ الاطلاق المزبور عن الصلاحية للقرينية فيكون العام باقياً على حجّيته ولو بنينا على أصالة الظهور فيه، ومع [كونها اطلاقية] يستحيل أيضاً ظهور كلّ واحد في اطلاقه لأنّه منوط بعدم ظهور الغير المتوقّف على ظهوره فظهور كلّ واحد دوري فيستحيل ظهور كلّ واحد حينئذٍ بذاته لامن جهة اقتران اللفظ بمشكوك القرينية لعدم احتمال قرينية كلّ واحد على الآخر ببرهان الاستحالة المزبورة فتدبر.

ثمّ إنّ ذلك كلّه لو كان الاستثناء متصلاً بالكلام كما هو الظاهر من عنوانهم.

وأما لو كان في كلام مستقلّ فتارةً يكون لدليل المخصّص نحو نظر إلى مفاد العموم السابق كأن يقول: «واستثنى ممّا ذكرت العلماء منهم» واخرى لا يكون له النظر بل [يعارض] العمومات السابقة تعارض العموم [للمطلق]. وعلى أيّ تقدير في فرض الانفصال لوجه لمتيقّنة الأخيرة، كما أنّ الاخراج في المقام لما لا يكون بتوسيط الحرف لا قصور في الرجوع الى الجميع لولا قصور في المستثنى بمقتضى اشتراكه بين المخرجات لفظاً وذلك لولا تأويله أيضاً بالمسمّى كما عرفت في الفرض السابق، والأّ فيصير المخرج مردّداً في واحد

(١) أي في الدلالة.

من المستثنيات ولا يصلح الشمول [للجميع]، وحينئذٍ نتيجة العلم الاجمالي بتخصيص [إحدى الجمل] السابقة فيسقط^(١) الجميع عن الاعتبار من دون فرق في ذلك بين كون المستثنى وطرف الاستثناء [وضعين] أو [اطلاقيين] كما أسلفنا سابقاً.

وأما إن لم يكن قصور في طرف المستثنى للشمول فالظاهر في صورة النظر المزبور يؤخذ باطلاق الحاكم ولو كان أضعف دلالة من العمومات بعد قوة نظره اليها ويطرح العمومات طراً ولو كانت أقوى.

وأما في غير صورة النظر فلا بدّ من ملاحظة أقوى الظهورين من المستثنى منه والمستثنى، وربما حينئذٍ يختلف نسبة الأقوائية بالاضافة الى بعض العمومات دون بعض فيقدّم على الأضعف ويعارض مع المساوي دلالة. وفي فرض [أقوائية] بعض العمومات [من]^(٢) ظهور المخصّص يقدم ذاك فقط عليه ويبقى الخاص على معارضته مع البقية.

ولو انتهى الأمر حينئذٍ الى طرح الخاص بالنسبة الى بعض العمومات بأخبار الترجيح ففي الأخذ به بالنسبة الى بعض آخر أضعف منه دلالة أو سناً وجه لولا دعوى عدم مساعدة العرف على التبويض في السند في مثل المقام الذي كان المبحّث بلسان واحد ولفظ فارد، بل في مثله أمكن دعوى انصراف أدلة الترجيح والتخير منه كما هو الشأن في العامين من وجه لانتهاه الترجيح فيه أيضاً إما الى طرح الرواية حتّى من الجهة [غير المعارضة] أو التبويض في السند الذي لا يرى العرف ذلك في دلالة واحدة فتدبر في المقام بجميع شؤونه وأطرافه.

(١) الصحيح أن يقول (سقوط الجميع) لأنه خبر لقوله (نتيجة العلم الاجمالي).

(٢) أي (أقوائية بعض العمومات من بعض).

لِمَقَالَتِ الثَّامِنَةِ وَالثَّلَاثُونَ

الدَّورَان

بَيْنَ تَخْصِيصِ الْعَامِّ وَنَسْخِهِ

[المقالة ٣٨]

[في الدوران بين تخصيص العام ونسخه]

المشهور اختلاف حكم العام والخاص المتخالفين من حيث النسخية تارةً والمخصّية اخرى والقابلية لهما ثالثةً.

ولا يخفى أنّ هذا التفصيل مبني على مقدّمتين:

[إحداهما]: قبح تأخير البيان من وقت العمل لانتهائه الى نقض الغرض

المستحيل حتّى عند الأشعري أيضاً.

[ثانيتها]: كون المراد من السنخ رفع الحكم الفعلي الثابت بلا كفاية

فعليّة الملازمة بينه وبين شرطه عند عدم حصول شرطه، ولا كفاية فعليّة الاشتياق

المنوط بوجود الشرط في فرضه ولحاظه، فضلاً عن فرضيّة الحكم بفرض وجود

موضوعه كما هو الشأن في مفاد القضايا الحقيقيّة عند عدم موضوعها مالم يصل

الى الفعليّة المطلقة بوجود شرطه خارجاً. إذ حينئذٍ يمكن أن يقال بأنّ الخاص

إن ورد [قبل] حضور وقت العمل بالعام فلا بدّ وأن يكون مخصّصاً لانساخاً لعدم

حكم فعليّ من العام حينئذٍ كي يقبل النسخ، وإن ورد العام بعد وقت العمل

بالخاص فقابل لأن يكون ناسخاً للخاص ولأن يكون الخاص مخصّصاً للعام

لعدم وجود محذور في أيّ طرفٍ وحينئذٍ ففي هذه الصورة [تنتهي] النوبة الى

ترجيح أيّ منها على غيره.

هذا ولكن لا يخفى ما في كل [واحدة] من المقدمتين من الاشكال.
 أما المقدمة الأولى ففيها: إن مجرد تأخير البيان عن وقت العمل بالعام
 لا قبح فيه إذا كان عن مصلحة في التأخير مع إلقاء الحجّة عليهم على خلاف
 الواقع، كما هو الشأن في إرجاعهم إلى الطرق المخالفة للواقع، وأجبنا به أيضاً
 عن شبهة [ابن قبة] ببعض [تقريباتها] وحينئذٍ قبل البيان: المكلف محكوم
 بالحكم الظاهري إلى أن يجيء بيان عن الواقع.

وليس المقصود من الحكم الظاهري كونه مراداً من العام كي يتوهم إباء
 الظهور المزبور عن إفادة الحكم الظاهري المأخوذ في موضوعه الشك بالواقع.
 بل المقصود منه الحكم الناشئ عن دليل حجّيته في [هذه] الحال ولو من جهة
 الشك في مطابقة الظهور للواقع.

ثم في إلقاء ظهور العام على خلاف مرامه واقعاً لا يحتاج إلى استعمال العام
 في مراد آخر قبال مرامه الجدّي الواقعي ويسمى ذلك بالمراد الاستعمالي لإمكان
 إلقاء الظهور المزبور بلا إرادته منه شيئاً حتّى في عالم الاستعمال، غاية الأمر
 لجهل المكلف كان هذا الظهور الملقى على خلاف الواقع حجّة على العبد إلى أن
 يعلم خلافه كسائر الطرق المخالفة للواقع.

اللهم [إلا] أن يقال إن المرتكز في الذهن عند ذكر اللفظ الموضوع
 لمفهوم لحاظ المفهوم من اللفظ أو جعل اللفظ فانياً فيه فناء المرأة في [ذيها]، لأنّه
 مجرد لفظ بلا لحاظ معناه منه فأنه خلاف ارتكاز الذهن. غاية الأمر ليس المقصود
 من هذا الاستعمال إبراز [مرامه] واقعاً، ولا أن اللفظ الظاهر في معنى استعمال
 في معنى آخر، إذ اللفظ بعد ما استقرّ ظهوره في مفهوم، صرّف النظر عنه وإرادة
 غيره أيضاً خلاف الوجدان؛ إذ المرتكز كون الظاهر في مفهوم، لوحظ منه هذا
 المفهوم لا غيره. وحينئذٍ استعمال كل ظاهر في معنى في غير ما هو ظاهر فيه مثل
 عدم استعماله رأساً في المفهوم في مخالفته للارتكاز. وإلى ذلك ربما ينظر من التزم

بالتفكيك بين الإرادة الاستعمالية والجديّة، لأن مراده التفكيك بين الحكم الظاهري والواقعي في المراد من العام. ولعمري إن حمل ذلك الكلام على هذا لا يورث [الأهل] الشعور إلاّ تعجباً. فتدبرّ فيه.

وأما المقدّمة الثانية ففيها: إنّ كون النسخ رفع الحكم الفعليّ في غاية المتانة، وإنّما الكلام في ميزان فعليّة الحكم إذ قد حققنا سابقاً أنّ الخطابات الواقعيّة يستحيل أن [تكون متكفّلة] لفعليّة الحكم المساوق لمحركيّة العبد فعلاً إذ هذه المرتبة من شؤون تطبيق العبد مضمون الخطاب على المورد وهذا المعنى مأخوذ في رتبة متأخّرة عن الخطاب ويستحيل أن يؤخذ في مضمونه فلا يحصى من جعل مضمون الخطاب إبراز الاشتياق نحو الشيء المنوط بقيوده في لحاظ الأمر وإنّ وجودها خارجاً من شؤون تطبيق العبد إيّاه على المورد وحينئذٍ فالخطاب بمضمونها ليس إلاّ مجرد الاشتياق في فرض تحقيق قيوده في لحاظه وإنّ فعليّتها ليس إلاّ بمحركيّة هذا الاشتياق للأمر بابراره على عبده توطئةً لتطبيقه على المورد فيتحرّك من قبله.

ومن البديهيّ حينئذٍ أنّه لو كان المراد من النسخ رفع الحكم الفعليّ فلا بدّ وأن يكون المقصود رفع مضمون الخطاب بهاله من الفعليّة المناسبة له، لا [الفعليّة المناسبة] لتطبيق العبد مضمونه على مورده.

وحينئذٍ تصوّر النسخ في الموقّعات والمشروطات قبل وقتها وشرطها بمكان من الامكان، بل ولا بدّ وأن يكون النسخ في الاحكام طراً من هذا الباب حتّى في ظرف وجود الشرط خارجاً؛ إذ في هذا الظرف لا ينقلب مضمون الخطاب الصادر عن المولى؛ إذ يستحيل شمول مضمونه ولو بترقيّه مرتبةً منوطةً بمقام تطبيقه المتأخّرة عنه رتبة. فما هو من شؤون التطبيق - وجد أم لم يوجد - أجنبيّ عن مضمون الخطاب ولا يوجب قلب مضمونه من مرتبة إلى [مرتبة] بل الخطاب بهاله من المضمون محفوظ في مرتبة نفسه - وجد الشرط المزبور خارجاً أم لم

يوجد -.

وحينئذٍ بعد بدهاة توجه النسخ من المولى الى ما هو الصادر منه فعلاً بهاله من المضمون والفعليّة المناسبة له، فلا يحتاج النسخ الى أزيد من فعليّة الخطاب على حسب استعداد الخطاب لها لا أزيد.

ولعمري إنّ هذا التوهّم من احتياج النسخ وصحّته الى فعليّة وجود الشرائط خارجاً الملازم للمحركيّة للبعد المساق لوقت العمل كان أيضاً ناشئاً عن الاشتباه في أخذ مرتبة المحركيّة والبعث في مضمون الخطاب كجعلهم فعليّة الخطابات منوطة بوجود [شرائطها] خارجاً وادخالهم الخطابات الشرعيّة الطلبية في زمرة القضايا الحقيقيّة الحاكية عن فرض المحمول بفرض موضوعه، ولقد شرحنا بما لا مزيد عليه في بحث الواجب المشروط من مقدّمة الواجب بطلان هذه المسالك طراً بنحو أشرنا هنا أيضاً.

ويكفي شاهداً لما ذكرنا في المقام هو أنّه لو قال المولى: إن جاءك زيد أكرمه ثم بعد هنيئة قال: نسخت هذا الحكم ولو قبل مجيء زيد لا يرى العرف قبح هذا الكلام واستهجانه كما لا يخفى.

ولعمري إنّ مثل هذا الوجدان أعظم شاهد على المدعى من عدم احتياج صحّة النسخ الى حضور وقت العمل ووجود شرائط الحكم خارجاً.

وحيث [اتضحت] لك [هاتان المقدّمتان] صحّ لنا دعوى تساوي جميع الفروض في صحّة النسخ والتخصيص وبطلان التفصيل السابق وحينئذٍ يبقى في البين وجه ترجيح النسخ على التخصيص أو العكس.

وحينئذٍ قد يقال: بأنّ النسخ تخصيص في الأزمان وهو أقلّ مورداً من تخصيص الأفراد فيكون التخصيص أشيع فيقدم على النسخ. وفيه:

أولاً: إنا [ننقل] الكلام في أوّل زمان ورودها فانه بعد ما بلغ التخصيص الى الأشيعيّة ومع ذلك بناء الاصحاب، بل وبناء من كان في تلك الأزمنة على

تقدّم التخصيص على النسخ.

مضافاً إلى أنه لو قال: يجب عليك كذا، ثم بعد يوم قال: نسخته، ما كان النسخ مستتبشعاً خصوصاً مع حضور وقت العمل. ولو كان النسخ تخصيصاً في الأزمان يلزم في المثال تخصيصاً مستهجنناً لكونه من التخصيص الكثير القريب بالاستيعاب، فهذا شاهد قويّ على عدم كون النسخ من باب التخصيص الزماني، بل التحقيق إنّ النسخ في الشرعيّات كالبداء في التكوينيّات الراجع إلى الانشاء والإعلام على وفق مقتضيات مع قيام المصلحة على اختلاف الموانع عليه، وحينئذٍ يريد المخبر من اللفظ نفس مدلوله وبصير في مقام الجذب بإنشائه غاية الأمر غرضه من ذلك تحميل العبد على وفق مقتضيات مع علمه بوجود الموانع في عالم التشريع والتكوين. وبمثل ذلك توجه البدء من الباري عزّ اسمه بلا انتهائه إلى الجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وحينئذٍ لا محيص من أن يقال بأنّ النسخ ليس من باب التصرف في الدلالة، وأنّما التصرف فيه نظير التورية والتقية تصرف في الجهة.

وحينئذٍ قد يدعى في المقام بأنّ وجه تقديم التخصيص عليه [بعين] وجه تقديم التصرف الدلالي على التقية والتورية وذلك بتوهم أنّ في مورد دوران الأمر بين التصرف الدلالي - مثل التخصيص - مثلاً مع التقية الأمر يدور بين الحمل على التقية - كي ي طرح السند رأساً - أو الحمل على التخصيص مثلاً كي يبقى مقدار من الظهور الموجب للأخذ بالسند. وبديهي أنّ أصالة عدم طرح السند مها أمكن مرجح التصرف الدلالي على الجهتي من مثل التقية.

وفي المقام أيضاً يقال: بعد مضي زمان المنسوخ وخروجه عن محلّ الابتلاء لو حمل المتأخر على النسخ فمن حين وجوده لا يبقى مجال للأخذ بسند المنسوخ لا بالنسبة إلى الزمان السابق لخروجه عن محلّ الابتلاء ولا بالنسبة إلى الزمان اللاحق لفرض منسوخيته. وهذا بخلاف ما لو حمل السابق على المخصّصة فإنّه

يبقى للتعبّد [بسنديها] مجال، فعموم دليل التعبّد بالسند في المقام أيضاً يقتضي الحمل على التخصيص لا النسخ. أقول:

أولاً: إنّ هذا الكلام إنّما يتمّ في الخاص المتأخّر لو قلنا بأنّه ناسخ للعام بعمومه. وأمّا لو قلنا بنسخه لحكم خصوص هذا الفرد فيبقى دليل السند للعام المنسوخ بالنسبة الى بقية أفراده باقياً بحاله من دون فرق في تلك الجهة بين ناسخة الخاص أو مخصّيته.

وثانياً: على فرض تسليم ناسخة الخاص لتمام العام أو فرض ناسخة العام المتأخّر للخاص أيضاً ما أفيد صحيح لو لم يكن للمنسوخ السابق أثر بلحاظ الزمان اللاحق كما لو فرض نسخ طهارة ماء توضّأ به سابقاً إذ حينئذٍ لا تصور لدليل المنسوخ أن يشمل فعلاً بلحاظ الأثر [الذي هو] المحلّ للابتلاء فعلاً وحينئذٍ لا يبقى مجال ترجيح التخصيص على [النسخ] بمناط ابقاء عموم دليل السند بالنسبة اليها بحاله على المخصص دون النسخ.

والأولى في وجه الترجيح أن يقال: إنّّه بعد ما كان مرجع النسخ الى التصرف في جهة الحكم كالتقيّة، إنّ النوبة إنّما [تنتهي] الى هذا التصرف في ظرف إحراز الجدّ بالمراد ومن المعلوم إنّ التصرف الدلالي موجب لشرح المراد على خلاف الظهور بملاحظة إجراء حكم القرينة على ما هو أقوى ظهوراً، وحينئذٍ لا يبقى مجال للتصّرف الجهتي لعدم وجود موضوعه، ومرجع ذلك الى حكومة الجمع والتصرف الدلالي على التصرف الجهتي.

ولنا أيضاً بيان آخر في وجه التقدّم وهو: أنّ اصالة الظهور إنّما [تجري] في الظهورات الصادرة لبيان الحكم الحقيقي الواقعي. فالاصول الجهتية [منتجة] موضوع الاصول اللفظية، ولازمه تقدّم الاصول الجهتية على اللفظية رتبةً وحينئذٍ [لا تصلح] الاصول اللفظية للمعارضة مع الأصل الجهتي. فلا مجال لرفع اليد عن الجهة باجراء الاصول اللفظية وإبقاء حجّة الظهور [بحالها]، كيف؛ و[لا تنتهي]

النوبة إلى اصالة الظهور بلا جهة وعلّة، فالاصول الجهتيّة جارية في رتبة نفسها بلا معارض، وبعد جريانها ينتهي الأمر إلى الأصل الدلالي فيؤخذ به لولا وجود ما هو أقوى دلالة عليه كما لا يخفى.

وبذين التقريبين أيضاً نلتزم في وجه تقدّم التصرف الدلالي على التقيّة لا بصرف ابقاء التعبد بسندهما في التصرف الدلالي دون التقيّة، كيف؛ وهذا الوجه أيضاً غير جارٍ في مورد [تكون] التقيّة في عموم الحكم لفرد لا الحكم العام إذ حينئذٍ لأخذ دليل العام في الأفراد الخارجة عن صورة [التقيّة] مجال، كما لا يخفى فتدبر.

لِقَالَتِ التَّاسِعَةُ وَالتَّالِثُونَ

المُطَلَّقُ وَالمُقَيَّدُ

[المقالة التاسعة والثلاثون]

في

المطلق والمقيد

وعرّف المطلق بما دلّ على معنىّ شايح في جنسه. والظاهر أنّ المراد من الجنس ليس بمصطلح المنطقيّين، كيف؛ وإطلاق المطلق على النوع والصنف بل الأشخاص بلحاظ الحالات كالنار على المنار.

بل المراد من الجنس في المقام مطلق ما كان سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارية على الشيء من دون فرق بين كون السنخ المزبور [موجوداً] في ضمن وجودات متعدّدة أو في وجود واحد محفوظ في طيّ الحالات المتبادلة. ومن ذلك ظهر أنّ الجنس في المقام ليس أيضاً بمصطلح النحويّين المعبر عنه باسم الجنس أو علمه المخصوص بالكليات الصادقة على الكثيرين كما هو ظاهر.

ثمّ المراد من الشياح المأخوذ في تعريف المطلق تارةً بمعنى قابليّته للانطباق بتمام معناه على القليل والكثير وعلى القطرة والبحر وهذا المعنى يراد ماهو المأخوذ في طيّ غالب الأوامر، ولازمه انطباق تمام المعنى بأول وجوده الموجب لسقوط أمره.

وتارةً يراد منه الشايح بمعنى السريان في ضمن أفراد متعدّدة [الملازم] لعدم انطباق تمام المعنى على القليل بل لا ينطبق إلا على الكثير، قبال المعنى

السابق، ولازمه تعدد الامتثال فيه وعدم سقوط التكليف بأول وجوده، وهذا المعنى يراد الطبيعة المأخوذة في طي بعض الأوامر وكثير من النواهي وغالب الأحكام الوضعية كـ«أحل الله البيع» وأمثاله، ومن المعلوم أن بين نحوي المعنى لم يكن جامع محفوظ في ضمن صورة مستقلة في الذهن في قبال الصورتين. كيف؛ ولو كانت الطبيعة في الذهن مجردة عن جميع العلائق - بحيث لم يلحظ في الذهن إلا ذات الطبيعة بما هي ذاتها [عارية] عن جميع الحثيات، بمعنى [كونها] مصداقاً لهذا العنوان [لامقيدة] به - من البديهي أنه بهذا اللحاظ كان موضوع حكم العقل بقابليته للانطباق على القليل والكثير وعلى القطرة والبحر مثلاً.

كما أنه لو لوحظ هذا المعنى سيلاً وسارياً في ضمن متكثرات من الأفراد فهو الشايح بالمعنى الثاني. ومن البديهي أن الطبيعي حينئذٍ ماجاء عارياً عن جميع الحثيات بل لوحظ معه سريانه [الزائد] عن ذاته وهي بهذا المعنى [واجدة] لخصوصية السريان قبال الصورة الأولى [الفاقدة] له، وحينئذٍ كيف يتصور في الذهن معنى ثالث جامع بين الفاقد والواجد؟!

وحينئذٍ لا محيص في تصور الجامع بين الشايحين الآ بدعوى: كون الجامع هو المعنى المحفوظ في ضمن الواجد تارةً والفاقد أخرى، لأنه معنى موجود بوجود مستقل في قباهما.

وعليه فلك أن تقول إن في البين صورة ثالثة [للطبيعي] وهو المحفوظ في ضمن المقيد بشخص خاص الذي لا يكاد يصدق إلا على القليل في قبال السابقين، إذ ذلك أيضاً صورة ثالثة مشتملة على الطبيعي في ضمنه وكان مقيداً في ضمن قيد خاص.

وحينئذٍ ماهو مشترك بين هذه الصور ليس إلا الجهة المحفوظة في ضمن الفاقد والواجد بلا وجود له [مستقل] في الذهن قبال هذه الموجودات الذهنية.

ومثّل هذا الجامع المحفوظ في المقام مثّل المادّة المحفوظة في ضمن هيئات مخصوصة الحاكية عن مفهوم كذلك بحيث لا يتصوّر [فيها] مفهوم مستقلّ قبال ماهو المحفوظ في ضمن الخصوصيّات.

وحيث اتّضح ذلك [نقول]: إنّ القائل بأخذ الشيعاء في مفهوم المطلق إنّ أراد شياعاً خاصاً من نحوَي الشيعاء كي يصير لازمه كون مفهوم المطلق معنئى خاصاً في الذهن بحيث لو اريد غيره - ولو كان شايعاً بغير هذا النحو كالمقيّد بغير الشيعاء من سائر القيود - لكان مجازاً، فهو خلاف صريح اطلاقهم المطلق على نحوَي الشيعاء بلا مجاز فيه، وإنّما بناؤهم على مجازيّة المطلق لو اريد منه المقيّد بغير الشيعاء من سائر القيود. [ويؤيده] اطلاق أخذ الشيعاء في تعريفه.

وحيث إنّ فلا محيص عندهم من جعل مفهوم المطلق هي الجهة [المحفوظة] بين نحوَي الشيعاء [المتقوم] كلّ واحد بصورة مخصوصة من فقدانه للخصوصيّات الزائدة عن الطبيعي أو وجدانه لجهة السريان في ضمن المتكثّرات بلا وجود مفهوم مستقلّ في الذهن عارياً عن الجهتين. وعليه فنقول:

إنّه لك أن توسّع الدائرة بنحو يشمل المفهوم المعنى المحفوظ في ضمن المقيّد بشيء آخر غير جهة الشيعاء أيضاً فلا وجه حينئذٍ لاختصاص المفهوم بخصوص الشيعاء، بل المنسب الى الذهن من اللفظ في كلّ مورد هو المعنى المحفوظ في ضمن الصور العديدة المتصوّرة وهذا المعنى المحفوظ هو الطبيعي المهمل المناسب مع كلّ لون ويكون جامعاً بين الشايع وغيره، ولئن شئت فعبر عنه بـ «اللابشرط المقسمي» المجتمع مع الواجد لقيّد خارج عن ذاته وفاقده، كما أن الفاقد [لجميع] العلايق الزائدة عن الطبيعي وهو المعنى الشايع القابل للانطباق على القليل والكثير هو «اللابشرط القسمي» المحتاج إثباته بمقدّمات الحكمة بحيث لولاها لما يكون معنى اللفظ منحصرأ بما يقبل الانطباق على القليل والكثير فقط، بل هو الجامع بين ما يقبل وما لا يقبل.

فاللابشرط المقسمي هو المعنى المحفوظ في ضمن القيود المتعددة من الفاقد والواجد بلا وجود مستقل له في الذهن كما يشهد بذلك بناؤهم على استعمال اللفظ في جميع المقامات في معنى واحد بنحو الحقيقة، وأن الخصوصية الزائدة [مفهومة] من دال آخر ويكونان من باب الدالين والمدلولين.

ولك أن تقول: إن نسبة الطبيعة للابشرط المقسمي بالنسبة الى القسمي ليس كنسبة الكلي الى الفرد بحيث كانا في الذهن، موجودين بوجود واحد خارجي، بل نسبته اليه كنسبة منشأ انتزاع الجامع في ضمن أفراده الخارجية من حيث إنه كما لم يكن له في قبال المصدق وجود مستقل في الخارج بل جهته محفوظة في ضمن خصوصيات متعددة متباينة، كذلك بهذا النحو [تلاحظ] الطبيعة للابشرط المقسمي بالنسبة الى الابشرط القسمي وبشرط شيء في عالم الذهن وأنه لم يكن له في عالم الذهن وجود مستقل في قبال الفرد بل في الذهن جهة محفوظة في ضمن صور خاصة متباينة. ولئن شئت فعبّر عنه بما هو موجود في الذهن بعين وجود أفراده فيه لابوجود مستقل مبين معها كما لا يخفى.

ومن هذه البيانات ظهر بطلان الفرق بين القسمي والمقسمي بجعل المقسمي الماهية المجردة حتى من قيد التجرد، والقسمي خصوص الماهية المقيّدة بقيد التجرد الذهني، إذ مع هذا القيد يستحيل انطباقه على الخارج مع أن بناءهم في الابشرط القسمي قابليته للانطباق على القليل والكثير بملاحظة مقدمات الحكمة كما هو الشأن في المأخوذ في طي الأوامر غالباً.

وأضعف منه في الفرق بينها أن المقسمي ماهو الملحوظ بنفس ذاته بهاله من ذاتياته قبال الملحوظ معه بما هو خارج عن ذاته وجوداً [أو] عدماً أو الأعم منها وهو اللابشرط القسمي، إذ من البديهي أنه لو لوحظ صرف الماهية بذاته مجردة في الذهن عن عوارضها الخارجية لو عرض مثله على العقل يحكم بأنه قابل للانطباق على القليل والكثير وهو الذي أثبتوه في طي الأوامر بمقدمات

الحكمة الموجبة عندهم لاثبات اللأبشرط القسَمي، فمن أين القسَمي؟! ولكن سمعت من بعض تلامذته أنّه فسّر [الأبشرط القسَمي] بما هو موجود في الذهن بعين وجود أفرادهِ وحينئذٍ يرجع هذا الشرح إلى ما أسطناه وهو غير مرتبط بما كتبه في تأليفه فراجع.

وكيف كان نقول: بعد ما التزم المشهور في معنى الاطلاق الشيعاء الأعمّ من الساري والصّرف القابل للانطباق على القليل والكثير بحيث لو استعمل [في ما] لا يقبل الانطباق على الكثير كان مجازاً فلا يحيص من التزامهم بمعنى محفوظ في ضمن الشايعين وموجود في الذهن في ضمن أحدهما ولازمه أخذهم في مفهوم المطلق معنىً جامعاً بين الفردين متّحداً مع كلّ واحد منهما في الذهن، وبديهي أنّه مرتبة من اللأبشرط القسَمي الموجود مع كلّ واحد من قسَمي الصّرف والساري ضمناً، وبعد ذلك لم يلتزم في المعنى المطلق بخصوص هذه المرتبة بل قد أشير بأنّ لنا أن نوسّعه على وجه يجتمع مع المقيّد بشيء خاص أيضاً كي يكون موجوداً في ضمن جميع أنحاء الطبيعي فيكون استعمال اللفظ فيه أيضاً بنحو الدالّين والمدلولين بلا التزام بالمجازيّة في شيء من الصور المخصوصة.

ولقد أجاد سلطان المحقّقين في التزامه بهذا المعنى بلا أخذ ضيق في دائرته على نحو لو استعمل في مورد المقيّد لكان مجازاً وحينئذٍ النزاع بين السلطان والمشهور بعد اشتراكهم [في مفهوم] جامع بين الصّرف والساري لمعنى اللفظ: إنّ هذا الجامع هل هو خصوص مايتحد مع الشاييع بمعنييه أو الأعمّ منه ومن غير الشاييع كالمقيّدات بقيود خاصة. فالسلطان أخذ بالآخر في قباهم وهو الحق والتحقيق، إذ كما أنّ المتبادر من اللفظ في مورد أحد الشاييع معنى وحداني محفوظ في ضمن الخصوصيّتين من الشيعاء كذلك في المقيّد أيضاً هذا المعنى بعينه محفوظ فيه بلا وجه لخروجه عن مدلول اللفظ كما لا يخفى. هذا كلّ في مدلول

أسماء الأجناس.

وأما في أعلامها: فقد يدعى بأخذ نحو من الإشارة الذهنية الموجبة لنحو من التعيين فيه العاري عنه إسم الجنس، ولذا كان علم الجنس عند النحاة معرفة ويترتب عليه أحكامها بخلاف اسم الجنس.

ولكن قد يشكل في هذا الفرق بأن الإشارة المأخوذة فيه [ليست] الآ من سنخ اللحاظ المحسوب من الوجودات الذهنية ولازم أخذ مثل هذا المعنى في المفهوم عدم قابلية انطباقه على الخارج الآ بالتجريد مع أن بالوجدان مفهوم «أسامة» بلا تجريد ينطبق على الحيوان مثلاً. ومن جهة هذه الشبهة التزم باتحاد مفهومه مع مفهوم اسم الجنس وأن الموضوع له [عين] ماهو مفهوم لفظ أسد، وأن تعريف «أسامة» وغيره من أعلام الجنس لفظي.

أقول: أولاً: إن حقيقة الإشارة عبارة عن نحو [توجه] من النفس إلى الصور وغير مرتبط بعالم اللحاظ، ولذا يرى عند لحاظ صور متعددة قد [تتوجه] النفس إلى بعضها دون بعض، ويشير بأنه أحسن من غيره مع فرض اجتماع الجميع في ذهنه، ومثل هذا التوجه من الوجودات الخارجية القائمة بالنفس، نظير العلم بها - تصديقاً أم تصورياً - وحينئذ فلو قيد المعنى بمثل هذا الوجود كتقييده بالعلم به لا يضر ذلك بانطباق المقيد به على الخارج، كانطباق عنوان العلوم أو المقيد بالمعلومية على الخارج إذ مثل هذه التقييدات راجعة إلى تقييد المعنى بكونه متعلقاً بهذه الوجودات الخارجية لامقيداً بأمر ذهني ووجوده كذلك.

وثانياً: على فرض كون هذه الاشارات أيضاً من سنخ الوجودات الذهنية نقول:

إن الاشكال إنما يرد على فرض أخذ التقييد بها في مفهوم اللفظ، والآ فلو قيل بأن اللفظ موضوع لنفس ذات [تعلقت بها] الإشارة وماهو معروضها بلا أخذ تقيدها فيه يكفي هذا المقدار للفرق بينه وبين اسم الجنس، إذ في علم

الجنس اعتبر الذات بنحو لا يكون له اطلاق يشمل مالا يشار اليه وان لم يكن مقيّداً به أيضاً، بخلاف اسم الجنس حيث إنّه موضوع للذات الأعمّ ممّا يشار ولا يشار [اليه] وهذا المقدار أيضاً يكفي في تعريف علم الجنس معنوياً، إذ ماهو معروض الاشارة له نحو من التعيّن ليس لغيره بلا احتياج حينئذٍ الى التجسّم في جعل التعريف لفظياً فقط.

ولقد حقّقنا نظير ذلك في الفرق بين المعنى الاسميّ والحرفيّ على مذاق الفصول بجعل المعنى الحرفي نفس ماهو معروض اللحاظ المرآتي قبال المعنى الاسميّ بجعله ماهو معروض اللحاظ الاستقلالي، ومرجعها الى كون الموضوع [له] في الحروف له معنى [توأم] مع اللحاظ المرآتي لامطلقاً ولا مقيّداً به، وهكذا في معاني الأسماء. وحينئذٍ لا يرد عليه أيضاً الاشكالات الثلاثة التي أوردها استاذنا العلامة في كفايته وبحثه ولا يلزم بناءً عليه أيضاً الالتزام باتّحاد معنى الاسماء والحروف كي ينحصر جهة الفرق بكيفيّة [استعمالها] في المعنى، وتتمّة الكلام في محلّه.

ثمّ إنّ من جملة المطلقات مفهوم النكرة. [وتوضيح] مفهومه بكون الطبيعة [مقيّدة بكونها] في ضمن [إحدى] الشخصيات المفردة بنحو يكون القيد نفس التشخّص [غير] المعين المنطبق على الخارج بنحو التبادل وأنّ أُلـ«أحد» أخذ كَمَّا للقيد قبال الاثنتين والثلاث لأنّه بنفسه قيد بل القيد - كما قلنا - نفس التشخّص الملازم للفردية، غاية الأمر بواسطة عدم تعيّنه واقعاً كان مثل هذا المفهوم أيضاً قابلاً للصدق على الكثيرين، غاية الأمر بنحو التبادل قبال صدق إسم الجنس إذ هو قابل للصدق على الكثيرين عرضياً وقبال الطبيعة المتشخّصة بشخص معيّن إذ لا [تكاد تصدق] على الكثيرين أصلاً.

فالنكرة معنى وسطاً بين هذا التشخّص وبين الطبيعة اللابشرط العارية عن قيد التشخّص رأساً.

فمن حيث تقيّد الطبيعة فيها بقيد التشخّص يشبه الأخير من حيث عدم صدقه على الافراد عرضاً، ومن جهة عدم تعيّن التشخّص فيه يشبه الطبيعة اللابشرط من حيث الصدق على الكثيرين ولذا يعبر عنه بالفرد المنتشر لأنه بملاحظة أخذ التشخّص في مفهومه كان فرداً ومن جهة عدم تعيّن القيد المزبور كان القيد منتشراً، بالنسبة الى الشخصيات المعينة بنحو صالح للانطباق على كلّ منها صدقاً تبادلياً كان منتشراً.

ومن هذا البيان ظهر فساد توهم جعل المفهوم المزبور عبارة عن الطبيعة المقيّدة بعنوان أحد [التشخصات] الذي هو أيضاً كلّ صادق على الكثيرين عرضياً إذ على كلّ تشخّص يصدق عنوان أحد [التشخصات] في عرض واحد، إذ مثل هذا المعنى لا يخرج عن الجنسيّة الى الفردية بل هو أيضاً اسم جنس أخص من الجنس المطلق وذلك لا يناسب مع جعلهم النكرة فرداً منتشراً. فالذي يناسب ذلك هو جعل القيد ماهو مصداق التشخّص لامفهومه العام، غاية الأمر مصداقاً غير معيّن قبال المصداق المعين، وإن لفظ «أحد» أيضاً بيان لـ «كم» المصداق المزبور لاقيداً لمفهوم التشخّص.

وتوهم أنّ مصداق التشخّص في الخارج يلزم التعيّن وإن كان صحيحاً ولكن هذه التشخصات الخارجية المتعيّنة بالذات في مقام أخذها قيداً للطبيعة تارة يؤخذ فيها [واحد معيّن] في قبال الغير، وأخرى يؤخذ فيها [واحد] غير معيّن منها. فهنا نحوان من التعيّن أحدهما تعيّن كلّ منها بحسب ذاته [ثانيتها] تعيّن كلّ منها بالاضافة إلى غيره بنحو يكون طارداً له. وحينئذ فالقيد في الفرد المنتشر والمعيّن مشترك في التعيّن الذاتي إذ مصداق كلّ تشخّص متعيّن ذاتاً، وأنّ الفارق بينهما بأنّ المأخوذ في النكرة والفرد المنتشر أحد هذه المتعيّنات ذاتاً بلا أخذ التعيّن العرضي الحاصل من لحاظه في قبال غيره، وفي الفرد المعين أخذ التشخّص حتّى بهذا التعيّن العرضي الملحوظ في قبال الغير الطارد لغيره، ومن

هذه الجهة يلتزم بفرديّة النكرة دون اسم الجنس ولو مقيّداً بطبيعة أخرى أخصّ من الطبيعة المطلقة كما لا يخفى.

وبعد ما توضّح لك ذلك نقول: من المعلوم أنّ مثل هذا المفهوم بواسطة انتشاره نحو شياع ليس لغيره فيصحّ اطلاق المطلق عليه حتّى بلحاظ الافراد، بخلاف المقيّد بالتشخصّ المعينّ فإنّ اطلاقه لا يكون فرديّاً لعدم شياع له من حيث الفرد. نعم لا بأس في اتّصافه بالاطلاق من حيث الحالات الطارئة عليها كما هو الظاهر.

ثمّ أنّ هذا المعنى من النكرة المعبرّ عنه بالفرد المنتشر قد عرفت أنّ صدقه على الافراد تبادلي لاعرضيّ. وقد [تطلق] النكارة على الاجناس قبال معهوديّة معناه ولو بكونه طرف الاشارة اليه ذهنياً، وهذا العنوان ربما يطلق على أسماء الاجناس العارية عن أداة التعريف من لام أو غيره ويقال اسم جنس منكرّ قبال علم الجنس أو المعرفّ بلامه، ومثل هذه النكارة [لاتقتضي] تبادليّة الصّدق بل [تصدق] على الافراد عرضياً كما هو شأن الطبيعي الصّرف، وحينئذٍ فدائرة عنوان النكرة بالمعنى الثاني ربما يكون أوسع من النكارة بالمعنى الأوّل، ولا يكاد يطلق على الثاني عنوان الفرد المنتشر، بل ربما يكون من الكليّات البحتة البسيطة، كما أنّ المعرفّ في قبال هذه النكرة من مثل علم الجنس أو المعرفّ بلامه غير المعرفّ في قبال الاولى، إذ المعرفّ المزبور لا يصدق على الكثيرين أصلاً وهو المعبرّ عنه بالفرد المعين، وهذا بخلاف المعرفّ في قبال المعنى الأخير فانه يصدق على الكثيرين أيضاً غاية الأمر فيه جهة ضيق في خصوص دائرة ما يشار اليه بحيث ليس في الجنس المنكرّ ذلك، وحينئذٍ فما يعرفّ من الجنس قبال المنكرّ المعرفّ بلام الجنس أو العهد بأقسامه.

وحينئذٍ ربما يشكل في المعرفّ بلام الجنس والعهد الذهني نظير الاشكال في علم الجنس بأنّ وجه التعريف في المعرفّ بلام الجنس والعهد الذهني ليس الآ

بجعل الطبيعة مقيدةً بالإشارة الذهنية، وبديهي أن هذا المعنى غير قابل للأخذ في مفهوم اللفظ ولو بنحو الدالين والمدلولين إذ مرجعه إلى أخذ التقييد بالوجود الذهني في المفهوم وهذا القيد مانع عن التطبيق على الخارجيات الآ بالتجريد، والحال أننا نرى انطباق عنوان الانسان أو هذا الانسان على الخارج بلا تجريد أصلاً.

هذا ولقد تقدّم مثل هذه الشبهة [بعينها] في علم الجنس ولكن قد أجبنا عن الشبهة في علم الجنس بنحو قابل للجريان في المقام وملخصه جعل الإشارة نحو توجه من النفس إلى الصور بعد إخطارها في الذهن الذي هو أجنبي عن وجودها الذهني على ماتقدّم شرحه.

نعم هنا جهة شبهة أخرى في مثل هذا الانسان بأن «اللام» لو كان للإشارة يلزم اجتماع الاشارتين في زمان واحد وهو محال، ولا محيص من جعل اللام فيه للزينة كـ«لام» الحسن والحسين وحينئذٍ فرما يتوهم مثله في غير المصدر بلفظ «هذا» أيضاً.

ولا يمكن أن يقال بإمكان التفكيك بين المقامين بأن في المصدر بـ«هذا» كان المفهوم متعيناً بالإشارة فلا يبقى للإشارة بـ«اللام» مجال فلا محيص من كونه للزينة بخلاف غير المصدر فيحمل اللام على وضعه الأولي من التعريف الملازم لكونه في المقام للإشارة إلى المعنى كما لا يخفى.

ثم إن المطلق بعد ماظهر وضعه للماهية المبهمة بنحو يكون جميع القيود - حتى الاطلاق والشياع - خارجة عن المفهوم فلا محيص في مقام إفادة الشياح ولو بنحو صرف الوجود فضلاً عن الوجود الساري من ضمّ قرينة أخرى بنحو يستفاد منها - ولو بنحو الدالين والمدلولين - الشياح المزبور بأيّ نحويه من الصرف والسّاري وحينئذٍ نقول:

إنّ القرينة المعروفة ليس الآ مقدمات الحكمة المشهورة في الألسن.

وملخص المقدمات يرجع الى كون المتكلم في مقام البيان بكلامه الوارد في مورد التخاطب ولم ينضم الى اطلاق لفظه قرينة أخرى حاكية عن خصوصية خاصة زائدة فلا محيص من ارادة الاطلاق والآ يلزم الخلل في إحدى المقدمتين لأن ارادة الخصوصية بلا إقامة القرينة مناف لمقام بيان مرامه بلفظه. كما أن ارادة الابهال في لب المرام بلا ضم خصوصية به غير معقول فلا محيص من ارادة الاطلاق هذا.

ولقد توهم من هذا البيان أن نتيجة هذه المقدمات كون موضوع الحكم [هو] اللابشرط القسمي الذي [هو] عبارة عن الطبيعة العارية عن جميع الحثيات الذي هو من مصاديق الطبيعة اللابشرط المقسمي المجتمع مع العارية والمقيدة على ما أسلفناه وان طبع مقدمات الحكمة قلب اللابشرط المقسمي الى القسمي في الموضوعية وحينئذ نقول:

إن لازم هذه المقالة كون نتيجة المقدمات هو الشيع بمعنى الصّرف ولايشمل الساري بدهاة أن الطبيعي العاري عن جميع الخصوصيات مساوق صرف الوجود الغير القابل للانطباق على ثاني الوجود بنفسه، ولازمه سقوط الحكم قهراً بأول وجوده إما بالاطاعة كما في الأوامر أو بالعصيان كما في النواهي، وحينئذ في استفادة الطبيعة السارية في كثير من المقامات خصوصاً في النواهي يحتاج الى مقدمة زائدة عن المقدمات المزبورة، مع أن المرتكز في الأذهان الذي هو أيضاً مشي المشهور عدم احتياج النواهي أيضاً في اطلاقها الى أزيد من مقدمات الحكمة حتى مع التزامهم بعدم سقوط النهي بعصيانه الأولي، بل الوجودات المتعاقبة أيضاً مبغوضات بمقتضى الاطلاق وحينئذ يجيء في البين شبهة الفارق بين الأوامر والنواهي من حيث اختلاف نتيجة الاطلاق بينهما كما أشرنا اليه سابقاً.

والذي يقتضيه التحقيق في حل الاشكال - على ما تقدم منا سابقاً أيضاً -

بأن يقال:

إنّ هذه الشبهة إنّما تجري على الزعم المزبور من اقتضاء طبع مقدّمات الحكمة قلب موضوع الحكم بخصوص اللابشرط القسمي.
 وأمّا لو قيل بأنّ طبع المقدّمات لا يقتضي أزيد من كون مدلول اللفظ الجامع بين اللابشرط وبشرط شيء تمام الموضوع في الحكم بلا دخل خصوصيّة زائدة فيه فلا شبهة في أنّ هذا المعنى في طرف الأوامر لا ينتج الاّ الاكتفاء بأول وجوده.

وأما في طرف النواهي التي كان المطلوب فيها عدم هذا الوجود فلا شبهة في أنّ ذلك يقتضي قلب الوجودات المتعاقبة أيضاً [إلى العدم] لأنّ بوجود كلّ يصدق تحقّق مدلول اللفظ، والفرض أنّ ما هو تمام الموضوع في النهي هو هذا الوجود الصادق على الوجودات المتعاقبة أيضاً فترك هذا المعنى لا يكون إلاّ بترك تمام أفراده العرضيّة والتعاقبيّة بخلافه في الأوامر [فإنّ] مقتضى طلب وجوده مجرد إيجاد هذا المعنى وهو يتحقّق بأول وجوده.

وحينئذٍ ليس نتيجة المقدّمات المزبورة قلب اللابشرط القسمي [إلى] القسمي [في عالم الموضوعيّة كيف؛ واللابشرط القسمي كما أسلفناه يستحيل انطباقه على ثاني الوجودين كما هو شأن صرف الوجود من كلّ شيء].

بل طبع المقدّمات جعل الموضوع بتامه نفس مدلول اللفظ غاية الأمر هذا المدلول في طرف الایجاد بتامه يتحقّق بأول وجوده وفي طرف الترك لا يكاد يتحقّق تركه إلاّ بترك تمام أفراده حتّى المتعاقبة، وحينئذٍ فهذه التفرقة [ما جاءت] من قبل دخل السريان في مدلول المادّة في النواهي دون الأوامر وأنا يقتضيه العقل من حيث وقوعه في طيّ النواهي فقط بملاحظة أن إعدام هذه الطبيعة بملاحظة قابليّة انطباقه على الأفراد التعاقبيّة لا يكون الاّ باعدام الأفراد المزبورة ولا يكون الحاكم في البابين الاّ طبع الاطلاق بلا احتياج الى قرينة

خارجية.

فان قلت: إنَّ اللابشرط المقسمي على ما شرحت لا يمكن له وجود مستقل في الذهن بل لا محيص أن يتحقق في ضمن إحدى الصور من المجردة والمخلوطة وحينئذٍ في طي خطاب الأمر والنهي [وان] كانت صورة واحدة فلا محيص من أن يكون في فرض تامة المقدمات بصورة مجردة ولازمه مجيء اللابشرط المقسمي في ضمن اللابشرط القسمي ولازمه كون متعلق الأوامر والنواهي قهراً هي الطبيعة اللابشرط القسمي الآي عن انطباقه على ثاني [الوجودين] كما اعترفت وحينئذٍ يبقى [إشكال الفارق] بين الأوامر والنواهي من سقوط الأوامر بأول وجود الطبيعي وعدم سقوط النواهي به.

قلت: ما أفيد من اقتضاء طبع المقدمات كون الصورة الحاصلة في طي الخطاب هي الصورة المجردة عن جميع الحثيات في غاية المتانة، إذ لازم كونه في مقام البيان وعدم ذكر القيد معه كون الموجود في ذهن المتكلم هي الطبيعة المجردة ولكن نقول: إنه ليس لازمه كون المطلوب [الطبيعي] بهذه الخصوصية بل من الممكن كون تمام المطلوب من هذه الصورة أيضاً الجهة المشتركة المحفوظة فيها لا بخصوصيتها غاية الأمر اقتضاء الخطاب إيجادها بوجوب الاكتفاء بأول وجوده نظراً إلى أن تمام المعنى منطبق عليه فقهاً يسقط الخطاب، بخلافه في طرف النواهي إذ مقتضى الخطاب فيه إعدام هذا المعنى. وبديهي أن إعدام هذه الجهة المحفوظة بإعدام تمام مصاديقه [التي] منها الوجودات المتعاقبة كما هو ظاهر.

ولعمري إنَّ توهم كون المطلوب هي اللابشرط المقسمي، وإن طبع المقدمات قلب المقسمي بالقسمي إنما ينشأ عن اقتضاء البيان وعدم ذكر القيد كون الموجود في الذهن هي الطبيعة المجردة بتوهم أن تمام المطلوب أيضاً الطبيعة بهذه الخصوصية الملازمة لضيق في انطباقه على ثاني الوجودين والآفلو فتح

البصر وتدبر يرى أنّ اقتضاء البيان وعدم ذكر القيد كون الصورة الحاصلة هي المجرّدة لا يقتضي كون المطلوب أيضاً هذه الصورة بهذه الخصوصية بل طبع المقدمات علاوة عمّا ذكر يقتضي كون ما هو مدلول اللفظ تمام الموضوع للخطاب الموجب لاختلاف النتيجة في الخطابات الابدائية والإعدامية باختلاف اقتضاء نفس الخطاب عقلاً من دون اختلاف في موضوع الحكم كما هو ظاهر لمن يتدبر.

تنبيهات

منها: أنّ اقتضاء المقدمات المزبورة هل هو باقتضاء عقليّ أجنبي عن اللفظ بحيث لا يوجب ظهوراً فيه في الاطلاق أم ليس كذلك بل كانت من القرائن [الحافّة] بالكلام الموجبة لقلب ماله من الشأن وضعاً إلى ظهور موافق لطبع ما يقتضيه القرينة.

أقول: الذي يقتضيه التحقيق في المقام هو أن يقال بأن مثل هذه المقدمات إذا كانت من القرائن [الحافّة] بالكلام فلا قصور في صيرورتها موجبة لوجه في اللفظ حاكٍ عن مفادها كسائر القرائن الحافّة.

نعم حيث إنّ مرجع المقدمات المزبورة إلى حكم العقل الجزمي بالملازمة بينهما وبين الاطلاق، فإن احرزت المقدمات المزبورة بنحو الجزم والوجدان فقهاً يوجب ذلك الجزم بالاطلاق ولكن لا ينافي ذلك [ظهوراً] الكلام فيه، غاية الأمر حينئذٍ ليس هذا الظهور من الظواهر الظنيّة كسائر ظواهر الألفاظ، فالقائل بخروج باب الاطلاق عن الظواهر اللفظيّة إن أراد هذا المقدار فنعم الوفاق بل نقول انّ باب التقييد أيضاً من ذلك إذ مرجعه أيضاً إلى حكم جزمي عقليّ بالملازمة بين ذكر القيد في الكلام مع التقييد والآل يلزم عند عدم فائدة أخرى لغويته، ولذا اعتبروا في التقييد عدم كون القيد وارداً مورد الغالب أو لبيان جهة أخرى.

وإن أراد أن للفظ مع المقدمات المزبورة لا يتحقق وجهٌ ودلالةٌ أصلاً فهو خلاف الانصاف، كما أنه لو فرض إحراز المقدمات المزبورة بأصالة البيان الرجعة إلى الظواهر الحالية الظنيةً فربما يمكن أيضاً دعوى كفاية هذا المقدار أيضاً في كسب اللفظ منها ظهوراً في المراد فيصير حينئذٍ من الظواهر الظنية كسائر ظواهر الألفاظ المحرزة بالوجدان مع ظنية مطابقتها للواقع.

ولئن بنينا بأن المقدمات المزبورة بوجودها الواقعي موجبة لظهور اللفظ ففي هذا الفرض لم يكن الظهور في الاطلاق محرزاً بالوجدان، بل أصالة البيان يصير طريقاً لإحراز ظهوره وهذا المقدار أيضاً يكفي للاتكال به في مقام الاحتجاج.

نعم لو لم يكن ظهور حال البيان من الظواهر الحالية التي هي كظواهر الألفاظ مورد اتكال العقلاء يشكل أمر الاتكال بهذا الكلام في إحراز الاطلاق إذ مرجعه حينئذٍ إلى الظن بالظهور واتباعه مورد إشكال إلا لدى من التزم بحجية الظن المطلق فتدبر.

ومنها: أن أساس المقدمات المعهودة تارةً على كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه باللفظ المطلق فلا شبهة في أن هذا المقدار مضاد مع التقييد أو ملازم لعدم قرينة على خلاف الاطلاق إذ القرينة المزبورة أيضاً [مضادة] مع البيان المزبور وحينئذٍ لازمه كفاية هذا البيان لاثبات الاطلاق بلا احتياج إلى مقدمة أخرى من عدم القرينة على التقييد إذ مثل هذه الجهة من لوازم البيان المزبور في عرض الاطلاق.

وحينئذٍ فلو كانت المقدمة الملازمة للاطلاق عند احتفافه بالكلام موجباً لظهور اللفظ ووجهه في الاطلاق فيكفي البيان المزبور لاكتساب اللفظ وجهة الظهور بلا متعلقة الظهور المزبور حينئذٍ على أمر سلبي من عدم القرينة على التقييد وعليه فلو أحرزت هذه المقدمة بنحو الجزم والوجدان، يقتضي ذلك الجزم

بمخالفة ظهور القرينة على التقييد للواقع ولو كان في كلام آخر.

كما أنه لو فرض احرازها بأصالة البيان لازمه ظهور حاله في عدم إقامة قرينة على التقييد [و] يزاحم ظهور إطلاقه مع ظهور لفظه في التقييد ولو في هذا الكلام بلا تعليق في أحد الطرفين على عدم الأخير كي يجيء مقام ورود أحدهما على الآخر حتى في كلام واحد فضلاً عن الكلامين وذلك ظاهر.

وتارةً يكون أساس المقدمات على كون المتكلم في مقام تمام مرامه بتمام الكلام الذي به تخاطبه لا بخصوص اللفظ المطلق ففي هذه الصورة لاشبهة في أن هذا المقدار من البيان لا ينافي التقييد ولا مع قيام قرينة على التقييد وحينئذٍ فيحتاج في إثبات الاطلاق الى مقدمة أخرى من عدم قيام قرينة على التقييد، ولازمه دخل هذا الأمر السليبي في القرينة على الاطلاق، فقهرًا يصير هذا الأمر السليبي دخيلًا في ظهور اللفظ أيضاً تبعاً لدخله في المقدمة الموجبة لظهور اللفظ على طبق نتيجته، وحينئذٍ قيام القرينة المزبورة على التقييد [يرفع] الظهور المزبور من دون فرق بين كون احراز البيان المسطور بمقدمات جزئية [أو] بأصالة البيان الناشئ عن ظهور حال المتكلم في [مخاطباته].

نعم هنا شيء آخر وهو أن الكلام الذي كان المتكلم في مقام بيان تمام مرامه هو مطلق كلامه ولو كان منفصلاً عما به تخاطبه فعلاً أو خصوص هذا الكلام الذي به تخاطبه ومشمتم على اللفظ المطلق. فعلى الأول يكون عدم القرينة في كلام آخر أيضاً وارداً على ظهور اللفظ في الاطلاق.

وأما إن كان الكلام الذي كان المتكلم في مقام بيان مرامه خصوص كلام به تخاطبه ففي هذه الصورة لاشبهة في استقرار ظهوره في الاطلاق بمجرد عدم ذكر القيد في هذا الكلام متصلاً به. ومع استقراره يزاحم ظهوره مع ظهور القرينة في كلام آخر، ولازمه مع احراز المقدمات جزماً طرح ظهور القيد في كلام آخر

للجزم بخلافه، ومع احراز المقدّمات بالأصل يقع مزاحمة بين ظهور هذا الكلام في الاطلاق وظهور قرينة أخرى في كلام آخر في التقييد، فلا محيص في مثله [من] الأخذ بأقوى الظهورين بلا ورود أحدهما على الآخر.

نعم لو كان لشيء ظهور في التقييد عند اتصاله بما فيه اللفظ المطلق وكان به التخاطب فلا محيص في هذه الصورة من الأخذ بظهور القيد لوروده على ظهور الاطلاق لكونه معلّقاً على أمر سلبي كما عرفت. وفي هذه الصورة لا يتوهم اتصال الظهور التنجيزي في الكلام بما يصلح للقرينية، إذ ذلك إنّما يتم في الجمل لاني المبهات [غير] الصالحة للقرينية في قبال الظهور التنجيزي كما لا يخفى.

وحيث [إنّ] بناء النوع على التصوير الأخير فلا محيص في ترجيح أحد الظهورين من المصير الى التفصيل بين صورة الاتصال بالكلام وانفصاله كما عرفت فتدبر.

ومنها: انّ متعلّق البيان في المقام تارةً تمام المرام بنحو يفهم المخاطب أيضاً بآته تمامه. وأخرى تمام المرام واقعاً [وإن لم] يفهم المخاطب أنّه تمامه. فعلى الأوّل [لا محيص] من الأخذ بالاطلاق حتّى مع وجود المتيقّن في البين إذ مع الشك في دخل الخصوصية لو كان ذلك مقصوده لكان محلاً بغرضه فلا محيص من عدم دخلها ولازمه الأخذ بالاطلاق لأنّه لازم الأمر السلبي. وتوهم أنّه من الممكن ايكال دخل الخصوصية الى البيان العقلي من الأخذ بالقدر المتيقّن في البين،

مدفوع بأنّ الاطلاق والتقييد في الذهن أمران متباينان لرجوع الاطلاق الى عدم دخل الخصوصية في الغرض ورجوع التقييد الى دخلها، وهما متباينان في عالم اللحاظ بلا وجود متيقّن بين الاعتبارين.

ومع فرض كون المتكلّم في مقام بيان متعلّق غرضه بنحو يفهم المخاطب

أيضاً ذلك لا يبقى مجالاً لمتيقّنة أحدهما بالنسبة إلى الآخر كي يبقى مجال اتّكال المتكلّم في بيان متعلّق غرضه إلى حكم العقل بالمتيقّن.

نعم ما هو متيقّن هو دخول الخاص في المرام. وأمّا أنّه بنحو له بخصوصيّة دخل في الغرض أم لا فلا يكاد يستفاد من الكلام [شيء] والمفروض أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه بنحو يفهم المخاطب أيضاً ماله الدخول في غرضه وعدمه، والقدر المتيقّن المزبور غير وافٍ بهذه الجهة كما لا يخفى.

نعم على الفرض الثاني لا قصور في الأخذ بالمتيقّن وعدم التعديّ منها إلى غيرها لاحتمال كون الخاص تمام المقصود وإن لم يفهم المخاطب أنّه تمامه، وحينئذٍ إضرار وجود المتيقّن بالاطلاق مبني على عدم إحراز مقام البيان من المتكلّم بالنحو الأوّل، والآمّع إحرازه من حال المتكلّم لا مجال للاقتصار بالمتيقّن في باب المطلقات كما هو ظاهر.

كما أنّ الميزان في إحراز مقدار المتيقّنة بالاطلاق أيضاً تابع مقدار البيان. فان كان في مقام بيان تمام المرام الواصل إلى المكلف ولو من الخارج وإن لم يفهم أنّه تمام مرامه فلازمه إضرار وجود المتيقّن مطلقاً ولو من الخارج بالاطلاق.

وأما إن كان في مقام تمام المرام الواصل إلى المكلف بكلام به التخاطب فلا يضرّ بالاطلاق الآ المتيقّن من قبل الكلام المزبور ولا يضرّ حينئذٍ وجود مطلق المتيقّن في منع الاطلاق كما هو ظاهر.

والى المسلك الأخير سلك أستاذنا في المقام كما أنّ ظاهر بقية الكلمات هو الأوّل، وأردأ الوجوه أوسطها إذ لم أرَ من توهم إضرار مطلق المتيقّنة باطلاق اللفظ كما لا يخفى، فافهم وتدبر.

ومنها: إنّها كما يكون الاطلاق بتوسط الحكم العقليّ قد أشرنا سابقاً بأنّ التقييد أيضاً إنّما هو بتوسط حكم عقلي، وذلك لأنّ ذكر قيد في الكلام عند عدم

فائدة أخرى له من وروده مورد الغالب أو كشدّة الاهتمام ببيان دخول هذا الفرد في المقصود أو غير ذلك لا يحيص حينئذٍ من الكشف عن دخله في غرضه والأيّلم لغويّة ذكره في الكلام.

بل وهذا البيان يلتزم بأنّ كلّ عنوان مأخوذ في موضوع لا بدّ وأن يكون بخصوصيّته دخيلاً في المقصود والأيّلم لغويّة ذكره بخصوصيّته. فكما أنّ اطلاق اللفظ مع عدم ذكر قيد يقتضي عدم دخل شيء في المقصود أزيد من مفاد الاطلاق كذلك كلّ قيد إذا ورد في الكلام ولم يكن لذكره فائدة أخرى لا يحيص من الحكم بدخله بخصوصيّته في الغرض فراراً عن اللغويّة.

ولئن شئت قلت: بأنّ المقدّمات السّابقة من كون المتكلّم في مقام بيان مرامه بكلامه كما يقتضي مع عدم القرينة على التقييد إرادة الاطلاق وبه أيضاً يصير للفظ وجهة وظهور فيه، كذلك يستفاد من مقام بيانه عند عدم قرينة على بيان فائدة أخرى لذكر القيد كون القيد بخصوصه دخيلاً في المرام وبه أيضاً لفظ القيد وجه وظهور في التقييد، ولازمه أيضاً كون هذا المفاد قطعياً عند قطعيّة المقدّمات وظنيّاً عند ثبوت المقدّمات بالأصل الراجع الى ظهور حال المتكلّم في كونه في مقام ذكر ماله دخل في غرضه في كلامه وهو المدرك في كون الأصل في القيود المذكورة في الكلام هو القيديّ الى أن يعلم خلافه من قرائن خاصّة.

بل قد أشرنا آنفاً أيضاً الى أنّ هذه الجهة [هي] المدرك في كون الأصل في كلّ عنوان مأخوذ في حيز الخطاب دخله بخصوصه في الخطاب سواءً كان العنوان المزبور عنواناً لنفس الموضوع أو من قيوده أو قيود حكمه وبواسطة ذلك ربّما يستفاد انحصار العلة أو الموضوع به كيف ؛ وعلى عدم الانحصار يستحيل دخل خصوصيّة في موضوع حكم شخصي أو علته.

نعم حيث إنّ القضية لم تكن [ظاهرة] في أزيد من تعلق شخص الحكم لا يكون له مفهوم وحينئذٍ قصور القضية عن أن يكون له المفهوم المصطلح إنّما

هو لقصوره عن مقام تعليق سنخ الحكم على العنوان الخاص لامن جهة قصور العنوان عن إفادة دخل الخصوصية في موضوع الخطاب، كيف؛ ولازمه عدم اقتضاء انتفائه انتفاء شخص الحكيم أيضاً، مع أن هذا المقدار عندهم كالنار على المنار، ولقد أشرنا الى هذا البيان في مقدمة المفاهيم فراجع وتدبر.

لِقَالَتِ الرَّبْعُونَ

أَقْسَامُ الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ

[المقالة الأربعون]

[في أقسام المطلق والمقيد]

بعد ما تضح شرح الاطلاق والتقييد نقول: إنّه إذا ورد مطلق ومقيّد.

فتارةً يكونان في كلام واحد.

وأخرى في كلامين.

فعلى كلّ تقدير، تارةً يكونان مثبتين.

وأخرى نافيين.

وثالثةً مختلفين.

وعلى التقديرين الأوّلين تارةً يقطع [بوحدة] المطلوب.

وأخرى يحتل تعدّد المطلوب. فهذه الصور ينبغي طي البحث في جميعها.

أما الصورة الأولى من فرضها في كلام واحد مع كونها مثبتين مع فرض

وحدة المطلوب فيها، فالظاهر عدم قصور في دليل التقييد ووروده على الاطلاق

لكونه بياناً وارداً على ظهور المطلق المنوط بعدم بيان على التقييد.

وتوهم أنّ ظهور القيدية أيضاً جاء من قبل حكم العقل بدخل

الخصوصية عند عدم قرينة على القائها بوجه من الوجوه ويكفي الاطلاق في

لفظه لالقاء هذه الخصوصية فيرتفع التقييد بل وظهور دليله فيه.

مدفوع بأنّه: ظهور دليل التقييد في الخصوصية منوط بعدم كون ذكر

القيّد لبيان المرام وفي هذه الجهة لا يصلح الاطلاق لرفعه، بل وظهور دليل الاطلاق منوط بعدمه فاصالة البيان اذا [كانت وافية للبيانية كان] الدليل المزبور وارداً على ظهور الاطلاق قهراً. هذا إذا كان من باب وحدة المطلوب. وأما مع احتمال تعدّده فلا شبهة في أنّ ظهور دليل التقييد في دخل الخصوصية غير مضادّ مع اطلاق دليله فلا يصلح للبيانية بالاضافة الى اطلاق دليله الا في فرض ظهور دليل التقييد في دخل الخصوصية بالنسبة الى جميع مراتب الحكم ولكنه يرجع بالأخرة الى عدم تعدّد المطلوب بين الاطلاق والتقييد. نعم يجمع ذلك مع الاحتمال المزبور فيحكم بالتقييد أيضاً مثل صورة وحدته.

[ومّا] ذكرنا ظهر حال النافين أيضاً بجميع شقوقه إذ ما ذكرنا في المثبتين جارٍ في النافين أيضاً لولا دعوى بُعد وحدة المطلوب في النافين، بل الظاهر من دليلهما انتفاء الحكم عن المطلق والمقيّد وفي مثله لامقتضي للتقييد أصلاً. كما أنّ الظاهر من دليل المستحبات النفسية أيضاً هو تعدّد المطلوب ولذا ليس بناؤهم على التقييد في المستحبات فراجع. وأما في صورة اختلافها فالظاهر فيه أيضاً تقييد الاطلاق بلا مجيء التفصيل المزبور عن فرض وحدة المطلوب وعدمها.

ثمّ إنّ ذلك كلّه عند اتصال القرينة بالكلام. وأمّا عند انفصاله فالظاهر استقرار ظهور دليل المطلق في اطلاقه لما عرفت من أنّ الغالب كون المتكلم في مقام بيان مرامه بكلام به التخاطب ومع عدم اقتران هذا الكلام [بالقرينة] على التقييد يكفي ذلك المقدار في ظهور دليل المطلق في الاطلاق ولازمه قابلية معارضته مع ظهور دليل المقيّد في كلام آخر بلا صلاحية ورود دليل التقييد على الاطلاق فيعامل معها حينئذٍ معاملة الظاهرين الوضعيين من الأخذ بأقوى الظهورين، ولقد أشرنا الى هذه الجهة في مقدّمة المرام بنحو ظهر وجه من توهم

ورود دليل القيد على المطلق ولو كانا في كلامين ولكن اثبات المقدّمة المنتجة لمثل هذه الجهة دونه خرط القتاد.

كما أنّ توهم مزاحمة قرينة التقييد مع الاطلاق حتّى في كلام واحد أيضاً مبنيّ على مقدّمة لاجمال للالتزام بمثلها. ولذا نقول:

إنّ مقتضى التحقيق المصير الى التفصيل بين كونها في كلام واحد فيكون ظهور دليل القيد وارداً على الاطلاق أو كونها في كلامين [فيكونان] من باب تعارض الظاهرين المستقرّين المستتبع للأخذ بأقواهما إن كان، وإلاّ [فيكونا] بحكم المجمل كما هو ظاهر لمن تدبّر.

وحيثنذ فلتميّز الاقوائية لم يكن ضابطة كليّة [تكون] أصلاً في المقام بل منوط بخصوصيّات المورد بمناسبات مغروسة في الأذهان بنحو يكون نظر الفقيه متّبعاً فيها. والله العالم بأحكامه.

خاتمة

في الجميل والمبين

خاتمة

في

(المجمل والمبين)

والظاهر من كلماتهم تخصيص المجمل بما لا يتضح دلالته قبال المبين. وذلك صحيح في الجملات الذاتية وكذلك العرضية الناشئة عن اتصال الكلام بما يصلح للقرينية. وأما الظواهر التي أريد خلافها بقرينة منفصلة عنه ففي صدق هذا التعريف عليه نظر.

اللهم [الآ] أن يقال بأن هذه بحكم المجمل لأنه مجمل حقيقة. وعلى أي حال في قبال ذلك يعرف حقيقة المبين وأن المدار فيه أيضاً على ظهور اللفظ بنحو يصدق عليه وضوح الدلالة ولو لم يبلغ إلى حد النصوصية [غير] المحتمل ارادة خلافه من اللفظ كما لا يخفى.

ثم إن لتمييز مصاديق أحدهما عن الآخر يكفيه الوجدان السليم والذوق المستقيم. نعم في بعض المقامات ربما يقع الكلام في ظهور اللفظ في معنى أو عدم ظهوره فيه، وهذه الجهة أيضاً [لا تكون] تحت ضبط بل أمر هذه الجهة منوط بتشخيص المجتهد في كل مقام.



جدول الإستبدال

جدول الإستبدال

ملاحظة هامة: إنَّ المعرفتين - في هذه الطبعة المحقَّقة - ترشدان إلى أن تمييزاً ثماً قد طرأ على الكلمة الموجودة في الأصل أو أنّ كلمة قد أُضيفت لضرورة السياق.

الصفحة	الطبعة المحققة الاولى	الطبعة غير المحققة	الصفحة	الطبعة المحققة الاولى	الطبعة غير المحققة
٢٩	[المقالة الأولى ما يتلَّق]	لا يكون	٣٨	[إذ لم يكن]	الطبعة غير المحققة
	العلم موضوعاً وغاية	أصتاً	٣٨	[أصم]	
	وتعريفاً]	بما أشرنا اليه	٣٨	[بما أشرنا اليه]	
٣٣	[ترتبها عليه]	عن الآخر	٣٨	[بعضها]	
٣٣	[ذوها]	الناظر	٣٩	[الناظرين]	
٣٣	[أوسع أو أضيق]	نظراً	٣٩	[نظروا]	
٣٤	[فتنحصر]	رأى	٣٩	[رأوا]	
٣٥	[تقوم]	صنفان	٣٩	[صنفين]	
٣٥	[منتزعان]	ينتزع	٣٩	[تنتزع]	
٣٥	[لها]	به	٣٩	[بها]	
٣٦	[مؤثراته]	أو التعجب	٣٩	[والتعجب]	
٣٦	[المحمولات	تكون	٤٠	[يكون]	
	والموضوعات]	قابلة	٤٠	[قابلاً]	
٣٧	[وونسيتها]	فانه	٤٠	[فانها]	
٣٧	[فتناز]	حمل فصله	٤٠	[الحمل على]	
٣٧	[لعوارضها]	لكن	٤٠	[لكنه]	
٣٧	[مبحوث]	الحيثية الأخرى	٤٠	[هذه الحيثية]	
					الموضوعات والمحمولات
					وأنَّ نسبتها
					يتناز
					لموارضه
					المبحوث

أعتأ أو أخصأ	[أعتأ أو أخص]	٥١	أيضاً عليه	[عليه أيضاً]	٤١
نسبته	[بالنسبة]	٥١	يكون	[تكون]	٤١
لا يكون	[لا تكون]	٥٢	كان	[يكون]	٤١
موضوع	[موضوعات]	٥٢	الأخصّة	[الأخصّ]	٤٣
لنوعه	[لنوعه]	٥٢	مطلقة	[مطلقة]	٤٣
لفصله	[يفصله]	٥٢	المبحوثة عنها	[المبحوث عنها]	٤٤
[موضوع علم الأصول]		٥٢	بصدق	[يصدق]	٤٦
مسائلها	[مسائله]	٥٢	قابلية	[قابلاً]	٤٧
موضوع	[موضوعات مسائل]	٥٢	البطيء	[البطوء]	٤٧
اعراضها	[اغراضها]	٥٢	[في]	٤٧
الاعراض	[الاغراض]	٥٢	الدخيلة	[الدخيلة]	٤٧
الآخر	[الأخرى]	٥٢	كان	[كانت]	٤٧
[غرض مسائل علم		٥٣	حملها عليها	[حمله عليه]	٤٨
الاصول]			لذي	[عن ذي]	٤٨
يرجع مسائلها	[ترجع مسائله]	٥٣	من	[في]	٤٨
يجعله	[يجعلها]	٥٣	موضوعاتها	[موضوعات بعضها]	٤٨
بالوقوع	[الوقوع]	٥٣	[ماهو]	٤٨
مفعوليّة	[مفعوليّتها]	٥٤	عروضه	[عروضها]	٤٨
الفاعل	[المفعول]	٥٤	المتعجب	[المتعجب]	٤٩
غاية	[فغاية]	٥٤	الأولى	[الأوّل]	٤٩
يشمله	[تشمله]	٥٥	عنا	[على ما]	٥٠
اشكال	[اشكالاً]	٥٥	به	[إليه]	٥٠
من	[هو]	٥٥	ثبوتية	[عروضيّة]	٥١
لا يتتبع	[لا تتتبع]	٥٥	باعتقاده	[باصطلاحه]	٥١
			يرجع	[ترجع]	٥١

ذهني	[ذهنيّة]	٦٢	يطلق	[تطلق]	٥٥
خارجي	[خارجية]	٦٢	يناسب	[لناسب]	٥٥
لا يتغير	[لا تتغير]	٦٢	يفهمه	[يفهم]	٥٩
لا يوجب	[لا توجب]	٦٢	مستنده	[مستندة]	٥٩
طرفيه	[أطرافها]	٦٢	[إلى]	٥٩
لا ذهنأ	[ولا ذهنأ]	٦٢	باللفظ المخصوص	[إلى لفظ مخصص]	٥٩
تخاذي	[المحاذاة]	٦٣	ومعنى	[والمعنى]	٥٩
يتنزع	[انتزع]	٦٣	و	[ف]	٦٠
يمتاز	[قتاز]	٦٣	إلى المناسبة	[بالمناسبة]	٦٠
ينعدم	[اتعدم]	٦٣	إليه	[له]	٦٠
تابع	[تابعة]	٦٤	ربط	[ربطاً]	٦٠
اعتبار	[لاعتبار]	٦٤	تصارم	[تصرم]	٦٠
تابع	[تابعة]	٦٤	الواضع	[واضع]	٦٠
اعتبار	[لاعتبار]	٦٤	لمجيع	[جميع]	٦٠
الغير	[المعتبر]	٦٤	أشخاص	[أشخاصاً]	٦٠
الغير	[غير]	٦٤	عديدة	[عديدين]	٦٠
يكون	[تكون]	٦٥	الخارجين	[خارجين]	٦٠
قابلاً	[قابلاً]	٦٥	غيره	[غيرها]	٦٠
يجعل	[إلى جعل]	٦٥	الواضع	[الواضعون]	٦١
أحد	[أحدأ]	٦٥	يعدم	[يعدم]	٦١
لبس	[إلباسه]	٦٥	انتقاله	[انتقالهم]	٦١
القائلين	[القائلون]	٦٦	يسري	[تسري]	٦١
باستحالة	[لاستحالة]	٦٦	لا يسري	[لا تسري]	٦٢
يأني	[تأني]	٦٦	يكن	[تكن]	٦٢
لوحظ	[لوحظت]	٦٧	نظر	[نظير]	٦٢

يتنزع	[تنزع]	٧٥	يكون	[تكون]	٦٧
لا يكون	[لا تكون]	٧٥	أخر	[أخرى]	٧١
لانطباقها	[لانطباقه]	٧٥	الفرد	[الأفراد]	٧٢
تام	[تامة]	٧٥	يكن	[تكن]	٧٢
فيها	[فيه]	٧٦	المشتملة	[المشتمل]	٧٢
منترعة	[منترعاً]	٧٦	غيره	[غيرها]	٧٢
بأزائه	[بأزائها]	٧٦	عند	[عنها]	٧٢
عنوان رابع مبهم	[عنواناً رابعاً مبهماً]	٧٦	ترديد	[ترد]	٧٣
تام	[تامة]	٧٧	[هو]	٧٣
كان تام	[كانت تامة]	٧٧	بوحدته	[بوحدتها]	٧٣
المناوين	[بالمناوين]	٧٧	يلاحظ	[تلاحظ]	٧٣
هو	[هي]	٧٧	يناله	[ينالها]	٧٣
قابلة	[قابل]	٧٧	يناله	[ينالها]	٧٣
	[إلى]	٧٧	وجوده	[وجودها]	٧٣
لحكايته	[لحكايتها]	٧٧	لا يجيء	[لا تجيء]	٧٣
أند	[أنها]	٧٧	متضمن	[متضمنة]	٧٣
للخصوصية	[إلى الخصوصية]	٧٨	غيره	[غيرها]	٧٤
للاتنقال	[للاتنقال]	٧٨	تام	[تامة]	٧٤
يصير	[تصير]	٧٨	فتاميتها	[فتاميتها]	٧٤
بتوسيط	[بتوسط]	٧٨	يصير	[تصير]	٧٤
مرتبط	[مرتبطة]	٧٨	الحاكية	[الحاكي]	٧٤
مرتبط	[مرتبطة]	٧٩	لا يجيء	[لا تجيء]	٧٤
يكون	[تكون]	٨٤	نحوان	[نحوين]	٧٤
عنه	[عنها]	٨٤	مشتركان	[مشتركين]	٧٤
التقييد	[التقييد]	٨٤	يتنزع	[تنزع]	٧٥

عن	[من]	٩٠	تقييدات	[تقييدات]	٨٤
الصور	[الصورة]	٩٠	لا يكون	[لا تكون]	٨٤
الآبي	[آب]	٩٠	التقييدات	[التقييدات]	٨٤
المرة	[المرة]	٩١	بل هذه	[بل هذا]	٨٤
المرة	[المرة]	٩١	معنى	[معاني]	٨٤
بالجهة	[إلى الجهة]	٩١	أمكن	[يمكن]	٨٤
بالمعاني المفهومية	[المستقلة بالمفهومية]	٩١	أحد	[أخذ]	٨٥
أو	[و]	٩١	الموضوع	[الموضوع له]	٨٥
	[انه]	٩٢	فيه	[فيها]	٨٥
للصدق	[الصدق]	٩٢	يرد	[ترد]	٨٥
بالكليتين	[بالكليتين]	٩٢	إلى مثل	[يمثل]	٨٥
لصدق	[صدق]	٩٢	أمكن	[يمكن]	٨٥
جزئته تابع	[و جزئتها تابعة]	٩٢	اصطلاح به	[اصطلحه]	٨٦
أو جزئته	[و جزئتها]	٩٢	يكنيه	[يكنفها]	٨٧
هذا المعنى	[هذه المعاني]	٩٣	طرفيه	[طرفها]	٨٨
المتقيد	[التقيد]	٩٣	كونه	[كونها]	٨٨
الواجد	[واجداً]	٩٣	موجود	[موجوداً]	٨٨
تقييده	[تقيدها]	٩٣	بلا كونه	[لا كونه]	٨٨
تجزده	[تجزدها]	٩٣	قائماً	[قائمة]	٨٨
لاطلاقه	[لاطلاقها]	٩٣	قباله	[قبالها]	٨٨
يكون	[تكون]	٩٣	أم	[أو]	٨٨
لا حاكياً	[لا حاكية]	٩٣	يكن	[تكن]	٨٩
	[ان]	٩٤	مأخوذ	[مأخوذة]	٩٠
من	[هو]	٩٤	ينسب	[تنسب]	٩٠
عن	[و]	٩٤	للجهة	[على الجهة]	٩٠

تحتاج	[يحتاج]	٩٧	من	[عن]	٩٤
يتصوّر	[تتصوّر]	٩٧	من	[عن]	٩٤
صالحة	[صالح]	٩٨	نايئة	[تبرئاً]	٩٤
	[ادعائيه]	٩٨	أمكن	[يمكن]	٩٤
كونها	[كونه]	٩٨	فيها	[بينها]	٩٤
و	[من]	٩٨	علاقتها	[علاقته]	٩٤
انشاءات المعاملي	[الانشاءات المعاملية]	٩٨	ارتباطها	[ارتباطه]	٩٤
عن	[من]	٩٨	الهيئة	[الهيئات]	٩٤
وهذا	[وهذا]	٩٨		[في]	٩٥
شؤونه	[شؤونها]	٩٩	عن واقعية النسبة	[لواقعية النسب]	٩٥
فأنه	[فإنها]	٩٩	يسمى	[تسمى]	٩٥
تطابقه	[يطابقه]	٩٩	[أن]	٩٥
يأني	[تأني]	٩٩	تكون	[يكون]	٩٥
المدخول	[الداخلت]	١٠٠	ظهر	[ظهرت]	٩٥
كانت	[كان]	١٠٠	أو	[أم]	٩٥
مراتية	[مراتياً]	١٠٠	بينها	[بينها]	٩٥
فيري	[يفراها]	١٠٠	تسبيياً	[تسبيياً]	٩٦
لا يكون	[لا تكون]	١٠٠	تحسب	[يحسب]	٩٦
أوقع	[أوقمت]	١٠٠	يشير	[تشير]	٩٦
عن الخارجيات	[للخارجيات]	١٠٠	بالإنشائية	[إلى الإنشائية]	٩٦
نسبية	[نسبة]	١٠٠	تطابقه	[تطابقها]	٩٧
بنسبتها	[بنسبته]	١٠٠	لا تطابق	[لا تطابقها]	٩٧
على الشرط	[بالشرط]	١٠٠	انضم	[انضمت]	٩٧
	[ارجوع]	١٠٠	تبقى	[يبقى]	٩٧
حرفها	[حرفاها]	١٠٠	المجتمع	[المجتمعة]	٩٧

الغير	[غير]	١٠٩	(إلى)	١٠٠
زائد	[زائداً]	١١٠	[بشرطه]	١٠١
مفردها	[مفرداتها]	١١٠	[وذلك]	١٠١
مفرداتها	[مفرداته]	١١٠	بها	١٠١
أم	[أو]	١١٠	إليها	١٠١
غيره	[غيرها]	١١٠	دفعت	١٠١
رفع	[الرفع]	١١٠	مضيق	١٠٢
ضاربة	[ضار]	١١٠	فيتسجل	١٠٢
لنحة	[الموجب]	١١٠	وذلك	١٠٢
	[احتمال]	١١٣	ينافي	١٠٢
يـ فع	[ترفع]	١١٣	كلها	١٠٢
ما وضعه	[ما وضع له]	١١٤	يقتصر	١٠٣
ظاهر	[ظاهرة]	١١٥	مفيدة	١٠٣
علمه	[عمله]	١١٩	تضيق	١٠٣
الأخبرين	[الأخيران]	١١٩	حكه	١٠٣
بـ	[إلى]	١٢٠	أنه	١٠٣
أخر	[أخرى]	١٢٠	يلاحظ	١٠٣
يوجب	[توجب]	١٢٠	الموضوع	١٠٣
يسري	[تسري]	١٢٠	أشرنا	١٠٣
لا يحمل	[لا تحمل]	١٢١	قوى	١٠٤
على	[عن]	١٢١	أداة	١٠٤
خارجية	[خارجة]	١٢٢	الحاكية	١٠٥
بالملازمة	[للملازمة]	١٢٢	يكون	١٠٥
حاصلة	[حاصل]	١٢٢	ليس	١٠٦
الأخير	[الأخيرة]	١٢٢	ليست هذه في الموصوفة	١٠٦
			[ليست في الموصوفة]	

	١٣٤	[لَا]	الوسيط	[الوسيطه]	١٢٢
غير المسوق	١٣٤	[غير المسوقة]	اليّن	[اليّنة]	١٢٢
للهيات	١٣٧	[للهايات]	الحاتم	[حاتم]	١٢٢
يجري	١٣٧	[يجري]	[أَنْ]	١٢٥
هذه	١٣٧	[هَذَا]	قطعيّاً كان	[قطعيّة كانت]	١٢٥
كليتته	١٣٨	[كليتتها]		[أَنْ]	١٢٦
ليس	١٣٨	[ليست]	أقوائيّة المستند	[الأقوائيّة المستندة]	١٢٧
اتصاله	١٣٨	[اتصالها]	المهيات	[الماهيات]	١٣١
الطاعة	١٣٩	[الصحة]	المهيات	[الماهيات]	١٣١
تأمية	١٣٩	[تأميّته]	سنى	[سناها]	١٣١
تأمية	١٣٩	[تأميّته]	المهية	[الماهية]	١٣١
مخصوص	١٤١	[مخصوصة]	الواقعة	[الواقعية]	١٣٢
الصلاة	١٤١	[الصلوات]	مسروقين	[سابقين]	١٣٢
	١٤١	[له]	[لَا]	١٣٢
الصلاة	١٤١	[الصلوات]	المخترعية	[المخترعة]	١٣٢
ناهي	١٤١	[نَاهٍ]	كافية	[كافٍ]	١٣٢
	١٤١	[به]	إما	[إِنَّمَا]	١٣٢
المحقيقية	١٤١	[المحقيقة]	بتركه	[بتركه]	١٣٣
إلى النفل	١٤١	[إشكاً]	تسليم	[تسليمهم]	١٣٣
متحد	١٤١	[متحدّة]	يفهم	[تفهم]	١٣٣
يشمل	١٤١	[تشمل]	طريقة	[طريقة]	١٣٣
أم	١٤١	[أو]	يفهم	[تفهم]	١٣٣
لا يكون	١٤٢	[لا تكون]	بعيد	[بعيداً]	١٣٣
أنها	١٤٢	[أَنَّهَا]	فيها	[فيها]	١٣٣
من	١٤٢	[عن]	مخترعاتهم	[مخترعاته]	١٣٤

بها	[به]	١٥٠	واحد	[واحدة]	١٤٢
بلا محيص	[فلا محيص]	١٥٠	بهما	[منهما]	١٤٢
ليؤثر	[لأثر]	١٥١	بباب	[من]باب	١٤٢
بالفعلية	[من الفعلية]	١٥١	بعض	[أبعض]	١٤٢
أن	[أنه ليس]	١٥٢	جامع	[الجامع]	١٤٢
بيئته	[بيئتها]	١٥٢	كان واجداً	[كانت واجدة]	١٤٢
	[في]	١٥٣	غيره	[غيرها]	١٤٢
حمله	[حملها]	١٥٣	بخصوصه	[بخصوصيتها]	١٤٣
سابقة	[سابقة]	١٥٣		[على]	١٤٤
باطل	[باطلة]	١٥٣	الجهة	[جهة]	١٤٤
	[ترتب]	١٥٥	عن	[عل]	١٤٤
ينحصر	[تنحصر]	١٥٥	المبدئية	[البديئية]	١٤٥
المزبور	[المزبورة]	١٥٥	فلا محيص	[لا محيص]	١٤٥
اللفظ	[اللفظ]	١٦٠	الصلاة	[الصلوات]	١٤٥
موجدة	[موجدأ]	١٦١	لا يترك	[لا تترك]	١٤٥
بصر	[بصير]	١٦٣	يتركب	[يتركب]	١٤٦
مقتضي	[مقتض]	١٦٣	التام	[التامة]	١٤٦
فلا لزوم	[إبلا لزوم]	١٦٣	مكلف	[مكلفة]	١٤٦
كانت عليه	[كان علة]	١٦٣	به	[بها]	١٤٦
الفهمين	[الفهمان]	١٦٣	أو	[و]	١٤٦
مستندأ	[مستندين]	١٦٣	بالمبدل	[عل المبدل]	١٤٦
	[من]	١٦٣	لا يترك	[لا تترك]	١٤٧
بأتحد	[بإيجاد]	١٦٣	عرض عريض قابل	[عرضاً عريضاً قابلاً]	١٤٧
اللاحاظين	[اللاحاظان]	١٦٣	اشتتاله	[اشتتالهم]	١٤٧
تعلق	[تملأ]	١٦٣	ذات	[ذا]	١٤٩

نسبة	[نسبية]	١٧٤	عامة	[غاية]	١٦٣
فرق	[فرقاً]	١٧٤	أو المتباعدة	[والمستبعدة]	١٦٤
يشبه	[تشبهه]	١٧٤	[الموضوع]	١٤٦
نشبهه	[تشبهه]	١٧٥	يطراً	[تطرء]	١٦٤
يرى	[ترى]	١٧٥	شؤن	[شؤون]	١٦٤
مظروفية	[مفروغية]	١٧٥	خصوصه	[خصوصيه]	١٦٥
زائد	[زائدة]	١٧٥	أخذه	[أخذها]	١٦٥
مظروفية	[ظرفية]	١٧٦	للمحقق	[المحقق]	١٦٥
ملغى	[ملغاة]	١٧٦	لما	[كما]	١٦٦
في	[من]	١٧٦	الايحاديين	[الايحادان]	١٦٦
المأخوذ	[المأخوذة]	١٧٦	محالاً	[محالين]	١٦٦
فعل	[الفعل]	١٧٦	لا ينوط	[لا تناط]	١٦٦
مأخوذ	[مأخوذة]	١٧٦	على إمكان	[إمكان]	١٦٦
فرق	[فرقاً]	١٧٦	قيامه	[فناؤه]	١٦٦
نسبة	[نسب]	١٧٦	واجد	[واحد]	١٦٦
وقوعها	[وقوعه]	١٧٦	لقيامه	[لقيامه]	١٦٦
اثباته	[اثباتها]	١٧٦	بمجموعها	[بمجموعها]	١٦٨
يخرج	[تخرج]	١٧٨	الغير	[غير]	١٦٨
مخصوصية	[مخصوصيتها]	١٧٨	يكون	[تكون]	١٧٣
حقيقية	[حقيقة]	١٧٨	لخصوصه	[لخصوصية]	١٧٣
لا يقتضي	[لا تقتضي]	١٧٨	الغير	[غير]	١٧٣
فخارجة	[خارجة]	١٧٨	كان	[كون]	١٧٣
يكون	[تكون]	١٧٨	[بمضيها]	١٧٣
تصورية	[بصورته]	١٧٨	تأخير رتبة	[تأخر رتبة]	١٧٤
يتبدل	[تتبدل]	١٧٨	يكون	[تكون]	١٧٤

بجال	[بجالات]	١٨٧	هو	[هي]	١٧٩
طرف	[طرف]	١٨٧	ذاته	[ذاتها]	١٧٩
فنتقول	[فأقول]	١٨٨	التوسيطية	[التوسيطية]	١٧٩
حقيقة	[حقيقته]	١٨٨	نظر	[نظير]	١٧٩
بـ	[إلى]	١٨٨	[إلى]	١٨٠
بجري	[بجري]	١٨٨	شيء	[شيئاً]	١٨٠
يوهم	[توهم]	١٨٨	[آلاً]	١٨٠
حقيقة	[حقيقته]	١٨٨	طور	[طوراً]	١٨٣
	[ما]	١٨٨	لمثل	[مثل]	١٨٣
بذات	[إلى ذات]	١٨٨	مدلوله	[مدلولها]	١٨٣
حقيقة	[حقيقته]	١٨٨	اثماره	[اثمارها]	١٨٣
للتحليل	[التحليل]	١٨٨	الشجر	[الشجرة]	١٨٣
للتحليل	[التحليل]	١٨٨	تلبس	[التلبس]	١٨٤
يكون	[تكون]	١٨٩	مأخوذ	[المأخوذ]	١٨٤
نظير	[نظر]	١٨٩	يترتب	[تترتب]	١٨٤
مختلفان	[مختلفين]	١٨٩	الآتية	[الآتية]	١٨٥
الغير	[غير]	١٩٠	يكون	[تكون]	١٨٥
عن	[من]	١٩٠	مجدوثة	[مجدوثها]	١٨٥
اعتباره	[اعتبارها]	١٩٠	يرتفع	[ترتفع]	١٨٥
اعتباره	[اعتبارها]	١٩٠	يكون	[تكون]	١٨٥
القاء	[الغاء]	١٩٠	فنتقول	[فأقول]	١٨٥
هيئة	[هيئته]	١٩٠	على	[عن]	١٨٦
المساق	[المنساق]	١٩٠	قضى	[انقضى]	١٨٧
باعتباره	[باعتبارها]	١٩٠	فغير	[غير]	١٨٧
قابل	[قابلية]	١٩٠	على	[عن]	١٨٧

الفصول	[الفصل]	١٩٨	لحمه	[لحمها]	١٩٠
صارت مثل هذه	[صارت الأوصاف]	١٩٨	انه بنفسه	[أتمها بنفسها]	١٩٠
الأوصاف			شؤون	[شؤون]	١٩١
مستنى	[مستأة]	١٩٨	[يرجع]	١٩١
عرضتها	[عرضيتها]	١٩٨	شؤنه	[شؤونه]	١٩١
معروضه	[معروضها]	١٩٨	شؤون	[شؤون]	١٩٢
متجله	[متجليته]	١٩٨	شؤون	[شؤون]	١٩٢
القابل	[القابلة]	١٩٨	شؤنها	[شؤونها]	١٩٢
المنسوب	[المنسوبة]	١٩٩	بينهم	[بينها]	١٩٢
أحدها	[أحداها]	١٩٩	شؤنه	[شؤونه]	١٩٢
المتقيد	[المتقيدة]	١٩٩	شؤون	[شؤون]	١٩٢
المجرد	[المجردة]	١٩٩	شؤون	[شؤون]	١٩٢
طرف	[طرف]	١٩٩	حقيقة	[حقيقتها]	١٩٣
عليه	[عليها]	١٩٩	متجلى	[متجلية]	١٩٣
هو	[هي]	١٩٩	يعين	[عين]	١٩٣
كل	[كلأ]	٢٠٠	فهى	[فهور]	١٩٤
مأخوذ	[مأخوذة]	٢٠٠	المحكىه	[المحكى]	١٩٦
طرف	[طرف]	٢٠٠	أخذ	[أخذت]	١٩٦
يُنسب	[تُنسب]	٢٠٠	كونه	[كونها]	١٩٦
أو الأمر	[ووالأمر]	٢٠٥	شؤون	[شؤون]	١٩٦
وثانيتها	[وثانيتها]	٢٠٥	حقيقاً	[حقيقياً]	١٩٦
حقيقة	[حقيقته]	٢٠٥	فصليه	[فصليته]	١٩٦
على	[عن]	٢٠٦	بأحدها	[بأحداها]	١٩٧
فيكون	[فتكون]	٢٠٦	بالآخر	[بالأخرى]	١٩٧
بمفهومه	[بمفهومها]	٢٠٦	دى المحاصه	[ذى المحاصه]	١٩٧

مستند	[مستنداً]	٢١٣	وكيف	[فكيف]	٢٠٦
المهني	[المتنهن]	٢١٣	عنايية	[عناية]	٢٠٧
تحقق	[يتحقق]	٢١٣	استسلامه	[استسلامه]	٢٠٧
مستند	[مستنداً]	٢١٣	[ففيه]	٢٠٧
الاخبار	[الاختيار]	٢١٣	بالمشقة	[للمشقة]	٢٠٨
الاختبار	[الاختيار]	٢١٣	فرار العقاب	[الفرار من العقاب]	٢٠٨
عن	[من]	٢١٣	مايه	[فأته]	٢٠٨
فأته	[بأته]	٢١٤	التقريبان	[التقريبين]	٢٠٨
يكون	[تكون]	٢١٤	العوام	[العوام]	٢٠٨
يكن	[تكن]	٢١٤	حقيقة	[حقيقته]	٢٠٩
معد	[صفة]	٢١٤	لشيء	[شيئاً]	٢٠٩
معد	[صفة]	٢١٤	للتوجه	[المتوجهة]	٢٠٩
يحتاج	[تحتاج]	٢١٤	بالذبح	[على الذبح]	٢٠٩
يصير	[تصير]	٢١٤	القابل	[القابلة]	٢١٠
تصح	[اتصح]	٢١٥	يكون	[تكون]	٢١٠
يرتفع	[ترتفع]	٢١٥	انه هذا المعنى معنى قابل	[ان هذا المعنى قابل]	٢١٠
على	[الى]	٢١٥	الحاصل	[الحاصلة]	٢١٠
أيضاً نحن	[نحن أيضاً]	٢١٥	مقهورين	[مقهورون]	٢١١
تنبيها	[تنبها]	٢١٥	بتوعيد	[بالتوعيد]	٢١١
الارشاد	[ارشاداً]	٢١٥	فتحقق	[فيتحقق]	٢١٢
أو	[اذ]	٢١٦	يتوجد	[يوجد]	٢١٢
يقتضي	[تقتضي]	٢١٦	متعلق	[متعلقة]	٢١٢
العقل	[الفعل]	٢١٦	المنهي	[المنتهي]	٢١٢
اختياريته	[الاختيارية]	٢١٦	بتوسيط	[بتوسط]	٢١٢
يتعلق	[تتعلق]	٢١٦	المتهيئة	[المنتهية]	٢١٢

عنه	[عنها]	٢٣٠	فأنه	[فأنها]	٢١٦
يخرج	[تخرج]	٢٣٠	يتعلق	[تتعلق]	٢١٦
لا يخرج	[لا تخرج]	٢٣٠	عليه السلام	[تعالى]	٢١٧
عنه	[عنها]	٢٣٠	المسمى	[المسماة]	٢١٧
يخرج	[تخرج]	٢٣٠	مظهراتاً	[مظهراً]	٢٢١
كونه	[كونها]	٢٣٠	هو	[هي]	٢٢١
عليه	[عليها]	٢٣٠	شيء	[شيئاً]	٢٢٢
عبادته	[عبادية]	٢٣٠	يناسب	[تناسب]	٢٢٢
بكونها	[يكونه]	٢٣١	يناسب	[تناسب]	٢٢٢
التي	[الذي]	٢٣١	فاستفاده	[فاستفاده]	٢٢٢
بكونها	[يكونه]	٢٣١	الحمل للفعلية	[الحمل الفعلية]	٢٢٣
مقربيتها	[مقربيته]	٢٣١	ب	[الى]	٢٢٣
هي مقتضات	[هو مقتضى]	٢٣١	باق	[باقية]	٢٢٣
كونها	[كونه]	٢٣١	اخباريته	[اخبارتها]	٢٢٣
أبزار	[أدوات]	٢٣١	يجير	[يجير]	٢٢٣
كونها	[كونه]	٢٣١	[الخير]	٢٢٣
جربانها	[جربانه]	٢٣١	يجتاج	[تحتاج]	٢٢٤
كانت مأموراً بها	[كان مأموراً به]	٢٣١	اسلفناه	[اسلفناها]	٢٢٤
صدورها	[صدوره]	٢٣١	ملخصه	[ملخصها]	٢٢٤
لا يكون	[لا تكون]	٢٣١	امتناله	[امتنالها]	٢٢٤
لا يتصور	[لا تتصور]	٢٣٢	لولاه	[لولاه]	٢٢٩
مقتضياتا	[مقتضيات]	٢٣٢	عبادته	[عبادتها]	٢٣٠
يكن	[تكن]	٢٣٢	المقابل للتوصل	[المقابله للتوصلية]	٢٣٠
مقرباتاً	[مقربات]	٢٣٢	ابزاره	[أدواتها]	٢٣٠
بها	[البيها]	٢٣٢	مقتضات	[مقتضيات]	٢٣٠

ليس مأخوذاً	[ليست مأخوذة]	٢٤٠	كونه	[كونها]	٢٣٢
بيانه	[بيانها]	٢٤٠	مقتضي	[مقتض]	٢٣٢
فيصلح	[يصلح]	٢٤١	عند	[عن]	٢٣٢
	[به]	٢٤١	بقربيته	[بقربيتها]	٢٣٣
مرتبط	[مرتبطة]	٢٤١	دعاه	[دعته]	٢٣٣
أضيغه	[أضيغته]	٢٤٢	مقرّباً	[مقرّبة]	٢٣٣
يكون	[تكون]	٢٤٢	الغير	[غير]	٢٣٣
عنه	[عنها]	٢٤٢	المرض	[المرض]	٢٣٤
يحمل	[يحمل]	٢٤٢	أمر	[أمرأ]	٢٣٤
	[عنه]	٢٤٤	فنفول	[نفول]	٢٣٤
يكون	[تكون]	٢٤٤	أم	[أو]	٢٣٥
مطلقاً	[مطلقة]	٢٤٤		[إن]	٢٣٥
يعينه	[يعينها]	٢٤٥	المتعلّق	[المتعلّقة]	٢٣٧
لا يكاد يتغير عما عليه	[لا تكاد تتغير عما عليها]	٢٤٥	ذكرنا	[ما ذكرنا]	٢٣٧
يتغير	[تتغير]	٢٤٥	وهو	[وهي]	٢٣٨
تؤميه	[تؤميتها]	٢٤٥	عرضه	[عرضية]	٢٣٨
يحت	[تحت]	٢٤٦	عرضه	[عرضية]	٢٣٨
يقضي	[تقضي]	٢٤٩	فردان	[فردين]	٢٣٨
يقضي	[تقضي]	٢٤٩	آخرأ	[آخر]	٢٣٩
لا يقضي	[لا تقضي]	٢٤٩	عرضه	[عرضية]	٢٣٩
مادته وهيئته	[مادتها وهيئتها]	٢٤٩	[هو]	٢٣٩
لا يرتبط	[لا ترتبط]	٢٤٩	لما	[لم]	٢٣٩
للائته	[للائته]	٢٤٩	العرض	[العرض]	٢٤٠
	[على]	٢٥٠	لا يكون	[لا تكون]	٢٤٠
	[بما]	٢٥١	دخيلأ	[دخيلة]	٢٤٠

مالم	[فالم]	٢٦٤	آخر	[اخرى]	٢٥١
يختص	[يختص]	٢٦٤	[إن]	٢٥٢
طرف	[طرف]	٢٦٤	كان	[كانت]	٢٥٢
نظرة	[نظيره]	٢٦٥	بصير	[انصير]	٢٥٢
لاختيار	[اختيار]	٢٦٦	لا تطاق	[لا يطاق]	٢٥٢
ذو فضيلة	[ذا فضيلة]	٢٦٦	بوجود	[بوجودها]	٢٥٣
الغير	[غير]	٢٦٦	[هو]	٢٥٤
اول الوجود	[أول الوجودين]	٢٦٦	وسياقي	[وستأقي]	٢٥٤
يبقى	[يتبقى]	٢٦٦	انفكاك	[انفكاكها]	٢٥٧
يكون	[تكون]	٢٦٦	من أحد	[أحد]	٢٥٨
راجحاً	[أراححة]	٢٦٦	[الا]	٢٥٨
أفضل	[الأفضل]	٢٦٧	بلا اقتضائها	[بلا اقتضائها]	٢٥٨
عدمه	[عدمها]	٢٦٧	يتنعم	[تعم]	٢٥٨
أمر مرغوب	[أمر مرغوباً]	٢٦٧	بقوله	[يقيد]	٢٦١
الغير	[غير]	٢٦٧	[في الاجزاء]	٢٦١
دخيلة	[دخيلتان]	٢٦٨	العنوان	[الذات]	٢٦٢
أنها دخيلة	[أنها دخيلتان]	٢٦٨	كفاية	[كفايته]	٢٦٢
العرض	[العرض]	٢٦٩	على	[إلى]	٢٦٣
يختلف	[يختلف]	٢٦٩	اتيانه	[باتيانه]	٢٦٣
بني	[بنو]	٢٦٩	طرف	[طرف]	٢٦٣
أمثاله	[أمثالها]	٢٧٠	مقدمة	[مقدمته]	٢٦٤
بمثله	[بمثلها]	٢٧٠	المقدمي	[المقدمية]	٢٦٤
.....	[تعال]	٢٧٠	يترتب	[تترتب]	٢٦٤
طرف	[طرف]	٢٧٠	طرف	[طرف]	٢٦٤
الاجراء	[الاجزاء]	٢٧٠	واقياً	[وواف]	٢٦٤
.....	ذها	[ذوها]	٢٦٤

طرف	[ظرف]	٢٧٧	لهم	[له]	٢٧٠
بنسائه	[بلسانها]	٢٧٨	الغير	[غير]	٢٧١
في اقتضاؤه	[اقتضاؤه]	٢٧٨	طرف	[ظرف]	٢٧١
الاجراء	[الاجزاء]	٢٧٨	فرده مما	[فردها فيا]	٢٧١
الاجراء	[الاجزاء]	٢٧٨	يختص	[تختص]	٢٧١
فيقتضي	[لاقتضى]	٢٧٨	افرادها	[أفراد]	٢٧١
مورد	[مورده]	٢٧٩	تدرجيية	[تدرجي]	٢٧١
الاجراء	[الاجزاء]	٢٧٩	يثبت	[تثبت]	٢٧١
اسلفناه	[أسلفنا]	٢٧٩		[من]	٢٧١
القائلين	[للقائلين]	٢٧٩	التحصيل	[تحصيل]	٢٧١
اجراء	[اجزاء]	٢٧٩	يصلح	[تصلح]	٢٧٢
عنوانه	[عنوانها]	٢٩٧		[كان]	٢٧٣
الاجراء	[الاجزاء]	٢٧٩	لا تكاد تثبت	[لا يكاد يثبت]	٢٧٣
آخر	[أخرى]	٢٨٠	تكون	[يكون]	٢٧٣
صور	[صورة]	٢٨٠	استيفائه	[استيفاؤها]	٢٧٤
طريقتها	[طريقتها]	٢٨٠	الاجراء	[الاجزاء]	٢٧٥
تكليفاً	[تكليفاً]	٢٨٠	لتقرير	[التقرير]	٢٧٥
مؤداتها	[مؤدياتها]	٢٨٠	فيما رضان	[فيما رضان]	٢٧٥
يندفع	[تندفع]	٢٨٠	بها	[به]	٢٧٦
ابن فيه	[ابن قبة]	٢٨٠	المقيد	[المقيدة]	٢٧٦
سنقرره	[سنقررها]	٢٨٠	له	[ها]	٢٧٦
بمصلحتها	[بمصلحته]	٢٨١	الغير	[غير]	٢٧٦
الواقعي	[الواقعية]	٢٨١	تملئها بخصوصه	[تملئنه بالخصوصية]	٢٧٧
يشمل	[تشمل]	٢٨١	خصوصه	[الخصوصية]	٢٧٧
حقيقتان	[حقيقتين]	٢٨١	طرف	[ظرف]	٢٧٧

فنقول	[نقول]	٢٨٩	رافعاً	[رافعة]	٢٨١
كونه	[كونها]	٢٨٩	من	[وهو]	٢٨١
الغير	[غير]	٢٨٩	يوجب	[توجب]	٢٨٢
مضمونها	[مضمونها]	٢٩٠	[كون]	٢٨٢
لا يناسب	[لائتناسب]	٢٩٠	طرف	[طرف]	٢٨٢
الغير	[غير]	٢٩٠	يلتزم	[لتزمه]	٢٨٢
	[كان]	٢٩٠	يعتبر	[معتبر]	٢٨٢
مسألة	[المسائل]	٢٩١	لا يعتني	[ولا يعنى]	٢٨٢
أو	[أو]	٢٩١	عن	[من]	٢٨٣
مقدمته	[مقدمته]	٢٩١	كانت مثبتة	[كان مثبتاً]	٢٨٣
أن	[أنه]	٢٩١	طرف	[ظرف]	٢٨٣
من طي	[طي]	٢٩١	واقعية	[واقعتين]	٢٨٣
رتبة	[ورتبة]	٢٩١	طرف	[ظرف]	٢٨٣
المتحدان	[المتحدين]	٢٩١	يجمل	[جعل]	٢٨٤
بـ	[الى]	٢٩٢	خصوصة	[خصوصية]	٢٨٤
الغير	[غير]	٢٩٢	للاجراء	[للاجراء]	٢٨٤
يبقى	[يتبق]	٢٩٢	للاجراء	[للاجراء]	٢٨٤
بـ	[الى]	٢٩٢	موضوعه	[موضوعها]	٢٨٤
شملها	[شملتها]	٢٩٣	نظره	[نظره]	٢٨٤
لا يتحمل	[لا يحتمل]	٢٩٤			
لا ينتهي	[لا تنتهي]	٢٩٤	[منقضى]	٢٨٤
	[تنصّر]	٢٩٥	الواقعة	[واقعة]	٢٨٤
قائمة	[قائماً]	٢٩٥	الطاهرية	[أنه]	٢٨٤
واجباتا	[واجبات]	٢٩٥	بما		
تعلق	[يتعلق]	٢٩٥	مقدمة للواجب	[واجب]	٢٨٤

المصوب إلى المشهور	المنسوب إلى المشهور	٣٠٧	وواحد	[واحد]	٢٩٦
يزعم	[يزعم]	٣٠٧	ذات	[ذا]	٢٩٦
للتأثر	[للتأثر]	٣٠٨	المنازعين	[المنازعين]	٢٩٦
	[الوجوب المطلق و]	٣٠٩	كلواحد	[كل واحد]	٢٩٦
	[المشروط]		كانت	[كان]	٢٩٧
يقوم	[تقوم]	٣٠٩	ممرضية	[عروض]	٢٩٧
يقوم	[تقوم]	٣٠٩	يصلح	[لاتصلح]	٢٩٩
فارقاً	[فارقاً]	٣٠٩	يصير	[تصير]	٢٩٧
ما قام	[ما قامت]	٣١٠	بالمقلية	[الى المقلية]	٢٩٨
ينشأ	[يُنشئ]	٣١١	يكون	[تكون]	٢٨٩
المساوق	[المساوقة]	٣١١	يكون	[تكون]	٢٩٩
منوط	[منوطة]	٣١١	تحصل	[تحصيل]	٢٩٩
تطبق	[تطبيق]	٣١٢	المحفوظ	[المحفوظة]	٣٠٢
تطبق	[تطبيق]	٣١٢	أجزائه	[أجزائها]	٣٠٢
المنشأ دخلها	[إذ المنشأ لدخلها]	٣١٢	فعلية	[فعلية]	٣٠٣
محرّكته	[محرّكته]	٣١٣	من استاذنا	[لاستاذنا]	٣٠٤
كان	[كانت]	٣١٣	التأخرة	[التأخر]	٣٠٤
أجنبيّة	[أجنبي]	٣١٥	يخرج	[تخرج]	٣٠٤
	[ان]	٣١٧	عَمَّن	[أَنْ]	٣٠٤
مأخوذاً	[مأخوذة]	٣١٧	يتنضي	[تتنضي]	٣٠٥
هو	[هي]	٣١٨	ذات	[ذا]	٣٠٥
الاشتباه	[الاشتياق]	٣١٨	بحدودها	[بحدوده]	٣٠٥
شريك	[شريكه]	٣١٨	علية	[علته]	٣٠٦
أَنْ	[آنها]	٣١٨	نظر	[نظير]	٣٠٦
البالغ	[البالغة]	٣١٩	متأخّر	[متأخراً]	٣٠٦

طرف	[ظرف]	٣٢٦	مطلقة	[مطلق]	٣٢٠
ملازم	[ملازمة]	٣٢٦	مشروطة	[مشروط]	٣٢٠
ملازم	[ملازمة]	٣٢٦	الأبحاث	[الاجاب]	٣٢٠
العبادي	[العبادية]	٣٢٧	مأخوذة	[مأخوذاً]	٣٢٠
إذ	[أن]	٣٢٧	مأخوذة	[مأخوذاً]	٣٢٠
العبادي	[العبادية]	٣٢٧	اختلاف عظيم	[اختلاًفاً عظيماً]	٣٢١
يقصد	[يقصد]	٣٢٧	به	[اليه]	٣٢١
يتم	[تتم]	٣٢٧	التضييق	[التضييق]	٣٢١
المتعلق	[المتعلقة]	٣٢٨	آلياً	[آلية]	٣٢١
يكن	[تكن]	٣٢٨	مرآتياً	[مرآتيةً]	٣٢١
لايقاذاً	[لايقاذاً]	٣٢٩	يتوجه	[تتوجهه]	٣٢١
أغراضه	[أغراضه]	٣٣٠	مخصوصه	[مخصوص]	٣٢١
طرف	[ظرف]	٣٣٠	المعنيين	[المعنيان]	٣٢٢
وضح	[واضح]	٣٣٠	هو	[هي]	٣٢٢
يتتج	[تنتج]	٣٣١	عن	[من]	٣٢٢
أقول	[نقول]	٣٣١	يرد	[ترد]	٣٢٢
بالنقص	[الى النقص]	٣٣١	عن	[من]	٣٢٢
طرف	[ظرف]	٣٣٢	هو	[هي]	٣٢٣
الضميّات	[الضميّنات]	٣٣٢	وروده	[ورودها]	٣٢٣
لا بشرطه	[لا بشرطه]	٣٣٢	دعاهم	[دعّتهم]	٣٢٣
نيابة	[يبانه]	٣٣٢	بـ	[الى]	٣٢٣
لحكم الشرع	[الحكم الشرعي]	٣٣٣	ينتهي	[لم ينته]	٣٢٤
عباديا	[عباديةً]	٣٣٤		[عل]	٣٢٥
بالنفسى	[الى النفسى]	٣٣٤	المتلازم	[للالازم]	٣٢٥
يظهر	[تظهر]	٣٣٤	عن	[عل]	٣٢٥

معروضه	[معروضها]	٣٥٧	فيدخل	[فتدخل]	٣٣٩
المبنائين	[المبنيين]	٣٥٧	يكون	[تكون]	٣٤٠
قابل	[قابله]	٣٥٨	مبغوضاً	[مبغوضه]	٣٤٠
ما يازاه	[ما يازائه]	٣٥٨	متلازمان	[متلازمان]	٣٤٠
بالاحتياج	[بالامتناع]	٣٥٩	تأثيراً	[تأثيرياً]	٣٤٠
الجهتان	[الجهتين]	٣٥٩	التقيصين	[التقيضين]	٣٤٠
تقييدتان	[تقييدتين]	٣٥٩	السابقه	[السابق]	٣٤٣
الجهتان	[الجهتين]	٣٥٩	تساو	[تساوي]	٣٤٤
تعليبيان	[تعليبتين]	٣٥٩	التي	[الذي]	٣٤٨
فسحه	[فسحه]	٣٥٩	تحقق	[تحققت]	٣٤٩
الكريتين	[الكريين]	٣٦٠	له	[ها]	٣٤٩
فرد فرد	[فرد]	٣٦٠	تراخ	[تراخياً]	٣٥٠
طرف	[ظرف]	٣٦٠	[أحدهما]	٣٥٣
حكم قابل	[الحكم القابل]	٣٦٠	يكون	[تكون]	٣٥٥
طرف	[ظرف]	٣٦١	فيها	[فيه]	٣٥٥
حقيقه	[حقيقته]	٣٦١	يكون	[تكون]	٣٥٥
لا يضراً	[لا تضراً]	٣٦٢	قبل	[قبيل]	٣٥٥
صلاة	[الصلاة]	٣٦٢	فيكون	[فتكون]	٣٥٥
هذا	[هذه]	٣٦٢	تعليبيه	[تعليبتين]	٣٥٥
واحد	[واحدة]	٣٦٢	المقامين	[مقامين]	٣٥٦
بتامها	[بتامها]	٣٦٢	بفارسيه	[بالفارسيه]	٣٥٦
الآخر خيال	[الأخرى بخيال]	٣٦٢	قبل	[قبيل]	٣٥٦
يرتبط أحد	[ترتبط إحدى]	٣٦٢	وجود	[وجوداً]	٣٥٧
بالآخر	[بالأخرى]	٣٦٢	للاضافة	[للاضافة]	٣٥٧
الجهتان	[الجهتين]	٣٦٣	[ها]	٣٥٧

يزاحم	[تزاحم]	٣٦٩	علی	[عن]	٣٦٣
النیر	[غیر]	٣٦٩	قموده	[قمود]	٣٦٣
یصیر	[تصیر]	٣٦٩	إیاء	[إیاءها]	٣٦٣
تأثیر مطلوباً	[تأثیرها مطلوبه]	٣٦٩	المجهتان ... تقييدتان	[المجهتين ... تقييدتین]	٣٦٤
يساعده	[تساعده]	٣٧٠	مشتركة	[مشاركتین]	٣٦٤
بحاله	[بحالها]	٣٧١	متحدة	[متحدتين]	٣٦٤
للقرينة	[للقرینة]	٣٧١	تعليليان	[تعليلتين]	٣٦٤
نظائره	[نظائرها]	٣٧١	تعليليان	[تعليلتين]	٣٦٤
أقوى	[الأقوى]	٣٧١		[في انه]	٣٦٤
إتكال	[ايكال]	٣٧١	تعليليان	[تعليلتین]	٣٦٤
أقواهما	[أقوامها]	٣٧٢	المتحدة عمل	[المتحد فيها العمل]	٣٦٥
لا شبهة	[فلا شبهة]	٣٧٢	تعلقه	[تعلق]	٣٦٥
الخطابین	[الخطابان]	٣٧٢		[مع]	٣٦٥
الخطابین	[الخطابان]	٣٧٣	بفرده النیر	[الفردها غير]	٣٦٥
متعلقا	[متعلقین]	٣٧٣	هو	[هي]	٣٦٦
ظهورها	[ظهوره]	٣٧٣	مرتبط	[مرتبطه]	٣٦٦
مستقلتين	[مستقلین]	٣٧٣	أجنبية	[أجنبي]	٣٦٦
بأنه	[فأنه]	٣٧٣	مضر	[مضرة]	٣٦٧
	[هو أن]	٣٧٤	لا يصلح	[لا تصلح]	٣٦٧
وترى	[الترى]	٣٧٤	يزاحم	[تزاحم]	٣٦٧
	[و]	٣٧٤	النیر	[غیر]	٣٦٨
فقن	[فبقن]	٣٧٤	مسمي	[مقتصر]	٣٦٨
من أحد	[إحدى]	٣٧٥	النیر	[غیر]	٣٦٨
لا يرتفع	[لا ترتفع]	٣٧٥	النیر	[غیر]	٣٦٨
أن الفاعل ذات	[ان كان أن الفاعل ذو]	٣٧٦	النیر	[غیر]	٣٦٩

الممنهي	[النهي]	٣٨٧	الملازم	[اللازم]	٣٧٦
مشروعية	[مشروعيتها]	٣٨٧	ترك	[ارتكاب]	٣٧٧
هو	[هي]	٣٨٧	الصلاة	[صلاة]	٣٧٧
التحمل	[التحميل]	٣٨٧	المجتاز	[المختار]	٣٧٧
دونها	[دونه]	٣٨٧	الصلاة	[صلاة]	٣٧٧
بلا استفادة	[بلا استفادة]	٣٨٨	الصلاة	[صلاة]	٣٧٧
مانعية	[مانعيته]	٣٨٨	الصلاة	[صلاة]	٣٧٧
بعده	[بعدهم]	٣٨٨	هذا	[هذه]	٣٧٨
ظهورها	[ظهوره]	٣٨٨	كلام	[كلاماً]	٣٧٨
لساعه	[للساع]	٣٩٠	الغير	[غير]	٣٧٨
الموجبة	[الموجب]	٣٩٠	يلق	[يلقى]	٣٧٨
	[إلا]	٣٩٠	الغير	[غير]	٣٧٨
اقتراانه	[اقتراها]	٣٩٠	الفرقاء	[الفرق]	٣٧٩
كونه	[كونها]	٣٩٠	يؤمي	[ويؤمى]	٣٧٩
ظهوره	[ظهورها]	٣٩٠	الغير	[غير]	٣٧٩
لا ظهوره	[لا ظهورها]	٣٩٠	فهي	[فهو]	٣٨٣
رادعيته	[رادعيته]	٣٩٠	هذه	[هاتين]	٣٨٣
يقنضي	[يقنضي]	٣٩٠	مرجمه	[مرجمها]	٣٨٣
لكشفه	[لكشفها]	٣٩٠	ملازم مع	[تلازم]	٣٨٤
نفس	[نفي]	٣٩٠	للمصلحة	[للحكم]	٣٨٥
التسبيب	[التسبب]	٣٩١	لذلك	[بذلك]	٣٨٥
فأنه ظاهره	[فأنها ظاهرة]	٣٩١	متعلق	[بمتعلق]	٣٨٦
ظهوره	[ظهورها]	٣٩١	يمنع	[يمنع]	٣٨٦
له	[فيها]	٣٩١	عنوانان مستأيران	[عنوانين متبايرين]	٣٨٦
اللزوم	[اللزوم]	٣٩٥	بجتماع	[بجتماعين]	

فتجري	[فيجري]	٤٠٦	كلاهما	[كليهما]	٣٩٥
صالحه	[صالح]	٤٠٦	يبتغي	[يبتغ]	٣٩٦
مقتضا	[مقتضياً]	٤٠٧	فعمده	[فعمده]	٣٩٧
نتيجة	[النتيجة]	٤٠٧	الغير	[غير]	٣٩٨
القائلين	[القائلون]	٤٠٧	ها	[له]	٣٩٩
يحسب	[تحسب]	٤١١	فيها	[فيه]	٣٩٩
الرائدة	[الرائد]	٤١١	لا يقتضي	[لا تقتضي]	٣٩٩
الآخر	[الأخرى]	٤١١	ينع	[ينع]	٤٠٠
تحليلية عقلية	[تحليلياً عقلياً]	٤١٢	فلازمه	[يلازم]	٤٠٠
	[من]	٤١٢	التقصه	[التقصية]	٤٠١
اختلفت الأدوات	[اختلفت الأدوات]	٤١٥	هو	[هي]	٤٠١
ظهوره	[ظهورها]	٤١٥	كونها	[كونه]	٤٠١
مدخوله	[مدخولها]	٤١٥	الغير	[غير]	٤٠١
ليلاً	[الليل]	٤١٥	مستقلاً	[مستقلة]	٤٠٢
دلالتها	[دلالتها]	٤١٥	الاتحاد	[الاتحاد]	٤٠٥
يفارق	[تفارق]	٤١٥	التسلم	[التسليم]	٤٠٥
اقتضائه	[اقتضاها]	٤١٥	انتقاء	[بانتقاء]	٤٠٥
سابقه	[سابقها]	٤١٥	عن	[على]	٤٠٥
أم	[أو]	٤١٥	يقتضي	[تقتضي]	٤٠٥
على الموضوع	[للموضوع]	٤١٦	لا يقتضيها	[لا تقتضيه]	٤٠٥
غير	[غيره]	٤١٦	يقتضي	[تقتضي]	٤٠٥
يقتضي	[تقتضي]	٤١٦	الأولى	[الأولى]	٤٠٥
نقول	[فقل]	٤١٦	اهماله	[اهمال]	٤٠٦
يتبع	[اتبع]	٤١٦	[يكون]	٤٠٦
له	[لها]	٤١٦	الغير	[غير]	٤٠٦

هَيْئَةٌ	٤٢٩	[هَيْئَةٌ]	أَخَذَ	٤١٦	[أَفِيدَ]
الداخِل	٤٢٩	[الداخِلَة]	بِظَهْرِهِ	٤١٧	[بِظَهْرِهَا]
يَتَرْتَّبُ	٤٢٩	[تَتَرْتَّبُ]	مَوْضُوعُهُ وَمَعْمُولُهُ	٤١٧	[مَوْضُوعُهَا وَمَعْمُولُهَا]
لَفْظٌ	٤٢٩	[لَفْظِيٌّ]	مَقْتَضِيٌّ	٤١٧	[مَقْتَضِيٌّ]
الْجَمْعُ	٤٢٩	[الْجَمِيعُ]	وَالْمَوْضُوعُ	٤١٧	[أَوْ الْمَوْضُوعُ]
جَمَلُهُ	٤٢٩	[جَمَلُهَا]	الْفَيْرُ	٤١٧	[غَيْرُ]
اجْتِنَاعٌ	٤٢٩	[الاجْتِنَاعُ]	طَرَفُهُ	٤١٧	[طَرَفُهَا]
الْجَمْعُ	٤٢٩	[الْجَمِيعُ]	اِقْتِضَائُهُ	٤١٧	[اِقْتِضَائُهَا]
مِنْ	٤٢٩	[عَنْ]	أَهْأَلُهَا	٤١٧	[أَهْأَلُهَا]
هُوَ	٤٢٩	[أَيْ]	مَعْنَاهُ	٤١٧	[مَعْنَاهَا]
نِكَارَةٌ	٤٣٠	[نِكْرَةٌ]	كَـ	٤٢٨	[عَلَى]
الْفَيْرُ	٤٣٠	[غَيْرُ]	مِنْ	٤٢٨	[فِي]
الْوَارِدَةُ	٤٣٠	[الْوَارِدُ]	الْمَتَعَلِّقُ	٤٢٨	[الْمَتَعَلِّقُ]
مَعَ	٤٣٠	[عَنْ]	عَنْ	٤٢٨	[عَلَى]
خُصُوصِيَّتُهُ	٤٣٠	[خُصُوصِيَّةٌ]	بَيِّنَاتُ	٤٢٨	[بَيِّنَاتُ]
أَشْكَالٌ	٤٣٠	[أَشْكَالٌ]	أَدَاتُهُ	٤٢٨	[الْأَدَاتُ]
التَّبَادُلِيَّةُ	٤٣٠	[التَّبَادُلُ]	٤٢٢	[إِلَّا]
انْكَارُهُ	٤٣٠	[نِكَارَةٌ]	تَعَلَّقَ	٤٢٢	[تَعَلَّقَ]
نَظَرٌ	٤٣٠	[نَظِيرٌ]	تَعَرَّضُوهَا	٤٢٢	[تَعَرَّضُوا لَهَا]
يَصِيرُ	٤٣١	[تَصِيرُ]	بِمَأْخِذِهَا	٤٢٢	[بِمَأْخِذِهَا]
بِتَخْصِيصٍ	٤٣١	[بِخُصُوصِيَّةٍ]	عَلَى تَعَرُّضِهَا	٤٢٢	[لِلتَعَرُّضِ لَهَا]
مَدْلُولٌ	٤٣١	[مَدْلُولُهَا]	بـ	٤٢٥	[عَلَى]
مَخْصُوصَةٌ	٤٣١	[مَخْصُوصٌ]	بـ	٤٢٥	[عَلَى]
مَدْخُولُهَا	٤٣١	[مَدْخُولُهُ]	زَائِدٌ	٤٢٥	[زَائِدَةٌ]
هَا	٤٣١	[لَهُ]	كَلْفَلْظَةٌ	٤٢٩	[كَلْفَلْظِيٌّ]

الثاني	[الباقى]	٤٣٧	مخصصة	[مخصص]	٤٣١
حجية	[حجة]	٤٣٧	و	[أو]	٤٣١
ليس	[ليست]	٤٣٧	كلفظ الجمع	[كلفظه الجميع]	٤٣١
	[و]	٤٣٧	لتبادره	[التبادر]	٤٣١
يكون هو	[تكون هي]	٤٣٧	مخصصة	[مخصص]	٤٣١
	[وجود]	٤٣٨		[هو]	٤٣١
الأولى	[الأولى]	٤٣٨	ملحوظات	[الملحوظات]	٤٣٢
يمنع	[يمنع]	٤٣٨	عن	[على]	٤٣٢
المجة	[الحجيتة]	٤٣٨	ايامه	[ايامه]	٤٣٢
لا يوجب	[لا توجب]	٤٣٩	إلى	[على]	٤٣٢
الأولى	[الأولى]	٤٣٩	بملاحظة	[ملاحظة]	٤٣٢
يقم	[تقم]	٤٣٩		[من الطدقين]	٤٣٣
المنهي	[المنهي]	٤٣٩	الواردة	[الوارد]	٤٣٣
أو	[أو]	٤٣٩	ايام	[ايام]	٤٣٣
معروضه	[معروضيته]	٤٤٠	يكون	[تكون]	٤٣٣
يقوم	[تقوم]	٤٤٠	استفاده	[استفاده]	٤٣٣
لا يقتضي	[لا تقتضي]	٤٤٠	فلا يصلح نفسها	[فلا يصلحان انفسها]	٤٣٣
الغير	[غير]	٤٤٠	الجمع	[جمع]	٤٣٣
يقوم	[تقوم]	٤٤٠	ورد	[وردت]	٤٣٣
فلا شبة	[ولا شبة]	٤٤٠	منها	[منها]	٤٣٤
	[هو]	٤٤٠	إلى	[على]	٤٣٤
التقيد	[التقيد]	٤٤٠	الحكم	[الحاكم]	٤٣٤
بالقية	[على البقية]	٤٤٠	هل	[هذا]	٤٣٤
التقيد	[التقيد]	٤٤٠	الأولى	[الأولى]	٤٣٧
التقيد	[التقيد]	٤٤٠	لا يقلب	[لا تقلب]	٤٣٧

كان منحصراً	[كانت منحصرة]	٤٤٣	الغير	[غير]	٤٤٠
فكيف	[كيف]	٤٤٣	انْ	[بأنْ]	٤٤٠
بلفظه	[بلفظ]	٤٤٣	للمشمول	[عن المشمول]	٤٤٦
	[التصوري]	٤٤٣	الرقية	[الرقية]	٤٤٦
	[اليه]	٤٤٤	الرقية	[الرقية]	٤٤٦
أو	[و]	٤٤٤	ايمانه	[ايمانها]	٤٤٦
حجية	[حجيتها]	٤٤٤	الاعمى	[الأعمى]	٤٤٦
أو	[و]	٤٤٤	تمييز	[تَمَيَّر]	٤٤٦
لرفع	[أرفع]	٤٤٤	له	[وضع]	٤٤٦
المصدان	[المصداقية]	٤٤٤	الموضوعية	[الموضوع]	٤٤٦
المشكوك	[المشكوكة]	٤٤٤	بغير	[على غير]	٤٤٢
التقيّد	[التقييد]	٤٤٥	باق بحاله	[باقية بماهالها]	٤٤٢
الموضوعية	[الموضوع له]	٤٤٥	منقح موضوعه	[منقّحة لموضوعه]	٤٤٢
التقيّد	[التقييد]	٤٤٥		[شخص]	٤٤٢
موضوعه	[الموضوع له]	٤٤٥	التقيّد	[التنبّد]	٤٤٢
مختصاً	[مختص]	٤٤٥	إلقاء	[إلقاء]	٤٤٢
	[و]	٤٤٥		[أنه]	٤٤٢
	[في]	٤٤٥	من القاء	[من القاء]	٤٤٢
يرد	[ترد]	٤٤٥	إلقاء	[إلقاء]	٤٤٢
كان	[يكون]	٤٤٥	اللقاء	[اللقاء]	٤٤٢
انْ	[أنه]	٤٤٥	إلقاء	[إلقاء]	٤٤٢
	[اصاله]	٤٤٥	المبد	[عبده]	٤٤٣
كان	[كانت]	٤٤٥		[بد]	٤٤٣
	[فيها]	٤٤٦	فلا يبقى	[لا يبقى]	٤٤٣
	[خروج]	٤٤٩	ينحصر	[تنحصر]	٤٤٣

تشمّل	[يشمل]	٤٦٠	[عنه]	٤٤٩
خطاباً	[خطابات]	٤٦٠	المطولا	[المطولات]	٤٤٩
دخل	[دخلت]	٤٦٠	ليس	[ليست]	٤٤٩
أو	[و]	٤٦٠	بنفسه	[بنفسها]	٤٥٠
بكونه	[الى كونه]	٤٦٠	الغير	[غير]	٤٥٠
لا تشمّل	[لا يشمل]	٤٦٠	نقيضه	[نقيضها]	٤٥٠
سمته	[سمتها]	٤٦١	يصير	[تصير]	٤٥٠
اقتراه	[اقتراها]	٤٦١	من	[مثل]	٤٥٠
المحرّر	[المحرّد]	٤٦١	ينهى	[تنتهى]	٤٥٠
يقم	[تقم]	٤٦١	نقيضه	[نقيضها]	٤٥٠
بنفسه	[بنفسها]	٤٦٢	بناهي	[بناؤه]	٤٥٠
المخاطبة	[المخاطبة]	٤٦٢	المحكوم	[المحكومة]	٤٥٠
بظهوره	[بصورة]	٤٦٧	[بانها]	٤٥٠
اصل مستقلاً	[أصلاً مستقلاً]	٤٦٧	نقيضه	[نقيضها]	٤٥١
يلزم	[يلتزم]	٤٦٧	تثبت	[يثبت]	٤٥١
لا يكون	[لا تكون]	٤٦٨	تثبت	[يثبت]	٤٥١
	[الى الشك]	٤٦٨	نقيضه	[نقيضها]	٤٥١
المواقفة	[المواقفة]	٤٧١	يعشك	[تعشك]	٤٥٢
بمجملاً	[بمجلين]	٤٧١	يكون	[تكون]	٤٥٥
يوجب	[توجب]	٤٧١	عنها	[عنه]	٤٥٥
دوري	[دورية]	٤٧١	يرتفع	[ترتفع]	٤٥٥
ظاهراً	[ظاهراً]	٤٧٢	آخر	[آخره]	٤٥٦
بمقتضى	[بمقتضى]	٤٧٢	يصير	[تصير]	٤٥٦
آبئة	[آب]	٤٧٢	لعلوم	[لعلوم]	٤٥٦
المحمل	[للمحمل]	٤٧٥	فكان هذا	[فكانت هذه]	٤٦٠

تقريباً	[تقريباًها]	٤٨٢	المجم	[المجمع]	٤٧٥
هذا	[هذه]	٤٨٢	متيقن	[متيقنة]	٤٧٥
	[إلّا]	٤٨٢	المحمل	[المحمل]	٤٧٥
ذيه	[ذبيها]	٤٨٢	المحمل	[المحمل]	٤٧٥
مرآته	[مرامه]	٤٨٢	دوري فيستحيل	[دورية فيستحيل]	٤٧٦
لأول	[لأهل]	٤٨٣	مستلزم	[مستلزمة]	٤٧٦
يكون متكفلاً	[تكون متكفلة]	٤٨٣	على	[إلى]	٤٧٦
بالفعلية المناسب	[الفعلية المناسبة]	٤٨٣	وضعيّاً	[وضعية]	٤٧٧
مرتبّه	[مرتبه]	٤٨٣	يمنع	[تمنع]	٤٧٧
شرايطه	[شرايطها]	٤٨٤	كونه اطلاقاً	[كونها اطلاقية]	٤٧٧
اتضح	[اتضحت]	٤٨٤	تعارض	[يعارض]	٤٧٧
هاتين المقدّمتين	[هاتان المقدّمتان]	٤٨٤	المطلق	[للمطلق]	٤٧٧
تنقل	[تنقل]	٤٨٤	للجمع	[للمجمع]	٤٧٨
نمين	[نمين]	٤٨٥	أخذ الحمل	[أخذى الحمل]	٤٧٨
بسندها	[بسنديها]	٤٨٦	وضميان	[وضميّين]	٤٧٨
	[الذي هو]	٤٨٦	اطلاقيان	[اطلاقيّين]	٤٧٨
السنخ	[السنخ]	٤٨٦	قوة	[أقواتية]	٤٧٨
ينتهي	[تنتهي]	٤٨٦	على	[من]	٤٧٨
يجري	[تجري]	٤٨٦	الغير المعارض	[غير المعارضة]	٤٧٨
منقح	[منقّحة]	٤٨٦	أحدها	[إحداها]	٤٨١
لا يصلح	[لا تصلح]	٤٨٦	ناحيها	[ثانيتها]	٤٨١
بماله	[بمألها]	٤٨٦	بمد	[قبل]	٤٨١
لا ينتهي	[لا تنتهي]	٤٨٦	ينتهي	[تنتهي]	٤٨١
يكون	[تكون]	٤٨٧	واحد	[واحدة]	٤٨٢
التقيد	[التقيّة]	٤٨٧	ابن فيه	[ابن قبة]	٤٨٢

يتوجه	[توجهه]	٤٩٦	موجودة	[موجوداً]	٤٩١
تعلق به	[تعلقت بها]	٤٩٦	الملازم	[للملازم]	٤٩١
	[اليه]	٤٩٧	عارياً	[عارية]	٤٩٢
	[له]	٤٩٧	كونه	[كونها]	٤٩٢
توأماً	[توأماً]	٤٩٧	لا مقيداً	[لا مقيدة]	٤٩٢
استعمالها	[استعمالها]	٤٩٧	الزائدة	[الزائد]	٤٩٢
توضيحه	[توضيح]	٤٩٧	واحد	[واحدة]	٤٩٢
مقيداً بكونه	[مقيدة بكونها]	٤٩٧	الفاقد	[الفاقدة]	٤٩٢
أحد	[إحدى]	٤٩٧	للطبيعي	[الطبيعي]	٤٩٢
النير	[غير]	٤٩٧	مستقلاً	[مستقل]	٤٩٢
يكاد صدقه	[تكاد تصدق]	٤٩٧	فيه	[فيها]	٤٩٣
التشخيصات	[التشخيصات]	٤٩٨	بقوله	[بنقول]	٤٩٣
التشخيصات	[التشخيصات]	٤٩٨	يؤيد	[يؤيده]	٤٩٣
واحداً مميئاً	[واحد مميئاً]	٤٩٨	للمحفوظة	[المحفوظة]	٤٩٣
واحداً	[واحد]	٤٩٨	المقوم	[المتقوم]	٤٩٣
ثانيتها	[ثانيتها]	٤٩٨	عن جميع	[لجميع]	٤٩٣
يطلق	[تطلق]	٤٩٩	مفهوم	[مفهومة]	٤٩٤
لا يقتضي	[لا تقتضي]	٤٩٩	يلاحظ	[تلاحظ]	٤٩٤
يصدق	[تصدق]	٤٩٩	أم	[أو]	٤٩٤
بمعينه	[بمعينها]	٥٠٠	اللا بشرط القسي	[اللا بشرط المقسي]	٤٩٥
هي	[هو]	٥٠١	تأ	[في ما]	٤٩٥
بالدم	[الدم]	٥٠٢	لمفهوم	[في مفهوم]	٤٩٥
بأن	[بأن]	٥٠٢	ليس	[ليست]	٤٩٦
بالقسي	[القي]	٥٠٢	بمعين	[بمعين]	٤٩٦
ما جاء	[ما جاءت]	٥٠٢	توجيه	[توجهه]	٤٩٦

ولو لم	[وان لم]	٥٠٧	ان	[وان]	٥٠٣
فلا نحيس	[لا نحيس]	٥٠٧	الوجود	[الوجودين]	٥٠٣
شئياً	[شيء]	٥٠٨	اشكال السابق الفارق	[اشكال الفارق]	٥٠٣
هو	[هي]	٥٠٩	من الطبيعي	[الطبيعي]	٥٠٣
ظاهراً	[ظاهرة]	٥٠٩	اللي	[التي]	٥٠٣
وحدة	[بوحدّة]	٥١٣	الحاقّة	[الحاقّة]	٥٠٤
كان واقعاً ليانية فكان	[كانت واقيدلليانية كان]	٥١٤	الحاقّة	[الحاقّة]	٥٠٤
ومن	[ومتماً]	٥١٤	لظهور	[ظهور]	٥٠٤
بالقربنية	[بالقربنة]	٥١٤	مضاد	[مضادّة]	٥٠٥
فيكونا	[فيكونان]	٥١٥	فيكون	[و]	٥٠٦
فيكونان	[فيكونا]	٥١٥	برفع	[برفع]	٥٠٦
يكون	[تكون]	٥١٥	ام	[أو]	٥٠٦
	[الآ]	٥١٩	مخاطباتهم	[مخاطباته]	٥٠٦
الغير	[غير]	٥١٩		[من]	٥٠٧
لا يكون	[لا تكون]	٥١٩	الغير	[غير]	٥٠٧
				[إن]	٥٠٧

فهرس الموضوعات

٩	كلمة المجمع
	حياة المحقق العراقي مَدْرُسُ
١٥	نشأته العلمیة
١٨	أخلاقه
١٨	مواهبه العقلیة
٢٠	تلاميذه
٢٤	آثاره العلمیة
٢٥	وفاته
٣١	المقالة الأولى: ما يتعلق بالعلم موضوعاً وغاية وتعريفاً
٥٢	موضوع علم الأصول
٥٣	غرض مسائل علم الأصول
٥٩	المقالة الثانية: حقيقة الوضع

٥٥٦ مقالات الأصول

٧١ المقالة الثالثة: أقسام الوضع

٨٣ المقالة الرابعة: المعاني الحرفية

١٠٩ المقالة الخامسة: وضع المركبات

١١٣ المقالة السادسة: علامات الحقيقة والمجاز

١١٩ المقالة السابعة: حقيقة الدلالة وأقسامها

١٢٥ المقالة الثامنة: تعارض الأحوال

١٣١ المقالة التاسعة: الحقيقة الشرعية

١٣٧ المقالة العاشرة: الصحيح والأعم

١٥٩ المقالة الحادية عشرة: استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى

١٧٣ المقالة الثانية عشرة: المشتق

١٨٨ التنبيه الأول: حقيقة المشتق

١٩٥ التنبيه الثاني: هل الذات مأخوذة في مدلول المشتق

٢٠٠ التنبيه الثالث: في أحكام الأوصاف

٥٥٧	فهرس الموضوعات
٢٠٥	المقالة الثالثة عشر: شرح مادّة الأمر
٢٠٩	الطلب والإرادة
٢٢١	المقالة الرابعة عشر: وضع صيغة الأمر
٢٢٩	المقالة الخامسة عشر: إطلاق الأمر أو الخطاب يقتضي التوصلية؟
٢٤٩	المقالة السادسة عشر: المرة والتكرار
٢٥٧	المقالة السابعة عشر: الفور والتراخي؟
٢٦١	المقالة الثامنة عشر: الأجزاء
٢٦٣	المقام الأوّل: أجزاء كلّ أمر عن نفسه
٢٦٨	المقام الثاني: اقتضاء الأوامر الإضطرارية الأجزاء عن الإختيارية
٢٨٠	المقام الثالث: اقتضاء الأوامر الظاهرية الأجزاء عن الواقعية
٢٨٩	المقالة التاسعة عشر: مقدّمة الواجب
٢٩٨	المقدّمة العقلية والشرعية والعادية
٢٩٩	المقتضي والشرط وعدم المانع والمعدّ
٣٠٨	مقدّمة الوجوب ومقدّمة الواجب
٣٠٩	الوجوب المطلق والمشروط
٣٢٢	الوجوب النفسي والغيري

خاتمة: ثمرة مسألة وجوب المقدّمة ٣٣٤

المقالة العشرون: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ٣٣٩

المقالة الواحدة والعشرون: شرح مفاد النهي ٣٤٧

المقالة الثانية والعشرون: اجتماع الأمر والنهي ٣٥٣

المقام الأوّل: في بى سرية الحكم من الطبيعي الى الفرد ٣٥٦

المقام الثاني: في صغرى سرية الحكم من الطبيعي الى الفرد ٣٦٠

تبيهات: ٣٦٥

المقالة الثالثة والعشرون: النهي هل يقتضي الفساد؟ ٣٨٣

المقالة الرابعة والعشرون: التمهيم والمنطوق ٣٩٥

المقالة الخامسة والعشرون: مفهوم الشرط ٤٠٥

المقالة السادسة والعشرون: مفهوم الوصف ٤١١

المقالة السابعة والعشرون: مفهوم الغاية ٤١٥

المقالة الثامنة والعشرون: مفهوم الحصر ٤٢١

٥٥٩	فهرس الموضوعات
٤٢٥	المقالة التاسعة والعشرون: مفهوم العدد
٤٢٩	المقالة الثلاثون: العموم والخصوص
٤٣٧	المقالة الواحدة والثلاثون: حجّية العام المخصّص
٤٤٩	المقالة الثانية والثلاثون: التمسك بالعامّ لتعيين مشكوك المصادقيّة
٤٥٥	المقالة الثالثة والثلاثون: عدم حجّية الأصول الحكميّة قبل الفحص
٤٥٩	المقالة الرابعة والثلاثون: شمول الخطابات الشفاهيّة للغائبين والمعدومين
٤٦٧	المقالة الخامسة والثلاثون: تعقّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض أفراده
٤٧١	المقالة السادسة والثلاثون: تخصيص العامّ بالمفهوم
٤٧٥	المقالة السابعة والثلاثون: تعقّب الإستثناء للجمل المتعدّدة
٤٨١	المقالة الثامنة والثلاثون: الدوران بين تخصيص العامّ ونسخه
٤٩١	المقالة التاسعة والثلاثون: المطلق والمقيّد
٥٠٠	مقدّمات الحكمة

٥٦٠ مقالات الأصول

٥١٣ المقالة الأربعون: أقسام المطلق والمقيّد

٥١٩ خاتمة: في المجرى والمبيّن

٥٢١ جدول الاستبدال