

سَمْعُ
كُفَايَةِ الْأَصُولِ

تَأليف

الشيخ عبد الحسين الرشقي

الجزء الأول



حقوق الطبع محفوظة

شرح كتاب الأصول

تأليف
الشيخ عبد الحسين الرشتي

الجزء الأول

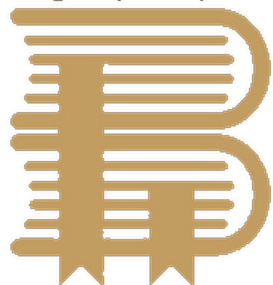
ملاحظة: 'جعل الأصل بين قوسين

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة المبدئية في النجف

١٣٧٠ هـ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه یدیل < mktba.net

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا للتوجه الى جناب قدسه ، وأيدنا للعرض إلى تفجحات انسه ، وهدانا إلى معرفة قواعد الاسلام وأسنه ، وأنقذنا بقبول منتهى الارشاد من أليم العذاب وبؤسه ، وأفضل الصلوة والسلام على المصطفين من عباده خصوصاً على عبد وآله .

(وبعد) فهذه تعليقة لطيفة علقناها على الرسالة المهمة بكفاية الاصول من مصنفات سندننا وإيماننا في السمعيات المحقق المدقق حجة الفقه والعلم الملا عبد كاظم الخراساني شكر الله سعيه ولما كانت رسالته هذه مشتملة على اشارات الى مطالب علم الاصول هي الامهات مشحونة بتنبهات على مقاصد هي المهمات متضمنة لبيانات معجزة في عبارات موجزة جعلت تعليقتي هذه جارية لها مجرى الشرح المتعاطى لحل غوامضها وتبيين مقامها والمكمل لقوائدها والمنقح لقواعدها اجابة الممتس بعض أجلة الاخوان ، فهاهي بفضل الله ورحمته حاربة لتفسير ما خفي منها وأوضح تفسير ، وحائزة لتعبير ما التبس فيها أحسن تعبير ، متضمنة لما تعلمته من المعاصرين وما استفدته من كتب الاقدمين ، وما خلج بيالي القاصر وفكري القاصر ، وأسئل الله تبارك وتعالى أن يفرلي الخطيئات ، وأن يكتب جدي هذا في صحائف الحسنات ، والثقة به ومنه التوفيق ، واليه انتهاء الطريق ، قال المصنف بعد تصدير الرسالة بالتسمية والتحميد والثناء على الله تعالى والصلوة والسلام على عبد وآله الطاهرين (فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة اما المقدمة في بيان اور) اعلم ان الاصوليين جرياً على طريقة ارباب سائر الفنون ذكرُوا قبل الشروع في المقاصد ان اجزاء العلوم ثلاثة : الموضوع ، والمسائل ، والمبادئ ، إذ لابد لكل علم أن يكون باحثاً عن امور لاحقة غيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع وأجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادئ ، وعرفوا الموضوع بأنه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية

التي تلحقه لما هو هو أو بواسطة الامر المساوي للعروض جزء كان أو خارجا وما عدا ذلك من العوارض الاخر فهي أعراض غريبة لا يبحث في العلم عنها حتى العارض بواسطة الجزء الاعم على الاصح ثم انهم بنوا على ان المسائل لا بد وان تكون من الهلية المركبة للموضوع واما هليته البسيطة أعني التصديق بوجود الموضوع فلا تكون من المسائل فانه لو كانت منها لزم الدور فان إثبات مسائل العلم موقوف على ثبوت حقيقة موضوعه لان المركبة فرع البسيطة فلو كان ثبوت الموضوع مسئلة من المسائل لترقفت الشيء على نفسه فتدبر وكن على ذكر من هذا ، ثم عينوا موضوع هذا العلم بانه هي الادلة الاربعة اما ذاتها كما عن بعض أو بوصف دليليتها كما عن بعض اخر من حيث استنباط الاحكام منها لامن الحثيثات الاخر ، ومسايله هي المطالب الجزئية المستدل عليها نى هذا العلم كقولهم الكتاب يجوز نسخه أم لا والخبر يجوز نقله بالمعنى أم لا والمحكم مقدم على المتشابه والنص والاظهر مقدمان على الظاهر ، ومبادئه ما يتوقف عليه من المقدمات ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته اما بمحدودها أو برسومها ، وقد أورد عليهم بأن تفسير الموضوع بما ذكر لا يكاد ينطبق على الادلة الاربعة لانه قد يبحث في هذا العلم عن الاحوال التي يختص ببعض أنواع المرضوع إذ ليس عرضها لذات الموضوع ولا للامر المساوي كقولنا نسخ وجوب الامر هل يدل على بقاء الجواز أم لا وتأخير البيان عن وقت الخطاب أو عن وقت الحاجة جائز أم لا ونحو ذلك ، وأيضا قد يبحث في هذا العلم عن الامور العارضة لأمر أع من تلك الموضوعات كبعض مباحث الألفاظ كالدلالة على الوجوب أو التدب حيث انه من أحوال صيغة الأمر سواء كان كتابا بيا وسنة أو غيرها وباجملة هي من العوارض للفظ مخصوص مطلقا كتابا كان أو غيره ، ومثل هذين الاشكالين قد أورد على موضوعات سائر العلوم أيضا فان موضوعات مسائل سائر العلوم أما موضوع العلم أو نوعه أو صنفه أو عرض من الأعراض الذاتية له على ما صرحوا به ومن المعلوم ان العارض لنوع الموضوع أو صنفه يكون أخص من الموضوع والفقهاء يبحثون في علم الفقه عن وجوب الصلوة التي هي فعل المكلف مع ان عروض الوجوب لها باعتبار تعلق طلب الشارع بها مع ان الطلب أعم منها لمكان عروضه لغيرها من الأفعال الاخر المخصوصة كالصوم والزكاة وكذلك والخمرة وحيث ان الاصوليين عجزوا عن دفع الاشكال تحزبوا أحزابا ، فحزب التجأ إلى الاستطراد ، وحزب ذهب إلى أن جملة المسائل التي أخذ من علم يكون موضوعها موضوع ذلك العلم فالمسائل التي أخذها الاصوليون من علم الكلام يكون موضوعها موضوع علم الكلام والتي أخذوها من علمي المعاني والبيان فموضوعها موضوع العلمين وهكذا ، وحزب التزموا بأن الاصول ليس بعلم حتى نحتاج الى تعيين موضوعه معالين

بأنه مقدمة لعلم الفقه وآلة له ، وحزب قالوا بأن البحث عن الأعراض الذاتية للموضوع أعم من أن تثبت له أو تثبت الأعراض الذاتية لها فانها وإن كانت غريبة بالنسبة إلى موضوع العلم إلا انها أعراض ذاتية للأعراض الذاتية لموضوع العلم ، وبالجمله عوارض النوع أو الصنف أو صنف الصنف عوارض ذاتية للنوع أو الصنف أو صنف الصنف وإن كانت أعراضاً غريبة بالنسبة إلى الموضوع .

وبعض أهل المعقول قد أجابوا عن اشكال الأخصية بوجوده قد ذكرت في كتاب الثمرات فراجع ، ولم يتعرضوا للجواب عن اشكال الأعمية والمصنف قد غير أسلوب القوم وجعل الموضوع الأمر الأعم من الأدلة الأربعة وهو الطبيعى الذي يقع في طريق الاستنباط المنطقي على موضوعات المسائل المتحد معها في الوجود المغاير لها بحسب المفهوم زعماً منه انه بناء على هذا يتحل اشكال الأعمية وكذا اشكال الأخصية لمكان المساوقة فقال (الأول ان موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه) أي في العلم (من عوارضه الذاتية أي بلا واسطة في العروض هو نفس موضوعات مسأله عيناً وما يتحد معها خارجاً وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعى وأفراده) والغرض من تفسير العوارض الذاتية بقوله أي بلا واسطة في العروض هو بيان ان مراد القوم من العوارض الذاتية ليس مالا يكون له واسطة في الثبوت حتى ينحصر البحث في الذاتيات أي أجزاء المبادئ ولوازمها وبالجمله فيما ليس له علة الثبوت والتحقق ، وكذلك ليس المراد منها مالا واسطة له في الالفاظ حتى ينحصر البحث في العوارض لاني تكون بينة الثبوت للموضوعات بل المراد نفي الواسطة في العروض وإن كان له واسطة في الثبوت أو واسطة في الالفاظ والمراد بالواسطة في العروض هي الواسطة في الحمل على ماهو مقتضى تصريحاتهم بأن يكون حمل العرض على الواسطة أولاً وبالذات . وعلى المعروض الثاني وهو ذو الواسطة بتوسطها فذلك العرض وصف الواسطة بحال نفسها وللمعروض الثاني بحال متعلقها وهي إنما تتحقق في صورة عدم مباينة الواسطة لذاتها في الوجود كالسواد والبياض العارضين للجسم بتوسط السطح وذلك لأنه لو كانت مباينة لكانت هي الواسطة في الثبوت كحركة جالس السفينة العارضة له بتوسط السفينة فانهم ذلك ودع عنك ما يتراءى من تمثيلاتهم ، ثم ان القوم مع تصريحهم بأن أجزاء العلوم ثلاثة بحسب التدوين قد صرحوا بأن حقيقة كل علم مسأله أي بحسب الواقع بمعنى انهم في مقام التسمية قد عينوا لفظ العلم كائنحو والصرف والاصول بأزاء المسائل وقد صرحوا أيضاً بأن تمايز العلوم إنما هو بحسب تمايز الموضوعات فيستفاد من كلامهم ان تمايز كل علم الذي حقيقة هي مسأله عن علم آخر إنما هو بحسب تمايز الموضوعات لا بشئ آخر والمصنف قدس سره قد زعم ان هذا خلاف الواقع

ضرورة أنه يمكن أن تكون قضية واحدة مسألة لعلمين مختلفين كقولنا الأمر الوجوب وكذلك النهي
 للتحريم فإنه مسألة من مسائل علم اللغة كما أنه مسألة من مسائل علم الأصول فلا بد وأن يكون هناك
 أمر آخر به يصح جعلها مسألة لعلمين غير حتمي الموضوع والمحمول لأن الفرض اتحادها وذلك الأمر
 الآخر هو الفرض المهم الداعي إلى تأسيس العلم بهذه القضية من حيث إن الفرض منه معرفة
 معنى متن اللغة مسألة علم اللغة ومن حيث إن نتيجتها واقعة في طريق الاستنباط مسألة لعلم
 الأصول ولهذا قال (والمسائل عبارة عن جملة قضايا متشعبة) مختلفة إما بالموضوع أو بالمحمول
 أو بهما (ولكن جمعها) مع هذا التشتت والاختلاف (اشتراكها في الدخول في الفرض الذي
 لأجله دون هذا العلم فلذا) أي فلاجل أن المناط في كون المسائل المتشعبة مسائل علم واحد
 هو اتحادها من حيث الفرض وكونها مسائل علوم متعددة هو عدم الاتحاد في الفرض بل
 تعدده (قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل) أي يصير مسألة واحدة مثلاً مسألة لعلمين
 مختلفين (مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حدة فيصير) ذلك البعض
 (من مسائل العلمين) ومثاله ما ذكرنا لك آنفاً من قولهم في علم اللغة الأمر الوجوب وقولهم
 في الأصول ذلك أيضاً ومسئلة اجتناع الأمر والنهي التي هي مسألة لعلم الكلام وعلم الأصول
 بالجمتين فإن الطنب والحكم من حيث صدوره من الحاكم وصف للبدء تعالى ومن حيث تعلقه
 بما هو دليل الحكم من مسائل الأصول ، وكسئية التجري فإنه من مسائل الكلام والأصول
 والفقه بالجهات الثلاثة التي فيها : فأنها من حيث صيرورة الفعل بسبب تعلق القطع بوجوبه أو
 حرمة مورتاً لاستحقاق الثوبة عند الموافقة والاستحقاق العقاب عند المخالفة كلامية ومن
 حيث صيرورته ذا مصلحة أو مفسدة تورث إيجابه أو حرمة اصولية ، ومن حيث صيرورته
 واجباً أو حراماً فقهية (لا يقال على هذا) أي على ما ذكرت من كون بعض المسائل مما كان
 له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حدة (يمكن تداخل علمين في تمام مسائلها فيما
 كان هناك مهان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يمكن انفكاكها) فيمكن أن يكون
 علمان متشاركين في جميع المسائل لكن كون تلك المسائل مسائل علمين لأجل اشتغالها على
 الفرضين المهمين (فإنه يقال مضافاً إلى بعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين
 علمين وتسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث تارة لكل المهمين وأخرى لأحدهما وهذا
 بخلاف التداخل في بعض المسائل فإن حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد
 في جملة مسائلها المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى (الأولى حذف هذا السؤال والجواب من
 الكتاب كما لا يخفى على أولي الالباب) (وقد انقدح بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف
 الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات وإلا كان كل باب بل كل مسألة

من كل علم عالماً على حدة كما هو واضح لمن كاد، له أدنى تأمل (تمايز مسائل العلم الواحد بعضها عن بعض إما بالموضوع وإما بالمحمول) فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد كما لا يكون وحدتها سبباً لازماً لكون من الواحد (لمكان اختلاف الأغراض كما عرفت مفصلاً ولعلم أنهم قد فسروا كلهم هذه بأن تمايز العلوم بعضها عن بعض تمايزاً بالذات لا مطلقاً وتمايزاً اعتبره القوم لا مأمناً لهم أن يعتبروه إنما هو بحسب تمايز الموضوعات أي بسبب تمايز الموضوعات أو بقدره قوة كالتجو والميزان وضغطاً كالنحو والصرف فإن تمايز الموضوع في الأول بالذات حيث أن موضوع النحو اللفظ وموضوع الميزان المعاني وفي الثاني بالحيثية والاعتبار حيث أن الموضوع فيه شيء واحد ذاتاً وهو اللفظ مختلف بالاعتبار حيث أن موضوع النحو هو اللفظ من حيث الإعراب وموضوع الصرف هو ذلك من حيث الصحة والاعتلال وقالوا إنما قلنا تمايزاً بالذات مطلقاً لأنها متمايزة بالغايات والأغراض أيضاً وإنما قلنا تمايزاً اعتبره القوم بالفعل لا مأمناً لهم أن يعتبروه لجواز تمايزها بحسب المحمول بأن يكون طائفة من الأحوال والمعمولات رجعة إلى أمر واحد معتد به كالأعراب مثلاً وطائفة أخرى إلى أمر واحد آخر معتد به كالبناء مثلاً إلا أنهم اختاروا التمايز بالموضوع دون المحمول لأن المقصود من العلوم بيان أحوال الأشياء من حيث أنها أحوال بمعنى أن الأحوال ليست مقاصد لأنفسها بل لأنها أحوال تلك الأشياء وأشاروا إلى أن ذلك أمر استحيائي في التعليم والتعلم وإلا فلا مانع عقلياً من أن يعد كل مسئلة عالماً على حدة ولا من أن يعد مسائل متكثرة غير متشاركة في الموضوع عالماً واحداً يفرد بالتدوين لكونها متشاركة في أمها أحكام بأمور على أخرى فعلى هذا لا يرد اشكال المصنف على القوم فإنهم كما ترى لم ينكروا التمايز العرضي والتمايز بالعرض المهم تمايز عرضي ثم إنهم قد صرحوا فيها هو المتميز بالحيثيات أن التحيث داخل في الموضوع ونفس الحيثية خارجة عنه كي لا يلزم اعتبار شيء واحد في الموضوع والمحمول فافهم ذلك ، نعم بعض المحققين لما أشكل عليه الفرق بين الحكمة والكلام من حيث زعمه أن الموضوع في كليهما هو الوجود صار إلى ما ذكره المصنف من التمايز بحسب الغرض المهم مع إبقائه أخصر في كلامهم على حاله بتوجيهه بأن تمايز العلوم العقلية بعضها عن بعض والشرعية بعضها عن بعض إنما هو بحسب تمايز الموضوعات وأما تمايز العلم العقلي كالحكمة عن الشرعي كالكلام فيمكن أن لا يكون بالموضوع بل بحسب الغرض المهم وذلك أيضاً من ضيق الخناق وتحقيق الحق في محله (ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو) على ما عرفت (الكلي المتحد مع موضوعات المسائل) خارجاً (عنوان خاص واسم مخصوص فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه بديهية عدم دخل ذلك) أي العنوان الخاص (في موضوعيته أصلاً وقد

انقدح بذلك) أي بمجموع ما ذكرنا من أول البحث إلى هنا (ان موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة) وسيأتي بيان هذا الكلّي (لخصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة) أي بوصف الدليلية كما زعمه الفاضل القمي ره وجعل مباحث حجية الكتاب وحجية خبر الواحد ونحوها من المبادئ التصديقية (بل ولا بما هي هي) كما زعمه صاحب الفصول وجعل الموضوع هو ذوات الأربعة والبحث عن حجية الكتاب وخبر الواحد بحثاً عن أحوال الموضوع (ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها) أي من الأدلة الأربعة (هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها) هذا التعليل لكلا الأمرين أي نفي كون الموضوع ما زعمه القمي وما زعمه الفصول (لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والتراجيح بل وبمسئلة حجية خبر الواحد لا عنها) أي عن السنة (ولا عن سائر الأدلة) أما عدم كونها بحثاً عن سائر الأدلة فواضح وأما عدم كونها بحثاً عن السنة المراد بها نفس قول المعصوم فلا ان الحجية حينئذ تصير من عوارض حاكمها لا من عوارض نفسها هذا بناء على كون موضوع الأصول هي ذوات الأدلة وأما بناء على كونه خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة فالأمر اوضح فان البحث عن كون الشيء دليلاً مطلقاً أو في حال من الحالات أم لا ليس بحثاً عن أحوال الدليل المفروغ دليليته بل هو في الحقيقة اثبات الدليل بوصف الدليلية فهو في الحقيقة من المبادئ التصديقية لا من المسائل (ورجوع البحث فيها) أي في عمدة مباحث التعادل والتراجيح ومسئلة حجية الخبر (في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد في مسئلة حجية الخبر كما أفيد) والمفيد هو الشيخ الانصاري قدس سره في أول مسئلة حجية خبر الواحد (وبأي خبرين في باب التعارض فانه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال) أي في حال التعارض (غير مفيد) في دفع الاشكال (فان البحث عن ثبوت الموضوع) وتحققه (وما هو مفاد كان التامة) والهلوية البسيطة وهو ثبوت الشيء ككان زيد بمعنى وجد (ليس بحثاً عن عوارضه الذاتية حتى يكون من المسائل بل لا بد وان يكون مفادها بياناً أو مبيناً في علم آخر أعلى من هذا العلم تكون هذه بالنسبة إلى موضوعه من مفاد كان الناقصة ولو لم تكن بياناً أو مبيناً في علم أعلى من هذا العلم فلا بد وان يبحث في نفس العلم من باب المبادئ للمسائل (فانها) أي المسائل تكون باحثة عن (مفاد كان الناقصة) والهلوية المركبة وهو ثبوت شيء لشيء ككان زيد قائماً (لا يقال هذا) أي رجوع البحث

» وإما قيد بالعمدة لانه قد يتفق ان يكونا عن عوارض السنة او الكتاب كتعارض السنتين أو الآيتين أو القرائتين كما في يطهرن بالتشديد أو التخفيف . منه دام ظله

المذكور إلى البحث عن مفاد كان التامة للسنة . كما يتم إذا كان الكلام (في الثبوت الواقعي وأما الثبوت) الجملي (التعبدى) من قبل الشارع . كما هو المهم في هذه المباحث فهو في الحقيقة (يكون) من (مفاد كان الناقصة) إذ ليس له صلة إلا ترتيب الآثار الشرعية عليه (فإنه يقال نعم) أي ثبوته التعبدى يكون مفاد كان الناقصة حقيقة (لكنه) لا يستلزم كونه من المسائل لأنه (مما لا يعرض السنة) فلا يكون من عوارضها الذاتية حتى يصير من المسائل (بل) مما يعرض (الخبر الحاكمي لها) أي للسنة (فإن الثبوت التعبدى يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به وهذا من عوارضه) أي من عوارض الخبر (لا) من (عوارضها) أي عوارض السنة فإنه بالنسبة إليها لا يكون إلا مفاد كان التامة (كما لا يخفى وبالجملة الثبوت الواقعي ليس من العوارض) الذاتية . كونه مفاد كان التامة (و) الثبوت (التعبدى) وإن كان منها (أي من العوارض) إلا أنه ليس للسنة بل للخبر (فما هو ثابت ليس من العوارض الذاتية وما هو من العوارض الذاتية ليس يعرض ذاتي للدليل أي نفس السنة بل للحاكمي لها) (فتأمل جيداً) هذا كله بناء على كون المراد بالسنة ماهو المصطلح عندهم من كونه نفس قول المصنوع أو فعله أو تقريره (وأما إذا كان المراد من السنة مايعم حكايته فلأن البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى) الأعم فلا يلزم اشكال عدم كون عمدة مباحث التعادل والتزجيح ومسئلة حجية خبر الواحد من المسائل إلا أنه يبقى اشكال آخر وهو اشكال الأنعية (فإن البحث في غير واحد من مسائلها) أي مسائل السنة (كباحث الألفاظ وجملة من غيرها) أي من غير مسائل السنة (لا يخص بالأدلة بل يعم غيرها وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها كما لا يخفى) فإن الوجوب والتدب أو الجامع بينهما وكذا الاباحة أو الجامع بين الثلاثة في الحقيقة من عوارض ما كان على هيئة افعال سواء كان الكتاب أو السنة أم لا وكذا الحرمة أو الكراهة أو الجامع بينهما وكذا مسئلة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته أو الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده أو جواز اجتماع الحكيم المتضادين في موضوع واحد ذي جهتين أو استحالاته ونظائر ذلك وقد تقرر في محله أن العارض بواسطة الأمر الأعم لا يكون من الأعراض الذاتية عند المحققين فلا يكون من المسائل (ويؤيد ذلك) أي كون موضوع الاصول هو الطبيعي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة سواء دوت أم لم تدوت بعد (تعريف الاصول) أي تعريفهم أعلم الاصول (بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية) وذلك لأن مقتضى التعريف المذكور كون كل مسئلة تكون لمبدأ قاعدة واستنتاج نتيجة تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية الفرعية بأن تقع بعد تحصيل الصغرى أو حصوها كبرى القياس المستتبع للحكم الشرعي من مسائل الاصول ومباحثه (وإن

كان الأولى تعريفه بأنه صناعة (نظرية) يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي تنتهي إليها في مقام العمل (بعد اليأس عن الدليل الاجتهادي) بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة (لاعلى الكشف) ومساائل الاصول العملية في الشبهات الحكيمة من) علم (الاصول كما هو كذلك) بحسب نفس الأمر (ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهات) حيث أن مسألة حجية الظن على الحكومة والاصول العملية المتكفلة لأحكام العمل الحالي عن الدليل يتكلم إليها الفقيه بعد استغراق الوسع في مدرك الحكم واليأس عن الظفر به بتطبيقها عليه من دون أن يؤخذ في طريق استنباط حكم أصلاً فتعريف المشهور قاصر عن أن يشمل حجية الظن على الحكومة والاصول العملية فلا بد من المصير الى الاستطراد بخلاف تعريف المصنف مضافاً إلى أن الظاهر من أسامي العلوم المدونة كونها أسامي للصناعات والملكات كما يظهر ذلك لمن تتبع معاوراتهم هذا كله غاية ما بذلنا جهداً في توضيح مقصد الكتاب وشرحه وإنا في التفصي عن الاشكالين طرز آخر من الكلام قد بسطنا في انترات وأشرنا هناك أن مأسس المصنف لا يفي بدفع الاشكال فراجع (الأمر الثاني الوضع) أي موضوعية اللفظ للمعنى فهو هنا مصدر بمعنى المفعول حتى يصير حالا من أحوال اللفظ كسائر حالاته المبحوث عنها في المقام لا بمعنى الفاعل بمعنى الواضعية أي كونه الشخص واضعاً لللفظ بأزاء المعنى فإنه بهذا المعنى لا يكون حالا من أحوال اللفظ كي يبحث عنه في المقام بل هو من حالات الواضع (هـ) نحى اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما) وهذا هو الجامع بين الوضع التعيني والتعيني والقدر المشترك بينهما غاية الأمر أن هذا الجامع (ناش من تخصيصه) أي اللفظ (به) أي بالمعنى (تارة ومن كثرة استعماله) أي اللفظ (فيه) أي في المعنى تارة (أخرى وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيني والتعيني كما لا يخفى) لمكان القدر المشترك : نعم إذا أخذ بمعنى الفاعل ولوحظ كونه وصفاً له لا يصح تقسيمه إليها لعدم الجامع فافهم ذلك : ثم أن تعيين أن الواضع هو الله تعالى كما نسب إلى أبي الحسن الأشعري وجماعة فعلم عباده عليها بالوحي أو بخلق الأصوات والحروف في جسم واسماع ذلك الجسم واحداً أو جماعة أو بخلق علم ضروري في واحد أو جماعة محتجين بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها فإن الأسماء المراد بها العلامات بعومها يشمل الألفاظ لكونها علامة لمعانيها والتعليم فرع الوضع أو أنه هو البشر واحداً كان أو أكثر أو ان التعريف حصل بالإشارة والترديد بالقرائن كما نسب الى أصحاب أبي هاشم مستدلين بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه حيث دل على سبق اللغة على الارسل فلو كان الواضع هو الله تعالى لتقدم الارسل عليها لتوقف اليزان عليه فتأمل أو أنه في البعض احتياج إليه في التنبيه على الجمل والاصطلاح هو الله تعالى وفي

الباقى هو البشر كما نسب الى أبي اسحاق الاسفرائيني مستنداً الى أن الواضع في البعض المحتاج اليه لو لم يكن هو الله تعالى بل كان كله هو البشر لدار أو تسلسل لتوقفه على اصطلاح آخر فتدبر أمر موكول الى عهدتهم وليس لنا طريق الى تعيينه وإنما المحقق أن الضرورة والاحتياج الى الاعراب عما في الضمير صار داعياً الى المكاملة والمحادثة (ثم ان الملحوظ حال الوضع) ليكون الوضع أمراً نسبياً متقوماً باللفظ والمعنى (أما أن يكون معنى عاماً) منطقياً أو اصولياً (فيوضع اللفظ له) أي لهذا المعنى العام (تارة) فيكون الوضع والموضوع له كلاهما عامين كوضع لفظ الانسان بأزاء معناه في العام المنطقي وكوضع أسماء الاشارة والموصولات والضمائر في العام الاصولي على مذهب التفتازاني (ولأفراده) أي لأفراد المعنى العام (ومصاديقه) لا لهذا المعنى العام تارة (اخرى) فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً كإسماء الاشارة والموصولات والحروف عند محققى المتأخرين من كونها من الوضع العام والموضوع له الخاص كما ذهب اليه السيد الشريف (وأما أن يكون) الملحوظ حال الوضع (معنى خاصاً) أي جزئياً حقيقياً (لا يكاد يصح لإوضع اللفظ له) فيكون الوضع والموضوع له كلاهما خاصين كعلم الأشخاص (دون العام) أي لا يعمج أن يلاحظ المعنى الخاص ثم وضع اللفظ لمعنى عام يشمل ذلك الخاص وغيره حتى يصير الوضع خاصاً والموضوع له عاماً (فيكون الأقسام ثلاثة) لأربعة كإتوهمه بعض (وذلك لأن العام يسلم أن يكون آلة لاحاظ أفراد ومصاديقه بما هو كذلك) أي بما هو عام فانه بما هو كذلك لما كان لا بشرط بالنسبة الى الخصوصيات المندرجة تحته ومتحد معها بحسب الوجود يصح أن يكون آلة للاحاطة (فانه) بناء على ما ذكرنا من كونه لا بشرط يكون (من وجوهها) أي وجوه الأفراد والمصاديق (ومعرفة وجه الشيء) بما هو وجهه (معرفته) أي معرفة الشيء (بوجه) فإذا عرفنا العام بوجه كونه جامعاً بين الأفراد ومتحداً معها بحسب الوجود فقد عرفنا الأفراد بهذا الوجه (بخلاف الخاص فانه بما هو خاص) ومتعين وبشرط شيء مخصوص لكونه آيياً عن خصوصية اخرى وتعيين آخر وآيياً أيضاً عما لا تعين فيه (لا يكون وجهاً للعام) الذي هو لا بشرط ولم يلاحظ فيه الخصوصية أصلاً (ولا لسائر الأفراد) التي هي مأخوذة مع خصوصية ما غير خصوصية ذلك الخاص (فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له) أي للعام (ولا لها) أي لسائر الأفراد (أصلاً ولو بوجه نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه) كما اذا كان العام ذاتياً للخاص وكان المقصود معرفة كنهه الخاص فينشد أن يكون التصور التفصيلي التحليلي للخاص مستلزماً لتصور العام بنفسه (فيوضع له) أي للعام (اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً) غاية الامر أن تصور الخاص صار منشأ لتصور العام ثم وضع

اللفظ بأزاء نفسه (وهذا بخلاف مافي الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له
وهي الأفراد لا تكون متصوراً) بخصوصياتها وكنهها بل يستحيل تصورهما مفصلاً عند الوضع
لعدم تناهيها والغير المتناهي لا يمكن تصوره في زمان متناه (إلا بوجهه) أي وجه الموضوع
له (وعنوانه وهو العام وفوق واضح بين تصور الشيء بوجهه) كافي الوضع العام والموضوع
الخاص (وتصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر) كما فيما اذا استلزم تصور الخاص
تصور العام مثل تصور الانسان بالكنه فانه يستلزم تصور الحيوان الذاتي له (ولعل خفاء
ذلك) الفرق (على بعض الأعلام وعدم تميزه بينهما كان موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع
وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كونه الموضوع له عاماً مع انه واضح لمن كان له أدنى تأمل
ثم) ان التقسيم الى الأقسام الثلاثة إنما هو بحسب مقام الثبوت والامكان بحسب نفس الأمر
وأما بحسب مقام الاثبات والوقوع في الخارج فتقول (انه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص
والموضوع له الخاص كوضع الأعلام) الأشخاص (وكذا) لا ريب في ثبوت (الوضع
العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد
توهم انه وضع الحروف وما الحق بها من الأسماء (الاشارة والموصولات ونظائرها ومن
المتوهمين السيد الشريف (كما توهم أيضاً) والمتوهم هو المحقق التتازاني (ان المستعمل فيه
فيها) أي في الحروف وما الحق بها من الأسماء (خاص مع كونه الموضوع له كالوضع عاماً
والتحقيق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها) أي في
الحروف وما الحق بها من الأسماء (حالها) أي حال المستعمل فيه والموضوع له (في الأسماء)
الأجناس في كونها عاماً كالوضع ولا برهان يوجب المصير الى أحد التوهمين إلا ما يتخيل من
انها لو كانت من الوضع والموضوع له العامين يلزم كونها مجازات بلا حقيقة لاستعمالها دائماً
في الخصوصيات وعدم استعمالها قط في المفهوم العام وهو كما ترى بل قد قام البرهان عند المصنف
على كون وضعها كوضع الأسماء الأجناس (وذلك لأن الخصوصية المتوهمه) في الموضوع له
أو المستعمل فيه (ان كانت هي المرجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح
ان كثيراً مالا يكون المستعمل فيه فيها) أي في الحروف وما الحق بها (كذلك) أي جزئياً
خارجياً (بل كلياً) فانه اذا قال المرئي لعبدته سر من البصرة الى الكوفة فلابد أن يحمل مسيره
من أي مكان من البصرة ومن أي المراتب من السير سريعاً أو بطيئاً ومن أي حال من الأحوال
ومن أي زمان من الأزمنة (ولذا التجأ بعض الفحول) وهو صاحب الفصول (الى جعله)
أي جعل معنى الحروف وما أشبهه (جزئياً اضافياً وهو كما ترى) وان كانت (الخصوصية
* فان مرجح ما التجأ اليه بعض الفحول الى مارامه المصنف من كون الحروف مثلاً من -

التوهم (هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر) ومرة آ له (ومن خصوصياته القائمة به ويكون حاله) أي حال المعنى الحرفي (كحال العرض فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو) أي المعنى الحرفي (لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر ولذا) أي ولأجل عدم تحقق المعنى الحرفي في الذهن إلا في مفهوم آخر (قيل في تعريفه) أي تعريف الحرف (بأنه مادل على معنى في غيره) أي كائن في غيره كينونة العرض في الموضوع (فاللغة وإن كان لا محالة) حين لحاظه مع تلك الخصوصية الذهنية (يصير جزئياً بهذا الدناط بحيث يباينه) أي يباين المعنى نفسه (إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان اللاحظ وحداً) حيث ان وحدته واقعاً لا يصادم تعدده لحاظاً (إلا ان) الموضوع له لا يكون إلا نفس ذات المعنى من دون أن يكون كونه منجزاً كذلك داخلاً فيه وان (هذا اللاحظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللاحظ بداهة ان تصور) المعنى (المستعمل فيه اللفظ مما لا بد منه في استعمال الألفاظ وهو كما ترى مع انه يلزم أن لا يصدق) المعنى الحرفي (على الموجودات) الخارجية لا متناع صدق الكلّي العقلي عليها) أي على الخارجيةات (حيث لا موطن له) أي للكلّي العقلي (إلا الذهن) كما تقرر في محله والمراد بالكلّي العقلي هو الكلّي المتخصص بالتخصص العقلي فان الفرض ان انحصورية هي الخصوصية الذهنية وهي لوحظت مع المعنى الكلّي لا الكلّي العقلي باصطلاح المنطق (فـ) حينئذ (امتنع امثال مثل) قول المولى (سر من البصرة) فان الابتداء المخصوص بتلك الخصوصية لا يمكن أن يتحقق في الخارج (إلا بالتجريد والغاء الخصوصية) الذهنية عن المعنى والرجوع الى الوجدان يشهد بأن امثال هذا الأمر لا يحتاج الى عناية وتكلف (هذا مع انه ليس لحاظ المعنى حالة أخرى في الحروف إلا كالحاظ في نفسه في الأسماء وكما) انه (لا يكون هذا اللاحظ) أي لحاظ النفسانية (معتبراً في المستعمل فيه فيها) أي في الأسماء (كذلك ذلك اللاحظ) أي لحاظ الآلية (في الحروف كما لا يخفى) والتفكيك بينهما تحكم (وبالجملة ليس المعنى في كلمة من ولفظ الابتداء مثلاً إلا) مفهوم (الابتداء فكما لا يعتبر في معناه) أي في معنى لفظ الابتداء (لحاظه في نفسه ومستقلاً كذلك لا يعتبر في معناه) أي معنى من (لحاظه في غيرها وآلة وكما لا يكون لحاظه) أي لحاظ الاستقلالية (فيه) أي في لفظ الابتداء (موجباً لجزئيه) أي جزئية المعنى (فليكن كذلك فيها) أي فليكن لحاظ الآلية في معنى كلمة من غير موجب لجزئيه (ان قلت على هذا) التحقيقتين (لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ولزم كون مثل كلمة من ولفظ — الوضع العام والموضوع له العام فلا يوجد قسم ثالث في الخارج . منه دام ظله

الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر وهكذا سائر الحروف مع الأسماء، الموضوع لمعانيها (كلفظي الى والانتها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح، قلت الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه) ووضع (الحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة انفره كما مررت الاشارة اليه غير مرة فلا خلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتفقا فيما له الوضع) أي ذات الموضوع له ونفس المعنى (وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى) من التسمية أو الآلية الذي هو معتبر في مقام الوضع (لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته) أي خصوصيات المعنى (ومقدماته) وبالجملة ذات الموضوع له وإن كان واحداً إلا ان وضع اللفظين له وكييفيته مختلف (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والانشاء أيضاً كذلك) أي بحسب الوضع وكييفيته (فيكون الخبر) كعبت الخبى (موضوعاً ليستعمل) هذه اللفظة (في حكاية ثبوت معناه) وهو النقل والانتقال الكائن (في موطنه والانشاء) كعبت الانشائي موضوعاً (ليستعمل في قصد حقيقة وثبوته وإن اتفقا) أي الخبر والانشاء (فيما استعمل فيه) وهو نسبة المحمول الى الموضوع (فتأمل ثم انه قد انقدح مما حققناه) في الحروف والأسماء وفي الأخبار والانشاء (انه يمكن أن يقال أن المستعمل فيه في مثل أسماء الاشارة والضائر) والموصولات (أيضاً عام وإن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها حيث أن الأسماء الاشارة) كعبدا (وضعت ليشار بها الى معانيها) والمعنى في لفظ هذا هو كل مفرد مذكور صلح للاشارة (وكذا بعض الضائر) كضمير الغائب (وبعضها) أي بعضها الآخر كضمير المخاطب (ليخاطب به المعنى والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص) أي تشخيص المشار اليه والمخاطب (كما لا يخفى فبدعوى ان المستعمل فيه في مثل هذا أو هو أو إياك إنما هو المفرد المذكور) الكلي في نفسه (وتشخصه إنما جاء من قبل الاشارة والتخاطب بهذه الألفاظ اليه فإن الاشارة أو التخاطب لا يكون إلا الى الشخص) كما في الأول (أو معه) كما في الثاني (غير مجازفة فتلخص مما حققناه ان التشخيص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخيص المستعمل فيه) بحيث يكون اللفظ مستعملاً في المعنى الجزئي (سواء كان تشخيصاً خارجياً كما في مثل أسماء الاشارة أو ذهنياً كما في) مثل (أسماء الأجناس والحروف ونحوها من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس ولعمري هذا واضح ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف عين ولا أثروا إنما ذهب اليه بعض من تأخروا ولعله اتهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه والغفلة من أن

قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شئونه وأطواره وإلا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك فتأمل في المقام فإنه دقيق وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق (وفي جميع ما ذكره المصنف نظر وتحقيق الحق في كتاب الثمرات وبيننا هناك أن الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي ليس باعتوار القصد على المعنى الواحد بل المعنى الحرفي في حد ذاته ومقام تجوهره غير مستقل وتابع للمعنى الاسمي وإن الحق ماذهب إليه المشهور من كون الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص بمعنى أنه لوحظ في مقام الوضع المعنى الكلي ثم وضع اللفظ بأزاه خصوصياته المندرجة تحته سواء كانت اضافياً أو حقيقياً مرتبطاً بالمعنى الاسمي تابعا له في الكلية والجزئية ولبست في حد أنفسها لا كليا ولا جزئيا وإن شئت فراجع حتى يبين لك دفع الاشكالات التي أورده المصنف على المتأخرين .

الامر (الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ماوضع له هل هو بالوضع أو بالطبع وجهان بل قولان) أشهرها الأول فإن الجمهور ذهبوا إلى أن مجاز موضوع بالوضع التأويلي النوعي وإن صحته متوقفة على نقل النوع من دون حاجة إلى نقل الأحاد ثم إنهم اختلفوا في كمية أنواع المناسبة والعلاقة فالقدماء على أنها خمسة وعشرون : ١ تسمية الشيء باسم سببه نحو رعيينا الغيث ٢ وعكسه نحو أمطرت السماء بانا ، ٣ وتسميته باسم جزئه كأمين في الربيعة ، ٤ وتسميته باسم كله كالأصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم ، ٥ وتسميته باسم ما كان عليه نحو قوله تعالى واتوا اليتامى أموالهم ، ٦ وتسميته باسم ما يؤل إليه نحو قوله تعالى انى أراي أعصر خمرا ، ٧ وتسميته باسم محله كقوله تعالى فليدع ناديه أي أهل النادية الحال فيها والنادية المجلس : ٨ وعكسه كقوله تعالى واما الذين ابضت وجوههم في رحمة الله أي في الجنة التي يحل فيها رحمة الله ، ٩ وتسميته الشيء باسم آتاه كقوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين أي ذكر آ حسنا ، ١٠ وتسمية الشيء باسم المشبه به نحو رأيت أسداً بري ١١ وتسمية المقيّد باسم المطلق كالיום في يوم القيمة ، ١٢ وعكسه كالعلم وإرادة اليقين أو الاعتقاد الراجح ، ١٣ وإطلاق اسم الملزوم على اللازم ككثير الرماد للجواد ، ١٤ وعكسه كشذ الأزوار لاعتزال النساء ، ١٥ وذكر الخاص وإرادة العام كذكر زيد وإرادة العلماء ، ١٦ وعكسه كعكسه ١٧ وحذف المضاف نحو اسئل القرية أي أهلها ، ١٨ وحذف المضاف إليه نحو أنا ابن جلا وطلائع الثنايا أي أنا ابن رجل جلا ، ١٩ وإطلاق الشيء وإرادة مجاوره نحو جرى الميزاب أي الماء فتأمل ، ٢٠ وذكر المبدل وإرادة البدل نحو فلان آكل الدم أي الدبة ، ٢١ واستعمال التذكيرة المثبتة في العزم نحو قوله تعالى علمت نفس ما احضرت ، ٢٢ واستعمال المعرفة باللام في الواحد نحو ادخلوا الباب ، ٢٣ والحذف في غير ما ذكر كقوله تعالى

يبين الله لكم ان تفضلوا أى لثلاث تفضلوا ، ٤٢ والزيادة نحو قوله تعالى ليس كمثلها شيء ، ٢٥ ، واستعمال الضد في الضد نحو قوله تعالى فبشرهم بذاب أليم أى فأنذرهم ، وعن الامدى انها خمسة وعن العلامة انها ثلاثة عشر وعن السيد انها احدى وثلاثون وحكى عن بعضهم انها ستة وعشرون (وأظهرهما انه بالطبع) يعني ان المعتبر إنما هو تحقق المناسبة التي يقبل الطبع أى طبع أهل الاستعمال وجبلتهم القرينية بها اطلاق اللفظ الموضح لاحدهما على الآخر أما لاجل تنزيل المعنى المجازى لاجل المناسبة المذكورة منزلة المعنى الحقيقي في جواز استعمال اللفظ فيه واما لجعله فرداً ادعائياً للمعنى الحقيقي كما ذهب اليه السكاكي (بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه) أى فيها وجدته الطبع مناسباً (ولو مع منع الواضع عنه) بشهادة (استهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه) أى ترخيص الواضع (ولا معنى لصحته) أى الاستعمال (إلا حسنه) أى حسن الاستعمال وبذلك يندفع ماقد يتوهم في المقام من لزوم الدور بتقريب ان استحسان الطبع الاستعمال يتوقف على ترخيص الواضع وهو متوقف على استحسان طبع أهل الاستعمال وذلك لان استحسان الطبع إنما يتوقف على تحقق المناسبة والعلاقة وار فرض منع الواضع واما النقل ولو نوعاً كما عليه الجمهور فلا دليل يساعد عليه بل نقطع بعدم نقل ينتهي الى الواضع ولم يدعه أحد وإنما القوم تصفحوا كلمات العرب فوجدوها يطلقون بعض الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فعمدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع علاقة المشابهة وفي آخر علاقة السببية وهكذا فعبروا عن كل باسم يخصه فعلى هذا لاحصر في العلائق ولا انتهاء بل كثيراً ما ينشأ من أسباب مجبولة العناوين لا يخيطنها الاوهام القاصرة كما في مجازات الحروف ومنها ما يتطرق الى أدوات الاستفهام كالاستبطاء في قولهم كم دعوتك؟ والتعجب مثل مالي لأرى الهدهد! والتزييه على الضلال نحو أين تذهبون ، وقد قال التنتازاني في المطول في بحث الانشاء وتحقيق كيفية هذا المجاز وبيان انه أى نوع من أنواعه مما لم يحم أحد حوله انتهى (والظاهر ان صحة استعمال اللفظ في نوعه) كما اذا قيل ضرب فعل ماض واريد كل ما كان على هيئة فعل (أو مثله) كقولنا زيد في ضرب زيد فاعل اذا قصد به مثله (من قبيله) أى من قبيل استعمال اللفظ في ما يناسبه بالطبع (كما سيأتي الاشارة الى تفصيله) في الامر الآتي والعلاقة بين الكلي والفرد أو بين الثلثين أشد وأقوى من العلاقة بين المتخالفين أو المتباينين .

الامر الرابع لاشبه في صحة اطلاق اللفظ واردة نوعه) منه (كما اذا قيل ضرب مثلاً فمل ماض) ولم يقصد به شخص هذا اللفظ بل نوعه أى كل ما كان على هيئة فعل (أو) اطلاقه واردة (صفه) كما اذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل اذا لم يقصد به (أى باللفظ) شخص القول (الطرف قيد لكل واحد من الثلثين ففي الاول قد عرفت المراد منه واما الثاني فيكون

المراد منه كل اسم وقع بعد الفعل على جهة القيام به نحواً من القيام (أو) إطلاقه وإرادة فرد (مثله كزيد في المثال) أى زيد فى ضرب زيد (فاعل كما اذا قصد به) شخص القول (وقد أشرنا) فى الأمر الثالث (الى صحة الإطلاق كذلك) أى على النوع أو الصنف أو المثل (وحسنه إنما كان بالطبع) بالمعنى الذى ذكرنا (لأبوالوضع) ولو نوعاً (وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك) أى للنوع أو الصنف أو المثل (لصحة الإطلاق كذلك) أى بأحد الأقسام الثلاثة (فيها) أى فى المهملات ضرورة ان قولنا جئت مهمل ودرز مقلوب زيد قد أطلق اللفظ وأريد به المثل (والالتزم بوضعها) أى المهملات (لذلك) أى لما أريد منها وهو المثل (كما ترى) لاستلزامه خلاف الفرض وعدم صحة تقسيم اللفظ الى المهمل والموضوع لاشتراك جميع الالفاظ فى هذه الدلالة مضافاً الى انه يلزم كون جميع الالفاظ الموضوعية مشتركة فافهم

(وأما إطلاقه وإرادة شخصه أى شخص نفس اللفظ) كما اذا قيل زيد نط (وزيد ثلاثي الحروف وزيد اسم (وأريد منه شخص نفسه فى صحة بدون) ارتكاب تأويل نظر لاستلزامه) أى الإطلاق كذلك (اتحاد الدال والمدلول) على تقدير (أو تركيب القضية من جزئين) فقط لثلاثة أجزاء وهو مما لا بد منه فى كل قضية على ما تحقق فى محله على تقدير آخر كما تنظر بذلك (فى القصول بيان ذلك) أى ببيان الملازمة (انه إن اعتبر دلالاته) أى دلالة لفظ زيد (على نفسه حينئذ لزم) الأمر الاول وهو (الاتحاد) بين الدال والمدلول (وإلا) أى وإن لم يعتبر دلالاته على نفسه (لزم) الأمر الثاني وهو (تركيباً من جزئين لأن القضية اللفظية على هذا) أى على تقدير عدم الدلالة (إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع فتكون القضية) العقلية (الحكيمة بها) أى بالقضية اللفظية (مركبة من جزئين) المحمول والنسبة (مع امتناع التركيب إلا من الثلاثة) التى أحدها الموضوع (ضرورة استحالة نبوت النسبة بدون المتنسبين) وهما الموضوع والمحمول (قلت يمكن أن) يدفع النظر على كل واحد من التقديرين بأن يختار التقدير الاول وهو دلالاته على نفسه و (يقال انه يكفى تعدد الدال والمدلول اعتباراً وإن اتحداً) فأن حيث انه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً (يعنى ان التغير الحقيقي بين الدال والمدلول ليس بلام بل التغير الاعتبارى كاف وهو هنا موجود فأن لفظ زيد الصادر من المتكلم له جهتان جهة صدوره من المتكلم فهذه الجهة يكون دالاً ومنشأ لاختطار نفسه فى ذهن السامع مثلاً الذى هو الموضوع الواقعى والحقيقى لهذا الحكم وهذه الجهة يكون مدلولاً فهو من حيث انه مخطر بالكسر دال ومن حيث انه مخطر بالفتح ولو فى نفس المتكلم مدلول (مع ان) لنا

أن نختار التقدير الثاني أي عدم دلالة على نفسه ونمنع (حديث تركب القضية من جزئين لولا اعتبار الدلالة) على النفس (في البين) إذ هو (إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع) في الحقيقة (نفس شخصه) أي نفس شخص اللفظ الموجود بتلك الحروف المخصوصة (وإلا كان أجزائه الثلاثة تامة وكان المحمول فيها منتزحاً إلى شخص اللفظ ونفسه غاية الأمر به أنه نفس الموضوع لا الحاكى عنه) كما في القضايا المتعارفة المستعملة في العلوم والصناعات (فافهم فإنه لا يتخلو عن دقة وعلى هذا) البيان وإن لم يرد أشكال الفصول إلا أنه لم يكن مجاز أصلاً لأنه (ليس من باب استعمال اللفظ) في المعنى أصلاً بل إيجاد موضوع وإن ثبت الحكم له فإن الحكم في أمثال هذه ليس من الأحكام التي تكون ثابتة للمعنى عنه باللفظ ويكون اللفظ حكاية عنه بل تمام موضوع هذا الحكم هو هذا اللفظ وهذا هو الدقة التي حكم المصنف بعدم كون المقام خالياً عنها وتوضيحه أن الموضوع في الحقيقة في سائر القضايا المتعارفة لا بد أن يتصل باللفظ الحاكى عن الموضوع الحقيقي اليه وأما إذا كان موضوع الحكم مما يتحقق حقيقته بنفس التفظ فلا يحتاج حينئذ إلى أن يكون حكاية عنه بل يكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب هو المحكوم عليه ابتداء وبالذات (بل يمكن أن يقال أنه ليس أيضاً من هذا الباب) أي باستعمال اللفظ في المعنى (ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو وصفه) كما في قولنا ضرب كلمة وزيد في ضرب زيد لفظ إذا لم يقصد به شخص اللفظ وإن كان بينهما وبين ما إذا أريد شخص نفس اللفظ فرق بين حيث أن موضوع القضية فيها لا بد وأن يكون حاكياً عما هو في الحقيقة فرد المحمول وهي الأفعال والفواعل الواقعة في التراكيب من مثل ضرب ونصر وأكل وعلم وهكذا وزيد وعمرو وبكر وخالد وذلك (فإنه فرده) يعني أن اللفظ حينئذ كضرب فرد النوع والصنف ومصادقه حقيقة لا لفظه يعني لأن اللفظ المراد به النوع لفظ الموضوع (وذلك معناه) أي شخص ضرب معناه أي معنى هذا الموضوع (كي يكون) اللفظ (مستعمل فيه استعمال اللفظ في المعنى) حينئذ (يكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً قد اغتر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ وقد حكم عليه ابتداء بدون واسطة أصلاً لا لفظه) أي لأن يكون اللفظ لفظ الموضوع (كما لا يخفى فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكل اللفظ) أي بما أنه فرد النوع أو الصنف المراد باللفظ (لا بما هو خصوص جزئيه) والحاصل أنه حاصله أن ما هو الحال وهو خلو القضية عن الموضوع بحسب الواقع فليس بلازم وما هو اللازم وهو خلو القضية عن الموضوع الصناعي وهو الحاكى عن الموضوع الواقعي فليس بمحال فإن واقع كل شيء إنما هو بحسبه .

اذا قيل ضرب كلمة واريد به نونه مثلاً يكون المراد من الموضوع حينئذ كل ما كان على هيئة فعل فالحكم ثابت لهذا العنوان فيكون كما اذا قيل كل حجر حرام فكما ان الحكم في هذه القضية يشمل هذه الحجر الشخصي الموجودة في الخارج من باب اطلاق العنوان الكلي على المصدق وليس هذه الحجر الشخصي معنى للفظ الموضوع في هذه القضية من حيث شخصه كذلك فيما نحن فيه يكون الحكم ثابتاً لشخص ضرب من باب الاطلاق كما انه ثابت للفظ نصر وعلم وشرف كذلك أيضاً من دون أن يكون شخص لفظ ضرب معنى للفظ ضرب المراد به النوع (نعم فيما اذا) اطلق ، واريد به فرد آخر مثلاً كان من قبيل استعمال اللفظ وهو أحد المتأين (في المعنى) وهو المثال الآخر وهو اوضح وقرله (اللهم إلا أن يقال) اشارة الى تصوير كون ما اذا اطلق اللفظ واريد به نوعه و صنفه من باب استعمال اللفظ في المعنى بأن يقال (ان لفظ ضرب وان كان فرداً له) أي لفظ ضرب المراد به النوع (إلا أنه اذا قصد به) أي لفظ ضرب المراد به النوع (حكايته) أي حكاية لفظ ضرب في التركيب من الفعل والفاعل (وجعل عنواناً له ومرآته كن لفظه المستعمل فيه وكان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله) في كونه استعمالاً لللفظ في المعنى (وبالجملة فاذا اطلق واريد به نوعه كما اذا اريد به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ في المعنى وان كان فرداً منه وقد حكم في القضية بما يعمه) كما في العام والقضايا المحصورة (وان المانع ليحكم عليه بما هو فرد كلي ومصدقه لا بما هو لفظه وبه حكايته) كقولنا ضرب كمة اذا اريد به كلما كان على هيئة فعل (فليس من هذا الباب) أي من باب استعمال اللفظ في المعنى كما في اطلاق الكلي على الفرد والمطلق المراد به المقيد على ما هو الحق والتحقيق على مستسمه (لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك) أي بما اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلي (كما لا يخفى) بل (وفيها) أي في الاطلاقات المتعارفة (مالا يكاد يصح أن يراد منه ذلك) أي الحكم على اللفظ بما هو فرد كلي ومصدقه (مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل ضرب فعل ماض) فانه وان كان المراد من لفظ ضرب في هذه القضية النوع أي كلما كان على هيئة فعل لكن الحكم في القضية أي فعل ماض لا يكاد يعم شخص لفظ ضرب الذي جعل موضوعاً لأنه اسم قطعاً وليس بفعل ماض أصلاً اللهم إلا أن يتصرف في المحمول بأن يقال ان المراد به هو ما كان على هيئة الفعل الماضي وان لم يكن به حقيقة فيكون يشمل الحكم شخص اللفظ أيضاً الأمر (الخامس لاريب في كون الألفاظ موضوعات بأزاء معانيها من حيث هي) هذه الخيفية حيث اطلاقية تقييد في العبارة والعنوان يكشف عن اطلاق المعنوي لأنها في الواقع قيد للمعنى يعني ان تمام الموضوع له هو نفس ذات المعنى (لا من حيث هي مرادة للافظها)

بحيث يكون كونها مرادة للاوظها داخلا في الموضوع له ولا التقييد بها داخلا فيه وكذلك المستعمل فيه ليس إلا نفس ذات المعنى من دون أن يكون مراديه داخلا فيه شطراً أو قيداً (بلا عرفت بما لا مزيد عليه) في تحقيق معنى الحروف (من أن قصد المعنى) و ارادته (على أبحاثه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه) لأن اعتبار ما يحدث بنفس الاستعمال في المستعمل فيه يستلزم تقدم الشيء على نفسه (هذا مضافاً الى ضرورة صحة الحل والاسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف مع انه لو كانت موضوعاً لها بما هي مرادة لما صح بدونه بدهاء ان المحمول على زيد في زيد قائم والمنسند اليه في ضرب زيد مثلاً هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان) توضيحه أن معنى زيد في قولنا زيد قائم بناء على اعتبار الخيرية في الموضوع له هو الذات المشخصة المرادة بالارادة الحقيقية ومعنى قائم هو ذات متصفة بالقيام المرادة بالارادة الحقيقية الاخرى والارادتان الحقيقيتان لما كانتا موجودتين متغايرتين يصير زيد وقائم اللذان هما متعلقاهما أيضاً متغايرين بحسب الوجود فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر لأن ملاك الحل الشايع هو الاتحاد في الوجود فلا بد أولاً من التصرف في أطراف القضية بتجريدتها عن التقييد بالارادة والوجدان السليم يكذب هذا التكلّف والتصرف فتأمل وانتظر لتحقيق الأمر فيما يحين حينه (مع انه يلزم) من ذلك انكار وضع العام والموضوع العام (وكون وضع عامة الالفاظ) وجميعها (عاماً والموضوع له خاصاً) يعني في جميع وضع العام والموضوع له العام (لما كان اعتبار خصوص ارادة اللاوطين فيما وضع له المنظ) والارادة الحقيقية وهي الشوق المؤكد الحاصل للنفس بالنسبة الى شيء لما كانت جزئية بوجب جزئية المعنى فيلزم انقلاب وضع العام والموضوع له العام الى وضع العام والموضوع له الخاص (فانه لا مجال لنوع أخذ مفهوم الارادة فيه) أي في المعنى حتى لا يلزم هذا الانقلاب لكونه مفهوماً كلياً لا جزئياً (كما لا يخفى وهكذا الحال في طرف الموضوع) أي موضوع القضية كما يناه (وأما ما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس) أبي علي سينا (والمحقق) نصير الدين الطوسي من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة فليس ناظراً الى كون الالفاظ موضوعاً للعلماني بما هي مرادة كما توهم بعض الافاضل) وهو صاحب الفصول حيث قال فيه والظاهر أن ما حكى عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا وتحقيقه أن اختصاص الوضع بالمعنى الذي تعلق به ارادة الالفاظ بوجب انتفاءه عند انتفاءه فتنبني الدلالة المستندة اليه : انتهى محل الحاجة (بل ناظر الى أن دلالة الالفاظ على معانيها بالدالة التصديقية أي دلالتها على كونها مرادة للاوظها تتبع ارادتها) أي ارادة الالفاظ المعاني (منها) أي من الالفاظ (ويتفرع) الدلالة التصديقية (عليها) أي على الارادة

المذكورة (تبعية لمقام الانبات) والدلالة (للتبوت) والواقع ونفس الأمر (وتفرع الكشف على الواقع المكشوف فانه لولا الثبوت في الواقع لما كان للانبات والكشف والدلالة مجال ولذا) أي ولأجل هذه التبعية (لا بد) في مقام الدلالة التصديقية (من احراز كون المتكلم بصدد الافادة في انبات ارادة ماهو ظاهر كلامه ودلائله على الارادة) ولو كان الاحراز بأصل من الاصول (والا) أي وإن لم يحرز كون المتكلم بصدد الافادة ولو بأصل من الاصول (لما كانت لكلامه هذه الدلالة) التصديقية (وان كانت له الدلالة التصورية أي كون سماعه موجباً لاختطار معناه الموضوع له ولو كان) السماع (من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار) كالنائم والساهي والمجنون (ان قلت على هذا) أي على كون الدلالة التصديقية تابعة للارادة (يلزم أن لا يكون هناك) أي في مقام صدور الكلام عن المتكلم (دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد أو الاعتقاد بزيادة شيء) ولم يكن له من اللفظ مراد قلت نعم لا يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضمح لا يحصى عنه ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف يرضى المتوهم المذكور أن يجعل كلامها ناظراً الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً عما هو علم في التحقيق والتدقيق) وعندني أن كلام هذين العلمين كما لا يكون ناظراً الى ما ذكره صاحب الفصول كذلك لا يكون ناظراً الى ما ذكره المصنف الذي اقتبسه من الفاضل القمي من التفصيل بين الدلالة التصورية والتصديقية وتحقيق الحق في هذا الباب في الثرات وبيننا هناك أن الدلالة ليست مطلقة التفات النفس الى المعنى بل هو التفات مخصوص وهو التفات النفس الى المعنى من جهة انه هو الذي صار للمتكلم داعياً الى التكلم لأجل الاعراب عما في الضمير وهذه لا يتصور فيها الانقسام الى التصورية والتصديقية وان شئت توضيح ما هو الحق فراجع ما هناك .

الأمر (السادس) لا وجه لتوهم وضع المركبات غير وضع المفردات) أي أجزائها الى من جعلتها الهيئة العارضة للمادة المركبات من كونها جملاً اسمية أو فعلية بأقسامها شرطية أو ظرفية بأنواعها أي ليس المجموع المركب من الهيئة والمادة موضوعه بوضع على حدة لاه غير وضع الهيئة والمادة (ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم وضر عمرو بكرة شخصياً وهيئاتها المخصوصة من خصوص اعرابها) وضماؤه (نوعياً ومنها) أ ومن الهيئات (خصوص هيئات المركبات الموضوعة لمخصوصيات النسب والاضافات بمزايا الخاصة من تأكيد وحصر) بأنواعها (وغيرها) من تقديم وتأخير وحذف ونحو ذلك ووض (نوعياً بدهاة أن) الوضع الصادر من الحكيم إنما هو بمقدار الحاجة في مقام الدلالة والاعرا

عما في الضمير (ووضعا) أي المركبات (كذلك) أي بمادتها وهيئاتها (وان بهام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجة الى وضع آخر لها) أي للمركبات (بجملتها) أي وضع آخر لمجموع المادة والهيئة من حيث المجموع فانه اذا كانت المادة موضوعا ومجولا موضوعا لمعنى والهيئة موضوعا لافادة الخصوصيات المطلوبة عند المتكلم من اثبات شيء لشيء أو نفيه عنه على نهج الثبات أو الاستمرار التجديدي أو لتجدد الصرف أو الحصر أو غير ذلك فلا يبقى شيء في مقام الافادة حتى يوضع المجموع المركب له فان قلت ان المجموع المركب موضوع لما يكون تمام المفردات من المادة والهيئة موضوعا له يلزم التكرار في الوضع بلا فائدة وهو عتب وان قلت انه موضوع لمعنى آخر غير ما يكون المفردات موضوعا له فلا بد لك أن تبينه حتى نتكلم عليه والى ما ذكرنا في الشق الأول أشار المصنف بقوله (مع استلزامه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها واخرى بملاحظة وضع مفرداتها) فتدبر (ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك) الوضع (هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لا وضعها) أي وضع المركبات (بجملتها) أي مجموع المواد والهيئات من حيث المجموع (علاوة على وضع كل واحد منها) أي من المواد والهيئات .

الأمر (السابغ لا يخفى) انهم ذكروا تمييز الحقيقة من المجاز علامتهم متعددة منها التبادر وغرضهم (ان تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه) أي من نفس اللفظ وحانه (وبلا قرينة) متصلة أو منفصلة ولو كانت شهرة عند اطلاق اللفظ (علامة كونه) أي كونه اللفظ (حقيقة فيه) أي في المنسب الى الذهن (بدهية انه لولا وضعه له لا تبادر) منه من حانه وبلا قرينة فالتبادر دليل إني على الحقيقة (لا يقال كيف يكون) التبادر (علامة) للحقيقة (مع توقفه على العلم بأنه) أي اللفظ (موضوع له) أي للمعنى التبادر (كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار) الأمر دوراً صريحاً (فانه يقال) العلم (الموقوف عليه) للتبادر (غير) العلم (الموقوف عليه) أي على التبادر بالاجمال والتفصيل (فان العلم التفصيلي يكونه) أي المعنى (موضوعا له موقوف على التبادر) ومتأخر عنه (وهو) أي التبادر (موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به) أي بالموضوع له ومتأخر عن هذا العلم الاجمالي (لا التفصيلي فلا دور) توضيحه ان الانسان اذا راجع وجدانه حين ابتداء أمره وتنطقه تعلم ألقاظاً من الأبوين أو غيرها مما يناسبه فاذا صار عارفا بالمعنى الحقيقة والمجاز الضمير فقد علم اجمالا ذات الموضوع له وغيره مما يناسبه فاذا صار عارفا بالمعنى الحقيقة والمجاز فكما سمع لفظاً وانسب من سماعه الى ذهنه معنى مع قطع النظر عن كل القرائن فيعلم كونه اللفظ حقيقة في خصوص هذا المعنى وكما سمع لفظاً وانسب من سماعه الى ذهنه معنى بالقرينة

فيعلم كونه مجازاً في خصوص هذا المعنى وهذا بعينه هو الجواب عن الاشكال الوارد على كناية الكبرى في الشكل الأول فتذكر (وهذا) الجواب (اذا كان المراد به) أي بالتبادر (التبادر عند) نفس (المستعمل واما اذا كان المراد به) ان (التبادر) أي بتبادر المعنى (عند أهل المحاوره) العالمين بالأوضاع علامة للجهل (فالتغاير أوضح من أن يخفى ثم أن هذا) أي كون التبادر علامة إنما هو (فيما) لو (علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ) وكونه حائثاً (وأما فيما) شك (واحتمل استناده الى القرينة) فلا يصلح أن يكون علامة كما اذا علم استناده الى قرينة (فلا يجدي اصابة عدم القرينة في احراز كون الاستناد اليه) أي الى اللفظ (لانها) أي الى القرينة (كما قيل) والقائل هو الفاضل القمي (ادمم الدليل على اعتبارها) أي اعتبار اصابة عدم القرينة (إلا في احراز المراد لا) في مقام (الاستناد) يعني ان حجية هذا الاصل لما كانت من باب بناء العقلاء وديدهم فالقدر المتيقن منه والمقدار المسلم منه عندهم انهم يعملون بهذا الاصل في مقام الشك في المراد بمعنى انهم عند الشك في أن المراد من اللفظ هل هو معناه الحقيقي أو المجازي يبنون على أن المراد هو المعنى الحقيقي حتى يظهر خلافه وهذا هو معنى اصابة عدم القرينة واما اذا كان المعنى مراداً قطعاً ولكن لا يعلم انه كيف اريد وانسبب أمن حاق اللفظ أم من القرينة فلم تقطع بأن ديدهم هنا أيضاً الاعتماد على الاصل والبناء على أن هذا المراد قد اريد من حاق اللفظ فلا بد من التوقف والتماس دليل من خارج (ثم أن) من العلام عدم صحة السلب وملخص الكلام فيه (ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن اجمالاً كذلك) أي كالأجمال الذي عرفته في التبادر (عن معنى) قد استعمل اللفظ فيه (تكون علامة كونه) أي كون اللفظ (حقيقة فيه) كالاسد المستعمل في الحيوان المفترس (كما ان صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً) فيه (في الجملة) أي سواء كان مجازاً في الكلمة أو في الاستناد (والتفصيل ان عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه بالحمل الاول الذاتي الذي كان ملاك الاتحاد مفوماً علامة كونه) أي كون المستعمل فيه (نفس المعنى وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاك الاتحاد وجوداً يتجو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه) أي من مصاديق المعنى (وأفراد الحقيقة) بيانه ان حمل شيء على شيء واتحاده معه على قسمين الاول الحمل الشائع الصناعي وهو اتحاد الموضوع والمحمول في مجرد الوجود ومنزج هذا الحمل الى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع من دون سرايته عنها الى الافراد كما في القضايا الطبيعية كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس أو على أفرادده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات والشخصيات والمهلات وسواء كان المحمول ذاتياً للموضوع ويقال له الحمل

بالذات كقولنا الانسان حيوان أو عرضياً ويقال له الحمل بالعرض كقولنا الانسان كاتب والجميع يسمى حملاً شائعاً صناعياً عرضياً أما كونه شائعاً صناعياً لشيوعه في العلوم والصناعات وأما كونه عرضياً فلأن ملك هذا الحمل هو الاتحاد في الوجود فقط وهو عرض بالنسبة الى المية كما تقرر في محله فيكون مابه الاتحاد في القضية أمراً عرضياً بالنسبة الى مية الموضوع والمحمول فحمل المواطة وهو حمل هو هو وحمل الاشتقاق والتزكيب وهو حمل ذو هو كلها من أقسام الحمل الشائع الصناعي لالحمل الاول الذاتي الذي هو القمم الثاني وهو عبارة عن أن الموضوع هو بعينه نفس مية المحمول ومفهومه بعد ملاحظة نحو من التغيرات بينهما لا أن يقتصر فيه على مجرد الاتحاد ها في الوجود كما في حمل الحد التام على الحدود كقولنا الانسان حيوان ناطق اما كونه ذاتياً فلأن هذا الحمل لا يجري إلا في الذاتيات بل في تمام الذاتي وأما كونه أولياً فلكونه أولى الصدق والكذب وكثيراً ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب الحملين كقولنا الجزئي جزئي أي بالحمل الاول الذاتي ضرورة عدم جواز سلب الشيء عن نفسه وليس يجرى بل كلي بالحمل المتعارف وكقولنا الحرف حرف أي بالأول وليس يحرف بل اسم بالثاني اذا تقرر هذا فنقول انه فيما اذا كان المحمول كلياً والموضوع فرداً ولو اضافياً فيكون صحة حملة عليه وعدم صحته عليه عنه بالحمل الشائع الصناعي كما اذا أطلق الانسان على زيد أو الحيوان على الانسان وفيما لم يكن كذلك بأن كان المحمول حداً تاماً للموضوع أو مرادفاً له فبحسب الحمل الاول الذاتي كما اذا استعمل لفظ الانسان في الحيوان الناطق أو في مفهوم لفظ البشر مثلاً ، وبأجملة فيما يكون المحمول تمام الذاتي للموضوع وأما المحمول الذي لم يكن تمام الذاتي للموضوع ولا كلياً بحيث يكون الموضوع فرداً له فلا يفيد صحة الحمل حينئذ أن المستعمل فيه نفس المعنى ولأنه من مصاديقه وأفراده الحقيقية كما اذا أطلق الناطق على الضاحك أو الأسود على الإنسان وبالعكس فنقول الاستاد المحقق في تعليقه في هذا المقام هذا فيما اذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً لا فيما اذا كانا كليين متساويين أو غيرهما (انتهى) إشارة الى ما ذكرناه ولكنه محل نظر وتأمل قوله ولكنه محل نظر وتأمل وجه ان المراد بالتساويين هما المتساويان في الصدق والوجود وبمجرد التساوي المذكور لا يقتضي عدم كون أحدهما كلياً والآخر فرداً ضرورة ان الناطق والضاحك مثلاً بحسب المفهوم أعم من الانسان وهو فرد لكل منهما مع ان كلاهما منها مساو للإنسان وكذلك العامين من وجه ولا غرو في صيرورة الشيء فرداً لفردته لكن باعتبارين كالكلي الذي هو مقم للكميات الخمس فانه فرد لفردته الذي هو الجنس أو العرض العام من حيث انه جنس للكميات الخمس أو عرض عام لها كما انه قد يصير الشيء فرداً لتقيضه كالعديم-

(كما ان صحة سلبه) أى سلب اللفظ بمعناه المرتكز في الذهن اجمالاً عن معنى قد استعمال فيه اللفظ وعدم حمله عليه (كذلك) أى بأى معنى من الحمل (علامة انه ليس منها) أى علامة انه ليس نفس المعنى أو ليس من مصاديقه وأفراده الحقيقة (وان لم نقل) بمجرد ذلك السلب (ان اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة بل) جوزنا كونه (من باب الحقيقة وان التصرف فيه في أمر عقلي كما صار اليه السكاكي) كما في قولنا زيد الأمير بناء على افادته الحصر وفي اطلاق الحمار على البليد إذ في الأول يصح سلب مهية الأمير عن مهية زيد وان كان لا يصح سلبها عنها وجوداً وفي الثاني يصح سلب الحمار عن البليد بالحمل الشائع أيضاً (واستعمال حال اللفظ وانه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بها) أى بعدم صحة السلب وصحته (ليس على وجه دائر) بالتقريب المتقدم في التبادر (لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالأجمال والتفصيل أو الاضافة إلى المستعمل والعالم فتأمل جيداً ثم انه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً) الأول للأول والثاني للثاني وثالثاً أن الاطراد شيرع استعمال اللفظ في المعنى بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون مقام وتركيب سواء كان المستعمل فيه نفس المعنى أو مصداقه كلفظ زيد وانسان حيث لا يختص استعمالهما في معنيهما بمقام دون مقام بخلاف استعمال رقبة في الذات حيث يصح في مثل اعتق رقبة دون نام رقبة أو قال رقبة وكذا مثل اليد حيث يصح اطلاقه على الانسان في قوله ع: على اليد ما أخذت حتى تؤدى ولا يصح في مثل ذهبت يد أو قالت يد وكذا يصح اسئل القرية بخلاف نامت القرية أو ذهبت ، وقد أورد على كون الاطراد علامة للحقيقة النقض بالمجازات المطردة في الاستعمال سيما اذا كان الربط بين المعنى الحقيقي والمجازي في غاية الشدة والقوة والعلاقة بينهما في كمال الوضوح كما في استعمال الأسد في الرجل الشجاع فانه يطرد استعماله فيه نحو اطراد استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق سوى ذكر القرينة المعتبرة في المجاز فيكون الاطراد لازماً أعم بالنسبة الى الحقيقة فلا يدل عليها إذ دلالة العام على الخاص .

والجواب ان المراد بالاطراد وعدمه الذين جعلنا من العلام هو شيرع الاستعمال وعدمه بالنسبة الى نوع العلاقة المصححة للاستعمال في الأول ونوع العلاقة المصححة له في الثاني مثلاً لفظ العالم يصح استعماله في كل ذات تحقق فيه الادراك بحيث اذا اطلق على زيد يكون المصحح له هو حصول الادراك في زيد وليس لخصوصية ذات زيد دخل فيه حتى لا يكون اطلاقه على عمر وحقيقة بخلاف لفظ الأسد فان استعماله في الرجل باعتبار علاقة المشابهة - فانه باعتبار كونه متصصراً في الذهن فرد للوجود وكذلك الشيء قد يصير فرداً لنفسه كالجوز باعتبار حصوله في الذهن فرد من الوجود المطلق فافهم . منه دام ظله

وليس هذا المصحح والملاك مطرداً إذ ربما تتحقق المشابهة ولا يصح الاستعمال كما في العصفور الشجاع والنملة كذلك وغيرها من سائر أقسام الحيوانات وكذلك الأمر في التضائيف لتحققه في الأب والأبن مع أنه لا يصح الاستعمال وليس المراد بها هو الشروع وعدمه بالنسبة إلى خصوص المصحح للاستعمال فالت المجاز أيضاً مطرد بالنسبة إليه كالحقيقة فلا يتحقق عدم الاطراد في المجاز أصلاً وإلى هذا الجواب أشار المصنف بقوله (واعلم) أي عدم الاطراد (بملاحظة نوع العلاقة المذكورة في المجازات حيث لا يطرده صحة استعمال اللفظ معها وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة) وقد تخلص بعضهم عن هذا الاشكال بزيادة قيد من غير تأويل أو زيادة قيد على وجه الحقيقة في تعريف الاطراد فإن الاطراد المذكور في المجاز إنما هو بالتأويل والاعتماد على القرينة حينئذ يصير الاطراد مخصوصاً بالحقيقة ولا يوجد في المجاز أصلاً وضعتهم بأنه حينئذ يستحيل أن يصير علامة للحقيقة لاستيراده الدور فإن العلم بالحقيقة حينئذ يكون مقدماً على الاطراد وموقوفاً عليه له ولو كان الاطراد طريقاً مؤدياً إليه فلا محالة يكون مقدماً وهذا هو الدور ولا يمكن التفصي عنه مثل ما ذكرناه في التبادر وصحة السبب من التغير بين الموقوف والموقوف عليه بالأجمال والتفصيل ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نهج الحقيقة يطمئن النفس ولا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره وهل هذا إلا استعمال حال العلوم وطالب الحاصل وإليه أشار الأستاذ المحقق بقوله (وزيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة وإن كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة إلا أنه حينئذ لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر * ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره .

الأمر (الثامن أنه لللفظ أحوال خمسة وهي التجوز) وهو استعماله في خلاف الموضوع له (والاشتراك) وهو تعدد وضعه أما تعييناً أو تعيناً (والتخصيص) وهو قصر حكم العام على بعض أفرادها (والنقل) وهو وضعه لمعنى أما تعييناً أو تعيناً بعد كونه موضوعاً لمعنى آخر بحيث قد غلب استعماله في المعنى الثاني وهجر استعماله في المعنى الأول (والأضمار) وهو التقدير كقوله تعالى واسئل القرية بناء على حذف الأهل (لا يكاد يصر إلى أحدها) أي أحد الأحوال الخمسة (فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلا بقرينة صارفة عنه) أي عن المعنى الحقيقي (إليه) أي إلى أحدها (وأما إذا دار الأمر بينهما) أي بين هذه الأحوال * أما على الثاني فواضح وأما على الأول فلأن الاطراد من غير تأويل يستلزم الحقيقة فالاطراد حينئذ يتوقف على معرفة الحقيقة بالالتزام والفرض إنها يتوقف عليه في دور . منه دام ظله

الخمسة بعضها مع بعض وصورها عشرة إذ دوران الأمر بين التجوز والأربعة الباقية أربع صور ودوران الاشتراك مع الثلاثة الباقية ثلاثة ودوران التخصيص مع الاثنين الباقيين صورتان ودوران النقل والاضمار صورة واحدة وتلك عشرة كاملة وليعلم انه قد توهم انه ليس المراد من الدوران بين الاشتراك والمجاز هو دوران حال اللفظ بين كونه مجازاً في أحد المعنيين وبين كونه مشتركاً بينهما فإن هذه من عنوان مسألة أخرى قد اشتهر الخلاف فيها بين السيد والمشهور بل المراد دوران الأمر بين مجاز في لفظ وبين الاشتراك في لفظ آخر كما في قوله تعالى : ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ، فإن النكاح حقيقة في العقد بلا اشكال فلو اريد هنا العقد يصير ظاهر الآية تحريم معقودة الأب ولو بالعقد الفاسد على الابن وهذا خلاف الاجماع فلا بد أما من الالتزام باشتراك لفظ النكاح بين العقد والوطي وحمله في الآية على الوطي أو التجوز في النهي بارادة القدر المشترك بين الحرمة والكراهة فيعارض المجاز والاشتراك : وظني ان كلنا الصورتين داخلتان في حريم النزاع والتخصيص المزبور تحكم صرف وكيف كان فقد اختلفوا في ترجيح أحدهما على الآخر في هذه الصورة فبعضهم قالوا أن المجاز أوجح من الاشتراك أكثرته وأوسعيته في العبارة لطرق البلاغة والبلاغة والمحسنات البديعية إليه وتيسر مراعاتها معه دون الحقيقة فالأول نحو اشتعل الرأس شيباً بخلاف شبت والثاني كاستعمال الشمس للشراف والكلاب للخبث تعظيماً وتحقيراً بخلاف نحو رجل أو زيد والثالث كالجناس والطباق والتضاد وأمثال ذلك وكونه أفيد لأنه لا توقف فيه أبداً إذ مع القرينة يعمل على المجاز وبدونها على الحقيقة فلا تعاضل في اللفظ بخلاف المشترك فانه بدون القرينة لا يحمل على شيء من المعنيين على التحقيق وبعضهم رجحوا الاشتراك على المجاز كالسيد وابن زهرة قدس سرهما لأجل أبعديته عن الخطأ إذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيجعل على الحقيقة وربما يكون غير مراد في نفس الأمر ولأجل ان الاشتراك مستلزم لصحة التجوز بملاحظة كل واحد من معنييه إذا تحققت العلاقة بخلاف المجاز إذ لا يصبح التجوز منه وأن تحققت العلاقة إلا على القول بسبك مجاز من مثله وهو نادر فتكون فائدة الاشتراك أكثر وفي صورة دوران الأمر بين الاشتراك والنقل كما في قوله ص : الطواف بالبيت صلو : حيث أن لفظ الصلوة بناء على الاشتراك وعدم هجر المعنى اللغوي تكون مجملة لاحتماله أحد المعنيين أما اللغوي وأما الشرعي فلا يثبت بهذا الكلام للطواف شرائط الصلوة وبناء على النقل وهجر المعنى اللغوي يصير المشبه به أعني لفظ الصلوة متعينة في المعنى الشرعي فيثبت جميع شرائطها له أو أظهر شرائطها الذي هو الطهارة عن الحدث واخبت له قالوا بأرجحية الاشتراك فإن النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب وهجر الوضع الأول بخلاف الاشتراك وإن المجر يقتضي بطلان المهجور والاشتراك يقتضي التوقف وهو أولى

وأسهل وأن الاشتراك أكثر من النقل وفي صورة دوران الأمر بين الاشتراك والأضمار كما في قوله تعالى : واسئل القرية ، حيث أنه يحتمل أن يكون القرية حقيقة في خصوص المحل فلا بد من اضمار الأهل وأن تكون مشتركة بينهما وبين الحال فلا يحتاج الى الأضمار كذا قالوا وأقول بناء على كونها حقيقة في خصوص المحل لا يتعين الأضمار بل يمكن حينئذ إطلاقها على الأهل بعلاقة الحال والمحل وكون القرية موضوعاً للأهل بعيد جداً لكن المناقشة في المثال سهل أسرها وكما في قوله ص : في خمس من الابل شاة ، حيث أن لفظة في يحتمل أن تكون مشتركة بين الظرفية والسببية ويحتمل أن تكون للظرفية خاصة فعلى الأول لاجابة الى الأضمار لاحتمال السببية وعلى الثاني لا بد من اضمار مقدار أو قيمة وكيف كان فقد ذهب العلامة في التهذيب الى ترجيح الأضمار وعلمه باختصاص الإجمال في بعض المهور بالأضمار وعموميته في الاشتراك وغرضه أنه مع انتفاء القرائن الخارجية لإجمال في أكثر موارد الأضمار كما اذا اتحد ما يصلح له أو تعين بعض المتعدد فيختص الإجمال ببعض الصور وهو ما اذا تعدد ما يصلح له مع تساوى الجميع بخلاف الاشتراك فإن الإجمال ثابت فيه في جميع الموارد الخالية عن القرائن وان الأضمار أوجز وهو من محاسن الكلام وفي صورة دوران الأمر بين الاشتراك والتخصيص كأنفاظ العموم حيث أن أمرها دائر بين كونها موضوعاً للعموم فقط واستعمالها في الخصوص مجاز كما هو المشهور وبين كونها مشتركة بينهما كما نسب الى السيد ره وان ذهب بعضهم الى كونها موضوعاً للخصوص فقط لكن على القولين الأولين اذا قيل أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فهو تخصيص على القول الأول وعلى الثاني لا يلزم ذلك لاحتمال كون ذكر المخصص قرية على ارادة أحد معني المشترك قالوا بأرجحية التخصيص من الاشتراك لأنه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك وفي صورة دوران الأمر بين النقل والمجاز كأنفاظ العبادات مثل لفظ الصلوة حيث أنها في اللغة بمعنى الدعاء وعلى قول غير القاضي قد استعمل في زمن الشارع في الأركان الخصوصية فمع قطع النظر عن الأدلة أو تعارضها يشك في أن هذا الاستعمال هل هو بطريق المجاز أم بطريق النقل قالوا بأرجحية المجاز لاحتياج النقل الى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعسر والمجاز محتاج الى القرينة الصارفة وهي متيسرة وان فوائد المجاز أكثر من النقل كما ذكرنا آنفاً وفي صورة دوران الأمر بين النقل والأضمار كما في قوله تعالى : حرم الربوا ، حيث أنه في اللغة بمعنى مطلق الزائد كما قيل ولما كان متعلق الاحكام فعل المكلف فلا بد من نسبة التحريم اليه فينفذ يحتمل أن يكون الربوا بائناً على حقيقة اللغو مع ارتكاب الأضمار أى حرم أخذ الربوا فيتمتع التحريم به دون أصل العقد ويحتمل صيرورته منقراً لا شرعياً في العقد المخصوص فيحرم أصل العقد قالوا

بأرجحية الاضهار لما ذكر في أرجحية المجاز على النقل إذ المجاز والاضهار متساويان وعدم على ما استعرف فترجيح أحد المتساويين على شيء* كالمجاز على النقل يستلزم ترجيح الآخر أى الاضهار عليه أى على النقل وفي صورة الدوران بين النقل والتخصيص كقوله تعالى : أحل الله البيع بناء على عموم البيع من جهة اقتضاء الحكمة ذلك حيث يدور الأمر بين التخصيص ببيع العنب لعمل خمر أو ببيع الخشب لعمل صنأ ، وبالجمله البيوع المحرمة وبين النقل بادعاء أن البيع قد نقل الى البيوع المحالة فلا تخصيص حينئذ قالوا بأرجحية التخصيص لأنه أرجح من المجاز وهو أرجح من النقل ، وفي صورة دوران الأمر بين التخصيص والمجاز مثل قوله تعالى : تعاونوا على البر والتقوى ، بناء على كون الأمر للوجوب وكون البر والتقوى في الآية إما عامين أو مطلقين ومعلوم عدم وجوب المعاونة على كل بر وتقوى لاستلزامه التكليف بما لا يطاق حيث أنه لا بد حينئذ من ارتكاب المجاز في الصيغة بمحملها على مطلق الرجحان مع بقاء البر والتقوى على عمومها أو إطلاقها وإما من ارتكاب التخصيص فيها أو تقييدها بالواجبات مع بقاء الصيغة على الوجوب قالوا بأرجحية التخصيص لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص لأنه إذا كانت المراد من العام غير الخاص ولم تظهر قرينة التخصيص يحمل اللفظ على العموم فيحصل المراد وهو الباقي مع غيره وهو الخاص بخلاف المجاز فإنه إذا لم يعرف قرينته يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة بل المراد هو المجاز وفي صورة دوران الأمر بين التخصيص والاضهار كقولنا أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم حيث يدور الأمر بين كون الثاني مخصصاً أو مضمراً فيه لفظ الغلام أو الاب أو غير ذلك قالوا بأرجحية التخصيص من الاضهار لكونه أرجح من المجاز وهو مساو الاضهار وترجيح أحد المتساويين على شيء* يستلزم ترجيح الآخر عليه ، وما ذكرنا ظهر أن في صورة الدوران بين المجاز والاضهار كما في قوله تعالى : فليدع ناديه : حيث أن النادية بمعنى المجلس لغة فيجتمل أن يكون المراد منها أهل المجلس مجازاً من باب تسمية الحال باسم المحل ويحتمل أن يكون المراد منها المعنى اللغوي بارتكاب اضمهار الأهل اهم قالوا بالتسوية وعدم الترجيح هذا كله مما ذكره في باب تعارض الأحوال والتحقيق أنها كلها استحسانات عقلية ومزايا اعتبارية لاعتبارها في حد أنفسها ما لم توجب ظهوراً للفظ في المعنى حتى الغلبة والكثرة التي هي عمدة تلك الوجوه لعدم احراز بناء العقلاء في مثل تلك الغلبة مع أن في كثير منها منع مثل دعوى مساواة المجاز والاضهار وأكثرية الاشتراك بالنسبة الى النقل وعدم سبك مجاز من مجاز واحتياج النقل الى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وكون التخصيص خيراً من المجاز مضافاً الى معارضة وجه الترجيح في بعضها بوجه الترجيح في بعض آخر مثل معارضة وجه ترجيح الاشتراك بوجه

ترجيح المجاز والى ما ذكرنا كله أشار المصنف بقوله (فلاصوليون وإن ذكروا ترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ائدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك) أي بدون إيجابها لظهور اللفظ (كما لا يخفى) وهو أول الكلام فلا وجه للاعتداد عليها .

الأمر (التاسع) أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال (ثالثها التفصيل بين العبادات والمعاملات بالثبوت في الأولى والنفي في الثانية ورابعها التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكاة والوضوء والغسل والصوم ونحوها وبين ما ليس بهذه المثابة بالثبوت في الأولى عبادات كانت أو معاملة وبالتالي في الثانية كذلك وخامسها التفصيل بين عصر النبي وبين عصر الصادقين وما بعده في النفي في الأول والثبوت في الثاني وسادسها التفصيل بين الألفاظ والأزمان فقليل بذبوتها في الألفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي ص وفيما عداها في عصر الصادقين ع ومن بعدها وهو في الحقيقة راجع إلى القول الرابع كما أن القول الخامس مرجعه إلى التفصيل في الحقيقة المنشوعة وبيان مبدء ثبوتها (وقبل الخوض في تحقيق الحال لأبأس بتمهيد مقال) كثير النفع في جميع الحقايق العرفية العامة أو الخاصة (وهو أن الوضع التعييني) أمر خفيف المؤنة بمعنى أنه لا يشترط بتصريح وإنشاء من الواضع بأن يقول إني وضعت هذا اللفظ بأزاء هذا المعنى بل (كما) أنه (يحصل بالتصريح بلسانه) كما ذكرنا (كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له) على نهج الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه (كما إذا وضع له) أي كاستعماله فيما إذا وضع له (بأن يقصد الحكاية) عن المعنى (فيه) أي في نفس هذا الاستعمال (والدلالة عليه بنفسه) أي بنفس اللفظ (لا بالقرينة وإن كان لا بد حينئذ) أي حين استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون التصريح بلسانه به (من نصب قرينة إلا أنه الدلالة على ذلك) أي على أن هذا الاستعمال وضع أيضاً (لاعتلى ارادة المعنى) المجازي (كما في المجاز فافهم) وذلك مثل ما إذا قال أحد ناولوني ولدي زيداً إذا ولد له جديداً ولم يعين له اسم يدعى به وهذا أمر واضح كثير الوقوع بلا ذكر من الطبع (وكون استعمال اللفظ فيه) أي في غير ما وضع له (كذلك) أي كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عن المعنى في نفس هذا الاستعمال بنفس اللفظ لا بالقرينة (في غير ما وضع له) أي استعمالاً في غير ما وضع له (بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقة) ائدم كونه استعمالاً فيها وضع له (ولا مجاز) ائدم مراعات ما اعتبر في المجاز من القرينة الصارفة (غير ضائر بعدما كانت يقبله الطبع ولا يستذكره وقد عرفت سابقاً) في الأمر الرابع (أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز) كما إذا أطلق اللفظ وأريد به شخصه وكان الحكم مما يتحقق بمجرد إيجاب

اللفظ نحو زيد لفظ وزيد ثلاثي وجسدي مهمل فعلى هذا لا يصح الاعتراض عليه بمنع إمكان الوضع بنفس الاستعمال مستنداً بأن الاستعمال الحقيقي على ماسياتي وهو جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى بل بوجه نفسه كأنه هو المعنى يستدعي مغفولة الألفاظ والوضع يستدعي الالتفات إليها وعدم مغفوليتها فلا يمكن الجمع بينهما في آن واحد وذلك لاعتراض المصنف بأن هذا الاستعمال أو الإطلاق أو ما شئت فسمه من إحدى طرق الوضع ونحو من أنحائه وليس من الاستعمال الحقيقي المقدم للحقيقة والحجاز فتدبر (إذا عرفت هذا) التمهيد (فدعوى الوضع التعميني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا) أي بنفس الاستعمال والدلالة على الوضع بالقرينة من دون التصريح بلسانه (قرينة جداً ومدعى القطع به) أي بهذا التحريم من الوضع التعميني (غير مجازف قطعاً ويدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته) صلى الله عليه وآله (ويؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية) حتى يكون استعماله ص مجازاً (فأي علاقة بين الصلوة شرعاً وبينها بمعنى الدعاء وبمجرد اشتباه الصلوة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما كما لا يخفى) وهو كون الكل مركباً بتركيب حقيقي وكون الجزء مما يستلزم انتزاعه انتفاء الكل كالرقبة في الإنسان وكلامه مفقودان في المقام ولكن جعله مؤيداً لادليل مستقلاً لأجل ما ذكره في الأمر الثالث من أن صفة استعمال اللفظ في غير الموضوع له إنما يكون بالطبع لا بالوضع وإذا كان الاستعمال المذكور مما يقبله الطبع فلا حاجة إلى مراعاة العلائق التي ضبطها القوم (هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا وأما على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم، وقوله تعالى: وأذن في الناس بالحج، وقوله تعالى: وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً، إلى غير ذلك فألفاظها) أي ألفاظ العبادات (حقائق لغوية لا شرعية واختلاف الشرائع فيها جازم وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والمبمية إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى) وقد ذهب إلى هذا القاضي أبو بكر الباقلاني (ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال) الذي ذهب إليه الباقلاني (لأنحال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها) أي بكون ألفاظ العبادات (حقائق شرعية ولا تقوم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت) وتعميمتها (لولا) أي لولا هذا الاحتمال (ومنه) أي وما ذكرناه من تزلزل حال الوضع التعميني مع هذا الاحتمال (انقدح) تزلزل (حال دعوى الوضع التعميني معه) أي مع هذا الاحتمال (ومع الغرض عنه) أي عن هذا الاحتمال (فلا نصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه) أي لسان

الشارع (ولسان تابعيه) يعني الساب الكلي بحسب جميع الأزمنة (مكابرة نعم حصوله في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله ممنوع فتأمل) في أطراف الكلام كي لا يخلط عليه المقصود حيث أن غرض المصنف عدم حصول اطمينان للنفس من هذه الأدلة على ثبوت الحقيقة الشرعية مع هذا الاحتمال الذي ذهب اليه الباقلاني وليس الغرض نفيها واقعاً كي رد عليه أن ثبوت تلك الحقائق في الشرائع السابقة لم يكن بهذه الألفاظ فلا يكون هذا مانعاً عن ثبوت الحقيقة الشرعية وذلك لأن نظر المصنف الى عدم القطع بتحقيق مقتضى الاستحداث لا إلى تحقق المانع عنه بعد القطع بتحقيق المقتضى ويحتمل أن يكون وجهه أنه لا وجه للمنع بالنسبة الى الألفاظ الكثيرة الدوران في عصره خصوصاً على النهج الذي ذكره المصنف في الوضع (وأما الفقرة بين القولين) للثبوتين والثاني (فيظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت) أي مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية (وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال) عن النقل الى المعنى المستحدث لافياً علم تأخر النقل حيث أنه يحمل على اللغوي (وأما فيما إذا جهل التاريخ) فهل يحمل على اللغوي اعتماداً على اصالته تأخر الوضع أو اصالته عدم النقل أو يحمل على المعنى المستحدث انكلاً على اصالته تأخر الاستعمال (ففيه اشكال) ولا بد أن يعامل معه معاملة الاجمال إذا اصالته تأخر الاستعمال لاجريان لها هنا لو كان المراد من الاستصحاب الشرعي فانه بناء على اعتباره تعيداً إنما يجري فيما إذا كان للشيء أثر شرعي مترتب عليه بلا واسطة وليس هنا أثر شرعي مترتب على التأخر المستصحب إلا على القول بالأصل المثبت وأما إذا كان المراد الاستصحاب العقلي فلم يحرز من العقلاء بناء في كيفية ما يريد كما علمت سابقاً مع أنها معارضة باصالته تأخر الوضع واصالته عدم النقل لا ارتباطها بالمقام أيضاً فنها إنما يجري فيما إذا كان الشك في أصل النقل لافياً شك في تأخره بعد احرازه نعم لو احرز البناء حتى في هذا المورد فلا بد من الانبعاث الى هذا كله أشار المصنف بقوله (واصالته تأخر الاستعمال مع معارضتها باصالته تأخر الوضع لادليل على اعتبارها تعيداً إلا بالقول بالأصل المثبت ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك واصالته عدم النقل لها كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل لافياً تأخره) مع احرازه (فتأمل) وقد تبين لك وجهه حيث يمكن دعوى عدم الفرق بين المقامين في جريان الاصل في كليهما بقولنا نعم لو احرز البناء الخ ويحتمل أن يكون إشارة الى ما قيل من عدم تحقق مورد للشك في المراد الاستعمالي كي تترتب عليه الثمرة المذكورة .

الامر (العائنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات) التي استعمالها الشارع في المعاني المستحدثة كالصلوة والزكاة دون ما كانت مستعملة عند الشارع أيضاً في معانيها اللغوية

كالزيارة والتلاوة والدعاء ونحو ذلك هل هي (اسمي مخصوص الصحيحة أو الاعم منها وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين يذكر امور) مهمة (منها أنه لا شبهة في تأني الخلاف) المذكور (على القول بثبوت الحقيقة الشرعية) وأما (في جريانه على القول بالعدم اشكال) وجهه أن القائل بالاعم لو أراد من الاعمية صحة استعمال اللفظ في الاعم أو وقوعه مجازاً لم يمكن للقائل بالصحيح انكار لانكار الامكان ولا انكار الوقوع لاعتراؤه بالصحة والوقوع كذلك كما يظهر منه في جوابه عن أدلة الاعمى كما أن الاستعمال في الصحيح اذا لم يدعي أحد أنه على وجه الحقيقة خاصة لا مجال للاعوى انكاره أيضاً ولكن (غاية ما يمكن أن يقال في) مقام (نصيره أن النزاع وقع على هذا) أي على القول بالعدم (في أن الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع) أو المشرعة هل (هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم بمعنى أن أيها) أي أيّاً من الصحيح والاعم (قد اعتبرت العلاقة) من الشارع أو المشرعة (بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء وقد استعمل في الآخر بديه ومناسبته كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للآخر) أي معينة للصحيحة خاصة أو الاعم (وأنت خير بأنه) أي بأن هذا التصدير بحسب مقام الثبوت والامكان (ولا يكاد يصح هذا) بحسب مقام الاثبات (إلا اذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك) أي بين خصوص الصحيحة وبين المعنى اللغوي أو بين الاعم وبينه (وأن بناء الشارع في محاوراته) قد (استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته) أي إرادة الصحيحة مثلاً الجار متعلق بقوله قد استقر لا بقوله قرينة (بحيث كان هذا) أي البناء المستقر عنده صلى الله عليه وآله (قرينة عليه من غير حاجة الى قرينة معينة أخرى) على إرادة الصحيحة مثلاً (وأنى لهم باثبات ذلك وقد انقرح بما ذكرنا نصير النزاع على مناسب الى الباقلائي) وان كان فيه أيضاً اشكال (وذلك بأن) يقال أنه (يكون النزاع في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها) إلا بالقرينة (الأخرى الدالة على أجزاء المأمور به وشرايطه) هل (هو تمام الاجزاء والشرايط) حتى يختص بالصحيحة (أوها في الجملة) حتى يثبت الاعم (فلا تغفل) ولكن أيضاً لا يصح إلا مع العلم ودونه خرق الفتاد فينبغي تحرير محل النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية (ومنها أن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد) بحسب الواقع (وهو التمامية) ولذلك انفعي الواحد لوازم متعددة منها إسقاط الاعادة في الوقت وإسقاط القضاء خارجة ومنها مرافقة الامر ومرافقة الشريعة ضرورة أن لازم كل عبادة تامة كاملة أن يسقط فعله ثانياً في الوقت أو خارجه وكذلك يستلزم انبائها كذلك موافقة الامر وموافقة الشريعة ولا شك أنه في مقام التعريف يمكن إقامة كل واحد

من اللوازم مقام المزوم دلالة على الحدود والمعرف ولا شك أيضاً أن الغرض المهم لصاحب الصناعات مختلف فالفقيه يتعلق غرضه بفعل المكلف من جهة سقوط الاتيان ثانياً وعدمه لانه موضوع علمه والمتكلم يتعلق غرضه بأمور يرجع الى المبدء وصفاته وأفعاله التي منها أوامره ونواهيهِ وموافقته وعدم موافقتها وكل يشير الى ذلك المزوم الواحد وهو التمامية مثلاً بل لازم متعلق لغرضه وتعدد اللوازم المفصلة بالكسر لا يوجب تعدد المزوم المفصلة بالفتح واليه أشار بقوله (وتفسيرها باسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار وهذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا توجه) أي التعدد (اختلافها) أي الصحة (بحسب اختلاف الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار الى غير ذلك) كالمرض والصحة (كما لا يخفى ومنه) أي مما ذكرنا في أن معنى الصحة عند الكل واحد اكنه يختلف حسب اختلاف الحالات (ينقدح أن الصحة والفساد أمران اضافيان) وليس بأمرين حقيقيين مضمبوطين لا يندرج اليهما التفاوت فربما يكون مهية واحدة وعبادة شخصية صحيحاً بالقياس الى شخص وفساداً بالقياس الى شخص آخر وربما يكون شي' واحد صحيحاً بالقياس الى حال شخص معين وفساداً بالقياس الى حاله الآخر واليه أشار بقوله (فيختلف شي' واحد صحة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة وفساداً بحسب أخرى فتدبر جيداً ومنها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا) أي الصلوة والصوم أو غير ذلك وذلك للقطع بعدم الاشتراك اللفظي بين الصحاح أو بين الاعم منها ومن القواسد فلا بد من ملاحظة قدر مشترك حتى يوضع اللفظ بأزائه ليصير من قبيل الوضع العام والموضوع له العام أو بأزاه خصوصياته ليصير من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص (ولا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة) بحيث يكون متصوفاً للشارع بكنهه وحقيقته (وامكان الاشارة اليه) في مقام الانهاك (بخواصه وآثاره) سواء كانت من الامور التوليدية المترتبة على الاسباب والعلل التامة التي لم يتوسط هناك أمر آخر بينها وبين ما ترتب عليها كعراج المؤمن أم من الامور المعدة التي ترتب على العلل المعدة وهي التي يتوسط بينها وبين ما ترتب عليها أمراً وامور متعدده اختياري كصعود الدرج بعد النصب وكالمصولة بالنسبة الى النهي عن الفحشاء والمنكر حيث أن بالنصب والصلوة لا يتحقق الصعود والانتهاء عن الفحشاء والمنكر بل بعد لاختيار المكلف دخل في ذلك أو غير اختياري كما في الزرع والسقي بالنسبة الى صيرورة الزرع منبلاً والثمرة تمرأ حيث أن للامور الآلهية الخارجة عن اختيار المكلف

بعد مدخلا في ذلك * (فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع يؤثر الكل)
 أي كل الافراد (فيه) أي في ذلك الاثر (بذلك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلوة
 مثلاً بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوها) وما هو قربان كل شيء وخبر
 موضوع وجعل ذلك مرآة لذلك الجامع وجعل الاسم لذلك الجامع الذاتي فافهم (والاشكال
 فيه) أي في هذا القول (بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً إذ كل ما فرض جامعاً يحتمل
 أن يكون صحيحاً وفاسداً لما عرفت) من كونها أمرين اضافيين يختلفان بحسب الاشخاص
 والحالات (ولا) يكاد يكون (أمراً بسيطاً لانه لا يخلو أما أن يكون) ذلك البسيط
 (هو عنوان المطلوب أو ملزوما مساوياً له) كمنوان المحبوب أو الحسن وذو المصلحة ونحو
 ذلك (والاول) أي كونه عنوان المطلوب (غير معقول لبدية) ان هذا العنوان يتولد من
 تعالى الامر والطلب بالأمور به والمطلوب فيكون متأخراً عن الامر والطلب (واستحاجة
 أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعقده) لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه (مع لزوم
 الترادف بين لفظة الصلوة) ولفظ (المطلوب) هذا اذا كان لفظ الصلوة من قبيل الوضع
 العام والموضوع له العام كما هو غنائه في المسئلة على ماسياتي (و) مضافا الى (عدم جريان البراءة
 مع الشك في أجزاء العبادات وشرايطها حينئذ لعدم الاجمال حينئذ في الأمور به فيها) أي في
 العبادات (وإنما الاجمال فيها يتحقق به) وفي مصداقه (وفي مثله) أي في مثل ما اذا كان
 الشك في طريق الامتنال للأمور به المعلوم (لاجمالها) أي للبراءة بل العقل مستقل بالاحتياط
 (كما حقق في محله مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها) أي بالبراءة (في الشك فيها)
 أي في الاجزاء والشرايط (وبهذا) الاشكال بعينه أي عدم جواز جريان البراءة مع أنهم
 قائلون بها (يشك لو كان) الجامع (البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً) لعدم الاجمال حينئذ
 في الأمور به وإنما هو في محققاته ومصاديقه مع امكان أن يشك أيضاً بلزوم الترادف بين
 لفظة الصلوة ولفظ ما هو ملزوم مساو للمطلوب فتدبر (مدفوع) باختيار الشك الثاني من
 الشك الثاني أي نختار (أن الجامع) أمر بسيط ملزوم مساو لعنوان المطلوب وانه (إنما هو
 مفهوم واحد منترع عن هذه المركبات المختلفة زيادة وتقيصة بحسب اختلاف الحالات) ولكن
 (يتجدد معها نحو اتحاد) وهو اتحاد الكلّي الذاتي مع أفرادها والطبيعي مع مصاديقه الذاتية
 * نعم لو ثبت وتحقق بالدليل كون الجامع من قبيل القسم الاخير فقط لزم الاشكال في
 مقام طلب المولى لذلك الجامع حيث لا يصح تعالى الطلب التكويني به فلا يصح التشريعي أيضاً
 وأتى لنا بذلك مع ورود قوله ص : الصلوة معراج المؤمن ، وقوله تعالى : ان الصلوة تنهى عن
 الفحشاء والمنكر ، تدبر نفهم .

وليس من الامور الخارجة عن حقيقة الأفراد المتمايزة عنها بحسب الخارج تمايز السبب عن السبب (ن) قولكم وعدم جريان البراءة مع الشك الى آخره قلنا ان (في مثله تجري البراءة) أي في مثل المتحد مع الأفراد بحسب الوجود الخارجي (وإنما لا يجري فيما اذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردهد بين الأقل والأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء) بناء على كونها نوراً كما في بعض الأخبار لا نفس الفعل الخارجي كجريان الماء على البدن في الغسل والغسلين والمسحطين في الوضوء (فيما اذا شك في أجزائها) وذلك لعدم التقارب بين الكلبي والفرد بحسب الوجود ولا يكون الفرد مقدمة لوجود الكلبي حتى يكون الشك فيه شكاً في طريق الامتثال وحينئذ يندفع الاشكال الثاني أيضاً بأن ذلك الجامع البسيط المتحد الوجود مع الأفراد يكون اللفظ الموضوع بآرائه هو لفظ الصلوة فقط فلا ترادف ادم تعدد اللفظ وهو ما لا بد منه في الترادف (هذا) كاه (على) القول (بالصحيح) واما (على) القول بـ (الأعم) فتصوير الجامع (بحيث يصح استعمال اللفظ ويراد تمام ما هو الصحيح فيما اذا كان المستعمل فيه صحيحاً ويراد تمام ما هو فاسد عند كون المستعمل فيه فاسداً سواء كان بطريق الوضع العام والموضوع له العام أو بطريق الوضع العام والموضوع له الخاص (في غاية الاشكال) بل من المحال أما لعدم معقولية القدر المشترك الماهوي بين الزائد والناقص وأما لعدم معقولية كون الاستعمال على نهج الحقيقة لأن الزيادة أما أن تكون داخلية في حقيقة الجامع وهو باطل لاستلزام دخولها فيه دخول النقص فيه أيضاً لكونه مشتركاً بين الزائد والناقص فيلزم كون مهية واحدة زائدة وناقصة وأما أن لا تكون داخلية في حقيقته بل في حقيقة الفرد بمعنى كونها من مشخصاته وهذا أيضاً باطل فإنه يوجب كون الاستعمال الزائد مجازاً لفرض خروج الزيادة عن الجامع الذي هو الموضوع له وقد دخلت في المستعمل فيه من حيث الخصوصية لكشف الحكم بالفساد عنه فيكون من باب اطلاق الجزء على الكل لا الكلبي على الفرد فافهم : نعم في العبادات الذاتية التي لا تكون الصحة والفساد فيها لأجل زيادة أو نقصان فيها بل المهية فيها واحدة لانفاوت فيها أصلاً وإنما الصحة والفساد يطروان عليها باعتبار الامور الخارجة عن ذاتها ككون المعبود ممن يستحق العبادة أو مما لا يستحق كالسجود لله تعالى وللصنم والركوع لها فتصوير الجامع في غاية السهولة فتدبر في هذا البيان فإنه دقيق جداً ومبين على عدم جريان التشكيك في الذاتيات الماهوية * (وكيف كانت فما قيل في * وسندهم هو ان الاكل إن لم يكن مشتملاً على شيء ليس في الانقص فلا افتراق بينها وإن اشتمل عليه فهو أما معتبر في سنخ الطهارة فلا اشتراك بينها وأما زائد عليها فلا يكون إلا فصلاً مقوماً أو عرضياً زائداً وفيه تأمل وتحقيق الحق في محله . منه دام ظله

تصويره (أو) يمكن أن (يقال) وإن لم يقل به أحد (وجوه) خمسة على ما في الكتاب (أحدها أن يكون) الجامع (عبارة عن جملة من أجزاء العبادة فيما) كانت الأنظار اسامي العبادات الملتزمة من امور متعددة (كالأركان في الصلوة مثلاً) بأن لوحظ تلك الأركان لا بشرط ووضع اللفظ بأزائها أو بأزاء جزئياتها (وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به) من حيث أنه مأمور به (لا في المسمى) من حيث كونه مسمى (وفيه ما لا يخفى) ضرورة استلزام ذلك انتفاء صدق اسم الصلوة عند انتفاء أحد الأركان وإن تحققت بقية الأجزاء وتحقق الصدق عند تحقق الأركان وإن لم تشمل على شيء من بقية الأجزاء والشرائط وكلاهما كما ترى أما الأول فلصدق اسم الصلوة عند الإخلال بتلك الأركان كصلوة الفريق وصلوة الخوف والمطاردة وأما الثاني فاعدم صدق اسم الصلوة عند الإخلال بسائر الأجزاء عند الأعمى واليه أشار بقوله (فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلوة مع الإخلال ببعض الأركان بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرايط عند الأعمى مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيها هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً عنده وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل) حيث يرى أن الصحيجة من حقيقة الصلوة كالفاسدة (لامن باب اطلاق الكلي على الفرد والجزئي) حتى يكون حقيقة في وجه (كما هو واضح ولا يلزم به الأعمى فافهم).

(ثانيها أن تكون) ألفاظ العبادات (موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً فصدق الاسم كذلك) أي عرفاً (يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه) كذلك (عن عدمه وفيه مضافاً إلى ما ورد على) الوجه (الأول أخيراً) من استلزامه كون الاستعمال فيها هو المأمور به بتمام أجزائه وشرائطه مجازاً إذ لا مدخلية لها في صدق الاسم عرفاً وقد دخلت في المستعمل فيه (أنه عليه يقابل ما هو المعبر في المسمى فكان شيء واحد داخل فيه) أي في المسمى (تارة) كما إذا تركب المعظم منه ومن غيره (وخرجاً عنه أخرى) كما إذا تركب من أجزاء غيره ضرورة صدق الاسم على كل واحد من الصلوتين اللتين اشتملت كل واحد منها جزء غير الجزء الذي اشتملت عليه الأخرى (بل) يلزم أن يكون شيء واحد (مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء) فانه حينئذ يكثر مصاديق المعظم فلا بد من أن الجزء القلاني كالشاهد هو الخارج والمعظم عبارة عن غيره أو هو الداخل والخارج غيره كال تسليم أو السورة أو الفاتحة وهكذا (وهو كما ترى سبباً إذا فحظ هذا) أي التبادل والتزديد (مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش) الذي يحدث (بحسب الحالات) المختلفة الكثيرة جداً إذ مع ذلك الاختلاف لا يمكن تعيين مقدار ما هو داخل في المسمى عرفاً

و (نالها أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد) من حيث بقاء الاسم وعدم تغيره مع عدم بقاء المسمى على حالة واحدة (فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته كذلك) أي لا يضر التبادل (فيها) أي في العبادات (وفيه) ان القياس بلا جامع و (ان الأعلام إنما تكون موضوعاً للأشخاص والتشخيص) في الحقيقة (إنما يكون بالوجود الخاص) عند المحققين والعوارض التي تكون مشخصات عند المشائين من الكيف المخصوص والكم المخصوص والوضع المخصوص والأين وهكذا إنما هي إمارات التشخيص وليست نفسها كما تقرر في محله (و) حينئذ (يكون الشخص حقيقة باقياً مادام) أصل (وجوده باقياً وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرها من الحالات والكميات فكما لا يضر اختلافها) أي العوارض (في التشخيص كذلك لا يضر اختلافها في التسمية وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعاً للمركبات والمقيدات ولا يكاد يكون موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشيئاتها وحاولياً لتفرقاتها) وليس للصحيح والفواصد أرواحاً ولازم فارد حتى يمكن أن يشير بذلك الأثر الواحد إلى تلك الحقيقة الجامعة ويستكشف منه ذلك الجامع (كما عرفت في الصحيح منها) .

(رابعها) أن تكون العبادات كالمعاجين والأدوية المركبة من أجزاء مختلفة في (أن) ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواحد لها الأجزاء والشرائط إلا أن العرف يتسامحون كما هو ديدنهم ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقدة للبعض (شرطاً أو شرطاً) تنزيلاً له منزلة الواحد (لجميع الأجزاء والشرائط) فلا يكون مجازاً في الكلمة (على هذا التنزيل) على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة) وأنكر المجازية فيها (بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك) أي تنزيلاً (دفعة أو دفعات من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة لكفاية الانس الخاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير) أي مشابهة الفاقدة للواحد أو مشاركته له (كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لمخصوص مركبات واجدة الأجزاء خاصة حيث يصبح إطلاقها) ثانياً (على الفاقدة لبعض الأجزاء المشابهة له صورة والمشارك في المهم أترأ تنزيلاً أو حقيقة وفيه) ان هذا أيضاً قياس بلا جامع (فانه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية بما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركباً خاصاً ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف) من أول الأمر (بحسب اختلاف الحالات) وعرفت أيضاً (ان كون الصحيح بحسب حالة فاسد بحسب حالة أخرى كما لا يخفى) فانه يمكن أن يستل لأي صحيح تام وضع في الابتداء بحيث يكون بينه وبين الناقص مشابهة صورية أو مشاركة في التأثير وأنى للمعجب أن يعين

وأيضاً * على هذا يلزم أن يكون اللفظ مشتركاً تعينياً فإنه بعد لم يهجر استعماله في المعنى الأول مع أنه خلاف مقصود الأعمى فإنه سيظهر لك في بيان ثمرة القولين أنه يصدد تصحيح إطلاق يتمسك به عند الشك في الشرائط والأجزاء وعلى تقدير الاشتراك إن لم تكن في البين قرينة فلا إطلاق بل إجمال وإهمال وإن كانت فالتبع ماتعينه القرينة ولعله إلى هذا أشار بقوله: فتأمل جيداً ، أي فتأمل حتى يظهر لك وجه آخر في بطلان هذا الوجه .

و (خامسها أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان مثل المنقال والحقة والوزنة إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص) في الجملة (فإن الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً إلا أنه لم يضعه له بخصوصه بل للأعم منه ومن الزائد والناقص أو أنه وإن خص به أولاً إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيها) أي في الزائد والناقص (بعناية إنما منه جاز حقيقة في الأعم ثانياً وفيه) أي في كل واحد من التصديرين (ان التصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة ونقص فلا يكون هناك ملاحظة الزائد والنقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم) أوله أولاً ثم بالعناية فيها (فتدبر جيداً ومنها) أنا وإن قلنا أنه بعد تصوير القدر المشترك بناء على القولين لانتفاوت بحسب مقام الثبوت بين وضع اللفظ بأزاء نفس ذلك القدر المشترك حتى يكون من الموضوع له العام وبين أن يضع بأزاء أفرادها حتى يكون من الموضوع له الخاص إلا أن (الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً لاستلزامه كون استعماله في الجامع في مثل الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والصلوة معراج المؤمن وعمود الدين والصوم جنة من النار مجازاً) بخلاف ما إذا كان الموضوع له عاماً فإنه يكون هذا الاستعمال حقيقة بلا عناية وإطلاقه على الخصوصيات أيضاً حقيقة من قبيل إطلاق الكلي على الفرد (أو منع استعماله فيه) أي في الجامع (في مثلاً) أي المذكورات بل في الخصوصيات (وكل منها بعيد إلى الغاية) ضرورة ثبوت المعراجية لصلوة الحاضر و لصلوة المسافر أو لصلوتي الحاضرين أو المسافرين إنما هو لأجل أنها صلوة للأجل إنما صلوتين خاصتين (كما لا يخفى على أولي النسيان ومنها) أنه قد ذهب جماعة عن ثمره هذا النزاع هو أنه بناء على القول بالصحيح يكون المرجع في الأجزاء هو الاشتغال بتوهم أن المأمور به هو مفهوم الصحيح وهو مفهوم مبين لإجماع فيه وإيمان الشك في طريق امتثال هذا المأمور به فاعقل يستقل بإحرازه وهو إنما يكون بالقطع وبناء على الأعم هو البراءة تمسكاً باطلاق الخطاب وفي كنهها نظر أما في الأول فلأن الشك إنما هو في المأمور به وهو مصداق الصحيح لا مفهومه والمصداق أمر مركب قد يتردد أمره بين الأقل والأكثر .

• أي ما ذكره المصنف في قوله بل يمكن دعوى صيرورته الخ منه دام ظله

فلا بد حينئذ من الرجوع الى الأصل وهو البراءة عند بعض والاشتغال عند آخر كما سيأتي في محله ، ومن قال بتعيين الاشتغال فقد اشبهه عليه العارض بالمعروض بتخييل ان المأمور به هو العارض أي مفهوم الصحيح وإنما هو المعروض في الحقيقة أي المصداق وأما في الثاني فلا بُدَّ بناء على الأعم اذا كانت الاطلاقات واردة في مقام أصل التشريع ولم تكن في مقام البيان فليست محكمة فلا بد من الرجوع الى الأصل وقد ذكرنا انه البراءة عند بعض والاشتغال عند بعض آخر ولذا ذهب المشهور الى البراءة مع ان مذهبهم هو الصحيح وقال بعضهم: يظهر انثرة في النذر كما اذا نذر أحد درهما للعصلي فيحصل البر لو أعطاه لمن يصلي ولو علم بفساد صلواته من جهة الإخلال بما لا يضرب صدق الاسم على القول بالأعم ولا يحصل البر على القول بالصحيح حينئذ وهذا أيضاً منظور فيه فان برَّ النذر إنما يكون منوطاً بحصول ما يكون في قصد الناذر عند النذر ان صحيحاً فصحيحاً وإن أعم فأعم نعم لو نذر اعطائه لمن يفعل ما يسمى صلوة فعند الصحيح لا يبرء إلا باعطائه لمن يصلي صحيحاً وعند الأعمى لمن يصلي ولو فاسداً أيضاً ومن لا يكون بإلحاحه ماذا قصد حين النذر فظاهر اللفظ حين النذر عند الصحيح فيفيد الصلوة وعند الأعمى مع ذلك لا تكون مسئلة النذر ثمرة لثل هذه المسئلة فان ثمرة المسئلة الاصلية على ما عرفت في أول الكتاب ما تكون نتيجتها واقعة في طريق الاستدباط أو ما ينتهي اليها الفقيه عند اليأس عن الدليل فالتحقيق ان الثمرة هو اجمال الخطاب قطعاً على القول بالصحيح وعدم جواز الرجوع الى الاطلاق عند الشك في الجزئية والشرطية لاحتمال دخول المشكوك في المسمى أو اعتباره معه وامكان الرجوع الى اطلاق الخطاب عند الأعمى اذا لم يكونا مما ينتهي المسمى بانتقائهما وإنما قلنا بإمكان الرجوع فإنه اذا لم نحز كون الاطلاق في مقام البيان وبالجملة اذا لم تتم مقدمات الحكم فلا يكون اطلاق محكم فلا بد حينئذ من الاصل اما البراءة أو الاشتغال والى جميع ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (ان ثمرة النزاع اجمال الخطاب على قول الصحيح وعدم جواز الرجوع الى الاطلافة في رفع ما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطية أصلاً لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى وجواز الرجوع اليه) أي الى الاطلاق (في ذلك) أي في الشك في الجزئية والشرطية (على قول الأعمى في غير ما احتمل دخوله في المسمى مما شك في جزئية أو شرطية نعم لا بد في الرجوع اليه) أي الى الاطلاق (فيما ذكر) من الشك في الجزئية والشرطية (من كونه) أي الاطلاق (وارداً مورد البيان كما لا بد منه) أي من كونه وارداً مورد البيان (في الرجوع الى سائر المطلقات وبدونه) أي بدون كونه وارداً مورد البيان (لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسئلة دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين وقد انتقد بذلك) أي بما ذكرنا من شرط الرجوع الى الاطلاق

(ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في مورد اجمال الخطاب أو اجماله) وستعرف في باب
الطاق والمقيد الفرق بين الاجمال والاهمال (على القولين) الصحيح أو الاعم (فلاقوه لجل
الثمرة هو الرجوع الى البراءة) على القول (بالاعم والاشتغال) على القول (بالصحيح ولذا
ذهب المشهور الى البراءة) عند الشك (مع ذهابهم الى الصحيح وربما قيل بظهور الثمرة في
النذر أيضاً) على ما فصلناه (قلت وان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاء درهم في البر فيما
لو أعطاه لمن صلى ولو علم بفساد صلوة لا بخلافه بما لا يعتبر في الاسم على الاعم وعدم البر على
الصحيح إلا أنه ليست بشمرة لمثل هذه المسئلة لما عرفت من أن ثمرة المسئلة الاصلية هي أن
تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الاحكام الفرعية) لانفس المسئلة الفقهية (فافهم)
وليعلم ان تميز الجزء عن الشرط إنما يحصل بالنظر في الادلة فلو دل الدليل على اعتبار شيء في
شيء يكون جزء ولو دل الدليل على تقييده به يكون شرطاً وقد يشكل الامر في موارد
لتشابه الادلة ومن موارد الاشكال الية حيث ان قوله لا لعمل إلا بذية يناسب كلا الامرين
كما في قوله : لاصولة إلا بطهور ، وقوله ص : لاصولة إلا بفاتحة الكتاب ، وانظahr خروجها
عن كليهما لو كانت عبارة عن الداعي فان غاية الشيء أمر خارج عنه مترتب عليه في الوجود
وان كان مقدماً بحسب التصور وعلى تقدير كونها الاخطار فانظahr انها شرط ومنها
الطائفة والظاهر كونها جزءاً لشرطاً فانها على تقدير الشرطية أما أن يكون شرطاً للاجزاء
السابقة أو اللاحقة وكلاهما باطلان أما الأول فلانعدامها بالدخول في اللاحقة اللهم إلا على
القول بالشرط المتأخر وقد يقال هنا الشرط هو تعقب الاجزاء السابقة بها وهو خلاف ظاهر
أدلة اعتبار الطائفة وأما الثاني فلعدم تحققها قيل لا يتبادر وحديث التعقب كما عرفت ومنها
الوضوء والحق ان أفعال الوضوء من الغسل والمسح خارجة عن الصلوة وأما الحالة الحاصلة
منها فهي معتبرة فيها على وجه الشرطية (وكيف كان فقد استدلل للصحيح بوجوه) .
(أحدها التبادر ودعوى ان المنسب الى الاذهان منها) أي من ألفاظ العبادات (هو
الصحيح) ولو نفي الإشارة الاجمالية اليه من طريق الخواص والآثار والالزام كما مر في
الصلوة من كونها معراج المؤمن وعلى هذا لا يرد الاشكال بأن دعوى تبادر الصحيح ينافي
ما ذكرت من الثمرة من انها على القول بالصحة مجلات لا يستفاد منها شيء أصلاً فان المناطات إنما
تلتزم اذا لم تكن معانيها مبنية بوجوه من الوجود أصلاً ولو بالآثار والخاصية وأما اذا كانت مبنية
من وجوه عديدة من طرق آثار متعددة وخواص كثيرة وإن كانت غير مبنية من جهة
الاجزاء والشرايط فلا يلزم منافاة أصلاً والى ما ذكرنا أشار بقوله (ولا منافاة بين دعوى
ذلك) أي تبادر الصحيح (وبين كون الالفاظ على هذا القول مجلات فان المناطة إنما يكون

فما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه) من الوجوه أصلاً (وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه) أي بغير وجه واحد بل وجوه كثيرة وحاصله ان الاجمال بحسب الأجزاء والشرائط لا ينافي كونها مبينة من طرق آثار متعددة ولوازم كثيرة .

(ثانياً صحة السلب) أي سلب الاسم (عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالدافعة) بحسب الواقع ونفس الأمر (وإن صحح الإطلاق عليه بالعناية) والتكلف وهو كون الصلوة الفاسدة صلوّة من جهة كونها بحسب الصورة كالصلوة الصحيحة وقد تقرر في مسألة صحة السلب وعدمها ان صحة السلب في نفس الأمر والواقع وعدم صحتها كذلك علامتان للمجاز والحقيقة لا مطلقاً ولو بالعناية فالسلب في قوله تعالى : ما هذا بشراً ، لما كان للعبادة والغلو لا بحسب الواقع لا يكون علامة لكون إطلاق البشر على يوسف على نبينا وعليه السلام مجازاً فراجع ، وهذان الدليلان إنما هما بحسب الوجدان السليم ولا يفيدان عند إنكار الخصم ، نعم لو فوّض الأمر الى أهل اللسان بأن يقال ان المتبادر عند العرف من ألفاظها هو الصحيح ويصح عندهم سلب الاسم عن الفاسد لكان برهاناً تاماً اذا ساعد العرف على ذلك .

(ثالثاً الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل الصلوة عمود الدين أو معراج المؤمن والصوم جنة من النار الى غير ذلك أو) الأخبار الظاهرة (في نفي مبياتها وطبائرها من مثل لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب) في الجزء ونحوها مثل لاصلوة إلا بطهور ولا صلوة لمن لم يغمسه في الشرط وأمثال ذلك (مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً) وتقريب الاستدلال انها اذا كانت موضوعة للصحيحة لكانت مفيدة لدلوها ومناسبة لما حمل عليها من كونها عمود الدين ومعراج المؤمن ونحو ذلك أو سلب هي عنها كسلبها عما ليس معه الطهور وقيام الصلب من غير احتياج الى عناية وتكلف بخلاف ما اذا كانت موضوعة للاعم فانها حينئذ مفتقرة الى ارتكاب حذف أو اضرار أو ارتكاب استعارة كأن يقال الصلوة الصحيحة عمود الدين ولا صلوة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب أو يقال ان الصلوة بلا فاتحة الكتاب وان كانت صلوّة حقيقة إلا أنه لما كان هي والعدم سواء في عدم الأثر شرعاً فقد سلب عنها اسم الطيبة ادعاء فعدم لزوم العناية والتكلف في أمثال هذه التراكم حتى في مثل لاصلوة لجار المسجد إلا في المسجد مما علم ان المراد منه نفي الكمال لا نفي أصل الطيبة يكشف عن كونها موضوعة للصحيحة والى ما ذكرنا بأشهر بقوله (واردة خصيصاً للصحيحة من الطائفة الاولى ونفي الصحة من الثانية لشيرع استعمال هذا التركيب في نفي الصحة أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه مع عدم نصب قرينة عليه واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل لاصلوة لجار المسجد إلا في المسجد

ما يعلم أن المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بخبر من العناية لا على الحقيقة (والإدلال على المبالغة فافهم) لكن الاستدلال بأمثال الطائفة الأولى من الأخبار محل نظر قد علم وجهه مما ذكرنا في أصالة الحقيقة من أن المتيقن من حجيتها فيما إذا شك في المراد لافي كينية ما يريد من اللفظ وذلك لأن كون ظاهر اللفظ مما يفيد أن المراد هو الصحيح لا بصير حجة على وضعه له فإن المراد من اللفظ هنا معلوم وهو الصحيح ولكن الشك في أنه هل هو بخلاف اللفظ ونفسه وذاته أم بعناية ولم نحرز أن بناء العقلاء هنا أيضاً على أصالة الحقيقة وكون الظاهر هو الموضوع له وقد علم المصنف على قوله فافهم حاشية لفظها : هذا إشارة إلى أن الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك لمسكان أصالة الحقيقة ولازم ذلك كون الموضوع له للأسماء هو الصحيح ضرورة اختصاص تلك الآثار به إلا أنه لا يثبت بأعمالها كما لا يخفى لأجرائها العقلاء في إثبات المراد لافي أنه على نحو الحقيقة لا المجاز فتأمل جيداً انتهى .

(رابعها) أمر اعتباري استحساني وهو (دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدهم وضع الألفاظ للمركبات الثابتة كما هو قضية الحكمة الداعية اليه والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة بل ولو كان مسامحة تزيلاً للنقاد منزلة الواجد والظاهر أن الشارع غير متخطي* عن هذه الطريقة ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة) أي دعوى جري الشارع على ديدن العرف في الوضع (إلا أنها قابلة للنقض فمهدتها على مدعي القطع (فتأمل) فذكر هذا الوجه في المؤيدات أولى وأحسن (وقد استدرك) لقول (الأعمى أيضاً بوجوه منها تبادل الأعم) من اللفظ عند إطلاقه (وفيه أنه قد عرفت الأشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه) بل محال به على تقدير (فكيف يصح معه دعوى التبادل ومنها عدم صحة السلب) أي عدم صحة سلب اللفظ عنه المرتكز في الذهن (عن الفاسد وفيه منع لما عرفت) من الأشكال في تصويره فكيف يكون مرتكزاً في الذهن (ومنها صحة التقسيم إلى الصحيح والفاقد) فأنها تدل على وجود قدر مشترك يكون هو المقسم ويكون هو الموضوع له (وفيه أنه) أي التقسيم (إنما يشهد على أنها) أي الألفاظ العبادات موضوعة (للاعم) الذي هو المقسم (ولو لم يكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح وقد عرفت) أي الدلالة إذ قد علمت عدم معقولية الجامع بين الصحيح والفاقد (فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية) بمعنى أن ما يطلق عليه لفظ الركعة والصلاة إما صحيح وإما فاسد ولو سلم وجرد القدر المشترك فنقول إنه إنما يشهد على وجود قدر مشترك قد استعمل فيه لفظ المقسم وأما أن اللفظ قد وضع لذلك فلا نظير منافقته بأنه لا يمكن أن يكون اللفظ مشتركاً بين الصحيح والفاقد من أن بناء العقلاء على حجة الظهور

في مقام الشك في أصل المراد لافي مقام أن المراد المعلوم كيف اريد أنبنحو الحقيقة أم بنحو المجاز فجرد صحة التقسيم لايدل على مدعى الخصم ولو سلم معقولية القدر المشترك (ومنهـ استعمال الصلوة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة كقوله ع : بني الاسلام على الخمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشي' كما نودي بالولاية فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلوة فان الأخذ بالأربع) كما في لفظ الخبر أي الصلوة والزكوة والحج والصوم (لا يكون) أي لا يتحقق (بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية) كما ذهب اليه جماعة من الخاصة (إلا اذا كانت أسامي للأعم) إذ الصحيح منها لا يمكن لهم الأخذ به حينئذ (وقوله ع : دعي الصلوة أيام اقرائك ، ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها) الأعم المشتمل على (الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها) أي عدم صحة نهى الحائض عن الصلوة حين كونه المراد منها الصحيحة (لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها) وهي شرط التكليف بديمـهـ (وفيه ان الاستعمال أعم من الحقيقة) يعني أن القدر المسلم هو استعمال اللفظ في الأعم في الروايين وهو لا يستلزم الحقيقة لكونه أعم منها (مع أن المراد في الرواية الاولى) لانسلم انه الأعم بل (هو خصوص الصحيح بقرينة أنها لما بنى عليها الاسلام) ومعلوم إن مناه لا يكون إلا صحيحاً (ولا ينافي ذلك) أي كونه المراد هو خصوص الصحيح (بطلان عبادة منكري الولاية إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لاحقية) وبحسب نفس الأمر (وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم) لمكان كونه الاستعمال في خصوص الصحيح وكون أخذهم بها بحسب اعتقادهم لا بحسب نفس الأمر (والاستعمال في قوله فلو أن أحداً صام نهاره الخ كان كذلك أي بحسب اعتقادهم) يعني في الصحيح بحسب اعتقادهم لا بحسب نفس الأمر وقوله (أو للمشابهة والمساكلة) عطف على قوله كذلك يعني أن الاستعمال في قوله فلو أن أحداً صام الخ يمكن أن يكون في الفاسد ولكن اطلق اللفظ الموضوع للصحيح باعتبار المشابهة أي مشابهة عملهم عمل الآخذين بالولاية من حيث الصورة أو باعتبار المشاكلة في اللفظ والعبارة نظير قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم مع أن جزاء السيئة والإعتداء ليس سيئة واعتداء في الحقيقة ومنه ينقدح جواب آخر عن الاستبدال بالرواية وهو أن يكون المراد من الخمس هو الصحيح بقرينة كونها مبنى الاسلام وأساسه ولكن استعمال تلك الألفاظ بعنوان الأربع في قوله ع فأخذ الناس بالأربع في الفاسدات باعتبار المشابهة الصورية أو المشاكلة في اللفظ والعنوان (وفي الرواية الثانية) أي مع أن في الرواية الثانية لما لم يكن حمل النهي على المولوي لعدم قدرة الحائض على الصلوة الصحيحة وهي شرط

التكليف ونقطع بأنها ليست منهيّة عن الصلوة الفاسدة وعمّا هو بصورة الصلوة لتمرين الطفل وغيره فلا بد وأن يكون (النهي) أي ما هو نهى بحسب الواقع وإن كان بحسب القواعد العربية أمراً بالترك (للارشاد الى عدم القدرة على الصلوة) وسلب تمكّنها منها ففاد دعي الصلوة الخ أنها غير متمكنة من الاتيان بالصلوة لكون الحيض مانعاً منها واقعاً وفي مثل هذا النحو من النهي لا يعتبر قدرة المكلف وإنما المعتبر فيه القدرة هو النهي المولوي (وإلا) أي وإن لم يكن النهي للارشاد الى عدم القدرة بل كان مولوياً (كان الاتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلوة) شرطاً أو شرطاً (بل) كان الاتيان (بما يسمى في العرف بها) أي بالصلوة (ولو أخل بما لا يضره الإخلال به بالتسمية عرفاً محرماً على الحائض ذاتاً وإن لم يقصد به القربة) لانحصار قدرتها بالنسبة الى طيبة الصلوة في مثل هذا الفرد الفاسد ضرورة عدم قدرتها على الصحيحة حتى نهيته عنها (ولا أظن أن يلزم به المستدل بالرواية فتأمل جيداً) ومنها أنه لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلوة في (مكان نكره فيه) كالحمام والوادي وبين المقابر ونحو ذلك (وحصول الحث بفعلها) في واحد من تلك الأمكنة (و) يستكشف من هذا أن الصلوة لا بد أن تكون الاغمى إذ لو كانت الصلوة المنذورة تركها خصوصاً الصحيحة لا يكاد يحصل به (أي بفعل الصلوة) الحث أصلاً لفساد الصلوة المأني بها (في واحد من تلك الأمكنة بعد النذر) لحرمتها كما لا يخفى (ضرورة أنها تكون حينئذ منهيّاً عنها والنهي في العبادات يستلزم فسادها) بل (نقول لو كان متعلق النذر خصوصاً الصحيحة) يلزم المحال (وهو كون الشيء معدوماً حين فرض وجوده واستحالة ظاهرة وأما الملازمة فقد بينتها المصنف بقوله (فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا يكاد يكون) الصلوة التي يوجد بها المكلف في واحد من تلك الأمكنة (معه) أي مع النذر المذكور (صحيحة) فيلزم من فرض صحتها بطلانها ومن فرض وجودها عدمها (وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال) وقد بين الملازمة بأن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح فيصير منهيّاً عنه أكرهه حثاً والنهي يقتضي النساد في العبادات فيكون متعلق الخلف فاسداً وذلك يوجب عدم تعلق الخلف به فلزم من تعلق الخلف بعدم تعلق الخلف به وأما على القول بالأعم فلا يرد شيء من الاشكالين لأن متعلق النذر على هذا القول هي الطيبة المطلقة الممكنة الحصول مع الفرد الصحيح والفاسد ومعلوم أنه لا يلزم من انتفاء أحد الفردين انتفاء الطيبة (قلت لا يخفى أنه لو صح ذلك) الاستدلال (لا يقتضي إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح) من جهة استلزامه عدم حصول الحث أو من جهة استلزامه المحال المذكور (لا) أنه يقتضي (عدم وضع اللفظ له) أي للصحيح (شرعاً) مع أنه هو المدعى مع أنه مشترك الوجود

فإن الأعمى قد صرح بأنها في مقام النذر والخلف محمولة على إرادة الصحيجة عملاً بأصالة الصريحة
فما هو جواب لم فهو جواب لنا أيضاً كما أنه مشترك الورود اغماضاً عن ذلك أيضاً فيما إذا
صرح أو قصد الناذر والخالف بتعلق نذره وحلقه بالصحيجة مع كونها موضوعاً عندها للأعم
(نعم أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه) كي يلزم من فرض الوجود لعدم إيمان
جهة أن متعلق الخلف والنذر لا يراد بصحته إلا كونه تام الأجزاء والشروط بحيث لو تعلق
به الأمر كان صحيحاً غاية الأمر أنه قبل تعلق الخلف والنذر به كانت متعلقاً للأمر وبعد
تعلقها به ارتفع الأمر لورود نقيضه وهو النهي عليه بحكم استحالة اجتماع الأمر والنهي فاقضى
الفساد ووقوع الحث لو وقع تام الأجزاء والشروط كما كان متعلق الأمر قبل تعلق النهي به
والخلف والنذر لا يقتضي مزيد من الصحة بهذا المعنى وإما من جهة أن الفساد إنما يقتضي عدم
تعلق النذر والخلف به فيما إذا كان متعلقه مع قطع النظر عن تعلق الخلف والنذر به فاسداً كما
إذا كان المنذور تركه والخوف على تركه فعل الصلوة بدون الركوع أو مستدبر القبلة وأما
الفساد الناشئ من تعلق الخلف والنذر بتركه فهو لا يقتضي عدم تعلق الخلف والنذر به بل هو
من آثار تعلق الخلف والنذر به فلا يعقل أن يكون مؤثراً في عدم انعقاده وكيف كان (فلا
يلزم من فرض وجودها عدمها) وكان نظر المصنف في عدم المناقاة إلى الوجه الأول من
الوجهين اللذين ذكرناهما ولهذا قال (ومن هنا انقذ ان حصول الحث إنما يكون لأجل
الصحة لولا تعلقه) أي لولا تعلق النذر به (نعم لو فرض تعلقه بترك الصلوة المطلوبة بالنعل)
يعني لو كان متعلق النذر هو الصحيح بالمعنى المصطلح عليه أعني موافق الأمر مطلقاً أي ولو
مع النذر (إلحاق منع حصول الحث بفعلها) أي بفعل الصلوة (بمكان من الامكان) وإنما
فسرنا قوله بالفعل بالاطلاق المذكور لأن المصنف قد فسره بذلك في تعليقه له في الهامش وهذا
لفظه قوله بالفعل أي ولو مع النذر لكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلوة معه صحيجة
مطلوبة فتأمل جيداً انتهى .

(بقي أمور : الأول أن أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات) كأن كان البيع
عبارة عن تعليق العين بعوض والجاراة تملك المنفعة بعوض أو انتقال الدين أو المنفعة كذلك
(فلا مجال للتراع في كونها) أي المعاملات حينئذ (موضوعة للصحيجة أو الأعم لعدم
اتصافها) حينئذ (بها كما لا يخفى بل) تنصف (بالوجود تارة) إن كانت أسبابها موجودة
(وبالعدم أخرى) إن كانت أسبابها معدومة ولو بعدم جزء منها أو شرط (وأما إن كانت)
أسامي المعاملات (موضوعة للأسباب) أي لأمور يمكن أن يعرضها السببية (فلتراع فيه
مجال) كأن يكون البيع عبارة عن عقد منقاده تملك العين بعوض وإنما فسرنا الأسباب بما

ذكرنا فاتها لو كانت موضوعة للأسباب بما هي أسباب فلا مجال للزاع المذكور أيضاً لعدم انصافها بها بل بالوجود تارة وبعدم أخرى (لكنه لا يبعد كونها موضوعة للصحيحة أيضاً) عند كونها موضوعة للأسباب كالعبادات (وأن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً) من نقل العين أو المنفعة بعوض أو مجاناً (والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد) كأن يرى الشارع القبض شرطاً في الصرف والسلم والوقف والهبة ولا يراه العرف (لا يوجب الاختلاف بينهما) في أصل (المعنى) ونفس الحقيقة بأن تكون في الشرع للصحيحة وفي العرف للأعم (بل) يوجب (الاختلاف في المحققات والمصاديق) وبورث * (تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره) الشارع (في تأثيره) كالقبض في المذكورات (محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى) وذلك لعدم تعقل القدر المشترك بينهما كما قد عرفته بما لا مزيد عليه والظاهر أنها موضوعة للتسببات للأسباب لأنه المتفاهم عرفاً والمنسب إلى الأذهان عند الإطلاق كما إذا قيل باع فلان داره أو أجره أو وقفه أو هبته فمن عرفت البيع مثلاً بأنه الإيجاب والقبول الكذائي في الحقيقة هو تعريف لعقد البيع وإنما البيع عرفاً هو التبدل المخصوص .

(الثاني) من الأمور أن ماهو الحق والتحقيق في ثمرة الاختلاف بين الفريقين في العبادات من أنه على القول بالصحيح لا يصبح التمسك بالإطلاقات عند الشك في الجزئية أو الشريطة للإجمال وعلى القول بالأعم يصبح التمسك بها عند تحقق شرائط التمسك بالإطلاق لا يصبح أن يكون ثمرة للاختلاف بين الفريقين في ألفاظ المعاملات ضرورة (أن كون ألفاظ المعاملات أساسية للصحيحة لا يوجب إجمالها كألفاظ العبادات كي لا يصبح التمسك بألفاظها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً وذلك لأن إطلاقها لو كان مسروقاً في مقام البيان) لا الإجمال أو الإجمال (ينزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما نزل عليه إطلاق كلام غيره) أي غير الشارع (حيث أنه) أي الشارع (منهم) أي من أهل العرف (ولو اعتبر) الشارع مثلاً (في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه) أي على الاعتبار كما كان على غيره ذلك (وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً) والسر في ذلك هو أنه ليس للشارع في المعاملات تصرف خاص واختراع جديد كما في الموضوعات العبادية فهو فيها كأحد من أهل العرف وحكمه من هذه الجهة حكمهم (ولذا) ترهم (يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون قوله وبورث تخطئة الشرع الخ بحيث لو اكتشفت للعرف أن ماهو المؤثر باعتقادهم غير مؤثر واقعاً لعدّه خارجاً عن حقيقة المعاملة .

منه دام ظله

ألفاظها موضوعة للصحيح (من مثل أحل الله البيع وحرم الربوا إذ معناه أن الذي سميتموه بيعاً ويكون متداولاً عندكم فقد أحله الله وما يكون عندكم بأفقد حرمه الله فلا إجمال فيه كي لا يصبح التمسك قال الشهيد ره في القواعد بأن المبادئ الجميلة كالصلوة والصوم وسائر العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد إلا الحج لوجوب المضي فيه فلو نذر أن لا يصلي فصلى صحيحاً ثم أفسدها بحث ويحتمل عدم الحث بخلاف ما إذا أتى من الأول فاسداً فإنه لا يبحث قطعاً ، وأورد عليه من غفل عن حقيقة الأمر بأنه كيف يتيسر له التمسك بالاطلاق مع أنه قائل بالصحة لإجمال المعاني حينئذ فتدبر مع أنه يمكن أن يجاب عنه مضافاً إلى ما حققه المصنف بأن الشهيد قد لا يصح بل بصدد بيان المصاديق التي يتعلق بها قصد الناظر بأن قصد أن لا يصلي صلوة صحيحة في مقام نذره (نعم لو شك في اعتبار شيء فيها) أي في المعاملات (عرفاً فلا مجال للتمسك بالاطلاق في عدم اعتباره بل لا بد من اعتباره لاصالة عدم الأثر بدونه فتأمل جيداً) فإن المقام من مطارح أنظار العلماء وقد ذهب جماعة إلى خلاف ما ذكره المصنف في الأمرين ومنهم المحقق في النافع والشهيد في اللعبة وبعض تحقيقاته أن البيع هو نفس الإيجاب والقبول واحتجوا عليه بالانباد وأرجع الشهيد في بعض تحقيقاته التعريف بالأثر كانتقال العين إلى مذهبه نظراً إلى أن الصيغة المخصوصة سبب في الانتقال فاطلق اسم السبب على السبب وعرف المعنى بالغاية ورد عليه الشهيد الثاني في المسالك بأن الإطلاق المذكور مجازي يجب الاحتراز عنه في التعريفات الكاشفة للمهمة وأما التعريف بالغاية بهذا المعنى فغير جائز لأن حمل الم عرف بالكسر على الم عرف بالفتح حمل المراطاة أعني حمل هو هو والغاية مما لا يصح حملها عليه كذلك وإنما تدخل الغاية في التعريفات على معنى أخذ لفظ يمكن حمله على الم عرف مشيراً إلى الغاية وغيرها من العلل التي لا يصح حملها عليه حمل المواطاة وهو هنا منتف انتهى ، وتنتظر بعض المحققين فيما ذكره المصنف في الأمر الثاني الذي هو مأخوذ من كلام المحشى الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم في أواخر مسئلة الصحيح والأعم بأنه وإنما يصح إذا كان الملكية مثلاً علقه واقعية بين المالك والمملوك ولم تكن من الأحكام الوضعية المجمولة وإن العقد سبب واقعي لها غير مجمول كسائر الأسباب والمسببات الواقعية كالأمر للتبريد والنار للاحراق فإنه حينئذ يصح دعوى أن الموضوع له للفظ البيع مثلاً هو التمليك الواقعي المؤثر للملكية وأنه غير مختلف عند الشرع والعرف بل الاختلاف في المحققات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما أنه لو تخيل شيئاً أنه ماء أو نار وكشف عنه الشارع بأنه سراب أو نور كما في قصة موسى على نبينا وعليه السلام وأما إذا كانت من الأحكام المجمولة للعقلاء

أو الشارع ومن الاعتبار العقلية أو الشرعية بحيث لا واقعية لها إلا هذا الاعتبار كالزوجة والحرة والرقية وإن السبب الموجب لها أمر جملي لا واقعي كي يكون له تأثير واقعاً فلا يصح التمسك حينئذ ولا معنى لتخطئة العرف في المصدق إذ المفروض أن العقد بدون الشرط الشرعي الكذائي سبب عندهم مفيد للملكية فلا يمكن أن يقال له إن مآثره سبباً ليس بسبب إذ المفروض أنه هو الجاعل للسبب وهو الواضع للاسم ، نعم يمكن تخطئته في أصل الجعل بأن يقال له إن المصلحة لا تقتضي جعل هذا سبباً وهو أمر آخر غير التخطئة في المصدق فعلى هذا أركاننا أن البيع عند الشارع ما يكون مؤثراً شرعاً بلزم الاختلاف في المفهوم ومعه لا يصح التمسك بالاطلاق بناء على مذهب الصحيح وتام الكلام في محله وإنما الغرض الإشارة إلى أعضاء المقام وعليه التوكل وبه الاعتصام .

(الثالث) من الأمور لما كان اعتبار شيء في شيء آخر سواء كان وجودياً أو عديماً على أنحاء مختلفة أراد المصنف أن يبين بعد بيان الانحاء أن أي نحو من الاعتبارات المذكورة يكون له دخل في التسمية بحيث لو اتفق ذلك الاعتبار لاتفق صدق الاسم لاتفاء المسمى وأي نحو منه لا دخل له فيها بحيث لو اتفق لا يضر بالصدق المذكور لبقاء المسمى فقال (إن دخل شيء وجودي أو عدي في الأمور به تارة بأن يكون داخلها بأنلف) الأمور به (منه ومن غيره وجعل جملة متعلقاً للامر فيكون جزء له وداخلها في قوامه) كدخل الفاتحة والسورة والركوع والجدود والتشهد في الصلوة وكدخل التروك العشرة أو الزائد عليها في مبيدة الصرم وكدخل تروك الاحرام مع الافعال الوجودية في مبيدة الحج (وأخرى بأن يكون خارجاً عنه لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المتأخوذة فيه بدون) أي بدون الشيء المعبر (كما إذا أخذ شيء) لامتلفاً بل (مسبقاً به) كالصلوة بالنسبة إلى الوضوء (أو ملحوقاً به) كغسل المستحاضة في اللبنة الآتية بالنسبة إلى صوم اليوم المقدم عليها (أو مقارناً له) كالصلوة بالنسبة إلى السر والاستقبال (متعلقاً للامر) وكذا إذا أخذ معه مطلقاً سواء كان مسبقاً به أو ملحوقاً به أو مقارناً له كالرضاء المعبر في العقد بناء على صحة الفضولي (فيكون) الشيء المعبر معه حينئذ (من مقدماته) أي الخارج عن الشيء المتوقف ذلك الشيء عليه (لامن مقوماته) وما بأنات منه (وثالثة بأن يكون مما يتشخص به الأمور به بحيث يصدق على الشخص به عنوانه) أي عنوان الشيء (وربما يحصل له بسببه) أي بسبب ماله دخل في مقام التشخيص (منزهة أو نقيصة ودخل هذا) أي ما به يحصل تشخيصه (فيه) أي في الأمور به المتشخص به (أيضاً طوراً بنحو الشرطية و) تارة (أخرى بنحو الشرطية) والامثلة واضحة أما في الشرط كتحليل الذكر أو تحميمه

وهكذا فيما يوجب المزية والتكثف فيما يوجب المنقصة بناء على كراهته وأما في الشرط كصلوة الجماعة والصلوة في الحمام وحضور جماعة العامة والصلوة بين المقابر وقد لا توجب الخصوصية المنسوخة بها مزية ولا منقصة كما اصلوة في البيت والصلوة قدام قبر اذا كان بين المصلي وبينه عشرة أذرع أو حائل والفرق بين الصورتين الاوليين ان من أدخل بجزه في الصورة الاولى فقد أتى بسائر الاجزاء وربما يمكن تدارك الجزء الذي أدخل به فيكون الكل قد حصل بخلاف الاخلال بالشرط في الصورة الثانية فانه لم يأت بشيء من المأمور به أصلاً وأما في الصورة الثالثة فلاخلال بالخصوصية الفردية لا يوجب الاخلال بالمهية أصلاً لتحقيقها مع خصوصية اخرى وإلى هذا أشار بقوله (فيكون الاخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقة المأمور به ومهيته موجباً لنساده لاحتالة بخلاف ماله الدخول في تشخيصه وتحقيقه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً حيث لا يكون الاخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية مع تحقق المهية بخصوصية اخرى غير موجبة لتلك المزية بل كانت موجبة لنقصانها كما أشرنا اليه) كما اصلوة في الحمام (ثم انه ربما يكون الشيء مما يندب فيه اليه بلا دخل له أصلاً لا شرطاً ولا شرطاً في حقيقته ولا في خصوصيته وتشخيصه بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوباً إلا اذا وقع في أثنائه) وربما يكون الشيء واجباً كذلك (فيكون مطلوباً نفسياً) مستحباً كان أو واجباً (في واجب أو مستحب) كالمضمضة والاستنشاق في الوضوء على القول التحقيقي واجباً كان الوضوء أو مستحباً وكرت السلام في أثناء الصلوة فافهم (كما اذا كان) ذلك المعبر (مطلوباً كذلك) أي نفسياً (قبل أحدها) أي الواجب والمستحب (أو بعده) أي بعد أحدهما مستقلاً (فلا يكون الاخلال به) أي بذلك المعبر في الانتهاء (موجباً للاخلال به) أي بالمعبر فيه (مهية ولا تشخيصاً وخصوصية أصلاً) أي من حيث هي هي ولا ينافي الاخلال به إيجاب الاخلال به من جهة اخرى كما اذا ترك رد السلام واشغفل بأجزاء الصلوة الواجبة وتفصيل ذلك في الفقه وستأتي الاشارة الى خروجه عن محل البحث بعيد هذا (اذا عرفت هذا) أي ما ذكر من الاعتبارات (كله) فنقول (لاشبهة في عدم دخل مآذب اليه في العبادات نفسياً في التسمية بأسمائها) بل ماوجب فيها نفسياً (وكذا فيما له دخل في تشخيصها) أي تشخيص المهية (مطلقاً) شرطاً كان أو شرطاً (وأما ماله دخل شرطاً في أصل مهيتها فيمكن الذهاب الى عدم دخله في التسمية بها) نظراً الى كونه خارجاً عن قوام المهية (مع الذهاب الى دخل ماله الدخول جزء فيها) نظراً الى أن انتفاء الجزء مستلزم لانتهاء الكل عقلاً (فيكون الاخلال بالجزء مخلاً بها دون الاخلال بالشرط لكنك عرفت ان الصحيح اعتبارها) أي الشرط والجزء (فيها) أي في العبادات وكون الشرط

خارجاً عن قوام المبهة لا ينافي مانحن بصده كما أن عدم استلزام انتفاء الجزء الغير المقوم لانتفاء الكل عرفة لا ينافي ذلك أصلاً فإن المقصود أن الأدلة الخاصة كالتبادر وصحة السلب والأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص للمبهة أو الأخبار النافية للمبهة بانتفاء جزء أو شرط قد دلت على دخول خصوص الشرط أيضاً في المقام في الطبيعة التي اطلق عليه الاسم فافهم هذا كله في الصحيح باعتبار الأجزاء والشرائط وأما باعتبار عدم المزاحم الموجب لانتفاء الأمر أو باعتبار عدم النهي أو باعتبار قصد التقرب فكلها أمور خارجة عن محل البحث أما الأولان فلبديهة انهما فرع المسمى حتى يوجد له مزاحم أو ينهى عنه وأما الثالث فهو على ما ستعرف في مبحث الأمر متأخر عن المسمى بمرتبين ضرورة أن قصد القرينة متأخر عن الأمر المتأخر عن المسمى متأخر المحمول عن الموضوع فلا يمكن أخذ ما يكون كذلك في المسمى .

(الحادي عشر) في إثبات المشترك اللفظي اعلم أن القوم قد اختلفوا هنا فبعضهم ذهبوا الى عدم إمكانه وبعضهم الى عدم وقوعه مع تسليم إمكانه وربما يفصل بين القرآن وفناه وبين غيره فأثبتته ومستند الأول أن إمكانه مستلزم لتجوز الإحلال بالتفهم والتفهم المقصود من الموضوع عند عدم القرينة ومع وجودها ربما تكون خفية فينتفي الغرض ومع جلائها تطويل بلا طائل وهو مناف للحكمة ومستند الثالث هو هذا أيضاً لكن بتوهم اختصاصه بما إذا كان انتكاهم حكماً على الإطلاق كما في القرآن وأما الاجمال والتطويل فلا فائدة فيه مع كون المنتكهم غيره تعالى واختار هو الإمكان ومستنده هو الوقوع والتدليل عليه هو التبادر وعدم صحة السلب بالنسبة الى المعنيين أو الأكثر وتصريح أهل اللغة بذلك وبذلك يضمحل القول بعدم الوقوع وكذلك القول بعدم الإمكان وما ذكر دليلاً على الاستحالة ممنوع لإمكان الاعتماد على القرائن الواضحة وحديث التطويل بكليته ممنوع أيضاً ولزوم الاجمال عند عدم القرينة لا فائدة فيه إذا كان موافقاً لغرض المنتكهم ومما ذكرنا يظهر الجواب عن التفصيل كما لا يخفى وإلى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (الحق وقوع الاشتراك للنقل) أي نقل أهل اللغة (والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة الى المعنيين أو الأكثر للفظ واحد) وقوله بالنسبة متعلق بكل واحد من التبادر وعدم صحة السلب على سبيل التنازع (وإن أحاط بعضهم بالإحلال أي الاشتراك) بالتفهم والتفهم المقصود من الوضع لحفاء القرائن) وقوله (لمنع الإحلال أولاً) تعليل لقوله والحق (لامكان الانتكاه على القرآن الواضحة) بحيث لا يلزم نقض الغرض (ومنع كونه مغلاً بالحكمة ثانياً لتعلق الغرض بالاجمال أحياناً كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الانتكاه على القرآن والاجمال في المقال لولا الانتكاه عليها وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى شأنه كما لا يخفى) وهذا حجة

المفصل (وذلك) أى عدم الحالية (لعدم لزوم التطويل فيها إذا كان الانكال على حال أو مقال
أنى به افترض آخر ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه) أى الاجمال (نما
يعلمنى به الفرض وإلا) أى وإن لم يكن لا تقاً بكلامه (لما وقع المشقة في كلامه وقد اخبر
في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات
وربما توهم) في مقابل القول بالامتناع (وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم
تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركبات) إثر كنها من الحروف الهجائية وهي متناهية فابتدأ
منها فهو متناه وان كان كثيراً جداً بحيث يصير عدّه (فلا بد) حينئذ في المعاني الغير المتناهية
(من الاشتراك فيها) أى في الألفاظ حتى يحصل الوفاء بالمعاني (وهو) أى التوهم (فاسد
لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني) على تقدير عدم تناهيها (لاستدعائه) أى الاشتراك
حينئذ (الاوضاع الغير المتناهية) والموجود في زمان متناه لا يقدر على ذلك للزم الخلف (ولو
سلم) إمكانه بادعاء ان الواضع هو الله تعالى (لم يكدر يجدى إلّا في مقدار متناه) من المعاني لافى
جميعها لامتناع استعمال الألفاظ بحسب اوضاع غير متناهية فيصير الوضع فيما زاد على المقدار
الممكن استعماله لغواً صرفاً (معضاً الى تناهي المعاني الكلية وجزئياتها وان كانت غير متناهية
إلا أن وضع الألفاظ بأزاء كلياتها يغني عن وضع اللفظ بأزائها) أى الجزئيات الغير المتناهية
(كما لا يخفى) فلا حاجة داعية الى الاشتراك (مع أن) افهام المتكلم للمعاني لا يلزم أن يكون
بنحو الاستعمال الحقيقي لمكان (المجاز) وهو (باب واسع) فلا يثبت وجوب الاشتراك
ولكن يمكن أن يقال ان غرض القائل هو ثبوت التفاوت بين الألفاظ والمعاني وعدم التسوية
بينها حيث أن ملاك وجوب الاشتراك هو التفاوت وزيادة المعاني ولو كانت متناهية على الألفاظ
التي هي متناهية وذكر عدم التناهي في الدليل إنما هو لأجل انه فرد جلي من المقارنة وعدم
التسوية لأجل خصوصية فيه فيجوز لا يرد عليه ماسوى الاشكال الاخير واما هو لم يني على
ثبوت العلاقة بين المعاني التي تقع بأزاء الألفاظ وبين المعاني التي تكون زائداً عليها عدداً وهو
لم يثبت لكن على هذا لا بد من إثبات المقارنة بينها زيادة المعاني على الألفاظ وبجرد دعوى
الزيادة لأفائدة لها أصلاً (فافهم) .

الامر (الثاني عشر) انه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على
سبيل الانفرد والاستقلال بأن يراد منه كل واحد كما اذا لم يستعمل إلا في (اذا كان الجمع
ممكناً بارادتها في إطلاق واحد وان كانا متضادين أو متناقضين نحو رأيت الجون من
صفات الجسم والقرء من صفات النساء دون ما لم يمكن إرادتها مثل أفعل بمعنى الإيجاب والتهديد
بالنسبة الى شيء واحد وقولنا هذا الفرس جون وليس محل النزاع استعماله في المجموع من

حيث المجموع بأن يكون مناط الحكم هو الشخص الواحد الذي هو عبارة عن المجموع فانه لانزاع في عدم صحته حقيقة وكذلك في جوازه مجازاً مع تحقق شرائط إطلاق الجزء على الكل أو الكل على الجزء. والفتنة بين هذه الصورة ومحل النزاع عموم من وجه كما لكل الافرادى والمجموعي إذ يجوز أن يكون لكل واحد حكم لا يوجد في الآخر مع جواز اشتراكها أيضاً كما انه لانزاع في إطلاقه وإرادة المسمى فانه يجوز اتفاقاً وإنما اختلافهم في الصورة الاولى (على أقوال) مذكورة في الكتب الاصولية المفصلة (أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً) مطلقاً (وبينه) يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي (ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ) بحسب النطق وجريه على اللسان (علامة للإرادة المعنى) كي يصح قصد المعاني المتعددة بقصد متعددة مرتبة في الوجود ثم جعل اللفظ علامة عليها (بل جعله) أي اللفظ (وجهاً وعنواناً بل) جعله (بوجه نفسه) أي نفس المعنى (كأنه) أي المعنى (هو الملقى) الى الخاطب: وبالنسبة الاستعمال عبارة عن إيجاد المعنى بهذا الوجود اللفظي وانشائه بهذه الصورة بحيث يكون اللفظ وجهاً من وجوهه وعنواناً ومرآة له بل اللفظ بعينه هو المعنى ومتحد معه اتحاد الثاني في المعنى فيه والمرآة في المرئ بها (ولذا يسري اليه) أي الى اللفظ (قبحه) أي قبح المعنى (وحسنه كما لا يخفى) اذا علمت هذه المقدمة فنقول انه على هذا (لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك) أي وجهاً وعنواناً بل بوجه نفسه كأنه هو الملقى (إلا المعنى واحد ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى يناق) ويعاند (خاطه كذلك في إرادة الآخر) في أن واحد (حيث أن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا يتبع لحاظ المعنى فانياً) أي اللفظ (فيه) أي في المعنى (فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون ومعه) أي لحاظ اللفظ كذلك (كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك) أي فانياً فيه اللفظ (في استعمال واحد مع استزاده) أي استلزام استعمال اللفظ وإرادة معنى آخر معه (لحفاظ آخر غير لحاظه) أولاً (كذلك في هذا الحال) أي في استعمال واحد (وبالنسبة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه) أي لحاظ اللفظ (وجهاً للمعنيين وفانياً في الاثنين إلا أن) ينسحب اللاحظ عن القطرة و (يكون اللاحظ أحول العينين) نعم لو كان الاستعمال عبارة عن مجرد نصب علامة على المراد بأن أراد المتكلم المعنى أولاً من غير ناحية اللفظ ثم جعل اللفظ علامة وقرينة على إرادته لكن هذا الاستعمال بوضوح من الإمكان سواء كان المعنوي حقيقين أو مجازيين أو مختلفين فعلى الأول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعلى الثالث حقيقة في الموضوع له ومجاز في غيره ضرورة عدم الغائلة في إرادة المعاني المتعددة بأرادات متعددة ثم نصب العلامة

على تلك الإيرادات المتعددة (فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى نحو الحقيقة أو المجاز) أو كليهما وهذا البيان من المصنف دليل على ما اخترناه سابقاً من كون الدلالة تابعة للإرادة فتنبه (ولولا امتناعه) أي امتناع الاستعمال من هذا الطريق الذي ذكرناه (فلا وجه) ولا طريق (لعدم جوازه) تطمئن به النفس وقد سلك جماعة غير هذا المسلك في إثبات الاستحالة إما مطلقاً أو على نحو الحقيقة فقط في المفرد دون المثنى والمجموع أو في خصوص المفرد في الإثبات والنفي أو في خصوص الإثبات فقال بعضهم بالاستحالة في المفرد على نهج الحقيقة مستنداً باعتبار الوحدة في الموضوع له للتبادر والاستعمال المذكور موجب لإلغاء قيد الوحدة فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو مجاز وأجاب عنه المصنف بقوله (فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع بل) الظاهر خلافه وإن اللفظ موضوع لنفس المعنى فحسب والوحدة وعدمها من طواري الاستعمال وما يتولد من قبله لا يمكن أن يكون جزء المستعمل فيه فذات المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها هو الموضوع له وهو باق في الصورتين على حاله وقال بعضهم بالاستحالة في المفرد والمثنى والمجموع مطلقاً ولو مجازاً مستنداً بأن الأوضاع توقيفية لا يجوز التعدد عنها واللفظ موضوع للمعنى في حال الوحدة مفرداً كان أو مثنى أو مجموعاً لا بشرط الوحدة ولا بشرط الإطلاق فلا يجوز التصدي عن هذا الحال واستعماله في الأكثر الذي ليس هو المعنى في حال الوحدة (و) أجاب عنه المصنف بأن (كون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيه لا تقتضي عدم الجواز بعدما لم تكن الوحدة قيداً الوضع ولا للموضوع له كما لا يخفى) إذ لا فرق بين كون اللفظ موضوعاً للمعنى حال الوحدة وبين القول المحقق المعبر من كون اللفظ موضوعاً للمعنى لا بشرط المقسمي لا القسمي أصلاً ، ثم أن القائل بالاستحالة في المفرد حقيقة لا مجازاً قد ذهب إلى جوازه في التثنية والجمع حقيقة مستنداً بأنها في قوة تكرير المفرد بالعطف فكأنه يجوز إرادة المعاني المتعددة من الألفاظ المفردة المتحددة المتعاطفة على أن يكون كل واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة فكأن ما هو في قوته وأما مستند المجاز في المفرد فقد ظهر من بيان الاستحالة على نحو الحقيقة فيه وأجاب عنه المصنف بقوله (ولونزلنا عن ذلك) أي عن مرحلة الاستعمال وقتنا بكون اللفظ المفرد موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة (ف) نقول أنه (لا وجه للتفصيل بالمجاز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد مستنداً على كونه بنحو الحقيقة فيها بكونها بمنزلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه) أي في المفرد (بكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بملاقة الكل والجزء فيكون مجازاً وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعاً إلا

لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر لأن الأكثر ليس جزءه المقيد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء (أي الكثرة) والشيء بشرط لا (أي الوحدة والتجرد عن الغير) كما لا يخفى (فلا علاقة في الين أصلاً لأنها موجودة وهي علاقة الكل والجزء هذا بالنسبة إلى بطلان المجازية في المفرد وأما بالنسبة إلى التفصيل بين المفرد والتثنية والجمع فقد أشار إليه بقوله (والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلا أن الظاهر أن اللفظ فيها كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه لانه أريد منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلاً جئني بعينين أريد فردان من العين الجارية لالعين الجارية والعين الباكية) وبالجمله لابد في التثنية والجمع اتحاد المعنى وتعدد مصاديقه ولا يمكن الاتحاد بمجرد اللفظ من دون معنى كلي صادق على المتعدد فيها (والتثنية والجمع في الأعلام) مع عدم معنى كذلك (إنما هي بتأويل المفرد) أي المالحق بعلامتها (إلى المسمى بها) أي بالأعلام وهي المفردات الملاحقة بعلامة التثنية والجمع فيحصل الاتحاد بحسب المعنى (مع أنه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالها حقيقة بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر لأن ديمتها إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالها وإرادة المتعدد من معانيه) أي معاني المفرد منها (استعمالاً لها في معنى واحد كما إذا استعمالاً وأريد المتعدد من معنى واحد منها كما لا يخفى) وبالجمله استعمال لفظ العينين في فردين من الجارية كما لا يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كذلك استعماله وإرادة الجارية الواحدة والباكية الواحدة لا يكون من ذلك الباب (نعم لو أريد مثلاً من العينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً) فإن المناط المذكور في المفرد موجود فيها أيضاً (فإن فيه) أي في استعمالها كذلك (إلغاء قيد الوحدة المعيرة أيضاً ضرورة أن التثنية عنده) مثلاً (إنما يكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة والفرق بينهما وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة وهي موضوعة لفردين منها) بقيد الوحدة (أو معنيين) كذلك (كما هو أوضح من أن يخفى) .

(وهم ودفع طاعك تنوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوراً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه) وإمكانه (ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ) والحال إنه هو المطلوب (فاعلمه كان إرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا) إرادتها (من اللفظ كما إذا استعمل فيها) نظير ما قاله الفقهاء في مسئلة أنه هل يجوز الجمع في قراءة القرآن الواجب في

الصلوة بين قصد القراءة وقصد الدعاء أم لا بعد اختيارهم عدم الجواز من أنه لانتافي بين قراءة كلام الغير والانتفات الى معناه بل انشاء المعنى وإرادته في النفس من غير أن ينشأ بهذا الكلام بل جعل التكلم بكلام الغير كاشفاً محضاً عنه وإمارة صرفة له وحاولوا على ذلك جميع ماورد من الأخبار في باب إظهار الخضوع والعبودية عند قراءة قوله تعالى إياك نعبد وإياك نستعين وطلب هداية الصراط المستقيم عند قراءة قوله تعالى في الصلوة اهدنا الصراط المستقيم وما ورد في جملة من الأخبار ان فاتحة الكتاب نصفها لله تعالى ونصفها للعبد وغير ذلك فان المراد منها كل ما إرادة معنى الفضائل المذكورة في النفس لا باستعمال اللفظ فيها (أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ) بأن كان من قبيل لوازم المدلول كما في دلالة الإشارة أو من لوازم الدال كما في دلالة الالتزامية بأن يكون للزوم واحد وهو الموضوع له لوازم متعددة طولية أو عرضية (وان كان أقسامنا فاحصرة عن إدراكها) أو كان المراد ان المستعمل فيه وان كان معنى واحداً وهو الطبيعة الكلية النفس الأمرية إلا أن له مع ذلك مراتب متفاوتة حسب تعدد العوالم من الطبيعة والمثال والعقل والآخرة بمراتبها مثلاً لفظ الميزان عبارة عما يوزن ويقدر به الشيء ويتميز به عن غيره سواء كان بالآلة المتداولة في النشأة الأولى أو ولاية علي ع أو نفسه الولوية كما ورد في بعض فقرات زيارته السلام على ميزان الأعمال فافهم ذلك فانه لطيف وفيه استغناء عن ارتكاب المجاز .

الأمر (الثالث عشر انه اختلفوا في أن المشتق) كضارب ونحوه (حقيقة في خصوص ما ليس بالبدء في الحال) أي حال النسبة لاحال التكلم وسيأتي بيانه (أو فيما يعمه وما ينقض عنه على إلهوإلى بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما) لم يتابس بعد ولكن (يتابس به في الاستقبال وقبل الخوض في المسئلة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم امور أحدها ان المراد بالمشتق هنا) أي في هذا البحث (ليس مطلق المشتقات) أي مطلق ما يقتطع من لفظ آخر ولو لم يجز على الذوات كما هو المراد في مصطلح الصرف والنحو والمعاني والبيان فالمشتق في هذه العلوم يشمل الماضي والمضارع وفعل الأمر ونحو ذلك مما لايجري على الذوات (بل خصوص مايجري منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالبدء واتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحوالحلول) نحو أسود وأبيض (أو الانزعاع) نحو الفوقية والمكمية والزوجية (أو الصدور والايحاد) كضارب وآكل وبالجملة خصوص المشتقات التي تكون عنواناً للذوات بملاحظة اتصافها بالبدء بنحواً من الانصاف (كإسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة بل وصيغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات كما هو) أي كون المراد هو الخصوص (ظاهراً العنوانات) في كتب القوم (وصرح بعض

(المحققين) - وتوهم بعض اختصاص الزراع باسم الفاعل وما هو بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها ولم يعلم له وجه إلا اقتصار القوم في هذا الباب على التمثيل باسم الفاعل وهو ضعيف جداً لأن المقصود هو المثال لا الانحصار وإلى هذا أشار المصنف بقوله (مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص الزراع بالبعض إلا التمثيل به وهو غير صالح كما هو واضح فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة من الاختصاص باسم الفاعل وما هو بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها) كصيغ المبالغة والأوصاف اللازمة التي تكون على هيئة فاعل كظاھر وقائم وجاء (وخروج سائر الصفات ولعل منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها) أى من سائر الصفات الخارجة (من المعنى مما اتفق عليه الكل وهو كما ترى) قال المحشى الشيخ عبد تي قده في حاشيته على المعالم وربما يقال بخروج اسم المفعول عن محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل اظهر الوضع للاع في الأول ولخصرص الحال في الأخير انتهى : موضع الحاجة وهذا القائل كما ترى زعم ان الأعم في الأول وخصوص الحال في الثاني مما اتفق عليه الكل فلا يكون محل الزراع وقال صاحب الفصول فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسما الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجي وغيره أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تسميهم به واحتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على الدواقي مع إمكان التمسك به أيضاً وجهاً أظهرها الثاني لعدم ملائمة جميع ما أورده في المقام على الأول انتهى : وربما يتوهم ان إطلاق المشتق حقيقة فيما كان المبدء من الملكات والصناعات والحرف دائر مدار تلك الملكة والصنعة والحرفة وإذا انتهت انتفى الإطلاق حقيقة وأشار المصنف الى ضعفه بقوله (واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية) كالحي (والثانية) كالشجرة المثمرة (والصناعة) كالعطار (والملكية) كالمجتهد والشاعر (حسب ما يشير اليه لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم من محل الزراع ههنا كما لا يخفى) فان المتبع هو الدليل واذا ساعد على المدعى يجب اتباعه بأى نحو كان المبدء (ثم أنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل الزراع) وإن لم يكن يراد في العلوم الأدبية (مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات) ومنطبقاً عليها وعنواناً لها (ومنزاعاً عنها بملاحظة انصافها بعرض أو عرض ولو كان جامداً كالتزوج والزوجة والرق والحرف) فعلى هذا يكون المشتق المبجوت عنه في المقام فيه نوع أعمية من المشتق المبجوت عنه في علم الصرف والأشتقاق ونوع آخر منه أيضاً حيث لا يشمل ما لا يجري على الذات كالماضى والمضارع والأمر على ما علمت (وإن آيت الإعن اختصاص الزراع المعروف بالمشتق) باصطلاح الإدياء (كما هو قضية المجموع على ظاهر

لفظه فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع (كما يشهد به ماعن الايضاح في باب الرضاع في مسئة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ماهذا لفظه تحرم المرصعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين واما المرصعة الاخرى ففي تحررهما خلاف فاختار والدي المصنف رحمه الله وابن ادریس تحررهما لأن هذه تصدق عليها ام زوجته لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه) ويشهد به أيضاً (ماعن المسالك في هذه المسئلة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسئة المشتق فعليه) أي فعلي هذا التعميم (كل ما كان مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات عرضاً كان أو عرضياً) المراد بالعرض ما كان حالاً في الموضوع موجوداً فيه بحيث يفيد حملها على الموضوع ضميمه فيه وبعبارة اخرى المحمول بالضميمة كالأسود المحمول على جسم والمراد بالعرضي وهو الخارج المحمول وان لم يقدضه ضميمه في الموضوع (كالزوجية والرقية والخربة وغيرها من الاعتبارات والاضافات) كالملكوية والنبابة والولاية كل ذلك (كان محل النزاع وان كان جامداً وهذا بخلاف ما كانت مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات) كالجبرية والمدرية والدارية والبيئية والانسانية ونحو ذلك (فانه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها) فالانسان مثلاً إنما يطلق على زيد باعتبار ازدواج بدنه بل اتحاده مع ماهو حقيقة انسانيته وهو الروح فاذا فارق بدنه فلا يطلق عليه حقيقة بل يندرج حينئذ تحت مقولة الجداد والجسم المطلق بل قد قيل بأن الاستعمال حينئذ من الأغلاط ولا يكون مجازاً بعلاقة ما كان (ثانياً قد عرفت انه لا وجه) يعتد به (لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه) أي النزاع (في) خصوص (اسم الزمان لأن الذات فيه وهي الزمان) من الامور الغير القارة (وب نفسه ينقضي وينصرم) شيئاً فشيئاً بحيث يكون كل جزء سابق معداً لوجود الجزء اللاحق أي يجب أن يوجد ويعدم الجزء السابق حتى يوجد الجزء اللاحق ، وبالجملة الزمان ليس له أجزاء مجمعة في الوجود وليس له ذات باقية في حازين (فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال أو فيما يعم المتلبس به في المضي) والجواب ان هذا الاشكال إنما يتوجه اذا كان الخلاف في كون المشتق حقيقة في خصوص المنقضي عنه المبدء أو مجازاً وليس كذلك كما هو واضح بل الخلاف إنما هو في كونه حقيقة في معنى يعم المنقضي عنه المتلبس أو في خصوص المتلبس فحينئذ لا يتوجه الاشكال فان انحصار المفهوم العام في الخارج في فرد خاص لأجل خصوصية خارجية لا يوجب انشلاخ عموم المفهوم ولا يستلزم أن يكون اللفظ موضوعاً بأزاء ذلك الفرد دون العام كما ان انحصار مفهوم واجب الوجود في الخارج

في مصداق فارد وهو الذات المستجدة لجميع الصفات الكلية المزهوة عن النقائص لا يوجب كونه مفهوم واجب الوجود جزئياً حقيقياً بل مفهومه على ما كان عليه من الكلية والعموم المنطقي فالقتل اسم الزمان موضوع لمفهوم زمان متلبس بالقتل وكون الزمان الخارجي من الامور الغير القارة اقتضى التلبس في الحال فقط دون الاستقبال إذ لا ذات فعلا بحيث كان وانقضى عنه المبدء وهذا لا ينافي كونه المفهوم في حد مفهوميته عاماً واليه أشار المصنف بقوله (ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بأزاه الفرد دون العام وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى) بل ربما يكون المفهوم من حيث هو هو كلياً ولا فرد له أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن كالألوهية واللاشيء* واللا يمكن بالامكان العام فافهم وليعلم ان ما ذكره المصنف فيما وضع له لفظ الجلالة من ذهاب بعضهم الى كونه كلياً أو جزئياً لا ينافي ما وقع في كلام أهل العقول من أن الآلهية أو وجوب الوجود وسائر الصفات الكلية عين ذاته إذ ليس المراد ان ذاته تعالى عين مفهوم الآله أو مفهوم واجب الوجود أو سائر الصفات بل المراد ان ذاته تعالى بذاته مصداق هذه المفاهيم كما هو شأن صدق الذاتيات لموضوع على نفس ذلك الموضوع حيث ان مصداق الحكم ومطابقه نفس ذات الموضوع ومن المعلوم عند المحقق ان ذاته تعالى وحقيقته المقدسة خارجة من المقدم الى الكلبي والجزئي فان مبدءته تعالى ابدته ووجوده وهو سنخ مبائن لسنخ المفاهيم التي من شأنها الحصول في المدارك والأفهام .

(ثالثها ان من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها) وإنما خصها بالمزيد فيها لاختصاص الاشتقاق بها (عن جريم النزاع لكونها غير جارية على الذات ضرورة ان المصادر المزيد فيها) كالمصدر (المحرود في الدلالة على ما يتصف به الذات) نحو أن الانصاف (ويقوم بها) نحواً من القيام سواء كان حلولياً أو صدورياً أو انتزاعياً (كما لا يخفى وان الأفعال إنما تدل على قيام المبادئ بها قيام صدور او حلول) أو انتزاع هذا في الأخبار (أو طلب فعلها أو تركها منها) هذا في الانشاء (على اختلافها) أي اختلاف الأفعال بحسب الفعلية والاشائية والملكية والصنعة والحرفة وقد فهم من كلام المصنف هذا ان مدلول الأفعال هي المبادئ المنسوبة الى فواعلها نحواً من الانتساب وليس الزمان جزء من مدلولها ولذا عقده قده بقوله (ازالة شبهة قد اشتمر في السنة النجاة دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتراض بها في تعريفه) وجعلوه بمنزلة له عن الاسم (وهو اشتباه) اما في الانشاء المتوهم دلالة على الحان فله (ضرورة عدم دلالة الأهر والنهي) ونحو ذلك (عليه) أي على الزمان (بل على

إنشاء طلب الفعل أو الترك (أطلب الفهم) غاية الأمر نفس الإنشاء بهما) ونحوهما (في الحال كما هو الحال في الأخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما) من جهة أن الأخبار في جميع ذلك في الحال بمعنى كون حال المتكلم ظرفاً للأخبار (كما لا يخفى) وبالجملة المسلم كون زمان الحال ظرفاً للإنشاء والأخبار في الأفعال المذكورة ومجرد هذا لا يكون دليلاً على كون زمان الحال جزءاً لدولها وهو واضح (بل يمكن منع دلالة غيرهما) أي غير الأمر والنهي (من الأفعال) كالماضي والمضارع (على الزمان) مطلقاً حالاً كان أو ماضياً أو مستقبلاً (إلا بالاطلاق والاسناد إلى الزمانيات) كدلالة أسماء الفاعلين والمفعولين عليه فثنا نرى بالوجدان عدم التفاوت بين الأفعال المذكورة المستندة إلى الأمور المرتقعة اتفاقاً عن الزمان وبينها إذا كانت مستندة إلى الزمانيات نحو علم الله وعلم زيد وسمع الله وسمع زيد (وإلزام القول بالحجاز والتجريد عن الاستناد) أي تلك الأفعال (إلى غيرها) أي غير الزمانيات (من نفس الزمان) نحو مضى الزمان وخلق الله الزمان أو الصباح أو المساء ضرورة أن الزمان لا يكون في زمان آخر (والمجردات) عن المادة نحو علم الله وسمع الله وهو بعيد ضرورة أن الاستناد إليها لا يكون بتكلف وعناية ومراعاة علاقة كما لا يخفى على من راجع وجدانه ووجدان العرف فلا بد أن يكون حيث حقيقة فيما هو الأعم وإلا يلزم أن يكون الاستناد إليها غلطاً (نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى) غير خصوصية الأخبار الذي قد عرفت أنه في الجميع لا يكون إلا في الحال (موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات) فيكون دلالتها على الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال من قبيل الدلالة الإلزامية لا التضمنية ولعل تلك الخصوصية في الماضي عبارة عن فراغ الفاعل عما اشتغل به ولازم ذلك هو الماضي وفي المضارع الحالي هو التلبس والاشتغال ولازمه الحال وفي المضارع الاستقبالي نحو سوف يضرب هو كونه بصدد الاشتغال وتهيئة مقدمات الفعل ولازمه الاستقبال (ويؤيده) أي عدم دلالة الفعل على الزمان الخاص ذهاب جملهم إلى (أن المضارع يكون مشتركاً معنويًا بين الحال والاستقبال ولا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صريح انطباقه على كل منها لأنه يدل على مفهوم زمان يعمها كما أن الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صريح انطباقه على كل واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً فكانت الجملة الفعلية مثلها) فيكون دلالة كل من الجملتين على واحد من الأزمنة بالاطلاق (وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضي في فعله وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة بل محالة بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة وفي المضارع ماضياً كذلك) أي بحسب الحقيقة (وإنما

يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلها بالاضافة كما يظهر من مثل قوله بجيئني زيد بعد عام وقصد ضرب قبله بأيام وقوله جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيها بعدهم وقوله (مما مضى) بيان لقوله في ذلك الوقت أو فيها بعده بأن ذلك الوقت أو ما بعد زمان ماض قطعاً إلا أنه بالنسبة الى مجيئه في شهر كذا مستقبل (فتأمل جيداً) .

(ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه) من الاسم والفعل (بما يناسب المقام لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام فاعلم انه اشهر بين الأعلام أن الحرف مادل على معنى في غيره وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه إلا أنك قد عرفت فيما تقدم عدم الفرق فيما بينه وبين الاسم بحسب المعنى وأنه فيها ما (أي معنى) لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية ولا بعدم الاستقلال بها وإنما الفرق هو أنه (أي الحرف) وضع ليستعمل واريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير ووضع غيره (أي الاسم والفعل) ليستعمل واريد منه معناه بما هو هو وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها إنما اعتبر في جانب الاستعمال لافي المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوتاً بحسب المعنى فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الآلي ولفظة من في المعنى الاستقلالي لما كان مجازاً واستعماله في غير ماوضع له وان كان لغير ماوضع له فالمعنى في كليهما في نفسه كلي طبعي يصدق على كثيرين والمراد بالكلي الطبيعي هو نفس الطبيعة فقط لا بمعنى الطبيعة المعروضة للكلية بعمامي معروضة لها كالجنس الطبيعي والفصل الطبيعي وهكذا سائر الكليات ولا بمعنى الطبيعة المتحققة في الخارج من حيث أنه يصح أن ينسلخ عنها هذه الأعراض وتحتف بها أعراض أخرى فيصير شخصاً آخر وهذه إطلاقات ثلاثة ثابتة عند أهل المعقول لكن المراد هنا هو الأول (ومقيداً بالاحاط الاستقلالي أو الآلي) بحيث يكون التقييد بما هو تقييد لا بما هو قيد داخل والقيد خارجاً (كلي عقلي) لأن المعنى مقيداً بهذا القيد لا موطن له إلا في العقل (وان كان) المعنى (بملاحظة أن لحاظه) كذلك (وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً فإن الشيء مالم يتشخص لم يوجد وان كان بالوجود الذهني فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه بين مايتولد من الاستعمال وبين ما هو متعلق لهذا الاستعمال أي المستعمل فيه (وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً بخلاف ما عداه فانه عام وليت شعري ان كان قصد الآية فيها) أي في الحروف (موجباً لكون المعنى جزئياً فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه) أي في غير الحروف (موجباً له وهل يكون ذلك) أي عدم ايجاب قصد الاستقلالية الجزئية المعنى (إلا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا) في (المستعمل فيه بل في الاستعمال فلم لا يكون فيها كذلك كيف وإلا يلزم أن يكون معاني الصلقات غير منطقة

على الجزئيات الخارجية لكونها على هذا كليات عقلية (أي كليات متخصصة بالتخصصات العقلية الموجبة لعدم وجودها إلا في العقل كالكلية العقلية بالمعنى المصطلح وليس المراد أنها كليات عقلية بالمعنى المصطلح وهو واضح) والكلية العقلية لاموطن له إلا الذهن فالسير والكوفة والبصرة في سرت من البصرة الى الكوفة لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة الخارجية (اتقيدها بما اعتبر فيه القصد فيصير عقلية فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية ثم أنه قد انتقد بما ذكرنا أن المعنى بما هو معنى اسمي وملحوظ استقلالي أو بما هو معنى حرفي وملحوظ آلي كلي عقلي في غير الأعلام الشخصية وفيها) أي في الأعلام الشخصية (جزئي كذلك) أي عقلي لمكان اعتبار القصد فيها (وبما هو هو) يعني أن المعنى بما هو هو (أي بلا أحد اللحاظين كلي طبيعي) في غير الأعلام الشخصية (وجزئي خارجي) فيها (وبما حققناه) من لحاظ الاعتبارين (يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي والصدق على كثيرين) أي الكلية (وان الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو إستقلالياً وكائيه) والصدق على كثيرين (بحسب لحاظ نفس المعنى ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال) أي كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً (والدفع) بلحاظ الاعتبارين (بالحروف بل يعم غيره فتأمل في المقام فإنه دقيق ومنزال الأقدام للأعلام وقد سبق في بعض الامور الكلام) المذكور هنا غير الاشكال والدفع (والاعادة مع ذلك) أي مع السبق (لما فيها من الفائدة والافادة فافهم) وقد ذكرنا سابقاً ان ما هو الحق الحقيق في معنى الحروف وامتيازه عن المعنى الاسمي قد تعرضنا له في الثمرات فراجع .

(رابعاً أن اختلاف المشتقات في المبادئ) أي بحسب المادة (وكون المبدء في بعضها حرفية وصناعة) كاليقال والعتار (وفي بعضها قوة ومملكة) كالنجم والصانع والشاعر والمجتهد (وفي بعضها فعلياً) كالمتحرك والسكن (لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها) أي من حيث الحقيقة والمجاز (كما لا يخفى) كما هو منه الفاضل التوفي ره وفصل في المسئلة تفصيلاً وقال ان إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة إن كان انصاف الذات بالمبدء أكثر بما يثبت يكون عدم الانصاف بالمبدء مضمحلاً في جنب الانصاف ولم يكن الذات معرضاً عن المبدء ورغباً عنه سواء كان المشتق محكوماً عليه أو به وسواء طرء الضد الوجودي أم لا لأنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكتاب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المثل متصفاً بالضد الوجودي كانوم ونحوه والقول بأن الأناط المذكورة ونحوها كلها موضوعات للملكات هذه الأفعال مما يأتي عنه الطبع السليم في أكثر الأمثلة وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة انتهى ،

فان هذا التفصيل نشأ عن الغفلة من الفرق بين مفاد المادة أي المصادر وبين مفاد هيئة المشتق وتوهم أن الاختلاف في المادة هو الاختلاف في الهيئة أو يستلزم اختلافها وأنت بعدما تقننت ان أوضاع مادة المشتقات مختلفة بالحالية والملكية المطبقة أو المقيدة وما هو محتمل * لكل من الثلاث فقد دريت بأنه لاوجه لهذا التفصيل والجزم بأن هيئة المشتق في أصل المسئلة حقيقة في الماضي اذا كان الاستعمال أكثرها مطلقاً بل المسلم كونها حقيقة فيها اذا تحققت الملكية وتلبس الذات بها (فكيف كان) اختلاف المبادئ بحسب الوضع لا يوجب اختلافاً في مدلول الهيئة (غاية الأمر أنه يختلف التلبس به) أي بالمبدأ (في الماضي أو الحال) بسبب اختلاف اوضاع المبادئ (فيكون التلبس به فعلياً لو أخذ حرفة أو ملكة ولولم يتلبس به الى الحال أو انقضى عنه) بعد التلبس كالمجتهد والتجار والصايغ اذا لم يكن حال النطق متلبساً بواحد من هذه الثلاثة لأجل الانقضاء أو عدم التلبس بعد (ويكون مما مضى) اذا انقضى (أو يأتي) اذا لم يتلبس بعد وسوف يتلبس (لو أخذ فعلياً) أي حالاً كالضارب والآكل والشارب اذا انقضى عن الذات مبادئ* هذه الامور أو لم يتلبس بعد (فلا يتفاوت فيها) أي في دلالة الهيئة (انحاء التلبسات وأنواع العلاقات كما أشرنا اليه) وليعلم أن المراد بالملكة والحال في باب المشتق بحسب اصطلاح الاصوليين هو الاستعداد والفعل وان لم يكونا من مقولة الكيف المختص بذوات الأنفس الذي هو قسم من مقولة الكيف الذي هو من أحد المقولات التسعة للعرض كما هو مصطلح أهل المعقول ضرورة أن مثل الضرب والقيام وغيرها من مبادئ* أكثر المشتقات التي يطلقون عليها الحال من مقولة الفعل أو الانفعال لاالكيف المطلق فضلاً عن أن يكون من المختصات بذوات الأنفس ومن هنا ظهر وجه إطلاق المصنف الفعلي على ما يكون حالاً ثم أن صاحب الملكة كالفقاري* والمعلم والخطاط قد يتخذ هذه الملكة وسيلة لأمراز المعيشة وكسب المال فيسمى من هذه الجهة حرفة أو صنعة وقد يطلق عليه الملكة المقيدة وقد لايتخذها كذلك فتسمى ملكة مطلقة والظاهر عدم الفرق بين الحرفة والصنعة وإن قيل به .

(خامساً أن المراد بالحال في عنوان المسئلة هو حال التلبس) أي حالة الانصاف الذي هو عبارة عن فعلية التلبس وفعلية الانصاف التي لازمها أنها قد تكون حال الحكم وقد تكون حال الماضي وقد تكون حال الاستقبال من دون أن يدخل الزمان العام أو الخاص ولا التقييد به في قوله * وما هو محتمل كالكتاب فانه اذا اطلق على من شرع في الكتابة قيل استمرار هذه الحالة له وصيرورتها عملاً له فيراد منه الحال وبعد استمرارها ملكة مطلقة وبعد جعلها وسيلة لكسب المال صنعة وحرفة .

الموضوع له (لاحتال النطق) الذي هو المقابل للزمان الماضي والمستقبل (ضرورة أن مثل كان زيد ضارباً أمس أو سيكون غداً ضارباً حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأول ومتلبساً به في الغد في) المثال (الثاني تجرى المشتق حيث كان يلاحظ حال التلبس وإن مضى زمانه في أحدهما) أي أحد المثالين (ولم يأت بعد في الآخر كان حقيقة بلا خلاف ولا ينافيه) أي كون الجري حقيقة في المثالين بالاعتبار المذكور (الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غداً) مما كان فيه قرينة على التلبس فيما بعد (مجازاً فإن الظاهر أنه) أي الاتفاق على كونه مجازاً (فيما إذا كان الجري في الحال كما هو قضية الإطلاق والغد إنما يكون إيمان زمان التلبس) لا الجري (فيكون الجري والاتصاف في الحال) بحكم الإطلاق (والتلبس في الاستقبال) فلا منافاة بين هذا الاتفاق وبين ما ذكرناه من أن زيد سيكون غداً ضارباً حقيقة فإن الجري هنالك في الاستقبال أيضاً (ومن هنا) أي ومن الفرق بين زمانى الجري والتلبس (ظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس وأنه داخل في محل الخلاف والاشكال ولو كانت لفظة أمس وغد قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً كان المثالان حقيقة) على المختار وعلى خلافه (وبالمجمل لا ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس ولو كان في الماضي أو الاستقبال وإنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعم فيما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليه فعلاً بلحاظ حال التلبس في الاستقبال ويؤيد ذلك) أي كون المراد بالحال في عنوان المسئلة هو حال التلبس لاحتال النطق (اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان) وجعلوه مما يمتاز به الاسم عن الفعل (ومنه) أي من الاسم (الصفات الجارية على الذوات ولا ينافيه) أي عدم الدلالة على الزمان (اشتراط العمل في بعضها) كاسم الفاعل واسم المفعول بحيث لو دل واحد منها على الزمان الماضي لما عمل فيشترط في عمل كل واحد منهما (بكونه بمعنى الحال والاستقبال ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما) أي أحد الزمانين من الحال والاستقبال الطارئة في الاستعمال (بقرينة) وبذلك آخر لاماهو المعبر في الموضوع له (وكيف لا) يكون غير داخل في الموضوع له (وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال) فالأفاق المذكور كاشف عن طرود الدلالة من الاستعمال (لا يقال يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمان الحال) المقابل للزمانين (كما هو الظاهر منه) أي من لفظ الحال (عند إطلاقه وادعى) أيضاً (أنه الظاهر في المشتقات اما بدعوى الأنساق من الإطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة) بإجراء مقدماتها من كون المتكلم بصدد البيان ظاهراً وانتفاء القدر المتيقن بحسب مقام التخاطب وانتفاء ما يدل على تعيين حال النسبة فيجمل على

الزمان المقابل الزمانين صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية والزمان المخصوص المقابل الزمانين وإن كان نحواً من التعمين إلا أن اللفظ غالب له مفيد إياه بنفسه بخلاف حال النسبة فإنه ليس اللفظ بنفسه غالباً له مفيداً إياه. فلو كان المراد حال النسبة لكان اللازم إضافة لفظ الحال إليها (لأننا نقول هذا الانسباق وإن كان مما لا ينكر إلا) أنه ليس بمجرد فيها هو المهم (لأنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لاتعيين ما يراد بالقرينة منه) فإنه مما لا ينكر أصلاً (سادسها أنه لأصل) لفظي (في هذه المسئلة يعول عليه عند الشك وإصالة عدم ملاحظة الخصوصية) أي خصوصية حال النسبة (مع معارضتها بإصالة عدم ملاحظة العموم) بحيث يشمل حال الانقضاء أيضاً (لادلل على اعتبارها في تعيين الموضوع له) فإنها معتبرة عند العقلاء والعرف فيها إذا شك في أصل المراد في أنه هل هو الذات المتصفة بالمبدء في الحال أو الأعم وأما إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية الإرادة من جهة أنها من حاق اللفظ أو من القرينة فلا اعتناء بها (وأما ترجيح الاشتراك على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة فمنوع لمنع الغلبة أولاً ومنع نهوض حجة على الترجيح بها) أي بالغلبة (ثانياً) فأنك قد علمت سابقاً أنه مادام لم تؤثر هذه الاعتبارات التي ذكرها القوم في باب تعارض الأحوال في ظهور اللفظ ولم يجعل اللفظ ظاهراً في المعنى لا اعتداد بها أصلاً مع أن لزوم المجاز ليس مما يوجب المدعى لكونه باباً واسعاً لا غرو في الالتزام به وقد قيل في حقه أنه أكثر من الحقيقة (وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد فإصالة البراءة في مثل أكرم كل عالم يقتضي عدم وجوب إكرام من انقضى عنه المبدء قبل الإيجاب) والخطاب (كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء) فالمتبع هو الأصل العملي بحسب خصوصيات الموارد ومقتضيات المقام وفي مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم إذا انقضى مبدءها قبل الإيجاب والتحريم إصالة البراءة منها معاً وأما إذا كان الانقضاء بعدها ففياً إذا كانت انقضاء مبدء الخاص قبل العام يبني على الخلاف في أن المورد من موارد العمل بالعام أو باستصحاب حكم المخصص وفي صورة العكس على أن استصحاب حكم العام كالعالم في وجوب الرجوع إليه عند زوال اليقين بالمخصص أو يفرق بينه وبين أصل العام فيرجع في الأول إلى حكم المخصص وفي الثاني إلى العام وحكم ما انقضى مبدءها معاً في آن واحد كحكم القسم الثاني وتحقيق الحق في باب الاستصحاب فانظر (إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم أن الأقوال في المسئلة وإن كثرت إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدمين) من خصوص المتلبس بالمبدء حال النسبة أو الأعم منه وما انقضى عنه المبدء (لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف

مباديه في المعنى) من حيث الفعلية والشأنية والملكية المطلقة أو المقيدة ومن حيث كونه ثبوتياً* أو حدودياً قارراً أو سيالاً (أو تفاوت ما يعتريه من الأحوال) من حيث وقوعه محكوماً عليه أوبه أو من حيث * طرؤ الضد الوجودى على المحل أولاً بما هو مذكور فى المطولات (وقد مررت الإشارة الى أنه) أى التفاوت فى المبادئ أو الحالات أى تفاوت كان (لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده ويأتى له مزيد بيان فى أثناء الاستدلال على الختار وهو اعتبار التلبس فى الحال وفاقاً لما تخرى الأصحاب والأشاعرة وخلافاً لمقدمهم والمعتزلة) وبالجملة التفاوتات المذكورة لا توجب تفاوتاً فى مدلول الهيئة الذى هو محل الكلام فى المقام (و) كيف كان (يدل عليه تبادل خصوص التلبس بالمبدء فى الحال) ضرورة أنه اذا اطلق الضارب والعالم والتجار لم يستبق الى الذهن من حاك اللفظ ما لم يكن متلبساً بمباديه حال النسبة (وصحة السلب مطلقاً عما انفضى عنه المبدء كالتلبس به فى الاستقبال وذلك لوضوح أن مثل القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ* وان المذكور (وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها فى الأذهان يصدق عليه ضرورة صدق القاعدة عليه فى حال تلبسه بالقعود بعد ما انقضى تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القائم والقاعد بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى وقد يقرر هذا) أى ما ذكر من المضادة الارتكازية (وجهاً على حدة) لتبرز المدعى من دون أن يجعل ضميمته لصحة السلب (ويقال) فى تقريره (لاريب فى مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ*) المتقابلة (المتضادة على ما ارتكز لهما من المعاني) فى الأذهان (فلو كان المشتق حقيقة فى الأعمال كان بينهما مضادة بل مخالفة لصادقهما فيما انفضى عنه المبدء وتلبس بالمبدء الآخر) وهذا حكم المخالفة لعدم إياه المتخالفين عن الاجتماع فى موضوع واحد كالسواد والخلاوة للمضادة لأن من حكم المتضادين عدم اجتماعها فى موضوع واحد من جهة واحدة .

(ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط) أى لاشتراط التلبس وتقريره أنه لو اريد من المشتق ما تلبس بالمبدء ولوقتاً ما لم يلزم تضاد لان التلبس بالوجود المطلق أعز من التلبس الفعلي فيمكن الاختلاف بحسب الزمان الموجب لعدم المناقاة مثلاً يمكن أن يكون جسم واحد يصدق عليه مفهوم الأبيض بمعنى اتصاف الجسم بالأبيض الذى وجد فأنقضى حال النسبة ويصدق عليه مفهوم الأسود بمعنى * كما حكى عن التفتازانى فأخرج مثل المؤمن والكافر والأبيض عن حريم الزناح .

* كما حكى عن جماعة منهم الشهيد الثانى .

منه دام ظله

اتصافه بالسواد المتلبس به في تلك الحال فهذان المفهومان لاتضاد بينهما ، نعم السواد والبياض متضادان قطعاً ولا يلزم على هذا التقرير اجتماعها وإنما لا يرد ما أورده بعض الأجلة (لما عرفت من ارتكازه) أي التضاد (بينها) أي بين المشتقات (كما في مبادئها) وتلك المضادة الارتكازية تكشف عن اعتبار خصوص المتلبس فلا بد من رفع اليد عن توهم كونه حقيقة في الأعم إذ لو قلنا بها يلزم رفع اليد عن هذا الأمر الضروري الارتكازي .

(ان قلت لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق) أي انسباق خصوص المتلبس بالمبدء من الاطلاق (لا الاشتراط) أي لأجل كون التلبس شرطاً في صدق المشتق بحسب الوضع وبالجملة فملخص الاشكال ان ارتكاز المضادة لعل من الانسباق الاطلاقي لامن حاق اللفظ (قلت لا يكاد يكون كذلك) أي لأجل الانسباق الاطلاقي (لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لولم يكن أكثر) من استعماله في موارد التلبس فعلى هذا يلزم اما أن لا يكون انسباق إطلاقي أصلاً لافي المتلبس ولا فيما انقضى عنه المبدء وهو المطلوب أو يكون الانسباق في كل منها لفرض كونها كغيري رهان في وادي الاستعمال وهو يرفع المضادة لو كانت حقيقة في الأعم وهي ارتكازية فافهم .

(ان قلت على هذا) أي بناء على كثرة استعماله في مورد الانقضاء أو أكثرية (يلزم أن يكون) المشتق (في الغالب أو الأغلب مجازاً وهذا بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع) حيث أن الحكمة في مقام الوضع هو الاعراب عن المقاصد والوضع لما لا يحتاج اليه إلا قليلا وتركه بالنسبة الى ما لا تنفك الحاجة عنه إلا قليلا ترجيح للرجوح فلو كان موضوعا للأعم لم يلزم ذلك (لا يقال) في رد هذا الاشكال (كيف) يكون هذا بعيداً (وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات فإن ذلك لو سلم فأنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد) لأن استعمال لفظ واحد في معنى مجازي معين أكثر من استعماله في معنى حقيقي كذلك (نعم ربما يتفق ذلك) أي الكثرة (بالنسبة الى معنى مجازي خاص لكثرة الحاجة الى التعبير عنه لكن أين هذا مما كان دائماً كذلك) أي كثيراً أو أكثر (فافهم) .

(قلت) في دفع الاشكال (مضافاً الى أن مجرد الاستبعاد غير ضاير بالمراد بعد مساعدة الوجوه المقدمة عليه) من التبادر وصحة السلب والمضادة الارتكازية وليس يستلزم محالاً عقلياً أو عادياً (ان ذلك إنما يلزم لولم يكن استعماله فيما انقضى بالحاظ حال التلبس مع انه مكان من الامكان فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب والشرب الذي كان وبالجملة طريقة النظر والاستدلال والسيرة المألوفة المستمرة بين المبرهينين هو استنتاج المشتق من المعلوم لا يرفع اليد عن المعلوم لأجل أمر مجهول مشكوك . منه دام ظله

ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدء (لاحينه) أى لا الذى كان ضارباً وشارباً حين مجيئه (بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال وجعله معنوياً بهذا العنوان) أى الضارب والشارب (فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه ضرورة أنه لو كان للاعم أصبح استعماله بلحاظ كلا الحالين) فكذا لو كان لخصوص التلبس بالمبدء حال النسبة لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين لما قد عرفت من أن حال التلبس عام يشمل الحال وطرفيه (وبالجملة كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع من دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق إذ مع عموم المعنى) أى على تقدير الوضع للمعنى العام الشامل للتلبس حال النسبة والمنقضي (وقابلة كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لالوجه للملاحظة حالة اخرى كما لا يخفى بخلاف ما إذا لم يكن له هذا العموم) المصحح لحل الاستعمال عليه بل كان اللفظ موضوعاً لخصوص التلبس بالمبدء حال النسبة (فإن استعماله حينئذ مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً إلا أنه بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة يمكن من الامكان فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة) فإنه لا بد حينئذ من ارتكاب المجاز (كما لا يخفى فافهم).

(ثم أنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله أن اريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد) إذ لا يصدق على زيد المنقضي عنه القيام أنه ليس بقائم في الماضي ولا في الحال ولا في المستقبل بل يصدق عليه أنه قائم في الماضي (وإن اريد) بها صحة السلب (مقيداً فغير مفيد لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق) وفيما انقضى عنه المبدء إنما يصح السلب مقيداً بالحال والاستقبال لامطلقاً وهذا لا يكون علامة المجاز والجواب عنه أنه نشأ من الخلط والاشتباه بين سلب المقيد بالاضافة والسلب عن المقيد مع وضوح الفرق بينهما كوضوح الفرق بين كل واحد منهما وبين السلب المقيد بالتوصيف والاشكال إنما يرد اذا كان الزاد هو الاول وتوضيح ذلك أن الغرض في المقام لما كان تعيين ماهو المعنى الحقيقي للمشتقات فلا بد أن يلحظ أن ماهو معنى القائم مثلاً هل يصح سلبه عن الذات المنقضي عنه المبدء حتى يكون مجازاً فيه أم لا حتى يكون حقيقة فالتقييد بحال الانقضاء معتبر في ناحية الموضوع وأما المحمول فهو نفس معنى القائم الذى لا تقييد فيه أصلاً فقد سلب معنى القائم سلباً مطلقاً لا مقيداً عن الذات المقيدة بكونها منقضية عنه المبدء فالمحمول والسلب كلاهما مطلقان لا تقييد فيهما أصلاً والموضوع مقيد ويمكن أن يقال أيضاً أنه يصح سلب معنى القائم بقول مطلق عن الموضوع المطلق لكن ذلك السلب يكون بملاحظة الحال والاستقبال فالوَضَرع والمحمول كلاهما مطلقان لكن السلب مقيد بكونه بملاحظة الحال والاستقبال وعلى أى التقديرين

لا يلزم سلب أمر مقيد والذي يضر بالعلامة المذكورة هو كون السلب متعلقاً بأمر مقيد بأن كان المسلوب مقيداً كأن يقال زيد ليس بالقائم الآن والاستقبال بل هو القائم فيها مضى ونحن نمنع ذلك لاحتمال كون القيد قيداً للسلب أو الموضوع والى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (وفيه أنه إن اريد بالقييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطابق كما هو واضح) إذ المحقق في محله أن نقيض الاختصاص أعم من نقيض الاعم كالإنسان بالنسبة الى اللاحيون (فصحة سلبه وإن لم يكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه) أى في المنقضي (إلا أن تقييده ممنوع وإن اريد تقييد السلب مع بقاء المسلوب على إطلاقه فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال) هذا بالنسبة الى الجواب الثاني وقوله (مع إمكان منع تقييده أيضاً بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارية عليها المشتق فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس) أى بلحاظ الموضوع مقيداً بحال التلبس هذا بالنسبة الى الجواب الاول (فتدبر جيداً ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدء بين كون المشتق لازماً وبين كونه منعدياً) بتوهم أن اللازم لكونه لازماً يلزمه التلبس في مقام الحقيقة فلو انقضى يصح سلبه فيكون مجازاً وأما المتعدى فلما كان من شأنه التعدى وعدم اللزوم فلاك الحقيقة فيه هو إيصاله الى المفعول فلا يصح سلبه عن الفاعل ولو انقضى عنه المبدء اتحقق الملاك وذلك توهم فاسد (لصحة سلب الضارب عن يكون فعلاً غير متلبس بالضرب وكان متلبساً به سابقاً وأما إطلاقه عليه في الحال فإن كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال) في كونه حقيقة (كما عرفت وإن كان بلحاظ الحال فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة على كونه بنوع الحقيقة اكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى) فما فصله صاحب الفصول من الفرق بين كون المشتق لازماً وبين كونه متعددياً وخص المجازية فيما انقضى بما إذا كان لازماً ضعيف جداً (كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه) أى عما انقضى (بين تلبسه بضد المبدء وعدم تلبسه) كما قد توهم اختصاص الحقيقة فيما انقضى بالنسبة الى الوصف الذي لا يتصف الذات بمجرد انقضائه بالضد وذلك (لما عرفت من وضوح صحته) أى السلب (مع عدم التلبس أيضاً) كالذى كان أسود وزال سواده ولما تلبس بعد بالياض بل كان أحمر أو أصفر أو أشقر (وإن كان معه) أى مع التلبس بالضد (أوضح ومما ذكرنا يظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها) .

(حجة القول بعدم الاشتراط وجوه الأول التبادر) أي تبادر ما تنصف بالمبدء حال الاتصاف وما بعدها (وقد عرفت) بطلانه (وإن المتبادر هو خصوص حال التلبس) .

(الثاني عدم صحة السلب في) مثل (مضروب ومقتول عن انقضى عنه المبدء) وذلك

آية الحقيقة (وفيه أن عدم صحته في مثلها) ليس لأجل أن المشتق موضوع للاعم بل (إنما هو لأجل أنه أريد من المبدء معنى) وسيع (يكون التلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً) بالتصرف العقلي في معنى المبدء بأن يراد الأثر الحاصل من أحداث الفاعل ضرورة أنه لو أريد نفس الفعل الصادر عن الفاعل الواقع على الذات لصح السلب بلحاظ الحال بأن يقال ليس بمضروب ومقتول الآن بل في الماضي نعم لو لوحظ حال التلبس والوقوع فلا يصح السلب (وقد انقدح من بعض المقدمات) السابقة (انه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والإبرام اختلاف ما يراد من المبدء في) جهة البحث (وكونه حقيقة أو مجازاً) فالتصرف هنا إنما يكون في المبدء وهو لا يوجب التصرف في الهيئة التي هو محل الكلام (واما لو أريد منه) أي من المبدء في مثل مضروب ومقتول (نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فأنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال أيضاً لوضوح صحة أن يقال انه ليس بمضروب الآن بل قد كان) كما عرفت توضيحه .

(الثالث) من الأدلة على عدم الاشتراط (استدلال الامام ع تأسيباً بالنبي ص كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى : لا ينال عهدي الظالمين ، على عدم لياقة من عبد صنأ أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة تعرضياً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة ومن الواضح توقف ذلك) الاستدلال (على كون المشتق موضوعاً للاعم وإلا لصح التعريض لانتقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم الأصنام حين التصدي للخلافة) وقد قرر الامام الرازي هذا الاستدلال في تفسيره بوجوه ثلاثة أحدها أن أبا بكر وعمر كانا كافرين فيقال كانا حال كفرهما ظالمين فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة انها لا ينالان الامامة البتة ولا في شيء من الأوقات فثبت انها لا يصلحان للإمامة ، الثاني ان من كان مذبذباً في الباطن كان من الظالمين فإذا لم تعرف انها كانا من غير الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب أن لا تحكم بإمامتهما وذلك إنما يثبت فيمن ثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق إمامتهما البتة ، الثالث انهم كانوا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الإمامة فوجب أن لا ينالوا عهد الامامة اما الأول فبالاتفاق واما الثاني فلقوله تعالى : ان الشرك أعظم عظيم ، واما الثالث فبهذه الآية ثم أورد كلاماً يستكشف منه ان مختاره هو أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس فلا يصح الاستدلال فانه قال لا يقال انها كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لأننا نقول الظالم من وجد منه الظلم أع من أن وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد القسمة شامل للأقسام والذي يدل عليه نظراً الى الدلائل الشرعية أن

النائم يسمى مؤمناً والایمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائماً فدل على أنه يسمى مؤمناً لايمان كان حاصلًا من قبل وأيضاً لو كان دوام حصول المشتق منه شرطاً في صدق المشتق لوجب أن لا يكون التكلم والمساكني وأمثالها حقيقة في شيء أصلاً لأن أجزاء التكلم والمشي لا توجد معاً لكن اللازم باطل بالاتفاق فكذا المألوم ثم أجاب عنها بأن كل ما ذكرتموه معارض بما أنه لو حلف أحد أن لا يسلم على كافر فسلم على مؤمن في الحال وكان كافراً قبل سنتين متطاولة فإنه لا يبحث فدل على ما قلناه ولأن التائب من الكفر لا يسمى كافراً والتائب من المعصية لا يسمى عاصياً وكذا القول في نظائره انتهى محل الحاجة وإما المصنف قد أجاب عن هذا الاستدلال بأن استدلال الامام ع تأسيماً بأنني ص بهذه الآية على عدم لياقة من عبد صنياً أو وثناً لمنصب الامام تام وليس يتوقف على كون المشتق موضوعاً للاعم بل على تقدير كونه موضوعاً لخصوص المتلبس أيضاً تام بقوله (والجواب منع التوقف على ذلك) أي توقف الاستدلال على كون المشتق موضوعاً للاعم (بل يتم الاستدلال ولو كان) المشتق (موضوعاً لخصوص المتلبس) فإنا وإن كنا مشاركين مع الخصم في أن المتقصرين للخلافة ما كانوا حين التقصص ظالمين أي عبدة للأصنام إلا أن الخصم يقول ان إجراء وصف الظالم إنما كان حين التقصص حقيقة لأجل كون الموضوع له هو الأعم فيشمل المنقضى عنه المبدء حين التقصص ونحن نقول انه إنما كان بحسب حال التلبس أي من تلبس بالظلم لا بنال عهدي وخلافي لكونها من الامور العظيمة العزيزة لا ينالها إلا الأورحدي من الناس وهم الذين كانوا متهين عن عبادة غير الله تعالى (وتوضيح ذلك يتوقف على تمييز مقدمة وهي أن الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام أحدها أن يكون أخذ العنوان مجرد الإشارة الى ماهو في الحقيقة موضوع للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً) أو لأجل أنه لم يخطر ببال الحاكم حين الحكم في ظرف انعقاد القضية من بين العناوين الثابتة لما هو في الحقيقة موضوع للحكم إلا هذا العنوان أو لأجل اختياره من بين العناوين الحاضرة اقتراحاً أو لمرجح خطر بباله كقولنا كل كاتب حيوان (وثانيها أن يكون) أخذ العنوان (لأجل الإشارة الى علية المبدء للحكم مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ولو فيما مضى) وبعبارة اخرى حدوث الوصف في آن يكفي في حدوث الحكم وبقائه ولا يتأبط بقاء الحكم بقاء الوصف كقوله تعالى : السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما (وثالثها أن يكون لذلك) أي لأجل الإشارة الى علية المبدء للحكم (مع عدم كفاية) أي عدم كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ولو فيما مضى (بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجري عليه واتصافه به حدوثاً وبقاءً) كقولنا كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة (اذا

عرفت هذا فنقول أن الاستدلال بهذا الوجه (الثالث) إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للاعم لما تم (الاستدلال) بعد عدم التلبس بالمبدء ظاهراً حين التصدي (للخلافة) فلا بد أن يكون للاعم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم وأما إذا كان (أخذ العنوان في الآية الشريفة) على النحو الثاني فلا يتم الاستدلال (كما لا يخفى) وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال (ولا قرينة على أنه على النحو الأول) المذكور في الجواب وهو النحو الثالث في المقدمة فتنبه (لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني) كيف ونحن نقول به (فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الامامة وعظم خطرها ورفعة محلها وإن لها خصوصية من بين المناصب الالهية ومن المعلوم أن المناسب لذلك هو أن لا يكون المتمصص بها متلبساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى إن قلت نعم) المناسب للمقام نظراً إلى تلك القرينة ما ذكرت (ولكن الظاهر أن الامام ع إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضماً لا بقرينة المقام مجازاً فلا بد أن يكون للاعم وإلا لما تم) الاستدلال (قلت لو سلم) أن الظاهر أن الامام ع استدل بظاهر العنوان لكنه (لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً بل يكون حقيقة لو كان يلاحظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآية والله العالم من كان ظالماً ولو آنأ في زمان سابق لا ينال عهدي إياه أبداً ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا يستلزم الاستعمال لا يلاحظ حال التلبس حتى يثبت كونه حقيقة فيما انقضى (ومنه) أي مما ذكرنا في رد الاستدلال الثالث (انقح مافي الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الأول) أي المحكوم عليه (بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية وذلك حيث ظهر أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها) أي الآية (على تبرت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدء) بأن يكون المعنى أن التلبس بالسرقة والزنا محكوم عليه في الحال بقطع اليد والجلد مطلقاً لآبها في الحال (مضافاً إلى وضوح بطلان تعدد الوضع) في المشتق (حسب وقوعه محكوماً عليه وبه كما لا يخفى) للقطع بأنه بالمعنى الذي يقع محكوماً عليه يقع محكوماً به وبالعكس (ومن مطاوي ما ذكرنا هنا وفي المقدمات ظهر حال سائر الأقوال وما ذكرنا من الاستدلال ولا يسع المجال تفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فليدفع بالمطلوبات) .

(بقي أمور الأول أن مفهوم المشتق على ما حققه الشريف في بعض حواشيه) وهي تعليقه على شرح المطالع (أمر بسيط منترع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدء واتصافها به غير مركب * و بعبارة أخرى عنوان من عناوين الذات متحد معها في الوجود الخارجي وليس الذات مأخوذاً في مفهومه بحسب الوضع ولكن لما كان ذلك العنوان غير منفك عن -

وقد أفادني وجه ذلك أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر فيه ماصدق عليه الشيء انقلب مادة الإمكان الخاص ضرورة فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان فثبوت الشيء لنفسه ضروري هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما تلخصه بعض الأعاطل وهو صاحب القصول وتوضيحه أنه لو كانت المشتق بحسب المفهوم مركباً من الذات والمبدء لكان المراد من الذات اما الذات العام والشيئية المطلقة أو الذات الخاص والشيئية الخاصة أي الفرد والمصدق الخارجي فعلى الأول يلزم دخول العرض العام وهو الشيء في الفصل مثلاً لو كان مفهوم الناطق الذي هو فصل الإنسان مركباً من الشيء والناطق يلزم دخول الشيء في حقيقة الناطق الذي هو فصل الإنسان ووجه بطلان هذا اللازم هو لزوم عدم كون الفصل ذاتياً للتنوع إذ على تقدير دخول العرض العام في مفهوم الفصل إما أن يكون جزؤه الآخر ذاتياً أولاً وعلى كلا التقديرين يكون الفصل خارجاً لأن المركب من الداخل والخارج خارج كما أن المركب من الخارجين خروجه ظاهر وأيضاً يلزم دخول العرض العام في النوع بنفس دخول العرض العام في الفصل وعلى الثاني يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية فإن قولنا كل إنسان كاتب بالإمكان قضية ممكنة في نفس الأمر فلو أخذ في مفهوم الكاتب الشيء الخاص أي الإنسان أو الشجر أو الحجر يلزم انقلاب جهة القضية التي هي الإمكان إلى الضرورية إما ضرورة أنوجب كما إذا كانت الذات الخاصة الإنسان الذي هو نفس ذات الموضوع فإن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وإما إلى ضرورة العدم كما إذا كان الشجر أو الحجر الذي هو غير ذات الموضوع فإن سلب الشيء عن مبادئه ضروري وأيضاً يلزم دخول النوع في الفصل الذي هو يستلزم دخول نفسه في نفسه (وقد أورد عليه في القصول بأنه يمكن أن يختار الشق الأول) أي اعتبار الشيئية العامة (وبدفع الاشكال بأن كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك) وإحال أن الكلام في مفهوم المشتق لغة (وفيه أنه من المنقطع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف) من المنطقيين (في معناه أصلاً بل بما — الذات في الوجود الخارجي فقد يتوهم كونها مأخوذاً فيه وليس كذلك ضرورة أن كون شيء عنواناً لشيء لا يقتضي كون المعنوي داخلاً في مفهوم العنوان لاستلزامه كون المعنوي دائماً إما جزء الذات أو عينها وهو باطل لجواز أن يكون أمراً خارجاً عنها كما إذا جعل الكاتب أو الضاحك أو الماشي عنواناً للإنسان غاية الأمر عدم انفكاك العنوان عنها وذلك لا يستلزم كون هذه العناوين داخلاً في موضوع له الإنسان .

بالكتابة على زيد ليس بضروري فإلادة باقية على إمكانه (ويمكن أن يقال) في رد كلام صاحب القصول (ان عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب فنز المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجا وان كان التقييد داخلا بما هو معنى حرفي) أى بما هو تقييد ونسبة وآلة للملاحظة حال المقيد والقيد وإنما قيده بذلك لثلا يصح أن تعتبر ضميمة في المحمول كي يبق الاشكال بخلاف ما اذا لوحظ التقييد مستقلا فانه يمكن أن تعتبر ضميمة في المحمول فيلزم الاشكال (فالفضية لاحالة) حين خروج القيد ودخول التقييد بما هو معنى حرفي (يكون ضرورية ضرورية ثبوت الانسان الذى يكون مقيدا بالنطق للانسان وان كان) المحمول هو (المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا) لاذات المقيد وحده (ففضية الانسان ناطق ينحل في الحقيقة الى قضيتين احدهما قضية الانسان انسان وهي ضرورية والاخرى قضية الانسان له النطق وهي ممكنة وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها اخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف فعقد الحل) أى اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول (ينحل الى القضية كما أن عقد الوضع) أى اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع (ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية ممكنة عند الفارابي فتأمل) ويمكن أن يقال انا نختار ان المحمول هو المقيد بما هو مقيد ولازمه هو إثبات أمر واحد مقيد للموضوع وقضية الانحلال الى قضيتين خارجة عن الفرض لأنه يستلزم كون المحمول نفس ذات المقيد بعد خروج القيد والتقييد جميعاً وكذلك حدث أن الأوصاف قبل العلم بها اخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف لا ربط له بالمقام بعد فرض ان الفرض إثبات أمر مقيد بما هو مقيد للموضوع فيصبح حينئذ لا التزام بعدم خروج مادة القضية حينئذ عن الامكان جواز عدم كون القيد ضروريا ولعل قوله فتأمل اشارة الى الاشكاليين المذكورين وليعلم أن ماهو المحكى عن العالمين هو أن عقد الوضع أى اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع هل هو بالفعل كما ذهب اليه الشيخ أبو علي أو بالامكان كما ذهب اليه الفارابي وذلك غير القضية المطلقة العامة والممكنة لأن القضية تركيب تام خبرى وعقد الوضع تركيب ناقص تقييدى فتدبر (لكنه قد تنظر فيما أفاد بقوله وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة انتهى) ولعله الى هذا النظر أشار من تنظر فيه بقوله على اعتبار المصدق كان المعنى الانسان انسان ممكن الضحك بالضرورة فتأمل انتهى وحاصله ان الامكان الذاتي عبارة عن كيفية خاصة من كيفيات نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الأمر والواقع من حيث هي مع

قطع النظر عن الأشياء الأخر فالمحمول الممكن الثبوت للموضوع هو ما تساوى نسبة وجوده وعدمه الى الموضوع مع قطع النظر عن امور آخر غير ذاتي الموضوع والمحمول فمضى إمكان ثبوت الكتابة للانسان هو أنه ليس في ذات الانسان من حيث هي ما يقتضي ضرورة ثبوتها له ولا ضرورة سلبها عنه لكن الممكن مع ذلك محفوف بالوجوبين الوجوب السابق الذي يثبت له من ناحية العلة ومن هنا يقولون ان الشيء ما لم يجب لم يوجد أى ما لم يفسد جميع أنحاء عدمه من طرف علته لم يوجد لبطان ترجيح أحد المتساويين على الآخر وكذلك الأولوية الذاتية أو الغيرية الكافية أو الغير الكافية والوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان الموضوع بشرط ثبوت المحمول له بحسب الواقع يمتنع ثبوت نقيضه له وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل هو لازم في كل قضية (ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه) أي الموضوع (مقيداً به) أي بالمحمول (واقعاً لا يصحج دعوى الانقلاب) أي انقلاب مادة الإمكان (الى الضرورة ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة كما لا يكاد يضر بها) أي بالممكنة (صدق السلب كذلك) أي بالضرورة (بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً لضرورة السلب بهذا الشرط) أي بشرط عدم المحمول وهذا هو العدم اللاحق الذي أشاروا اليه بقولهم ان الممكن محفوف بالعدمين العدم وضرورة السلب الذي يثبت له من ناحية عدم العلة بما هي علة والعدم اللاحق الذي يثبت له من ملاحظة نسبة العدم أي عدم الوجود أو عدم شمول خاص غير الوجود اليه (وذلك) أي عدم التصحيح وعدم المضرة المذكورين (لوضوح أن المناطق في الجهات ومواد القضايا) وعناصر العقود (إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها ومع أية منها في نفسها صادقة بملاحظة ثبوتها له واقعاً وعدم ثبوتها له كذلك وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب باحاط الثبوت وعدمه واقعاً ضرورياً ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول) كما ذهب الى انحصار الجهة في ذلك الشيخ الاشراف (وبالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيها ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الامكان) كما أن الوجوب والامتناع اللذين من الجهات وعناصر العقود إنما يعتبران فيما مادته بحسب طباعه كذلك كما في قوانا الواجب موجود بالضرورة وشرط الباري ممتنع والضرورة بشرط المحمول لا يوجب الانقلاب بل يجامعه قطعاً ولعلم أن صاحب الفصول قال بعد هذا الكلام الذي نقله المصنف ولا يذهب عليك أنه يمكن اتساع بالبيان المذكور على ابطال الوجه الأول أيضاً لأن لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقها أيضاً ضروري ولا وجه اختصاصه بالوجه الثاني انتهى فأشار المصنف الى رده بقوله (وقد

انقدح بذلك) أي بالفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة بشرط المحمول (عدم نهوض
 ماأنفاده رحمه الله) أي الضرورة بشرط المحمول (بإبطال الوجه الأول) أي بإبطال اعتبار مفهوم
 الذات والشيء في مفهوم المشتق (كما زعمه قدس سره فإن لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقها
 إنما يكون ضروريا مع إطلاقها) أي غير مأخوذتين مع قيد من القيود (لامطلقا) وفي جميع
 الأحوال (ولو مع التقييد) بقيد خاص كالنطق والضحك والمشي وغير ذلك من المصادرها
 قلنا زيد كاتب وأردنا شيئا له الكتابة فأما الضروري ثبوته لزيد هو الشيئية المطلقة لا الشيئية
 المقيدة بالكتابة لعدم ضرورة القيد وهو واضح (إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضاً) حتى
 تتحقق الضرورة بشرط المحمول مثلاً لا يصدق زيد شيئا له الكتابة بالضرورة لكن يصدق زيد
 الشيء له الكتابة بالقوة أو بالفعل شيئا له الكتابة كذلك بالضرورة (وقد عرفت حال الشرط)
 وأنه لا يصحح الانقلاب بل يجمع الامكان الذاتي قطعاً (فالهم ثم انه لو جعل التالي في الشرطية
 الثانية) وهي ما لو أريد مصداق الشيء (لزم أخذ النوع في الفصل) كما أشرنا إليه
 (ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان كان أليق بالشرطية الاولى) التي
 جعل تاليها لزم أخذ العرض العام في الفصل (بل كان أولى) من جعل التالي في الشرطية
 الاولى دخول العرض العام في الفصل (لتساده مطلقاً ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي
 ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته) أي في لازم الفصل وخاصته بخلاف التالي في
 الشرطية الاولى لا يتناء فساده على كون الناطق فصلاً حقيقياً كما عرفته (فتأمل جيداً ثم انه
 يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب ولزومه)
 أي التكرار (من التركيب وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه) كما استدل بهذا
 الدليل المحقق الدواني لاثبات اتحاد العرض والعرضي أي الكتابة والكاتب قال في حاشيته القديمة
 لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف لاعاماً ولا خاصاً لأنه لو دخل في مفهوم الأبيض مثلاً
 الشيء كان معنى قولك الثوب الأبيض الثوب الشيء الأبيض ولودخل فيه الثوب بخصوصه كان
 معناه الثوب الأبيض وكلاهما معلوم الانتفاء واعتراض عليه سيد المدققين بأنه لو دخل
 فيه الشيء أو الثوب لم يكن معناه ما ذكره بل يصير معناه على الأول الثوب الشيء له البياض
 وعلى الثاني الثوب الثوب له البياض، ووجه بعض المدققين كلام المحقق الدواني بأن المراد
 بالأبيض هنا الناعت وحده وهو الذي يعتبر عنه بالفارسية سفيد وكيف كان فلاحظ مرامه
 هو ما بينته المصنف انه يعلم بالبدية انه ليس في توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف
 أصلاً لا بطريق العموم ولا بنهج الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلاً في مفهومه
 لزم التكرار .

(ارشاد)

(لا يخفى أن معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكا وتصوراً بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شي* واحد لاشتيان وإن انحل بعمل العقل إلى اثنين كالتحليل مفهوم الحجر والشجر إلى شي* له الحجرية والشجرية مع وضوح بساطة مفهومها) فالبساطة في حاق الذهن والتركيب في ظرف التحليل فلا منافاة بين ما ذكرنا من البساطة وبين ما ذكره القرم من أن الضارب معناه شي* له الضرب أو شي* ثبت له الضرب وإن كان يبالي أنه ذكر السيد الشريف في ذيل تعليقه المتقدم أن ذكر الشيء* في تفسير المشتقات بيان لمراجع الضمير المحرور في له المبدء الذي هو معنى المشتقات (وبالجمل لا يتعلم بالانحلال إلى الانثنية بالعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى وإلى ذلك) أي البساطة في حاق العقل والتركيب في ظرف التحليل العقلي (يرجع الإجمال والتفصيل الفارقين بين الحد والمحدود مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً فالعقل بالعمل) والتكلف (يخال النوع ويفصله إلى جنس وفصل) باعتبار مشاركات الأقل والأكثر (بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً وشيئاً فardاً تصوراً كالتحليل يوجب فتق) وتفصيل (ماهو) أي المحدود (عليه من الجمع والرتق) والالهام ويمكن أيضاً رفع المناقاة بأن يقال أن معنى المشتق بسيط مطلقاً لكن أقوم مقامه ذلك المركب فكان هذا المعنى المركب ذلك المعنى البسيط منحللاً لأن ذلك المعنى ينحل حقيقة إليه وبينهما فرق بين إذ على هذا الاحتمال يكون المعنى المركب من لوازم ذلك المعنى البسيط وتفسير الشيء* باللازم جائز .

(الثاني الفرق بين المشتق ومبدئه مفهومهما) بعد عدم اعتبار الذات في المشتق لاعاماً ولا خاصاً (أنه) أي المشتق (بمفهومه لا يأتى عن الحمل على ما تلبس بالمبدء ولا يعضى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد) فمفهوم الضارب البسيط يكون في حد ذاته معنى جارياً على الموصوف قد انتزع من الذات الظاهرة بهذه الصفة الذى يعبر عنه بالفارسية زنده وعن الأبيض سفيد (بخلاف المبدء فإنه بمعناه يأتي عن ذلك) أي عن الجرى على الموصوف (بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو وملاك انحلال الجرى إنما هو نحو من الاتحاد والهو هوية) مفهوم الضرب لما لم يكن منتزعا عن الذات الظاهرة بتلك الصفة بل انتزع من نفس تلك الخصوصية فحسب فلم يحمل على الذات الإلغائية وتكلف من المبالغة ونحوها فعلى هذا التحقيق تكون المغايرة بينهما مغايرة واقعية لا اعتبارية بأن يكون هناك اعتباران معتوران على أمر واحد ومعنى فard (وإلى هذا) أي إلى الفرق الواقعي المذكور (يرجع ما ذكره أهل المعقول من الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا أى يكون مفهوم المشتق

غير آب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آياً عنه) والحاصل أن اللاشرطية والشرط لائية داخل في قوام ذاتي المشتق والمبدء لا ينفكان عنها أصلاً وليس المراد أن المعنى الواحد الموجود بحسب نفس الأمر يختلف اعتباراته بحسب لحوق الطوارئ والعوارض (وصاحب الفصول حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد) نظير الطوارئ العارضة المبحوثة في مبحث المطلق والمقيد (أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرنا لا بشرط) بالنسبة الى كل القيود من الزمان والمكان والوضع والاضافة ونحو ذلك (وغفل عن أن المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصوره فراجع) مع وضوح أن الجنس من الأجزاء الذهنية والمادة من الأجزاء الخارجية وكذا الفصل والصوره وممن صرح بأن الفرق بينهما بالذات لا بالاعتبار هو الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء وإن خالفه المحقق الدواني وتبعه سيد المدققين .

(الثالث ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهووية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر) سواء في ذلك الحمل الاول الذي ملاكه هو اتحاد الموضوع والمحمول بحسب المية كما في حمل الحد التام على المحدود أو الحمل الشايع الصناعي العرضي الذي ملاكه هو الاتحاد بحسب الوجود فقط المتقدم الى حمل المواطة وحمل التركيب والاشتقاق وقد بين أقسامه مستوفي في مقامه (كما يكون بين المشتقات والذوات ولا يعتبر معه) أى مع وجود هذا الملاك (ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعها بما هو كذلك واحداً بل يكون لحاظ ذلك محلاً لاستلزامه المغايرة بالكلية والجزئية) والجزء بما هو جزء آب عن الحمل على الكل وكذلك آب عن الحمل على الجزء الآخر وبالعكس (ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ نحوه من الاتحاد بين الموضوع والمحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك) أى ما ذكره صاحب الفصول (في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات) كما هو صريح كلامه رحمه الله وسنقله بعيد هذا ونبين وجه ورود اعتراض المتصنف عليه (بل لا يلحظ في طرفها إلا صرف نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات) أى لا يلحظ إلا صرف معاني المحمولات ولا يلحظ التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعها بما هو كذلك واحداً (ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ماها عليه من نحو الاتحاد مع ماها عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار فانقذ بذلك فساد ما جمعه في الفصول تحقيقاً للمقام) حيث قال وتحقيق المقام ان حمل الشئ على الشئ يستدعي أن يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل واتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن أو خارج ثم المتغاير قد يكون اعتبارياً

والاتحاد حقيقياً كقولك هذا زيد والناطق حساس وقد يكون التغير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً وذلك بتزليل الأشياء المتغيرة منزلة شئ واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة فيأجله بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية فيصبح حمل كل جزء من الأجزاء المأخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الآخر بالقياس اليه نظراً الى اتحادها فيه كقولك الانسان جسم أو ناطق فان الانسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس لكن اللفظ إنما وضع بأزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً ولو بالاتحاد فان أخذ الجزء ان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع حمل أحدهما على الآخر وان أخذ لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل أحدهما على الآخر وحملها على الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للجمل فقد تحقق بما قررنا أن حمل أحد المتغيرين بالوجود على الآخر بالقياس الى طرف التغير لا يصح إلا بشروط ثلاثة أخذ المجموع من حيث المجموع وأخذ الأجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع انتهى كلامه قد (وفي كلامه موارد للنظر بظهر بالتأمل وإمعان النظر) منها قوله ان حمل الشئ على الشئ الى قوله من ذهن أو خارج فان مناط الحمل والصدق هو وحدة ما واثنيهما فراراً عن حمل الشئ على نفسه الذي هو عديم الفائدة لكونه ضرورياً وعن حمل المبائن على المبائن الذي هو مستحيل عقلاً فالحمل ان كان شائعاً صناعياً فلا بد أن يكون مفاده الاتحاد في الوجود والتغير في المفهوم والمعنى وان كان حملاً أولياً ذاتياً ففاده أن معنى الموضوع هو معنى المحمول مية لأن يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود فتخصيص المفارقة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل والاتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن أو خارج بما لا وجه له ولا برهان يدل عليه ومنها قوله ثم التغير قد يكون الى آخره فان ملاك الحمل في الحمل الشائع وهو الوجود اما أمر أصيل متحقق في الأعيان دائماً على المذهب الخنار واما أمر اعتباري كذلك على القول باصالة المية واعتبارية الوجود وكذلك الملاك في الحمل الاولى الذاتي وأيضاً يرد عليه ما أورده المصنف من كون ملاحظة التركيب بين المتغيرين واعتبار كون مجموعها بما هو كذلك مغللاً بالحمل لاستلزامه المفارقة بين الموضوع والمحمول بالجزئية والكلية ضرورة أن الموضوع مركب من مجموع الأجزاء على ما هو المفروض والمحمول كل جزء منها بنفسه مع أن في مقام التحديدات وسائر القضايا لم يلحظ في طرف الموضوعات إلا صرف معانيها وذلك لأنه لو كان الملحوظ في طرف الموضوع أخذ المجموع من حيث المجموع واحداً لذات المجموع لما كان الحد التام فيها اذا حمل على المحدود مساوياً له بحسب الأجزاء لزيادة المحدود عليه بجزء اعتباري وهو ملاحظة المجموع من حيث المجموع أمراً واحداً مضافاً الى وضوح أن الموضوع في التحديدات وغيرها من القضايا ليس إلا نفس

معاني ألقاظها ومن المعلوم أنها ليس إلا ذاتها لأمع لحاظ اتحادها وتركيبها مع محولاتها كما في المحمولات ولم يلاحظ في طرف شيء منها التركيب الخارجي نعم جهة الاتحاد قد يكون في جانب الموضوع كزيد هذا الكاتب وقد يكون في جانب المحمول كهذا الكاتب زيد وقد يكون في جانبها كقولنا الانسان حيوان فان الوجود الذي وجد به معنى الانسان هو الذي وجد به معنى الحيوان حقيقة وقد يكون خارجا عنها بالحقيقة كهذا الكاتب هذا الضاحك فان جهة الاتحاد هو وجود الانسان لأنه أمر متحقق بالذات دون وجود مثل الكاتب والضحك لأنها عرضي والعرضي غير موجود في الخارج إلا بالعرض ومما ذكرنا في هذين الأخيرين ظهور وجه الأولين فالأول بين الانسان والحيوان اتحاد بالذات وبين العرضيات اتحاد بالعرض وكذا بين الذاتي والعرضي .

(الرابع لاريب في كفاية مغايرة المبدء مع مايجري المشتق عليه مفهوما وان اتحدنا عيناً وخارجاً) سواء في ذلك كون المشتق بحسب المفهوم بسيطاً أو مركباً (فصدق الصفات) الكمالية للعبء تعالى من (مثل العالم والقادر) والسميع والبصير والحي والمريد (والرحيم والكريم الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى على ماذهب اليه أهل الحق من عينية صفاته تعالى) لذاته (يكون على نحو الحقيقة فان المبدء فيها) من مثل العلم والقدرة والسمع والبصر ونحو ذلك (وان كان عين ذاته خارجاً إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً) والسر في ذلك أن البرهان قد دل على أن الأوصاف الكمالية لاتصح أن تكون عارضة لذاته تعالى بحيث تكون الذات في مرتبة ذاته خلواً عن العلم والقدرة وإلا لزم الجهل والعجز في ذاته وما يكون كذلك ليس يليق أن يكون أشرف الموجودات ومبدئها لا يمكن وجود أشرف منه وهو ما يكون في حد ذاته عالماً قادراً سميعاً بصيراً وهذا لارتباطه بمقام التذاهيم والمعاني وأوضاع الألفاظ ولا يوجب تغييراً فيها وليس هذا إلا مثل الأسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشيء الأسود فان معناه في الجميع واحد وهو مائتة السواد وان كان مصداقه في أحد الموضعين نفس السواد وفي الآخر مع شيء آخر فمناط الأسودية تحقق السواد مطلقاً أعم من أن يكون مجرداً عن غيره أو مقروناً به (ومنه قد انقدح ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من العينية لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق) بعد ثبوت العينية (وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً ولا اتفاق على اعتبار غيرها) من المغايرة الواقعية (ان لم نقل بنحصول الاتفاق على عدم اعتبارها) أي على عدم اعتبار غير المغايرة المفهومية (كما لا يخفى وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك) أي الاعتبارية (بين الذات) سواء اعتبر في مفهوم المشتق أو خارجاً عنه (ومبادئ الصفات) .

(الخامس أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة) نحواً من المغايرة (كما عرفت بين المبدء وما يجري عليه المشتق في اعتبار قيام المبدء به في صدقه على نحو الحقيقة) الجار الأول متعلق بقوله وقع الخلاف (وقد استدلل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم بالفتح) وبصدق زيد محرق الخشب مع قيام الاحتراق بالنار (والتحقيق أنه لا ينبغي أن يرتب من كان من أولي الالباب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التباس بالمبدء بنحو خاص على اختلاف أنحاء الناشئة من اختلاف المواد نارة) من كونها قوة وملكية وحالا الى غير ذلك (واختلاف الهيئات اخرى من القيام صدوراً) كضارب (أو حولاً) كمت (أو وقوعاً عليه) كضروب (اوفيه) كمجلس اسم المكان أو الزمان (أو انزاعه) عنه (مفهوماً) لوجود ملائكة الانزاع (مع اتحادهم معاً خارجاً) ولو يعكس البرهان (كما في صفاته تعالى على ما أشرنا اليه آنفاً) ومع عدم تحقق إلا للمتزاع عنه (عطف على قوله مع اتحادهم معاً خارجاً) (كما في الاضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها ولا يكون بذاتها في الخارج شيء ويكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة) حيث أن وجودها هو وجود المتزاع عنه بتلك الخصوصية كالابوة حيث أن وجودها هو وجود الأب بحيث خلق من ماء انسان آخر ويسمى هذا النحو من الوجود في اصطلاحهم بالوجود الرابط المقابل لوجود الجواهر الذي هو عبارة عن الوجود لافي الموضوع المسمى بالوجود المحمولى والمقابل أيضاً لوجود سائر الأعراض التي حملها على موضوعاتها يفيد ضميمة فيما المسمى بالوجود الرابطي مع ياء النسبة وبالجملة لا بد من ملاحظة أنحاء التلبسات لاختصاص تلبس خاص (في صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدء مغايراً له تعالى مفهوماً) لأن المفاهيم بما هي مفاهيم من شأنها المغايرة والبيدونة (وقائماً به عيناً لكنه بنحو من القيام الذي هو أشد وأكمل أنحائه بحيث لا يتصور قيام أكل منه (لا) القيام المشهورى (بأن يكون هناك اثنيتية وكان ما بذاته) أي ما بذاء المبدء (غير الذات) بأن كان هناك في الخارج قائم ومقرم به (بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بذاته عين الذات) بالبرهان (وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقه عليه تعالى على نحو الحقيقة اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو تنامل وتعمّل من العقل والعرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لافي تطبيقها على مصاديقها) بل لا بد في هذا المقام من التحقيق والمدافعة العقلية ومراعاة الواقع (وبالجملة يكون مثل العالم والعدل وغيرها من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره) من الممكنات (جارية عليها بمفهوم واحد ومعنى فارد) وهو ذات تلبس بالمبدء مثلاً على القول بكون مفهوم المشتق مركباً (وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد

وكيفية التلبس بالبدن حيث انه يتحو العينية فيه تعالى) بالبرهان (ويتحو الحلول أو الصدور في غيره فلا وجه لما ألزم في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى كما لا يخفى كيف ولو كانت بغير معانيها العامة) للواجب والممكن (جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظاً بلا معنى فإن تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابنها) من الجبل والعجز بالنسبة الى العالم والقادر مثلاً (ففي مثل ماذا قلنا انه تعالى عالم اما أن يعنى انه يتكشف لديه شيء) مقابل الجاهل بمعنى من لا يتكشف عنده الشيء (فهو ذلك المعنى العام) فلا نقل حينئذ (أو أنه مصداق لما يقابل ذلك المعنى) أي جاهل (فتعالى عن ذلك علواً كبيراً واما أن لا يعنى شيء فيكون كما قلنا من كونها صرف للقلقة وكونها بلا معنى كما لا يخفى والعجب انه جعل ذلك) أي النقل (علة لعدم صدقها في حق غيره تعالى وهو كما تري ممنوع) جداً لتحقيق الصدق بمفهوم فارد (وبالتأمل فيما ذكرناظهر الخلل فيما استدل من الجانبين) أي القائمين باشتراط صدق المشتق على شيء حقيقة بقيام مبدء الاشتقاق به من دون واسطة في العروض وعدمه (والمحكمة من الطرفين) أي محكمة صاحب الفصول حيث قال في ذيل مسألة المشتق الثالث يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الاشتقاق به من دون واسطة في العروض إن كان صفة كالضارب والقاتل فإن مبدءها الضرب والقتل بمعنى الفاعل وهما تأثير ولا قيام له إلا بالمؤثر وكالقائم والقاعد والتائم فإن مبادئها آثار وصفات وإنما قيامها بالتأثر والمتصف واما اذا كان المبدء ذاتاً فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد وإنما قلنا من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة فانه لا يصدق إلا مجازاً كالشدّة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فانه يقال الحركة سريعة واللون شديد ولا يقال الجسم سريع أو شديد وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدء في صدق المشتق واستدلوا بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالضررب والمؤلم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث أن الكلام مخلوق في الهواء وقائم بمنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فإن الضرب والإيلام بمعنى الفاعل تأثير وقيامها بالفاعل كما انها بمعنى المفعول أثر وقيامها بالمفعول وكذا الكلام في المتكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن إنشاء الكلام ولا قيام له إلا بالمتكلم كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهر الهواء وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته كما هو الحق وبصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف اما الأول فلأنه مشترك في الوجود إذ الظاهر إطباق الفريقين على أن المبدء لا بد وأن يكون مغايراً لذي المبدء وإنما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه

الترام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى ولذا لا يصدق في حق غيره ومن هذا الباب إطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد يتكلف في إثبات صدق ذلك بأن مدلول المشتق وأجد المبدء، ووجدان الشيء لنفسه ضروري مستنداً إلى ذاته فهو أولى من وجدان غيره له فهو أولى بصدق الاسم وهو كما ترى إذ ليس معنى العرف على مراعاة مثل هذه الأمور الخفية، وأما الثاني فلأن الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتأثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى لكن قياماً حدودياً لاجل أولئك كما في العفو والعطاء والرزق وإن اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدء لصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به تعالى ما يخل بالمفصرد وما قررنا يظهر أنه ليس من قيام مبدء الاشتقاق بشيء صدق المشتق منه عليه فعدم إطلاق السجني ونحوه عليه تعالى لما منع شرعي بناء على أن أسمائه تعالى توقيفية أو لعدم قيام المبدء به تعالى كما يظهر وجهه ثانياً من أننا رساباً انتهى كلامه قده (وفيه مواقع للنظر) منها قوله وأما إذا كان المبدء ذاتاً فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال الخ لأننا لا نسلم أن مبدء الاشتقاق في البقال والحداد وأمثالهما كالشمس هو البقل والحديد والشمس كيف وهو أمر جامد والمبدء لا بد وأن يكون معنى من شأنه المراقبة والتحول في صور المشتقات وماله جهود كالحديد لم يكن جازياً ولم يتصور له تحول وسريان وأيضاً صدق المشتق وإن لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق إلا أنه يستلزم كون المبدء متحققاً فيه لأقل كالموجود الصادق على الوجود والأسود على السواد وبالمثل المغير في صدق المشتق الأمر الدائر بين القيام والتحقق وإن لم يلزم واحداً منهما وكلاهما منتف بهما بالضرورة وما ذكر من الأمثلة لا اعتداد به لجواز أن يكون هذه الإطلاقات بنحو المجاز من باب التوسع لجواز أن يكون مصحح الاشتقاق ومسوغ الإطلاق مثل التجدد والشمس وهو حيرونة النبي حديداً أو شمساً ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدء لأن النسبة إليها يكون مصحح الاشتقاق ومسوغ الإطلاق بل بادعاء أن للحديد تحوراً من الحصول في الصانع له وكان المراقبة على استعمال الحديد والتشغل به جدير الرجل ذا حصّة من الحديد كيف وحمولة الحديد قائمة بذهنه بنحو الغلبة كأنها بملكته باله وملئت خياله لكون الحديد موضوع صناعته مع المراقبة والمزاولة عملاً وخطوراً وكذا البقال والشمس إطلاقهما من باب التوسع بتخيّل أن في الشخص حصّة من البقل كما صورناه في الحداد وفي الماء حصّة من الشمس ومنها قوله فالوجه الترام وقوع النقل في تلك الألفاظ الخ لما عرفت من المصنف من أنه لا وجه لهذا الا التزام بعد صحة الجري بالمعنى العام بالنسبة إليه تعالى وأما لزوم كونها لفظة اللسان على تقدير النقل فهو محل تأمل فإنه رحمه الله يجعل المنقول إليه هو مؤدى البرهان أي نفس المبدء فتدبر، ومنها قوله ولهذا لا يصدق في حق غيره تعالى كما عرفت من المصنف

أيضاً ، ومنها قوله ومن هذا الباب إطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد عرفت
 بما أسلفنا لك ، ومنها قوله وهو كما ترى إذ ليس مبنى العرف الخ لما عرفته من المصنف أيضاً
 من أن تطبيق المفاهيم المأخوذة من العرف على مصاديقها ليس بيد العرف ، ومنها قوله في أول
 كلامه يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الاشتقاق به من دون واسطة في
 العروض لما أشار إليه المصنف بقوله (السادس) الظاهر (انه لا يعتبر في صدق المشتق وجوبه
 على الذات حقيقة التلبس بالمبدء حقيقة وبلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري بل يكفي
 التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة) أي الواسطة في العروض (كما في الميزاب الجاري
 فاستناد الجريان الى الميزاب وان كان إسناداً الى غير ماهوله وبالمجاز إلا أنه) مجاز (في الاستناد
 لا) مجاز (في الكلمة فالمشتق في مثل المثال) أي لفظ الجاري في الميزاب الجاري (قد
 استعمل في معناه الحقيقي) أي ذات ثبت له الجري مثلاً على القول بالتركيب (وان كان
 مبدئه مسنداً الى الميزاب بالاستناد المجازي ولا منافاة بينهما أصلاً كما لا يخفى ولكن ظاهر الفصول
 بل صريحه اعتبار الاستناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة) حيث قال وإنما قلنا من دون
 واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة الخ (وكأنه من باب اخلط بين المجاز في الاستناد
 والمجاز في الكلمة وهذا) أي المجاز في الكلمة لا المجاز في الاستناد (ههنا) أي في بحث المشتق
 (محل الكلام بين الأعلام واجد لله وهو خير ختام) .

(المقصد الاول)

(في الأوامر وفيه فصول)

الفصل (الأول فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات وهي عديدة) .

الجهة (الأولى انه قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة منها الطلب كما يقال امرت بكذا
 ومنها الشأن كما يقال شغله أمر كذا ومنها الفعل كما في قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد
 ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى ولما جاء أمرنا ومنها الشيء كما تقول رأيت اليوم أمراً
 عجيباً ومنها الحادثة ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لأمر كذا ولا يخفى ان عدداً بعضها من
 معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضرورة أن الأمر في جاء زيد لأمر كذا ما استعمل في معنى
 الغرض بل اللام قد دل على) مفهوم (الغرض نعم يكون مدخوله مصداقاً) أي مدخول
 اللام مصداق الغرض (فانهم وكذا الخان في قوله تعالى ولما جاء أمرنا يكون مصداقاً للعجيب
 لا مستعملاً في مفهومه وكذا الحال في الحادثة والشأن وبذلك) أي بالفرق بين المفهوم
 والمصداق (ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين) حيث

قال الحق أن لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال أمره بكذا وبين الشأن كما يقال شغله أمر كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الإطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة) أي طلب كان بالصيغة المخصوصة به أو بغيرها (والثاني) سواء كان من الأعيان أو الصفات والأفعال ويكون الحادثة والغرض وغير ذلك من المذكورات من مصاديقه (هذا بحسب العرف واللغة وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص وبجاز في غيره ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً مع أن الاشتقاقات منه ظاهرة تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لأنفسه (أي نفس القول) (تعبيراً عنه) أي عن الطلب (بما يدل عليه) فيكون مجازاً من باب ذكر الدال وإرادة المدلول (نعم القول المخصوص أي صيغة الأمر إذا أراد العالمي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص) لا بما هو قول (وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل) عن العرف واللغة (ولا مشاحة في الاصطلاح وإنما المهم بيان ماهو معناه عرفاً ولغة ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة) ونحن عند التفتيش والتصريح نجد أنه (قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ولا حجة أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز وما ذكر من الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به) ما لم يوجب ظهور اللفظ كما تقدم (فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل) وهو يختلف حسب اختلاف المقامات والأحوال (نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو احتمل أنه أي الظهور) كان في مقام الانسباق من الإطلاق فليحمل عليه وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بأخصوص أو فيما يعمه (لأن الظهور حجة مطلقاً ولو كان بالقرينة كما في المجازات) كما لا يبعد أن يكون كذلك (أي ظاهراً) (في المعنى الأول) أي الطلب .

(الجهة الثانية الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر) يعني أن ملك الأمر هو وجود جهة العلو في الأمر بأن يصدر الطلب من العالمي بعنوان المولوية والسيادة (فلا يكون الطلب من السافل والمساوي) درجة (أمراً ولو أطلق عليه كان نحر من العناية كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء) في كونه أمراً (فيكون الطلب من العالمي أمراً ولو كان) في مقام طلبه (مستخفصاً بوجاهة) فلو أطلق عليه في هذه الصورة السؤال والالتباس كان بضرب من العناية كما أنه إذا صدر من العالمي لا بعنوان الآمرية والمولوية بل بعنوان الشفاعة أو الإرشاد لا يكون أمراً بل شفاعة وإرشاداً (وأما احتمال اعتبار أحدهما) إما العلو الواقعي ولو استخفف

واما الاستعلاء ولو لم يكن عالياً (فضيف) لا دليل عليه (وتقييح الطالب السافل من العالمي المستعلي عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره إنما هو على استعلائه لاعلى أمره حقيقة بعد استعلائه) فلا يكون هذا التقييح دليلاً على كفاية الاستعلاء فقط في تحقق الأمرية (وإنما يكون إطلاق الأمر على طابه) في مقام توبيخه بأنك لم تأمره إنما هو (بحسب ما هو قضية استعلائه) لا بحسب الواقع فيكون اما مجازاً في الكلمة أو في الاستناد لمناسبتها صورة لما هو الأمر حقيقة (وكيف كان ففي صحة سلب الأمر من طلب السافل ولو كان مستعنياً كفاية) في عدم كون إطلاق الأمر على طابه حقيقة .

(الجهة الثالثة لا بعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانسباقه منه عند إطلاقه ويؤيده قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره الآية) فإن ترتب وجوب الحذر على مجرد مخالفة طبيعة أمره يكشف عن كونه للوجوب وإلا فجرد مخالفة الطالب الغير اللازمي لا يقتضي وجوب الحذر (وقوله ص ليرة بعد قولها أنأمرني يارسل الله لا بل إنما أنا شافع الى غير ذلك) من قوله الآخر صلى الله عليه وآله لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع أنه قد طلب منهم مراراً متعددة (وصحة الاحتجاج على العبد وموآخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى مامنعك أن لا تسجد إن أمرت) وإنما جعلها مؤيداً لاستدلالاً لانه يمكن أن يقال أن استعمال الأمر في هذه الموارد في الإيجاب لا يثبت الوضع له بخصوصه كفاية ظهوره فيه عند الإطلاق بوجه يشبه بالانصراف ومن نسخه وإن لم يكن منه حقيقة ومن ذلك تعلم وجه عدم جزم المصنف بالمدعى وتعبيره بعدم البعد وقد ادعى بعضهم كونه مشتركاً معنويًا بين الإيجاب والندب متمسكاً بصحة تقسيمه الى الإيجاب والندب فرده المصنف بقوله (وتقسيمه الى الإيجاب والاستحباب إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه) أي من لفظ الأمر (في مقام دعوى الاشتراك المعنوي) (من أن الاستعمال فيها ثابت فلو لم يكن موضوعاً للقد المشترك بينهما لزم) اما (الاشتراك) اللفظي لو كان موضوعاً لكل واحد منها (أو مجاز) لو كان موضوعاً لاحدهما فلا بد من الاشتراك المعنوي حسب المادة الاشتراك اللفظي والمجاز (فهو غير مفيد لما مرت الإشارة اليه في الجهة الأولى وفي تعارض الأحوال فراجع) حتى تذكر أنت الملاك هو حصول الظهور واما نفس تلك المرجحات الاعتبارية لاعتداد بها بذاتها أصلاً (والاستدلال) أيضاً على الاشتراك المعنوي (بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل للمأمور به) فالمندوب فعل للمأمور به (فيه مالا يخفى من منع الكبرى لو اريد من المأمور به حصوله **الحق** أي لا يسلم أن كل طاعة فهو فعل للمأمور به

الحقيقي بل بعضها المصدق الفضية المنفصلة التي هي في معنى تقسيم الطاعة الى فعل المأمور به الحقيقي وفعل المندوب (وإلا لا يفيد المدعى) أي وإن لم يرد من المأمور به معناه الحقيقي بل معنى عاماً يشملته وغيره فلا يفيد المدعى أي ثبوت الاشتراك المعنوي .

(الجهة الرابعة الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر) لغة وعرفاً عاماً وخاصاً (ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالجلل الشائع الصناعي) الذي قد عرفت أن ملاك الاتحاد بحسب الوجود أي الشوق المؤكد الحاصل في النفس عقيب حصول الداعي ويكون من الكيفيات القائمة بالنفس (بل هو الطلب الابقاعي الانشائي الذي لا يكون بهذا الحمل) الشائع (طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً سواء انشاء بصيغة فعل أو عبادة الطلب أو عبادة الأمر أو غيرها) وهذا أمر واضح لاستزاعه أصلاً لأن ماهو من الكيفيات النفسانية لا يمكن أن يتحقق إلا بأسبابه الخاصة المنتهية الى وجودها وليس التلقظ سبباً لوجودها في ذهن الالفاظ مع أنهم يقولون الانشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الامر لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن أو خارج كما أن الخبر هو القول الذي يقصد به تلك الحكاية وما يمكن أن يوجد باللفظ هو هذا النوع من الطلب الذي هو خفيف المؤنة يحصل بمجرد قصد تحققه باللفظ : نعم دواعي هذا الانشاء يختلف حسب اختلاف المقامات فربما يكون الداعي هو الطلب الحقيقي القائم بالنفس وربما يكون غيره كالامتحان والتعجيز والتسخير الى غير ذلك (وإن أبيت إلا عن كونه) أي كونه الأمر (موضوعاً) لمطلق (الطلب فلا أقل من كونه منصرفاً الى الانشائي منه عند إطلافه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً) وذلك أي الانصراف المذكور (الكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي) وما يدل على ما ذكره سلب الأمر عن الكيفية القائمة بالنفس الموجودة بوجود سببها ما لم ينشأ المولى بصيغة فعل أو ما هو بمعناها ضرورة أنه عند الشوق المتأكد الموجود في نفس المولى وعدم انشائه بعد يصح أن يقال انه ليس بأمر والعبد ليس بمأمور وتلك الكيفية ليست بأمر (كما أن الأمر) أي الشأن والحال (في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الارادة الحقيقية واختلافها في ذلك) أي اختلاف لفظي الطلب والارادة في طور الانصراف (الجاء بعض أصحابنا الى الميل الى ما ذهب اليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة خلافاً لمطابقة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ماهو الحق في المقام وإن حققناه في بعض فوائدها إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المندوب خالية) ولأقل من عدم حضور تلك النسخة عند كل أحد (والاعادة ليست بلا فائدة ولا افادة) أي لما لم تكن الاعادة خالية عن الفائدة ولا أقل من التذكر والاختار لمن لاحظ الفوائد وعن الافادة بالنسبة

الى من لم يلاحظها ولم يكن ذهنه مسبوقة بها (كان المناسب هو التعرض ههنا أيضاً فاعلم ان الحق كما عليه أهله) أى العلية (وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب والإرادة بمعنى أن لفظيهما موزعان بأزاء مفهوم واحد وما بأزاء أحدهما في الخارج يكون ما بأزاء الآخر والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الانشائية وبالجملة هما متحدان مفهومًا وإنشاءً وخارجاً لأن الطلب الانشائي الذي هو المنصرف اليه إطلافة كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التي تنصرف اليها إطلافاً أيضاً ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأسس فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد في مراعاة الوجدان عند طلب الشيء* والأمر به حقيقة كفاية فلا يحتاج الى مزيد بيان وإقامة برهان فإن الانسان (اذا راجع وجدانه) لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء* والميل اليه وديجانه الرغبة اليه والتصديق بفائدته (بعد تصورهما المتقدم هذا التصور والتصديق على حصول الميل (وهو) أى ما هو مقدمة تحققها (الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها) أى لأجل الإرادة (وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب فلا يحصى إلا عن اتحاد الإرادة والطلب وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لامرعيده به فيما لو أراد لا كذلك) أى لا بالمباشرة (مسمى بالطلب والإرادة كما يعبر به) أى بالطلب (نارة ومها) أى بالإرادة (أخرى كما لا يخفى) ومن الغريب بعد تخبر النزاع على هذا التحريم أنه ليس في النفس شيء مغاير للإرادة يكون مسمى بالطلب أن يستشكل عليه بأن مفهوم الطلب تصدى تحصيل شيء في الخارج فلا يقال طالب الضالة إلا لمن تصدى تحصيلها في الخارج دون من يشاق تحصيلها فقط وإن لم يكن بصدد تحصيلها في الخارج وإطلاقة على الفعل النفساني بناء على ثبوت مرتبة أخرى غير الإرادة من باب اخذ الغايات وترك المبادئ فإنه أيضاً يوجد بأعمال النفس وإن لم يكن محتاجاً الى تعب ومشقة كما في إطلاق الأكل على مجرد البلع من دون ازدراء فإنه أيضاً من هذا القليل والحاصل أن الطلب في التشرهيات عبارة عن نفس إيجاد الصيغة فإنه بها يتصدى الأمر بتحصيل مطلوبه في الخارج وفي التكوينية ليس هناك تصدى أصلاً بل بمجرد تحريك النفس بوجوب المطلوب قهراً فليس هناك مطلوب منه حتى يتوقف المطلوب على إرادته فيكون إطلاق الطلب عليه من باب أخذ الغاية وترك المبادئ انتهى وذلك لأن اللغويين قد صرحوا بهذا الاتحاد وفي المجمع طلبت الشيء* اطلبه أى أردته وابتغيته فعلى هذا إما أن يكون التصدى المزبور الذي هو الابتغاء المذكور في المجمع معنى آخر للطلب كما أن الحاجة معنى آخر له وفي الدعاء ليس

لي مطلب سواك أي ليس لي حاجة غيرك كما صرح به في المجمع أيضاً وإما أن يكون مدلولاً التزامياً للطلب فإن من أراد شيئاً وتشوق إليه شوقاً مؤكداً يصير بهدده تحصيله في الخارج فيكون حينئذ إطلاق الطلب على التصدي من باب الإطلاق على الغاية (وكذلك الحال في سائر الصيغ الانشائية وأجل الخبرة فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من اتنى والتزجي والعلم إلى غير ذلك) من الصفات (صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها كما قيل):

(إن الكلام إنني القواد وإنما جعل اللسان على القواد دليلاً)

والى هذا ينظر قول العلامة ره في تحكي النهاية في مقام إثبات العناية انا لنجد في الأوامر أمراً آخر مغايراً للارادة إذ ليس المفهوم منه إلا إرادة الفعل من المأمور (وقد انقدح مما حققناه) من ثبوت الطلب والارادة الحقيقيين والانشائيين (ماني استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الارادة كما في صورتني الاختيار) وهو واضح (والاعتذار) بأن الأمر قد يريد إظهار عذره في عدم إطاعة المأمور فيأمر ولا يريد وقوعه منه لمنافاته لقرضه (من الخال) والفساد (فإنه كما لا إرادة حقيقة في صورتين لا طلب كذلك) أي حقيقة (فيها) والذي يكون فيها إنما هو الطلب الانشائي الإيقاعي الذي هو مدلول الصيغة أو المادة ولم يكن بيتاً ولا ميئاداً في الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية وبالجملة الذي يتكفله الدليل ليس إلا الانتكاس بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتها وهو مما لا يخفى عن الالتزام به كما عرفت ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والانشائي كما لا يخفى ثم أنه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن النزاع) معنوا (في التبين بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العناية مفهومًا ووجوداً حقيقياً وانشائياً ويكون المراد بالمغايرة والاثنية هو اثنائية الانشائي من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقي من الارادة كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها فيرجع النزاع لفظياً فافهم .

(دفع وهم)

(لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب) أي الإمامية (وكذلك المعتزلة من نفى غير الصفات المشهورة) أي نفى غير العلم في الكلام الخبري وغير الارادة والكراهة في الانشائي

كالولي المعتذر من ضرب عبده بعصيانته فإنه قد يأمره وهو لا يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه .
منه دام ظله

(وانه ليس صفة اخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به)
 أى بالنفسي (الأشاعرة ان هذه الصفات المشبورة مدلولات للكلام) وانها هي النفسي فان
 الخلاف إنما هو في أن المدلول عليه بالكلام اللفظي هل هي صفة قائمة بنفس المتكلم غير هذه
 الصفات يسمى كلاماً نفسياً فالأشاعرة تثبته والمعتزلة تنفيه لاني أن المدلول عليه به هو هذه
 الصفة أو صفة اخرى ، نعم يمكن أن يقال إلزاماً على الأشاعرة ان النفسي لو كان مدلولاً عليه
 بالكلام اللفظي لابد وأن تكون صفة قائمة بالنفس فلا بد وأن تكون إحدى هذه الصفات
 حيث لا تجرد في النفس صفة اخرى غيرها لأن المدلول عليه عند المعتزلة وأصحابنا الإمامية
 هو إحدى هذه الصفات .

(فان قلت لماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة قلت اما اجمل الخيرية فهي دالة
 على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نقيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع)
 مثال لثبوت النسبة في الذهن لأن النوعية من المعقولات الثانية التي يكون عروضها واتصافها
 كلاماً في الذهن (أو كاتب) مثال لثبوتها في الخارج عن ظرف الذهن فان كانت النسبة
 ثابتة فيها فالقضية صادقة وإلا فكاذبة فتكون مدلولاتها ثبوت النسبة في موطنه وإدراكه المتكلم
 لها وتصوره طرفيها إنما يكونان مما يتوقف عليه الإخبار فدلالة عليه تكون عقلية محضة
 كدلالة على وجود الخير فافهم (واما الصيغ الانشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدها
 موجودة لمعانيها في نفس الأمر أي قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها) أى بالصيغ وبعبارة اخرى
 مدلول الصيغ الانشائية ثبوت معانيها في نفس الأمر على نهج الهليات البسيطة بالإنبات والابجاد
 لا بثبوت شيء لشيء الذي هو مفاد الهليات المركبة تقريراً وحكاية (وهذا نحو من الوجود
 وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً وعرفاً آثار كما في صيغ العقود
 والايقاعات) حيث أن ملكية المشتري للمبيع قبل انشاء الملكية والبيع بصيغته لم يكن موجوداً
 إلا بمجرد الفرض وبعده خرج عن مجرد الفرض وحصل له واقعية (نعم لامضايقة في دلالة
 مثل صيغة الطلب والاستفهام والتمني والترجي بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقية
 إما لأجل وضعها لاودائعها فيما اذا كانت الداعي اليه) أى الى الايقاع (ثبوت هذه الصفات
 أو انصراف إطلاقها الى هذه الصورة ولو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام
 أو غيرها بصيغتها لأجل قيام الطلب أو الاستفهام وغيرها قائمة بالنفس وضعاً أو إطلاقاً)
 والحاصل انه لما كانت الارادة الحقيقية والتمني والترجي الحقيقيين وكذا غيرها لا يمكن أن
 يحدث بواسطة اللفظ وإنما هي امور نفسانية توجد بأسبابها وإنما يصح أن يكون اللفظ
 كاشفاً عنها ودليلاً عليها فلا بد وأن يوجد بهذه الألفاظ مفاهيمها والوجود الإنشائي خفيف

المؤنة يحصل بمجرد قصد تحقّقها بالفاظها وله آثار شرعا وعرفا ترتب عليه وكونه في بعض الأحيان انفعاً صرفاً كما في إنشاء الصبي والمجنون والمكره وبعض إنشاءات السفه لا يوجب خروجه عن الأنشائية كما ربما يقع الخسر انفعاً ولا يخرج عن الخبرة وبديهي انه لا يخرج بذلك عن الكلامية ولا من الخبرة الى الانشائية أو بالعكس كما أنه معلوم ان هذا النحو من الوجود له مشخصات محفوفة به مانعة عن صدقه على كثيرين بحسب هذا النحو من الوجود إذ الشيء مالم يتشخص لم يوجد في وعاء فلا يصدق هذا الانشاء الشخصي الصادر من المثنى على إنشائه ذلك المعنى ثانياً وثالثاً وهكذا وعلى إنشاء مثنى آخر هذا المعنى مع أن كل واحد منها إنشاء حقيقة غاية الأمر انه لا ترتب على ما عدا الأول فائدة غير التأكيد في بعض الموارد وهذا لا يوجب خروجه عن الأنشائية فيندفع بذلك ما قاله الشهيد ره في قواعده وقولنا في نفس الأمر ليخرج به العقد المكرر فانه قول صالح لايجاد مدلوله ظاهراً ولا يسمى إنشاء لعدم اليجاد في نفس الأمر وذلك لما عرفت من أن الوجود الانشائي خفيف المؤنة يعني فيه قصد حصول المدلول باللفظ ولو وقع انفعاً فضلاً عما اذا ترتب عليه أثر التأكيد وكأنه زعم أن اليجاد ثانياً تحصيل للحاصل وليس كذلك فإن اليجاد بكل شخص من اللفظ فرد من اليجاد غير الفرد الموجود بشخص لفظ آخر مثله فلا يكون من قبيل تحصيل الحاصل سابقاً حتى يستحيل بل تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل .

(اشكال ودفع)

(اما الاشكال فهو انه يلزم بناء على اتحاد الطلب والإرادة في تكليف الكفار بالآيمان بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأمر كان إما أن لا يكون هناك تكليف جدي إن لم يكن هناك إرادة حيث أنه لا يكون حينئذ طلب حقيقي واعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي وإن كان هناك إرادة) فيصح وجود التكليف الجدي إلا أنه برد عليه انه (كيف يتخلف عن المراد ولا يكاد يتخلف اذا أراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون واما الدفع فهو أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام والمخاطب بهذا الخطاب التكويني واليجادى لا يكون إلا ذوات الميقات الموجودة على نحو التفصيل والكثرة في مرتبة من مراتب العلم الإلهي المستعدة لسماع قول الله تعالى بأذانهم السميعة الطاعة لئلا يلهيهم بالندخول في دار الوجود فسمعوا نداء الله تعالى بقوله كن وقالوا سمعنا وأطعنا فدخلوا في دار رحمته وبلدة نعمته ولا مجال لعصيان هذا الأمر لأنه الدين الفطري

قال الله تعالى : وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم .

الآلهي يستحيل التمرد عنه وهذه سنة الله التي لا تبدل لها (دون الإرادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف) والرضا بالفعل ومحبوبيته ولكن تنحصر تلك المصلحة والرضا والمحبوبة في صدور الفعل باختيار المكلف وإرادته فهو تعالى يريد حصول الفعل منه باختياره وإرادته وهذه الإرادة خارجة عن قدرة المرید لأن قهره على الإرادة والاختيار يوجب كونه مضطراً وقد فرضناه مختاراً فصدور الفعل بالاختيار يستحيل عقلاً أن تتعلق به قدرة الغير لاستلزامه اجتماع النقيضين ولهذا قد يتخلف حصول الفعل عن الإرادة وهذا لا يستلزم العجز فيه تعالى كما لا يوجب عدم قدرته على سائر المحالات إذ العجز عدم القدرة على الممكن لا على المحال والمحاطب بهذا الخطاب المراد بالإرادة التشريعية لا يكون إلا ضرباً من النفوس الانسانية حين وجودها العنصري وكونها الدنياوي وبلوغها النفساني وكالاتها البدني وهذا هو الأمر الذي أمر به عباده على ألسنة رسله وألواح كتبه (وما لا يحصى عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية) بمعنى طلب الفعل من العبد (لا التكوينية) التي هي بمعنى التكوين والانشاء المطلق أي الابدان (فإذا توافقا فلا بد من الاطاعة والايمان وإذا تخالفا فلا يحصى عن أن يختار الكفر والعصيان) ومن أراد أن يعرف ويصدق هذه القاعدة فليأمل في أمر نفسه الناطقة التي خلقها الله تعالى مثلاً له ذاتاً وصفة وفعل بحيث انه تعالى قد خلق الأعضاء مسخرة لها لا تستطيع لها خلافاً في أمرها ونهيا وتكوينها بلا وسادة لسان ولا جراحة ولا مخلوق غيرها فإذا امرت العين بالانفتاح انفتحت واللسان بالكلام تكلم والرجل بالحركة تحركت وأما أمرها بالواسطة من لسان أو غيره وكذا نهيا كذلك فقد يكون واقعاً وقد يكون غير واقع وبالجملة كما أن إيمان الكافر ليس بمراد بالإرادة التكوينية كذلك ليس بمأمور به بالأمر التكويني وكما أنه مأمور به بالأمر التشريعي فكذلك مراد بالإرادة التشريعية .

(فان قلت اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بإرادته تعالى التي لا يكاد يتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً) المصحح للأمر التشريعي .

(قلت إنما يخرج بذلك عن الاختيار لولم يكن تعلق الإرادة بها مسبوفاً بمقدوماتها الاختيارية وإلا) أي وإن كان تعلقها بها مسبوفاً بها (فلا بد من صدورهما بالاختيار) غرضه قد إنا لانعني بالفعل الاختياري إلا ما يكون مسبوفاً بالعلم والإرادة وإن كان مبادئ ذلك الاختيار لا بالاختيار كما أنه يجب أن يكون كذلك حملاً لمادة التسلسل في الاختيارات وليس الاختيار الذي في العبد بأزید من الاختيار الذي يذنبه أهل العدل للواجب تعالى فإن اختياره تعالى في أفعاله هو كونها بعلمه وإرادته مع انها فيه تعالى عين ذاته وذاته لا يكون باختيار أجد حتى

بأختيار ذاته فتوسط علم العبد وإرادته بين الأسباب وكون الصلاح الجزئي لهذا الشخص الايمان والاطاعة مصحح للأمر التثريعي وإن كان الصلاح الكلي كفره وفسقه فحصل الجواب هو أن الإرادة التكوينية تعلقت بكفر زيد مثلاً بأسبابه الاختيارية له فكفر زيد في الخارج المسبوق بتصور زيد إياه وتصوره ودواعيه والميل وحصول الجزم والعزم عليه التي هي مقدمات صدور الأفعال بالأختيار مراد الله تعالى فلا يخرج عن كونه اختيارياً بتعلق إرادته تعالى التكوينية به وقوله (وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً) معناه أنه لو كان صدورها لا بالأختيار عند تعلق الإرادة التكوينية بها مسبوقاً بمقدماتها الاختيارية وبالجملة لو لم يكف في كون الشيء اختيارياً مسبوقاً بالعلم والإرادة لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده لأن إرادته تعلقت بصدوره عن اختياره وهو صدر لا عن اختياره هذا خلف . (ان قلت ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما إلا أنها متبنيان الى مالا بالأختيار كيف وقد سبقها) أي الإرادتين (الإرادة الأزلية والمشيئة الإلهية ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار) .

(قلت العقاب إنما يقع للكفر والعصيان التابعان للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لمخصوص ذاتها فان السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه والناس معادن كعادن الذهب والفضة كما في الخير والذاتي لا يعمل فانقطع سؤال انه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً فان السعيد سعيد بنفسه والشقي كذلك إنما أوجدهما الله تعالى فلم ينجز سعيداً من بشكست قد انتهى الكلام في المقام الى ما ربما لا يسره كثير من الأفهام ومن انه الرشد والهداية وبه الاعتصام) غرضه من هذا الجواب ان المؤاخذة والعقاب على فعل السيئات ليس لمنتقم غضبان يريد أن ينتقم من عدوه لأزالة ألم الغيظ والتشنج عن حرقة لهب الغضب المستحيل في حق الحكيم تعالى بل النفس العاصية هي حاملة خطيئته نيرانها الى يوم تبلى السمائر تحرق حينئذ بنيران عقائدها الباطلة وشيئاً الكامنة وتلدغ بغيضات وعقارب منبذة من سموم أخلاقها وسوء عاداتها فمن أساء عمله وأظلم جوره نفسه وكدر مرآة فطرته وأخطأ في اعتقاده واحتجب عن مراده بحسب مقتضى أصل استعدادة فقد ظلم نفسه بظلمة جوره وبطلان استعدادة فكان أهلاً للشقاوة كما قال الله تعالى ذلك بما كسبت أيديكم وذلك بما كسبت قلوبكم وقال أيضاً وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وبالجملة العقوبات وكذلك المثوبات ثمرات ولوازم وتبعات وعوارض لأموال موجودة فينا بالقرة تخرج يوم القيمة من القرة الى الفعل بل هي مطوية في نفوسنا في هذه النشأة مكمونة في مكامن الطبيعة ونشأوات المادة ان الذين يأكلون أموال اليتامى إنما يأكلون في بطونهم ناراً فإذا قامت القيمة وكشف الغطاء ونشرت الصحائف أظهرها الله بحيث يترتب

عليها المثوبة والعقوبة وتنبعث منها النعمة والنقمة وكثير من الآيات والأخبار شاهدة على هذا المعنى لو تأملها المصنف الغير المتعسف به وقوله التابعين للاختيار الناشئ* من مقدماته فقد عرفت توضيحه آنفاً من أنه يكفي في كون الفعل اختيارياً علم الفاعل به وإرادته له بدهاه إن العلم والأرادة في الفرض المذكور هي العلة القريبة التي يسند العقل والعقلاء التأثير إليها لا إلى العلل البعيدة وأما قوله الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها فإن السعيد سعيد الخ فهو إشارة إلى أن أمره تعالى للخلائي وإرادته للموجودات ليس أمر قسر وإجبار وإرادة قهر واضطرار بل مأمرهم بالإعما أحبزه ولا أرادهم بالإمعاشقة بحسب ذواتهم الأصلية واختار لكل موجود ماذا وكل أمره إلى نفسه اختار ذلك كما في الأخبار إن الله عز وجل خاتى الصنایع وعرضها على بني آدم قبل أن يخلقهم بهذا الوجود الديني في بعض مواطن الغيوب فأختار كل لنفسه صناعة فلما أوجدهم اختار لهم ما اختاروا لأنفسهم وذلك لأن الله غي عن العالمين ولا حاجة له تعالى إلى وجودهم ليجرهم عليه كما لا حاجة له تعالى إلى عبادتهم في الأمر التشريعي وإنما أمرهم بالأحكام الدينية لما رأى فيه صلاح حالهم في الشئتين فأمرهم بالأمر التكويني أمر إذ أن مسبق بسؤال الوجود فإن قلت لالسان للمعدوم حتى يسئل قلنا إن ذلك بعد ثبوت ماهياتهم في مرتبة من مراتب العلم الإلهي وثبوت ماهو بمنزلة لسانهم كما أشرنا إليه وقد أشار إليه المعصوم ع إن الله خلق الخلق في ثلاثة ثم رشح عليهم من نوره وتحقيق هذا المقام يحتاج إلى مجال آخر وإني مع كرون بضاعتي مزجاة قد آثرت في هذا المقام نوعاً من التطويل وفاء بحق الشرح ودفعاً لما ظننه بعض المعاصرين من كلام المصنف الجبر عصمنا الله من الزلل وذلك لأن الجبر الحل على خلاف الطبع واعطاء الله تعالى كل شيء مقتضى طباعه وجبلته ليس ببحر أصلاً .

(وهم ودفع)

(أهلك تقول إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم وهو بمكان من البطلان) فإن من الأشياء ماهو قابل للإنشاء أى يصلح أن يوجد بالإنشاء كالملاكية والزوجية والتحرير والولاية والقضاء والقيومة ونحو ذلك من الاعتبارات ومنها ما ليس يقابل لذلك كالموجودات

* ولا ينافي ما ذكره المصنف كون الحشر جسمانياً وكون الجنة والنار مخلوقتين كما ذهب إليه المحققون من الإمامية منهم المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره في تجريد العقائد .

منه دام ظله

الحقيقة الخارجية مثلاً لا يعقل أن يوجد الانسان بانشاء صر إنساناً أو هذا انسان أو اطلب هذا تشريعاً والعلم والارادة لما كانا من الموجودات الخارجية النابتة للنفس فلا جرم كانا من قبيل الثاني أى مما لا يوجد بالانشاء التشريعي خصوصاً في حقه تعالى لأنها فيه عين ذاته تعالى (لكنك غفلت عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح إنما يكون خارجاً لافهموما وقد عرفت إن المنشأ ليس إلا المفهوم لا الطلب الخارجي) غرضه انه لم يدع أحد أن مفهوم الارادة عين مفهوم العلم بالصلاح بل الاتحاد والعيانية إنما هو بحسب الوجود نظراً إلى البراهين القطعية الدالة على أن صفاته الكلية كلها عين ذاته المقدسة وليس المنشأ بالصيغة الطلب الخارجي حتى يستشكل بما ذكر بل المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب لداع يدعو اليه بحسب خصوصيات المقام ومفهوماً غير مفهوم العلم وغير حقيقته (ولا غرواً صلاحي اتحاد الارادة والعلم عيناً وخارجاً) مع مغايرة مفهومها (بل لا يحصى عنه في جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة تبارك وتعالى) ضرورة أنها لو كانت زائدة على ذاته لزم أن يستدعى فيضاً منها من ذاته على ذاته لجهة أشرف مما عليه واجب الوجود تعالى فيكون ذاته أشرف من ذاته إذ لو كفت جهة ذاته في إفاضة العلم لكان ذاته بذاته ذا علم ليعض من علمه علم آخر والتالي محال لأن جهة النقص يخالف جهة الكمال فكذا المقدم ولا يجوز إفاضة العلم من غيره عليه تعالى قطعاً للزوم كون معلوله أشرف منه وهذا أشد استحالة من الأولى (قال أمير المؤمنين ع كمال توحيدہ الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه) قد استشهد المصنف بهذا الكلام على عينية صفاته تعالى لذاته ونفي الصفات الزائدة منه تعالى مع أن ظاهره يوافق مذهب المعتزلة من نفي الصفات عنه تعالى ونياية الذات عن الصفات فإن في كلامه ع قرينتين تدلان على أن المراد ليس نفي الصفات بالكلية وعدم تحققها في حقه تعالى ليلزم التعطيل بل المراد نفي الصفات العارضة التي وجودها غير وجود ذات الموصوف وإلا فذاته بذاته مصداق لجميع العتوت الكلية والأوصاف الالهية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى الذي فرض انه صفة كالمية له تعالى فعنده وقدرته وإرادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاتها الاحدية مع أن مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة فإن كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكلية مع وحدة الوجود وبساطتها احديتها انه عليه السلام صرح بانبات الصفة له في قوله ع ليس لصفته حد محدود وثانيتها قوله بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة حيث انه إنما يدل على نفي الصفات العارضة فانها اذا كانت عارضة للموصوف كانت مغايرة له وكل متغايرين في الوجود فكل منها متميز عن الآخر بشيء ومشارك له في شيء آخر ضرورة اشتراكها في الوجود ومحال أن تكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك للزوم كون الواحد بما هو واحد كثيراً فلا بد حينئذ من

المغايرة بينهما فيلزم التركيب في ذات الواجب وقد ثبت انه تعالى بسيط الحقيقة والى هذا البرهان أشار بقوله فمن وصفه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه إذ معناه ان من وصفه تعالى بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود وكل ما فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركباً ذا جزئين بأحدهما يشارك في الوجود وبالأخر يباينه واما قوله وكال توحيد الاخلاص له فمنعه الاخلاص له عن الزوائد والثواني إذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة أو شيئاً آخر لم يكن بسيطاً حقيقياً لما عرفت آنفاً قال بعض العلماء من كان في قلبه مثقال خردلة سوى جلالك فهو مرض فإلذلك ما دام ملتفتاً عند ملاحظة جلال الله وعظمته الى شيء سواه فهو بعد واقف دون مقام الوصول جامع مع الله غيراً وبعد ذلك شر كما خفياً فالتوحيد المطلق هو أن لا يعتبر مع الله غيره مطلقاً والكلام قد انجر الى ما هو خارج عن الفن الا أن شرح كلام المصنف قد جرت الى ذلك والكلام ينجر الكلام وما اظن انك بعدما تأملت في كلام المصنف بأخراجه تصفى الى قول من قال ان بعد الارادة الحقيقية لشيء ما مرتبة اخرى في النفس تسمى بالطلب وهو نفس الاختيار وتأثير النفس في حركة العضلات وذلك لأتفاق الطرفين على أن الارادة بعد أن تمت مقدماتها وحصلت للنفس لا بد وأن تنضم الى قدرة المريد التي هي هيئة القرى الفاعلة لتنبعث تلك القوة لتحريك الاعصاب والاعضاء فتحصل الحركة في الخارج فما دام لم تنضم الارادة الى تلك القدرة ولم تنبثق تلك القوة لتحريك الاعصاب والاعضاء لم يحصل الفعل في الخارج فلامعنى حينئذ لجعل هذا الامر المتفق عليه بين الطرفين محلاً للزاع بينهم فتدبر .

(الفصل الثاني)

(فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث : الاول انه ربما يذكر للصيغة معان) تبلغ الى نيف وعشرين (قد استعملت فيها وقد عد منها اثنتي والتسعين) نحو ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجل حيث انه لما عد الليل الطويل مستحيل الانجلاء تمى انجلانه (واتهدد) نحو اعملوا ما شئتم (والانداز) وهو قريب من التهديد لانه ابلاغ في مقام التخويف وبعضهم جعله قوما على حدة نحو قل فتمتعوا (والتسخير) نحو كونوا قردة خاسئين لأن مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم (والاهانة) نحو ذق انك أنت العزيز الكريم (والاحتقار) نحو بل القوا ما أنتم ملقون (والتعجيز) نحو فأتوا بسورة من مثله (الى غير ذلك) من الامتنان والاكرام والارشاد والتسوية والدعاء والتكوير (وهذا كما ترى ضرورة ان الصيغة ما استعملت في واحد منها بل لم تستعمل إلا في انشاء الطلب الا أن الداعي الى ذلك كما يكون نارة هو البعث والتحريك

نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى و) قد قلنا تأناً أن اختلاف الدواعي لا يوجب اختلافاً في مدلول اللفظ (قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة وموضوعها لانشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك لا بداعٍ آخر منها) أي من الدواعي المذكورة (فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة وانشائه بها تهديداً) مثلاً (مجازاً وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره فلا تغفل) .

(ايقاظ)

(لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر) من عدم استعمال اللفظ إلا في معنى واحد لكن بدواع مختلفة حسب اختلاف المقامات (جازٍ في سائر الصيغ الانشائية فكما يكون الداعي الى انشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة) وقيامها بالنفس واقعاً (يكون الداعي غيرها أخرى فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها منها واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى لاستحالة مثل هذه المعاني في حق تبارك وتعالى مما لازمه الجهل أو العجز وأنه لا وجه له فإن المستحيل في حق تعالى إنما هو الحقيقي منها لا الانشائي الايقاعي الذي يكون مجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت) مراراً (ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية أيضاً لا لإظهار ثبوتها حقيقة بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من اظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير أو غير ذلك ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام) كاذكره علماء الأدب (ليس على ما ينبغي) ويليقي (أيضاً) ثم على تقدير تسليم استعمال اللفظ في المعاني المتعددة في الموارد المذكورة فلا نسلم كونه حقيقة في جميعها لأن خصوصية بعضها كالتسخير والتعجيز والتسوية ونحو ذلك لا يستفاد من مجرد اللفظ بل من القرائن فيكون الاستعمال مجازياً فيها ثم إن سبب المجازية في بعضها هو الخروج عن مقتضى وضع الهيئة فقط كما في الإباحة والأذن والتدب والتمني والترجي ونحوها وفي بعضها الخروج عن مقتضى وضع الهيئة والمادة معاً كما في التهديد والانذار والتهكم ونحوها فإن مدلول الجملة الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المأمور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه ويلزمه بنسب المقام فأريد بالجملة احضار صورة الطلب بملاحظة وضع الهيئة والمادة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه من التهديد والانذار وغيرها كما هو الحال في سائر المركبات المجازية ثم اعلم أن ما ذكره المصنف في المقام من كون الصيغة موضوعاً للطلب الانشائي يمكن أن يكون جارياً على مجرى ظاهر كلام الاصوليين وعلماء الأدب من كون صيغة الأمر موضوعاً لطلب الفعل ويمكن أن يراد به بقرينة قوله في مبحث الوضع بعد تحقيق الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى

الحرفي ثم لا يبعد أن يكون اختلاف الخبر والانشاء أيضاً كذلك فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه والانشاء ليستعمل في قصد تحققه وان اتفقا فيما استعملاً فيه فتأمل انتهى ان صيغة الأمر موضوعاً لاسناد الحدث المدلول عليه بالمادة الى الفاعل لغرض كونه مطلوباً كما أن الخبر موضوع لما ذكر لغرض الحكاية المذكورة وكذلك ما في المبحث الآتي من كون الصيغة حقيقة في الوجوب أو الندب الخ أيضاً يمكن أن يكون المراد به ذلك بمعنى ان مدلول الصيغة هو اسناد الحدث المدلول عليه بالمادة الى الفاعل لغرض كونه مطلوباً على نحو اللزوم لأجل مصلحة لزومية هناك فالوجوب من طواري الاستعمال بحكم العقل بملاحظة انه من لوازم صدور الصيغة عن المولى فجعلهم مدلول الصيغة هو الطلب ووجوب الأمور به على المخاطب بيان لما هو حاصل بالأمر وبالجملة من طواري الاستعمال لامن دواخل المستعمل فيه بأن يكون مدلول الصيغة بحسب الوضع بحيث يستفاد الطلب والوجوب منها استقلالاً كاستفادته من قوله اطلب منك الفعل وأوجب عليك الفعل فافهم ذلك .

المبحث (الثاني في أن الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيها) اشتراكاً لفظياً (أو في المشترك بينهما وجوه بل أقوال) قد أنهاها بعضهم الى ثمانية هذه الأربعة المذكورة والوقف والاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والاباحة فقط والاشتراك المعنوي بينهما والاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد (لا يبعد تبادر الوجوب) منها (عند استعمالها بلا قرينة ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتيال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه) أي على الندب (بحال أو مقال وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله اليه أو حمله عليه كثرة استعماله في الوجوب أيضاً مع أن الاستعمال وان كثر فيه إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك) أي مع القرينة (في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه ليرتجع أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور كيف وقد كثر استعمال العام في الخاص بالخصوص المنفصل حتى قيل مامن عام لا يرقد خصوص) الحال انه (لم ينتظم به ظهوره في العموم حتى يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص) نعم لو ثبت كثرة الاستعمال في الندب من غير قرينة فلا يبعد الحمل حينئذ لكن اثبات مثل هذه الكثرة دونه خبط القطار ثم ان هذا كله إنما يجري على ما هو ظاهر كلام القوم فتدبر .

المبحث (الثالث هل الحمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل يقتل ويقتل ويقتل ويبيد ظاهرة في الوجوب أو لا) فانها موضوعة للاخبار والقرينة تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها في الانشاء مجازاً وهو هنا أيضاً لا يصح (لتعدد المجازات فيها) لأمكان استعمالها في

إنشاء الندب أو مطلق الطلب أو خصوص الوجوب فإذا تعدرت الحقيقة وتعددت المجازات لزم الوقف عند عدم الترجيح (وليس الوجوب بأقويها بعد تعدد حملها على معناها من الأخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها) كي تندرج تحت قاعدة اذا تعدرت الحقيقة وتعددت المجازات فاقربها متعينة فلا بد من الوقف (الظاهر الأول) لانسباقها منها انسباقاً اطلاقياً (بل يكون أظهر من الصيغة ولكنه لا يخفى انه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام) أي الطلب (مستعملة في غير معناها بل تكون مستعملة فيه) أي في معناها (إلا أنه ليس بداعي الإعلام بل بداعي البعث نحو أكد حيث انه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فيكون أكد من البعث في الصيغة كما هو الحال في الصيغ الانشائية على ما عرفت من انها أبداً تستعمل في معانيها الابقائية لكن بدواعي اخر كما مر) فلا مجال حتى يقرب بسائر المعاني المجازية ويحكم بالاجمال لعدم الاقوائية (لا يقال كيف) تكون تلك الجمل اخباراً بوقوع المطلوب (و) الحال انه (يلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك) أي بالطلب التشريعي المستفاد من الجمل الخبرية (في الخارج تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً فانه يقال إنما يلزم الكذب اذا أتى بها بداعي الاخبار والاعلام لا لداعي البعث كيف) كانت بداعي البعث مستلزماً للكذب (وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماذ او مهزول الفصيل) أو جبان الكلب (لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماذ أو فصيل) أو كلب (أصلاً وإنما يكون كذباً اذا لم يكن بجواد) ولم يقل بعنوان التهمك والاستهزاء (فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد ابلغ فانه مقال بمقتضى الحال هذا مع انه اذا أتى بها في مقام البيان لمقدمات الحكمة مقبضية لحملها على الوجوب) فراراً عن لزوم اللغوية (فان تلك التكنية) التي يصبان بها الكلام عن الكذب (ان لم تكن موجبة اظهارها) أي الجملة (فيه) أي في الوجوب (فلا أقل من كونها موجبة لنتيجه من بين محتملات ما هو بصددده فان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين إرادته اذا كانت المتكلم بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره) أي على غير الوجوب (فافهم) طريق إرادة الطلب من الخبر وانه على وجه الكناية حيث اخبر عن وقوع الفعل فيما بعد بداعي البعث وإرادته لازمه وهو الطلب بناء على كون الكناية إرادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى لازمه وبالتأمل فيما ذكره المصنف هنا تعرف صدق ما قلناه آنفاً من انه يمكن أن يكون المراد من قوله ان الصيغة موضوعة للطلب انها موضوعة لافادة اسناد المادة الى الفاعل على سبيل كونه مطلوباً فلا تغفل ثم انه ظهر مما ذكره المصنف حال الذي وارد في مقام التهي من مثل لا يغفلس ولا يتوضأ ولا يعيد فانه أيضاً كالنهي ينصرف الى التحريم عرفاً

على الوجه الذي قد مر آنفاً وعليه يجري الافهام العرفية .

المبحث (الرابع) اذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب (لمنع التبادر بأن يقال أنه إنما يكون دليلاً على الوضع اذا كان مستنداً الى نفس اللفظ دون ما اذا استند الى أمر آخر والظاهر أن انصراف اللفظ الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر حين إطلاقه في الوجوب من جهة كون الوجوب هو الفرد الكامل منه كما ادعى (هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون قيل بظهورها فيه اما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكليته) كما عرفت آنفاً (والكل كما ترى) اما الأول والثاني (ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر واما الأكلية) لأجل أن الوجوب مرتبة شديدة من الطلب (فغير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون إلا بشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير اللفظ وجهاً له) أي للمعنى (ومجرد الأكلية لا يوجب كما لا يخفى نعم فيما اذا كان الأمر بصدد البيان ففضية مقدمات الحكمة هو الخلل على الوجوب فان الندب كأنه محتاج الى مؤنة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك) فكان كثير المؤنة في مقام التعبير ولا تكون الصيغة باطلاقها قابلاً له مفيداً إياه (بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد) فان اشتداد الطلب هو الطلب فكان خفيف المؤنة في مقام التعبير بحيث تكون نفس الصيغة قابله مفيدة إياه (فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه فافهم) ان مقدمات الحكمة هنا قد اقتضت التعمين لا العموم بقسميه وسيوضح لك هذا بعد ذلك .

المبحث (الخامس) ان إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً فيجزى اتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القرينة أولاً (إطلاق للصيغة من هذه الجهة (فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبدية وتوصليته الى الأصل) العملي وهل هي البراءة لكون الشك في الأصل في الأكثر والأقل الارتباطيين أو هو الاشتغال لكون الشك في كيفية الامتثال لافي الأمور به (لا بد في تحقيق ذلك من تبيين مقدمات) :

(احديها) الوجوب من حيث اعتبار قصد القرينة في متعلقه وعدمه ينقسم الى تعبدية وتوصلي (والوجوب التوصلي هو ما كان الفرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط بمجرد وجوده) من دون مدخلة لشيء آخر وان أمكن التقرب به أيضاً (بخلاف التعبدية فان الفرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقرباً به منه تعالى) وان كان يستظهر من كلمات بعضهم إطلاق التوصلي على معنى يعم بعض التعبديات وهو ما يسقط الأمر بوجوده في الخارج ولو بفعل الغير ولو من دون إرادة واختيار ولو بفعل محرم من المحرمات وبينها عموم من وجه فمادة الاجتماع كوجوب ازالة الغث من البدن

واللباس ونحو ذلك ومادة افتراق الأول عن الثاني كصلوة الميت فانه واجب على وليه تعبداً مع سقوطه عنه بفعل الغير ومادة افتراق الثاني عن الأول كرد السلام فانه واجب توصلي بالمعنى الأول ولا يسقط بفعل الغير ولا من دون إرادة واختيار فتدبر ومحل النزاع إنما هو بالمعنى الأول (نانياً أن التقرب المعبر في التعبد) يمكن أن يتحقق بقصد امتثال الأمر الذي تعلق به وإتيانه بداعي أمره ويمكن أن يتحقق بإتيان الفعل لله تعالى لكونه أهلاً ومستحقاً له من دون ضميعة شيء آخر إليه وأن يتحقق بإتيان الفعل بداعي حسنه ومحبوبيته وكونه ذامصلحة وأن يتحقق بإتيان الفعل لكونه ذا عنوان يكون مطمح نظر المكلف ذاك العنوان بنفسه لا من حيث كونه كاشفاً عما هو الغرض أو محققاً له كأن يأتي بالصلوة باعتبار كونها هيئة خضوع وخشوع (فان كان) ذلك التقرب (بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً) ويعد من كفيات طريق الطاعة (لأمّا أخذ في نفس العبادة شرعاً) شرطاً أو شرطاً وبعبارة أخرى الانقسام الى التعبدية والتوصلية بهذا المعنى ليس من الانقسامات الأولية الطارئة للمأمور به بالنظر الى نفس ذاته من دون ملاحظة شيء آخر بل من الانقسامات الثانوية الطارئة عليه بملاحظة التكليف التعلق به ومثل هذه القيود لا يمكن أن تؤخذ في ناحية المأمور به (وذلك لاستحالة أخذ مالا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً) للزوم تقدم الشيء على نفسه وتوضيحه أن الوجوب المستفاد من الهيئة أو غيرها حكم والمادة التي تعلق بها الهيئة أو طوبى من العبد كالصلوة مثلاً موضوع لهذا الحكم والموضوع مقدم على الحكم طبعاً وإن كان قد يقارنه زماناً وقد يتأخر عنه لفظاً ومن البديهي أن قصد امتثال الأمر المتعلق بالصلوة تعلق الحكم بالموضوع إنما يتحقق بعد تعلق أمر الشارع وطلبه لها لعدم إمكان قصد امتثال أمر الشارع والحال أنه ما أمر بعد فقصد امتثال الأمر إنما يجبي ويتولد من بعد الأمر الذي هو بعد الصلوة طبعاً وما من شأنه التأخر عن الحكم المتأخر عن الموضوع أو اخذ في ناحية الموضوع شرطاً أو شرطاً للزم تقدمه على نفسه بمرتين (فإلم يكن نفس الصلوة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها) فقصد امتثال الأمر موقوف على الأمر والأمر موقوف على تحقق الموضوع والمفروض عدم تحقق الموضوع على تقدير اعتبار قصد القرينة بالمعنى المذكور فيه شرطاً أو شرطاً على نحو سائر الأجزاء والشرايط إلا بالأمر وهل هذا إلا الدور المستلزم لتقدم الشيء على نفسه (وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلوة) مقيداً (بداعي الأمر وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة والتمكن من إتيانها كذلك) أي مقيدة (بعد تعلق الأمر بها) خارجاً يعني يمكن أن يتصور المولى أولاً الصلوة المقيدة بداعي

امتنال الامر بها أي المقيدة بهذا المفهوم والتصور أمر خفيف المؤنة فكأنه في مقام أمره وطلبه كان يتصور موضوع حكمه بسائر أجزائه وشرائطه كذلك هذا الشرط ثم بأمرفعل الصلوة ذاتها المقيدة بداعي الامتنال ويتمكن المكلف من إتيان الصلوة المقيدة المذكورة بقصد أمرها حين ما أراد الاتيان (والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر إنما هو في حال الامتنال لاحال الامر واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورها كذلك) أي مقيدة بمفهوم امتثال أمرها (بمكان من الامكان) ضرورة عدم توقف تصور مفهوم قصد امتثال الامر على تحقق الامر وإنما المتوقف عليه مصداقه أي القصد المتحقق في الخارج من القاصدين (إلا أنه لا يكاد يمكن الاتيان بها) أي بالصلوة ذاتها (بداعي أمرها لعدم الامر بها) أي بالصلوة ذاتها بعد فرض كون الامر متعلقاً بالصلوة المقيدة المذكورة (فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر) فلا بد من أمر متقدم حتى يتحقق به موضوع الامر مع أنه ليس في البين إلا الأمر واحد (ولا يكاد يدعو الامر) المذكور (إلا الى ما تعلق به) وهي الصلوة المقيدة بداعي الأمر لانفس ذات الصلوة (لا الى غيره) أي نفس ذات الصلوة وبالجملة ما يأتي به المكلف في الخارج وهو نفس الصلوة ليست بمأمور بها حسب الفرض وما هو مأمور به لم يمكن أن يؤتى به في الخارج بأمر واحد .

(فان قلت نعم ولكن نفس الصلوة) التي يأتي بها المكلف (أيضاً صارت مأموراً بها بأمر بها مقيدة) فان الأمر بالمقيد يستلزم الأمر بالمطلق الذي في ضمنه .

(قلت كلا) أي ليس الأمر كذلك (لأن ذات المقيد لا يكون مأموراً بها فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً فانه ليس إلا وجود واحد) خاص (واجب بالوجوب النفسي) وهو وجود الكل (كما ربما يأتي في باب المقدمة) توضيح ذلك نعم يمكن في المركبات الخارجية ذلك من باب تعدد المطلوب كما سيأتي أيضاً بيانه .

(ان قلت نعم لكنه اذا أخذ قصد الامتنال شرطاً) حتى يتصور القيد والمقيد وكون المقيد جزءاً تحليلياً عقلياً كالقيد (واما اذا أخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب اذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأمر ويكون تعلقه بكل) أي بكل جزء (بعين تعلقه بالكل ويصح أن يؤتى به) أي بالفعل نفسه (بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه) .

(قلت مع امتناع اعتباره) أي قصد الامتنال (كذلك) أي جزء (فانه واجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري فان الفعل وان كان بالإرادة) أي إرادة الفاعل له (اختيارياً إلا أن ارادته) وقصده (حيث لا يكون بإرادة أخرى) لا لتسلسل (الإرادات والقصد

(وليست باختيارية كما لا يخفى إنما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه في ضمن اتيانه)
 أي اتيان الواجب بالأسر (بهذا الداعى ولا يكاد يمكن الاتيان بالركب من قصد الامتثال)
 وغيره (بداعى امتثال أمره) أي بداعى امتثال الأمر المتعلق بنفس الجزء الذي هو ذات
 الصلوة حتى يصح الاتيان بنفس الفعل الذي هو جزء الواجب بداعى وجوبه في ضمن اتيان
 الواجب ولو سلم إمكان الاتيان بالركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره فهو خارج عن
 الغرض لا يفيد بحال المعترض أصلاً وأيضاً يصير وجوبها حينئذ من باب المقدمة ضرورة أن
 الجزء مقدمة لوجوب الكل ووجوبها ممنوعة عند الأكثر ولو سلم وجوبها فالتام يكون غيرياً
 لانفسياً والكلام في الوجوب النفسي مع أن مخالفته لا يستلزم عقاباً غير العقاب المترتب على مخالفة
 ذى المقدمة والحال أن مانحن فيه ليس كذلك .

(ان قلت نعم لكن هذا كله اذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد واما اذا كان
 بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيها باتيانها بداعى أمره فلا محذور أصلاً كما لا يخفى
 فللأمر ان يتوصل بذلك في الوحدة الى تمام غرضه ومقصده بلا منعة) توضيحه أنه يمكن
 جعل التقرب بمعنى قصد امتثال الأمر معتبراً في المأمور به وإمكان الاتيان بمعونة أمرين بأن
 يقال أن الغرض الأصلي من الصلوة مثلاً لما كان الانتهاء عن الفحشاء والمنكر والاتصاف
 بالأخلاق الحسنة يتولد من هذا الغرض غرض آخر كتهيئة المكلف وتوطئته نفسه على الفعل
 فيدعوه هذا الغرض الى الأمر بالصلوة فهذا الأمر متعلق بذات الصلوة ثم يأمر بداعى الغرض
 الأصلي بالصلوة مقيداً بداعى الأمر الأول فيكون الامتثال بداعى الأمر جزء للمأمور به
 بهذا الأمر الثاني .

(قلت مضافاً الى القاطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كفرها من الواجبات
 والمستحبات) التوصيلية (غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدماً فيها الثواب والعقوبات
 بخلاف ما عداها) من الواجبات والمستحبات (فيدور فيه) أي فيما عداها (خصوص
 الثواب) مدار الامتثال (واما العقوبة) فهي (مترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة)
 وقوله مطلق الموافقة بالجر عطف على الطاعة وبالجملة فليس العقوبة فيه دائرة مدبر عدم الامتثال
 بل على التارك المطلق فلو وجد من المكلف لا بقصده الامتثال فلا عقوبة كما أنه قد يوجد بفعل
 انسان آخر ولا عقوبة كما في تطهير اللباس بل ولا عقوبة اذا حصلت الطهارة بالطهارة الرباع
 اللباس والقائه في الكبر أو الجارى وحاصل هذا الجواب ان دعوى الامرين المذكورين خلاف
 العلم القطعي والجواب الثاني (ان الأمر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد
 به الامتثال كما هو) أي السقوط بخصوص قصد الامتثال لا بمجرد الموافقة (قضية الأمر

الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله (إذ لم يبق به موضوع أصلاً (فلا يتوصل الأمر الى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وان لم يكند يسقط) الأمر الأول (بذلك) أي بمجرد موافقته (فلا يكاد يكون له) أي اعدم السقوط (وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله وإلا) أي وأن لا يستحيل سقوطه مع عدم حصول الغرض (لما كان موجباً لحدوثه) أي لحدوث الأمر لعدم مناسبة وارتباط بينهما على الغرض فلا بد أن يكون دائراً مدار الغرض وجوداً وعدماً فعدم سقوط الأمر لامحالة يكون اعدم حصول الغرض (وعليه) أي وعلى أنه لو كان عند العقل عدم سقوط الأمر لاجل عدم حصول الغرض (فلا حاجة في الوصول الى غرضه الى وسيلة تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره هذا كله اذا كان التقرب المعتر في العبادة بمعنى قصد الامتثال واما اذا كان الاتيان بالفعل بداعي حسنه ومحوبيته أو كونه ذا مصلحة) على ما نسب الى الشيخ الانصاري من أنه جعل قصد الحجة والمصلحة في عرض قصد امتثال الأمر خلافاً لصاحب الجواهر حيث اقتصر كون الشيء قريباً وعبادة على قصد الأمر وجعل بقية الدواعي في طول هذا الداعي لافي عرضه (أو له تعالى) بمعنى أن جميع الدواعي القريبة في عرض واحد والجامع هو كون العمل لله تعالى كما هو المستفاد من قوله ع وكان عمله بذية صالحة يقصد بها ربه (فاعتباره في متعلق الامر وان كان بمكان من الامكان) لعدم لزوم محذور فيه أصلاً وان قيل باستحالاته أيضاً مستنداً بأن الداعي لا بد وأن يكون له تقدم بالذات على الارادة المحركة نحو العمل فيستحيل كونه في عرض العمل الذي يتعلق به الارادة التكوينية المفروض سبق الداعي عليها وتأخر العمل عنها فيستحيل وقوعه في حيز الارادة التشريعية أيضاً بداهية أن متعلق الارادة التشريعية هو بعينه ما يوجد العبد في الخارج ومتعلق ارادته لما هو محال أخذه فيها فهو محال في التشريعية أيضاً فتأمل فيه (إلا أنه غير معتبر فيه) بالخصوص (قطعاً الكفاية للاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهة تأمل فيها ذكرنا في المقام تعرف حقيقة المرام كيلا تنفع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام) حيث ذهب بعضهم في تصحيح المطلب الى تعدد الأمر وبعضهم الى أن غاية ما دل عليه الدليل العقلي والنقلي هو التمكن من الفعل عند ايجاده لا التمكن في زمان الأمر به والمكلف قادر على اتيان العبادات بقصد الاطاعة وامتثال الأمر في زمان الفعل المتأخر عن زمان الأمر ولا امتناع في تأثير الأمر في القدرة على متعلقه في زمان وجوده إذ لا دليل يقتضي استحالة واما حديث كون الموضوع مقدماً على المحمول فمحفوظ ههنا أيضاً ولا دور أصلاً

لأن المقدم هو الفعل الذي يوجد بقصد القرينة في الزمان المتأخر بحسب مقام التصور وهذا أمر معقول وإن توقف وجوده الخارجي على سبق الأمر نظير العمل الغائية للأفعال الاختيارية حيث أنها متقدمة تصوراً وإن كانت متأخرة تحقّقاً وبعضهم ذهبوا إلى أن معنى القرينة هو خصوص قصد كون الفعل ذاه صالحة أو ذاعنوان يكون بذلك العنوان مأموراً به أو كونه لله تعالى (نالها أنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً فلا مجال للاستدلال بإطلاقه ولو كان مسوقاً في مقام البيان على عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى) ضرورة أن الخصوصية المذكورة ليست من قيود المأمور به حتى تدفع بإطلاقه فيما كان له إطلاق وتتم مقدمات الحكم بل هي من قيود الاطاعة ومن الكيفيات المعترضة في مقام الامتثال وسقوط الغرض فليس المقام من موارد الشك في الأقل والأكثر (فلا يكاد يصح التمسك به) أي بالإطلاق (إلا فيما يمكن اعتباره) قيداً (فيه) وبالجملة ليس تقابل الإطلاق مع التقييد تقابل السلب والایجاب بل تقابل العدم والملكية فالإطلاق عدم تقييد شيء بشيء يصح أن يعتبر فيه تقييداً والمسئلة ليست من هذا القبيل فإن انقسام المتعلق إلى ما يؤول بقصد القرينة وعدمه يتوقف على الأمر فليس هذا الانقسام في مرتبة سابقة عليه وهي مرتبة ذات المأمور به الذي هو موضوع للأمر (فانقدح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل) قصد (الوجه مما هو ناشئ من قبل الأمر) كقصد الوجوب والندب (من إطلاق المادة في العبادات لو شك في اعتباره فيها نعم) يمكن التمسك بإطلاق المقام على ذلك وقد يسمى ذلك بنتيجة * الإطلاق بأن يقال (إذا كان الأمر في المقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره ومعه سكنت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه وإلا لكان سكوته نقصاً له وخلاف الحكمة فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام) أي كون المتكلم في مقام البيان (من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل) العملي * كما أن مقابلها يسمى بنتيجة التقييد وذلك إما هو لاستحالة الإهمال في نفس الأمر فإن الملاك المقتضى لتشريع الحكم إما أن يكون ثابتاً في كل من حالتي العلم والجهل فلا بد من نتيجة الإطلاق وإما أن يكون في حالة العلم فقط فلا بد من نتيجة التقييد ولما لم يمكن أن يكون الجهل الأولي متكفلاً لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد وهو المصطلح عليه بمتمم الجعل فاستكشاف كل واحدة من النتيجةين لا بد وأن يكون من دليل آخر وحيث لم يوجد دليل آخر فلا بد من الرجوع إلى الأصل كما ذكره المصنف .

منه دام ظله

(و يستقل به العقل فأعلم انه لا مجال هيئتها إلا لإصابة الاشتغال ولو قيل بأصالة البراءة فيما اذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وذلك لأن الشك هيئتها في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة انه بأعلم بالتكليف يصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرينة وهكذا الحال في كل ماشك دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره في المأمورية (بل لو كان معتبراً لكان اعتباره من طرف أمر المولى لكونه مترشحاً منه) كالوجه والتميز نعم يمكن أن يقال (ان في المقام تفصيلاً وهو (ان كما ربما يحتمل بدوؤ دخله في الامتنال ان كان مما يغفل عنه غالباً للعامة كانت على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً وإلا لأخل بما هو مهم وغرضه أما اذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله) فتكون مقدمات الحكمة هنا تامة في التمسك باطلاق المقام كما في رواية حماد الميمنة للأجراء الساكنة عن بيان المشكوك في جزئيته (وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتميز في الاطاعة بالعبادة حيث لا عين ولا أثر منها في الأخبار والآثار وكان ما يغفل عنه العامة وان احتمل اعتباره بعض اخاصة فتدريجياً) بخلاف القرينة وأمثالها من الأمور التي لا يكون بهذا المقدار من الخفاء بل لا يبعد كونها من الأمور الارتكازية التي يكفي الأمر بركزها في الأذهان عن البيان حيث أن عدم نصب القرينة ولو في مقام البيان لا يكفي في عدم اعتبارها لقوة احتمال اكتفاء المتكلم بارتكازها في أذهان العامة في مقام الاطاعة (ثم لا أطعن أن تنبؤهم ونقول ان أدلة البراءة الشرعية) كحديث الرفع ونحوه (مقتضية لعدم الاعتبار وان كان قضية الاشتغال عقلاً) كما علمت (هو الاعتبار لوضوح انه لا بد في عمومها) أي عموم أدلة البراءة الشرعية للمقام (من شيء قابل للوضع والرفع شرعاً وليس هيئتها فان دخل قصد القرينة ونحوها في) تحصيل (الغرض ليس شرعي بل واقعي) لما عرفت من كون المأمور به معلوماً بجميع أجزائه وشرائطه وعدم جعل قصد القرينة بالمعنى المذكور منه شرطاً ولا شرطاً وكونه مما يعتبر في طريق الامتنال عقلاً فلا يكون متعلقاً لوضع الشارع ورفعه (ودخل الجزء والشرط فيه) أي في الكل الذي قد أمر به (وان كان كذلك) أي واقعي عقلي وليس شرعي (إلا أنها قابلان للوضع والرفع شرعاً) تبعاً لمنشأ انزاعها كما سيأتي توضيحه (فبدليل الرفع ولو كان أصلاً يكشف انه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك) كونه جزءاً أو شرطاً حتى (يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام فانه علم بثبوت الأمر العقلي كما عرفت) من أنه بانيان الشيء بلا قصد القرينة لأعلم بسقوط الأمر ومعه نقطع بسقوطه فيحكم العقل

بأنيائه معه (فافهم) فإن قلت قد ذكرت آنفاً أن قصد التقرب بمعنى قصد كونه ذا حسن أو مصلحة أو محبوبة أو لله تعالى مما يمكن أن يؤخذ في الأمور به فعلى هذا يصح أن يؤخذ قصد القرية فيه على الاجمال أي مجرداً عن الخصوصيات بأن يقصر النظر على طبيعته والتي يؤتى بداعي الامتثال يكون فرداً من تلك الطبيعة التي تعلق بها الأمر ويكون المكلف قادراً عليها زمان الفعل ويسرى حكم الطبيعة على هذا الفرد الذي يحدث بعد الأمر نظير سريان الحكم من قولنا كل خبري صادق على نفس تلك القضية قلت ان السريان إنما يتم بالنسبة إلى ما يصير في الواقع فرداً للطبيعة التي أخذت موضوعاً كما في المثال وأما بالنسبة إلى مالا يكون كذلك كما في مانحن فيه فلا إذ بمجرد تعلق الأمر بالصلاة المفيدة بطبيعة التقرب لا بتصميم الصلاة التي يؤتى بها بقصد الامتثال فرداً لتلك الطبيعة إذ داعي الامتثال في الخارج من المحققات لغرض المولى لأنه جزء للمأمور به ولو فرض كونه جزء لزم أن لا يكون مآل في مجزأ إذا المكلف أتى بنفس ذات الصلوة بداعي الامتثال ولم يأت بالصلاة المفيدة بداعي الامتثال بداع آخر والحال ان مآل في مجزأ بالاجماع ولو قيل بأن نفس ذاتها تكون تمام المأمور به للزم الخلف فإني قلت هلاً تمسكت في مقام اعتبار قصد الطاعة بالأصل المذكور أليس يكفي في تلك الأوامر الدالة على وجوب إطاعة الله ورسوله حيث انه لا يقصد الطاعة إلا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال ، قلت كلا فإن الطاعة فيها شمول على ترك المخالفة والعصيان في أوامره ونواهيه ففي كالمؤكدة لمضمون الأوامر والنواهي الخاصة الواردة من الله ورسوله فلا ارتباط له بوجوب الاتيان بالمأمور به بقصد امتثال أمره وذلك لأن تلك الأدلة نعم امتثال الأوامر والنواهي ومن البين ان النواهي يكون المقصود منها ترك المنهي عنه من غير تقييده بقصد الامتثال وكذا الأوامر المتعلقة بغير العبادات فلو حملت على الطاعة بالمعنى المبحوث عنه لزم تقيدها بالأكثر مضاعفاً إلى بعده عن سياقها فإن سياقها وجوب إطاعتهم في جميع ما يأمرون به وينهون عنه وأيضاً وجوب إطاعة النبي -ص- والإمام في الاتيان بما يأمرون به مما لم يقل به أحد ومن البين ورودها على سياق واحد كما ورد مثل ذلك في إطاعة الزوجة والعبد للزوج والسيد .

المبحث (السادس) إذا دار الأمر بين كون الوجوب المستفاد من اللفظ نفسياً أو غيرياً وكذا بين كونه تعينياً أو تخييرياً أو كونه عينياً أو كفاًياً (قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لكون كل واحد منهما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه) أي الوجوب (مطلقاً) غير مقيد ولا مضيق سواء (وجب هناك شيء آخر) حتى يكون هذا واجباً لأجله ليكون غيرياً (أولاً) حتى يكون نفسياً (أي بشي آخر) حتى يكون تعينياً (أولاً) حتى يكون تخييرياً (أي به آخر) حتى يكون

عينا (أولاً) حتى يكون كفاثاً (كما هو واضح لا يخفى) وبعبارة أوضح الوجوب اما بصير موضوعاً وسبباً لوجوب آخر أو يقع محمولا فعلى الأول كما اذا قيل اذا وجب قصر الصلوة وجب الافطار يكون الوجوب المسبب على نحو وجوب السبب ان نفسيا فنفسيا وان غيريا فغيريا وهكذا لأن ماهو الموضوع والسبب لما كان المراد به هي الطبيعة ففي ضمن أي فرد من الأفراد يمكن تحققها وعلى الثاني اذا كان المقام مقام البيان ولم ينصب قرينة على التعمين فيحمل على النفسي التعميني العيني وإلا لزم الإغراء واللغو ولا فرق في ذلك بين كون الوجوب مفاد الهيئة أو مفاد المادة مثل هذا واجب ثم أن هذا الأمر لا يختص بما اذا كان المفاد هو الوجوب بل لو كان المفاد الندب بل مطلق الطلب لكان الأمر كذلك : نعم لو ثبت وجوب شيء باللفظ بل بالعقل والاجماع ودار أمره بين وجهين أو وجوه من المذكورات فالظاهر التوقف إذ لا ترجيح لأحدها في ذاته ولا إطلاق ليؤخذ مقتضاه فالمرجع هو الاصل العملي مع الدوران بين التعميني والتخييري أو العيني والكفائي يؤخذ بأولى الشقين كما قيل ، لحصول اليقين بالبراءة باتيان ذلك الفعل دون غيره من شخص المكلف بخلاف ما اذا أتى به غيره وبين الوجوب المطلق والمشرط لا يحكم بالوجوب إلا مع حصول الشرط وبين الوجوب النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب عليه إلا على نحو الوجوب الغيري اقتصاراً فيها خالف الاصل على القدر المتيقن لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من سقوطه بمجرد حصوله وان بالمحرّم قضية للاستغناء .

المبحث (السابع) انه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعاً أو إطلافاً اذا وقع عقيب الخطر (نحو قوله تعالى فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) (أو في مقام توهّمه) كما اذا كان السؤال عن جواز الفعل فأجاب بالامر به فضلاً عن مقام ظنه (على أقوال نسب الى المشهور ظهورها في الاباحة والى بعض العامة ظهورها في الوجوب والى بعض بتدعيمه لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي الى غير ذلك) من التفصيل بين ما اذا علق النهي بارتفاع علة فيفيد الاباحة وبين ما لم يعلق عليه فيفيد الوجوب والتبعة لما قبل النهي مطلقاً والندب والتوقف كما نسب الى الغزالي (والتحقيق أنه لا مجال للتثبت بمراد الاستعمال) كما قد تشبّه بها القائلون بالأقوال المذكورة (فانه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الاباحة أو التبعة ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الخطر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه) من الوجوب (غاية الامر يكون) عقيب الخطر (موجباً لاجمالها غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة اخرى كما أشرنا) الى وجودها في موارد الاستعمالات ويؤيد الاجمال الاختلافات المذكورة فالمرجع هو الاصل الصلي وكذا الكلام في باب ورود النهي عن الشيء عقيب وجوبه وكذا الامر بالشيء بعد

الكراهة أو ظنها أو توهمها كما اذا كان السؤال عن مرجوحية الشيء* فأجاب ع بالأمر به .
 المبحث (الثامن الحق إن صيغة الأمر مطلقاً) أي مجردة عن كل القرائن (لدلالة لها
 على المرة ولا التكرار) لابلوضع ولا بالانصراف (فإن المنصرف عنها ليس إلا طلب إيجاد
 الطبيعة المأمور بها) من غير زيادة على ذلك (فلا دلالة لها على أحدهما) أي على كونه المهيبة
 مطلوبة في ضمن المرة أو التكرار (لا يهيبتها ولا يبادتها والاكتماء) في مقام الاطاعة
 (بالمرّة فأنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة كما لا يخفى) انحقق الطبيعة بالمرّة قطعاً
 ولا تعني للامتثال عقيب الامتثال وكون المراد من بعض الأوامر المرة كالخج ومن بعضها
 التكرار كالصلوة والصوم فأنما هو من الخارج لا من نفس الصيغة ولا باقتضاء الطبيعة ويشهد
 بذلك اختلاف كيفية التكرار وكميته في الأمثلة المذكورة (ثم لا يذهب عليك أن الاتفاق على
 أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على المهيبة على محكا السكاكي لا يوجب كون
 النزاع هيئتها في الهيئة كما في التصويل) حيث قال رحمه الله في أول هذا الفصل الحق إن هيئة
 الأمر لدلالة لها على المرة ولا التكرار وقال أيضاً وإنما حررنا النزاع في الهيئة لنص جماعة
 عليه ولأن الأكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولأنه لا كلام لنا في
 أن المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل إلا على المهيبة من حيث هي على محكي
 السكاكي وفاقهم عليه وخص نزاعهم في أن اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو أو
 على الفرد المنتشر بغير المصدر انتهى محل الحاجة (فإنه غفلة وذحول عن) أن (كون المصدر
 كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على المهيبة ضرورة أن المصدر) الذي
 هو صيغة رأسها وله مادة وهيئة (ليست مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها) وفعليّة
 في عرضها وكل فعليّة بما هي فعليّة آية عن فعليّة أخرى (كيف وقد عرفت في باب المشتق
 مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى) إذ اللابشرطية مقرومة لمهيبة معناها والبشرط لآية
 مقرومة لمهيبة منهومه (فكيف بمعناه) المبائن (يكون مادة لها فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة
 أو التكرار في مادتها كما لا يخفى) من غير لزوم خرق اتفاقهم .

(ان قلت فما معنى ماشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام) .

(قلت مع أنه محل الخلاف) لذهاب الكوفيين الى أن الفعل أصل الكلام وبعضهم الى أن
 كلاماً من المصدر وسائر الصيغ أصل برأسه وهو الحق (معناه أن الذي وضع أولاً بالوضع
 الشخصي ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه مما جمعه) أي من
 الصيغ التي جمعها (معه) أي مع المصدر (مادة لفظ متصورة في كل) واحد (منها) أي
 من الصيغ (ومنه) أي ومن اللفظ الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي (بصورة) مخصوصة

الجار متعلق بقوله متصورة (ومعنى كذلك) متعلق بقوله تناسبه وقوله كذلك أي معنى موجود في كل واحد من الصيغ ومن اللفظ الذي وضع أولاً (هو المصدر أو الفعل فافهم) والحاصل أن المصدر هو اللفظ الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي لمعنى ثم بملاحظته وضع شخصياً أو نوعياً سائر الألفاظ التي لها هيئات خاصة أخرى غير هيئة المصدر لكن تناسبه في المادة والمعنى (ثم أن المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وإن كان لفظها ظاهراً في المعنى الأول وتوهم أنه لو أريد بالمرة الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أولاً يقتضي شيئاً منها ولم يحتاج إلى أفراد كل واحد منها بالمبحث كما فعلوه وأما لو أريد بها الدفعة فلا علة بين المستثنين كما لا يخفى) فيصح حينئذ تعدد المبحث (فاسد لعدم العلة بينها لو أريد بها الفرد أيضاً فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها أما بالمعنى الأول فواضح وأما بالمعنى الثاني فوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات وإنما عبر بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد غاية الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الأمر بالطابع يلزم المطلوب وخارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنه مما يقومه) وسيبضح لك هذا المطلوب فيما سيأتي إن شاء الله تعالى .

(تنبيه لا إشكال بناء على القول بالمرة في) حصول (الامتثال بها وإنه لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون) هو (أيضاً) مما (به) يحصل (الامتثال فإنه من الامتثال بعد الامتثال) الغير المقبول (وأما) بناء (على المختار من دلالاته) أي دلالة الأمر (على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار فلا يغلو الحال أما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان بل في مقام الإهمال أو الاجتهاد فالمرجع هو الأصل) أي أصالة التعيين وهو الاتيان بالمرة فقط بناء على أنه هو الأصل عند دوان الأمر بينه وبين التخيير أو أصالة التخيير بناء على أن التعيين كلمة زائدة لا بيان من الشارع بالنسبة إليها فينبى بالأصل (وأما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام فلا إشكال حينئذ في الاكتفاء بالمرة في الامتثال وإنما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها) بل يأتي بها مرة بعد أخرى وقد يتوهم الجواز (فإن لازم إطلاق الطبيعة بالمأمور بها هو الاتيان بها مرة أو مراراً لا لزوم الاقتصار على المرة كما

لا يخفى (إذ الطبيعة لا بشرط تجتمع مع الف شرط (و) لكن (التحقيق ان قضية الإطلاق إنما هو جواز الاتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد) متعددة كما في قول المولى لعبيده أتم أحرار لوجه الله حيث أوجد الطبيعة في ضمن أفراد متعددة دفعة واحدة وليس هو إلا كإيجادها في ضمن فرد واحد (فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامثال كإيجادها في ضمن الواحد لجواز الاتيان بها مرة أو مرات فانه مع الاتيان بها مرة للاحالة يحصل الامثال ويسقط به الأمر فيها اذا كان امثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد فلا يبقى بعد مجال لانيانه ثانياً بداعي امثال آخر أو بداعي أن يكون الاتيانان امثالاً واحداً لما عرفت من حصول الموافقة باتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً) بعد الامثال (واما اذا لم يكن الامثال علة تامة لحصول الغرض كما اذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فآتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يعد صحة تبديل الامثال بايان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً) ولو كان الأول أحسن منه (كما كان له ذلك) أي جواز الاتيان بذات البدل (قبله) أي قبل اتيان ذات البدل (على ما يأتي بيانه في الاجزاء) في مسألة الصلوة المعتادة حيث ورد في الخبر أن الله تعالى يختار أفضلها أو أحدها فإن اختيار احدها اما الاولى لكون تمام توجه العبد فيها نحو مولاه ولو كانت مفردة واما الثانية المعتادة جماعة لما ذكرنا مع مزية كونها جماعة يكشف عن كون المصلحة المألزمة في احدها فانه لو كانت قائمة بكل منها أو بمجموعها لكان يختارها لاحدها .

المبحث (التاسع الحق انه لا دلالة للصيغة) المجردة عن كل القرائن (لاعلى الفور ولا على التراخي نعم قضية إطلاقها) أي الصيغة (جواز التراخي) لا وجوبه لو كان في مقام البيان واما في مقام الاجمال أو الاهمال فان علمنا من الخارج ان المراد هو أحدها اجمالاً اما الفور بحيث لو أخره لما كان مطلوباً واما التأخير بحيث لو بادر لما كان مطلوباً فتنضي الاحتياط هو الاتيان به فوراً لاحتمال كون المطلوب هو الخاص أي الشيء المقيد بالفورية بحيث لو أخر لما كان مطلوباً والاتيان به متراحياً أيضاً لاحتمال كون المطلوب مقيداً بخصوصية التراخي وان لم نعلم من الخارج مراده أيضاً بل احتملنا بدأ اعتبار الفورية على نهج القيدية لاعلى نهج تعدد المطلوب فالأصل عدم وجوب الفورية كما ان الأصل عدم وجوب التراخي (والدليل عليه ببادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدها فلا بد في التقييد من دلالة اخرى كما ادّعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية) من قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم ، وقوله تعالى : واستبقوا الخيرات ، بتقريب ان ما هو المأمور به في الآيتين هو المسارعة والاستباق والصيغة قد ثبت دلالتها على الوجوب فيجب المسارعة والاستباق الى سبب المغفرة

وفعل نظيراته وأي سبب للمغفرة وأي خير أعظم من الواجبات فيكون جميع ما أوجب في الشرع بصيغة الأمر مما يجب المسارعة والاستباق إليه وهذا معنى الفورية (وفيه منع) ظاهر (ضرورة ان سياق آية وسارعوا الى مغفرة من ربكم وكذا آية واستبقوا الخيرات إنما هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير من دون استتباع تركها للغضب والشر) حتى تدل على لزوم الفور (ضرورة ان تركها) أي ترك المسارعة والاستباق (لو كانت مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنها) أي عن التركيب (انسب كما لا يخفى) لكونه نصا في المقصود حيث ان المناسب في مقام بيان اللطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على تركه مقتصرأ عليه أو مع ذكر الثواب الموعود على فعله كالصلوة دون الاقتصاد على ذكر الثواب المقرر عند بيان المستحبات (فافهم) والحاصل انه قد استدل على كون الآيتين للنسب بالسياق لا بما ذكر في المعالم من انه لو حمل على الوجوب يلزم المناقاة بين مدلول الصيغة ومفاد المادة هذا (مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وفي كثير من الواجبات بل) في (اكثرها) لو حملت الصيغة على الوجوب اما لزوم التخصيص فلائذ لاعمى لوجوب المسارعة الى المسدوبات وفي الواجبات المرسعة واما كونه من قبيل تخصيص الأكثر فوضوح كون المستحبات في نفسها اضعاف الواجبات فضلا عن انضمام الواجبات المرسعة لها (فلا بد من حمل الصيغة فيها على خصوص التدب أو مطلق الطلب ولا يعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق) لتحصيل درجة الكمال مع ملاحظة كون الانسان في كل آن معرضا للفناء (وكان ماورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه) أي نحو ما ذكرنا من المسارعة والاستباق (إرشاداً الى ذلك) أي الى حكم العقل (كآيات والروايات الواردة في البعث على أصل الطاعة) من مثل قوله تعالى : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (فيكون الامر فيها) اي في الآيات والروايات في مقام البعث نحوه (لما يترتب على المادة نفسها ولو لم يكن هناك امر بها) اي بالمادة ان واجبا فواجبا وان ندبا فندبا (كما هو الشأن في الاوامر الارشادية) مثل قوله تعالى : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول : فان الاطاعات الخاصة اي الصلوة والصوم مثلان كانت واجبة فالاطاعة التي يستقل بها العقل واجبة وان كانت مندوبة فتدبوية (فافهم) (تنمى بناء على القول بالفور فهل قضية الامر الاتيان فوراً فقوراً بحيث لو عصى اوجب عليه الاتيان به فوراً ايضا في الزمان الثاني اولا وجهان مبنيان على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب) بأن يكون هو الشيء الخاص (او تعدده ولا يخفى انه لو قيل بدلائها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته او تعدده فتدبر جيداً) فقتضى الاحتياط هو الاتيان به فوراً فلو لم يأت به على الفور فعلى الفور هذا كله اذا قلنا

بكونه مستنداً الى اللفظ واما من قال بكونه من الأحكام العقلية التابعة لحكم الشرع بمعنى أن العقل يحكم بلزوم إطاعة المولى بالبدار اذا أمر بشئ فلا يبعد الحكم باللاتيان فوراً قفوراً .

(الفصل الثالث)

(اللاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء في الجملة بلاشبهة وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والابرار ينبغي تقديم امور) :

(أحدها الظاهر ان المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً) من الكليات والكيفيات واللاتين ومتى والاضافة وغير ذلك (وعقلاً مثل ان يؤتى به بقصد التقرب في العبادة) فيكون القيد على هذا المعنى تأسيباً مفيداً لمعنى لا يفهم من سابقه (لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً فانه عليه يكون) قيد (على وجهه) في العنوان (قيداً توضيحياً وهو بعيد) عند إمكان حمله على التأسيس (مع انه يلزم خروج التبعديات عن حريم الزاع بناء على المختار كما تقدم من أن قصد القرية من كيفيات الاطاعة عقلاً لامن قيود المأمور به شرعاً) وذلك لأن اللاتيان بالمأمور به لا يكون إلا باتياناً على الكيفيات المعتبرة فيه شرعاً ولكن اذا أتى المكلف به مع تفاوت يسير في بعض الامور الغير الرئيسة فالعرف يتسامحون في ذلك ويقولون انه أتى بالمأمور به فذكر هذا القيد لدفع توهّم شمول العنوان لمثل هذه المسامحة (ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب) من الوجوب والتدبّر (فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات) فلا وجه لأخذه في العنوان الأعم (لاوجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار) الكثرة الوجه والكيفيات المعتبرة فيه من تعيين القرض والقضاء والأداء فاختصاصه بالذكر بلا غرض (فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه كما لا يخفى) ولا الوجه المعتبر عند أهل الكلام من الحسن والمحبة أو وجه هذا الوجه من المصلحة الكامنة في ذات المأمور به فانه مع عدم انصاف المأمور به به عند الجل يرد عليه ما أورده المصنف على الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب .

(ثانيها الظاهر ان المراد من الافتضاء هاهنا الافتضاء بفتح الهمزة والتأثير) بأن يكون اللاتيان بالمأمور به واسطة في الثبوت للاجزاء وعلّة لوجوده (لابتنحو الكشف والدلالة) بأن يكون واسطة في اللاتيات والعلم فقط (ولذا نسب) الاجزاء (الى اللاتيان) عند المحققين من المتأخرين (لا الى الصيغة) التي ليس من شأنها إلا الدلالة والكاشفية كما نسبها المتقدمون اليها .

(ان قلت إن هذا إنما يكون كذلك) أي المراد من الاقتضاء هو العلية لكن (بالنسبة إلى أمره) أي الأمر المتعلق بالمأمور به (وأما بالنسبة إلى أمر آخر كالاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلها على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء أو بنحو آخر لا يفيد) فليس المراد هو الاقتضاء بنحو العلية على الإطلاق .

(قلت نعم لكنه لا ينافي كون النزاع فيها كائناً في الاقتضاء بالمعنى المتقدم) أي العلية (غايته ان العدة في سبب الاختلاف فيها إنما هو الخلاف في دلالة دليلها هل انه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالاته) أي وعدم دلالة دليلها (ويكون النزاع فيه صغورياً أيضاً) كما انه كبروى (بخلافه في الاجزاء بالاضافة إلى أمره فانه لا يكون إلا كبرويا لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم) وبالجملة في مورد الاضطراري أو الظاهري تصوير المسافة بعيدة ويحتاج إلى مقدمة أخرى زيادة على المقدمات التي في المقام الاول فان في صورة الاجزاء بأمره يكون النزاع كبرويا ونحن نحتاج في إثباتها فقط إلى الدليل وأما في صورة الاجزاء بالنسبة إلى أمر آخر يكون صغورياً أيضاً لأننا نحتاج أولاً إلى إثبات ان ذلك البدل كبديله مقتضى الاجزاء و كيف كان هذه المسئلة عقلية لا لفظية كي يكون تشخيص مدلول اللفظ وضعاً أو غيره مفيداً فيها فتعم المسئلة مالمو كان الطلب مستفاداً من إجماع ونحوه من الأدلة الغير اللفظية .

(ثالثها الظاهر ان الاجزاء هي هنا بمعنى لغة وهو الكفاية وإن كان يختلف ما يكتفي عنه فإن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكتفي فيسقط به التعبد به ثانياً) مع قطع النظر عن اسقاط الاعادة والقضاء (وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي) يكتفي (فيسقط به القضاء) ومعلوم ان اختلاف ماعنه الكفاية لا يوجب اختلافاً في نفس الكفاية (لانه يكتفي هي هنا اصطلاحاً بمعنى اسقاط التعبد أو القضاء فانه بعيد جداً) عن الخطأيات العرفية ولم يثبت الاصطلاح : نعم المعنى المذكور لازم للمعنى اللغوي فمن فسر به بالمعنى المذكور فكأنه بهذه الملاحظة من جهة ان هذا اللازم مهم في نظر المفسر وقد عرفت نظير ذلك في معنى الصدقة في مسألة الصحيح والاعم .

(رابعها الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة المرة والتكرار لا يتكاد يخفى فان البحث هاهنا في أن الاتيان بما هو المأمور به يحجز عقلاً) أم لا (بخلافه في تلك المسئلة فانه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى) وبعبارة أخرى النزاع في بحث المرة والتكرار صغورى وفي هذا البحث كبروى فانه بعد ثبوت كون الامر للمرة مثلاً يمكن جريان

هذا البحث فيه بأن يقال اتيانه مرة هل يكون مجزئاً أم لا وكذلك بعد إثبات كونه للتكرار بالصيغة أو بدلالة أخرى فيمكن للقائل بالمرة أن يقول بعدم الاجزاء (نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء لكنه لا يملكه) فان القائل بالتكرار يرى ان كل فرد يأتي به المكلف يكون نفس المأمور به لانه بدله قائم مقامه ، وبالجملة قد خفي هذا الفرق على بعضهم وتوهم عدم الفرق بين المسئلتين وان من قال بالمرة قال بالاجزاء ومن قال بالتكرار قال بعدم الاجزاء (وهكذا الفرق بينها وبين تبعية القضاء للاداء فان البحث في تلك المسئلة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها) يعني ان الكلام في تلك المسئلة إنما هو في تعيين المأمور به شرعاً بحسب دلالة اللفظ على كون المطلوب بتعدداً فكأنه قال المولى افعل هذا في هذا الوقت فانك في هذا الوقت فأت به في خارج الوقت قضاء أم على كون المطلوب أمراً واحداً (بخلاف هذه المسئلة فانه كما عرفت في أن الاتيان بالمأمور به يجزئ عقلاً عن اتيانه ثانياً أداء أو قضاء أو لا يجزئ) فالزاع ههنا عقلي مع قطع النظر عن كون الاتيان الثاني على تقدير عدم الاجزاء خارج الوقت مضافاً الى انك قد عرفت من البيان وجهاً آخر للفرق وهو ان الزاع في بحث التبعية صغرى وههنا كبرى فيمكن للقائل بتعدد المطلوب هناك أن يقول بالاجزاء كما أن له أن لا يقول به وكذلك القائل بوحدة المطلوب هناك له اختيار أى الطرفين شاء وقد خفي الفرق المذكور على بعضهم وتوهم عدم الفرق فان من قال بالتبعية قال بعدم الاجزاء ومن قال بأمري جدي قال بالاجزاء (فلا علة بين المسئلة والمسئلتين أصلاً اذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين) :

(الأول ان الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي أو بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً يجزئ عن التبعيد به ثانياً لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر باتيان المأمور به على وجهه لا اقتضائه التبعيد به ثانياً) إلا أن يكون المولى مجازفاً متعسفاً عن طريق الحق مجزئاً لطلب تحصيل الحاصل ومن تمسك من العامة لعدم الاجزاء بصحة قول المولى لبعده ما أتيت به إئت به ثانياً فهو خارج عن حريم الزاع فان الكلام إنما هو فيما لم يكن هناك أمر ثان وفي المثال أمر ثان والثاني به ثانياً مطلوب به لا بالأمر الأول (نعم لا يبعد أن يقال ان يكون للتبعيد تبديل الامتنال والتعبد به ثانياً بدلا عن التعبد به أولاً لامتناع اليه كما أشرنا اليه في المسئلة السابقة وذلك فيما علم ان مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض وان كان وافيّاً به لو اكتفى به كما اذا أتى بما أمر به مولا له ليشربه فلم يشربه بعد فان الأمر بحقيقته وملاكه) وهو الغرض الداعي اليه كرفع العطش في المثال (لم يسقط بعد ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتياناً ثانياً كما اذا لم يأت به أولاً ضرورة بقاء طلبه مالم يحصل غرضه

الداعي اليه وإلا لما أوجب حدونه حينئذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له (هذا الاتيان) قبل اتيانه الأول بدلا عنه نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبق موقع للتبديل كما إذا أمر بأهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم يعلم انه من أي القبيل (أي ما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض أو مما ليس كذلك) فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة تامة فله اليه (أي الى التبديل) سبيل ويؤيد ذلك بل يدل عليه ماورد من الروايات في باب اعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبها اليه (فالأمر التدي بالاعادة ارشاد الى الغرض الأوفى والغاية القصوى فلا مجال للتسك بهذه الروايات الامثال عقيب الامثال وكذلك يصح للعبد الذي بلغ مرتبة الكمال أن يأتي به ثانياً رجاء أن يكون الثاني أوفى وأكمل من الأول ولذا كان الصالحون من السابقين يعيدون صلوة ستين أو سبعين سنة لأجل انها خير موضوع ونبت أيضاً بالدليل تبديل الصلوة منفرداً بالصلوة جماعة وتبديل الصلوة مأموماً بالصلوة إماماً واما مسألة تكرار صلوة الآيات مادامت الآيات باقية فليست من تبديل الامثال بل من قبيل مطلوية الوجود الثاني أو الثالث وهكذا بالأمر الاستحبابي .

(الموضوع الثاني وفيه مقامان المقام الأول في أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت اعادة وفي خارجه قضاء أو لا يجزى وتحقق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الانحاء وبيان ماهو قضية كل منها) أي من الأنحاء (من الاجزاء وعندهم واخرى في تعيين ماوقع عليه) يعني تارة نتكلم بحسب مقام الثبوت وتارة بحسب مقام الانبات (فاعلم انه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار) كالتيقن والخوف على النفس أو العرض أو المال (كالتكليف الاختياري في حال الاختيار واثماً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهم والغرض ويمكن أن لا يكون واثماً به كذلك) أي بتمام المصلحة (بل يبقى منه شيء) أمكن استيفائه أو لا يمكن وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب) فهذه أربعة أقسام (ولا يخفى انه ان كان واثماً به) وهو أحد الأقسام الأربعة (فيجزي فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاء ولا اعادة وكذا لو لم يكن واثماً ولكن لا يمكن تداركه) وهوثاني الأقسام (ولا يكاد يسوغ له البدار) أي لا يصح للمولى أن يأمره بالبدار (في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه) أي في البدار وذلك (لما فيه) أي في البدار (من نقض الغرض وتقويت مقدار من المصلحة لولا مراعاة ماهو فيه من الأهم) ولو كان هو إدراك قضية أول الوقت فانه حينئذ يجوز البدار (فافهم لا يقال عليه) أي بناء على لزوم نقض الغرض (فلا مجال لتشريع ولو بشرط الانتظار لا يمكن استيفاء الغرض)

الناسم (بالقضاء فانه يقال هذا كذلك) أي لا مجال للتشريع (لولا المزاوجة بمصلحة أصل الوقت وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الاولى) الوافية بتمام الغرض (فيدور مدار كون العمل لمجرد الاضطرار مطلقاً) ذا مصلحة فيجوز أو (بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرود الاختيار ذا مصلحة ووافياً بالغرض بتمامه) فحينئذ لا يجوز البدار (وما يمكن تدارك مايق منه في الوقت وخارج الوقت فان كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجوز) لفرض إمكان تداركه مع لزومه (فلا بد من إيجاب الاعادة أو القضاء وإلا) أي وإن كان الباقي مما لا يجب تداركه (فيجوز ولا مانع من البدار في الصورتين) أي وجوب التدارك وعدمه (غاية الأمر بتخيري في الصورة الاولى) أي وجوب تدارك الباقي (بين البدار والاتيان بعملين العمل الاضطراري في هذا الحال) أي في حال الاضطرار (والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار و) بين (الانتظار والاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار وفي الصورة الثانية) أي عدم وجوب التدارك (البدار) لعدم المحذور فيه أصلاً (وبسبب الاعادة) استيفاء لتمام المصلحة الغير المزمرة (بعد طرود الاختيار هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء) بحسب مقام الثبوت والامكان (وأما ما وقع عليه) بحسب مقام الانبات والدلالة أما نقلاً (وظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً وقوله التراب أحد الطهورين ويكتفيك عشر سنين هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة أو القضاء ولا بد في إيجاب الاتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق لو كان وإلا فأصل) لو لم يكن دليل عقلي مستقل على الاجزاء (وهو يقتضي البراءة من إيجاب الاعادة لكونه شكاً في أصل التكليف) بالاعادة (وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى) لأن ملا إعادة له في الوقت فالولى بأن لا قضاء له خارجة سواء كان بالأمر الأول أو بأمر جديد وأما عقلاً فبان يقال فيمن يرتفع عذره في الأثناء بعد ثبوت جواز البدار له أن جواز البدار إما أن يكون حكماً واقعياً وإما أن يكون ظاهرياً فعلى الأول يكشف عن أن هذا الفعل الناقص يكون وافياً بتمام المصلحة في هذا الحال ولومع عدم دوام العذر بعد الامتثال وبدل عليه أيضاً قيام الاجماع والضرورة على عدم وجوب الفعلين الواقعيين على المكلف في يوم واحد فحينئذ تكون الاعادة من باب الامتثال بعد الامتثال وقياسه على بدل الحيولة الغير المنافي لوجوب أداء أصل المال عند التمكن مع الفارق فان التعذر هناك أوجب تكليفاً آخر بالبدل حتى لا يكون المالك مقطوع السلطنة بالكلية بخلاف ما هنا فان التعذر أوجب سقوط دخل المتعذر في تحصيل الغرض إذ لو لم يكن ساقطاً لم يمكن الأمر بالفاقد حال الاضطرار وعلى الثاني فتندرج في مسئلة انكشاف الخلاف بعد الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري واستعمالها ولا ربط له بما نحن فيه هذا

بالنسبة الى الاعادة وأما القضاء فلأنه تابع لغوت الفريضة في الوقت بملاكها وهو مستلزم لدخل المتعذر في الملايك وهو مستلزم لعدم الأمر بالفاقد في الوقت فالأمر بالفاقد وجوب القضاء متنافيان (نعم لو دل دليل على أن سببه) أى سبب القضاء (فوت الواقع ولو لم يكن هو) أى الواقع (فريضة) فعلية (كأن القضاء واجباً عليه لتحقيق سببه) وهو فوت الواقع (وان أتى بـ) ما هو محصل (الفرض لمكنه مجرد الفرض) لا دليل عليه فإن الموجود في كتب الحديث ليس ما هو المشهور في الألسنة من قولهم إقض ما فاتت بل الموجود فيها قوله ع ما فاتتك من فريضة فأقضها كما فاتتك ومن المعلوم عدم صدقه في المقام لأن الواقع ما كان فريضة حسب الفرض سيما بعد ملاحظة وروده في مقام بيان الكيفية .

(المقام الثاني في اجزاء الاتيان بالأمور به بالأمر الظاهري وعدمه) المراد بالأمر الظاهري ههنا هي الأحكام المستفادة من الامارات التي تحتاج في اعتبارها الى الجعل فيشمل الامارات الاجتهادية والاصول العملية وليس المراد منه ما يقابل الأحكام المستفادة من الأدلة الاجتهادية الكاشفة عن الأحكام الواقعية التي لا يدخل للعلم والجهل فيها وان كان للاحوال والصفات الاخر مدخل فيها كالصحة والمرض والسفر والحضر ونحو ذلك فيكون الحكم الظاهري على هذا الاطلاق الثاني مختصة بموارد الاصول العملية من البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب فكل حكم ثابت لشيء باعتبار قيام إماره عليه التي دلت الأدلة القطعية على اعتبارها سواء كانت تلك الامارة دليلاً اجتهادياً حكماً كاخبار الآحاد أو موضوعياً كالبيئة ونحوها أم أصلاً من الاصول الحكيمة الكلية أو الموضوعية الخارجية والأحكام الجزئية كاصالة الصحة واليد والسرق ونحوها هو المراد بالحكم الظاهري ههنا ولذا قال المصنف قده (والتحقيق أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الخلية بل واستصحابها في وجه قوى) وهو كونه حجة من باب التعبد (ونحوها بالنسبة الى كل ما يشترط بالطهارة والخلية يجري فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وانه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل بشرطه بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه) أى الحكم (من حين ارتفاع الجهل) لتبدل الموضوع بموضوع آخر اللهم إلا أن يقال ان دليل اعتبار الاصول مقيد بعدم انكشاف خلاف وأنى لنا بانبات لك (وهذا بخلاف ما كان منها بلسان انه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الامارات) والاستصحاب في وجه غير قوى وهو كونه حجة من باب الظن (فلا يجري فإن دليل حجته حيث كان بلسان انه واجب لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان لشرطه

فانفاداً هذا) أى عدم الاجزاء ، فيما كان بلسان انه ماهو الشرط واقعا (على ماهو الاظهر
الاقوى في الطرق والامارات من أن حجيتها ليست بنحو السببية) بل على نحو الطريقة فإنه
حينئذ لا يتغير الواقع عما هو عليه بقيام الطريق على خلافه وليس أمر الحجة المجمولة بأعظم
من القطع الذى هو حجة منجولة فكما ان في صورة خطأ القطع لا يحكم بالاجزاء لبقاء الواقع بملاكه
فكذلك في صورة خطأ الحجة المجمولة (واما بناء عليها وان العمل بسبب أداء اشارة الى
وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى لو كان
الفاقد معه) أى مع كونه فانفاداً (في هذا الحال) أى في حال قيام الامارة (كالمواجد في
كونه وافياً بتمام الغرض ولا يجزى لو لم يكن كذلك) أى كالمواجد في كونه وافياً بتمام
الغرض (وينجب) بعد ذلك (الاتيان بالمواجد لاستيفاء الباقي ان وجب) الاستيفاء (وإلا
لاستحب الاتيان هذا) كله (مع إمكان استيفائه وإلا فلا مجال لاتيانه كما عرفت في الامر
الاضطرارى ولا يخفى ان قضية إطلاق دليل الحجة على هذا) أى على السببية (هو الاجتزاء
بموافقته أيضاً) وان كان بحسب مقام الثبوت على أحد الانحاء الاربعة المذكورة (هذا)
كله (فيما اذا احرز ان الحجة بنحو الكشف والطريقة أو بنحو الموضوعية والسببية واما
اذا شك ولم يحرز انها على أى الوجهين فاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية
للإعادة في الوقت واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجزى ولا يثبت
كون ما أتى به مسقطاً إلا على القول بالأصل المثبت وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها
عنه بذلك المأتي وهذا بخلاف ما علم انه مأمور به واقعاً وشك في انه يجزى عما هو المأمور به
الواقعي الاول كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناء على أن تكون الحجة على نحو
السببية فقضية الأصل فيها كما أشرنا اليه عدم وجوب الإعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة
بقيناً واصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرارى وكشف الخلل واما القضاء
فلا يجب بناء على انه بفرض جديد وكانت القوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت باصالة عدم
الاتيان إلا على القول بالأصل المثبت وإلا) أى وإن لم يثبت انه بفرض جديد (فهو
واجب) بعين ما ذكرناه في الاداء (كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً ثم ان هذا كله فيما
يجزى في متعلق التكليف من الامارات الشرعية والاصول العملية) أى الامارات والاصول
المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف (واما ما يجزى في اثبات أصل
التكليف كما اذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلوة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف
بعد أدائها وجوب صلوة الظهر في زمانها فلا وجه لاجزائها مطلقاً) سواء كان حجة الطرق
والاصول على نحو السببية أو الطريقة فان (غاية الامر) في هذا (ان تصير صلوة الجمعة فيها

أيضا ذات مصلحة لذلك) أي لأجل تعلق الامارة بوجودها ولو أتى المكلف بها فقد أتى بها وهي ذا مصلحة (ولا ينافي هذا بقاء صلوة الظهر على ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلوته في يوم واحد) فتأمل في كلام المصنف حتى التأمل كي تصل الى مغزاه ولا تكن ممن يعترض عليه وهو غافل عن حقيقة مراده .

(تنذبان)

(الأول لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة) انكشاف (الخطأ فانه لا يكون موافقة للامر فيها وبقي الأمر بلا موافقة أصلا وهو أوضح من ان يخفى) وإنما الثابت فيها هو المعذورية وعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لو لم يقصر في المقدمات (نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملا على المصلحة في هذا الحال او على مقدار منها ولو في غير هذا الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها ومعه لا يبقى مجال لامتناع الأمر الواقعي وهكذا الحال في الطرق والاجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي والطريق للاجزاء بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقها كما في الاتمام والقصر والاختفاء والجهل فلا يصح استدلال من توهم الاجزاء فيها بمثل الأخبار الواردة في صحة الاتمام في مورد القصر من قوله ع تمت صلوته ولا يعيد لما علمت من انه لأجل خصوصية اتفاقية في المتعلق تقتضي ذلك كما ان العقل بملاحظة هذه الاخبار والاخبار الدالة على عقاب الجاهل المقصر يستكشف ان معنى تمامية صلوة الجاهل المقصر لأجل كون صلوته وافية ببعض المصلحة الملزمة مع عدم إمكان استيفاء الباقي وإلا فلا معنى لعدم تجويز الإعادة وأما عقابه مع تمامية صلوته فلاجل فوت تنبئة المصلحة لأجل كون جهله عن تقصير : فان قلت اذا كان المقطوع بكونه مأموراً به مشتملا على المصلحة كما الواجب الواقعي كما فرضته فيكون حينئذ في عرض الواقع فهلاً جعله واجباً تخييرياً : قلت كلا لأن اشتماله على المصلحة إنما يكون في هذا الحال لا مطلقاً حتى توهم التخيير وبالجملة توهم الاجزاء في المسئلة ليس في محله فانه مع بقاء المصلحة الواقعية على ما هي عليه وعدم كون ما أتى به وافياً بمصلحته او ببعضها فغير معقول وتضييق دائرة الأمر الواقعي بمعنى ان كونه ذا مصلحة إنما هو في صورة عدم قطع المكلف بخلافه واما معه فلا اقتضاء له اصلاً او هو يكون مقتضياً مؤثراً ما لم يمنع عنه مانع ولو كان هو القطع بالخلاف فذلك امر ممكن إلا انه لا دليل عليه وقد عرفت حال الأخبار التي تمسك بها في المقام وليس القطع كما ظن طريقاً مجعولاً حتى توهم فيه الموضوعية والسببية كي يمكن القول فيه بالاجزاء حتى في صورة الخطأ : فان قلت أليس لهذا المكلف الذي أتم صلوته في مورد القصر ان يعيد صلوته بجماعة

إنما مع بقاءه على الخطأ أو قصره بعدما علم بخطائه وهذا يستكشف منه ان المصلحة الفاتنة
 تمكن استيفائها وإلا لم أغرية نذب الإعادة فلم لا يأمره بالاعادة ويعاقبه على فوت تنمة المصلحة
 كما ذكرت ، قلت ذلك لا يدل على إمكان تنمة المصلحة المزمرة وإنما يدل على إمكان استيفاء
 المصلحة الغير المزمرة كفضيلة الجماعة وإلا فالمصلحة المزمرة الفاتنة لا يمكن استيفائها أصلاً ، فان
 قلت في ضرورة إنكشاف خطأ القطع يكون المأتي به ضد المأمور به الواقعي الذي يكون
 واجباً وضد الواجب حرام وهو كيف يني ببعض مصلحة الواقع أو تمامه ، قلت ستعلم في
 بحث الضد انه ممنوع جداً بل الضد على ما هو عليه في الواقع من الحكم الشرعي ربما يكون
 واجباً كضده الآخر فلا بد حينئذ من ملاحظة الأهم منها ومع عدم إحراز الأهم فلا بد من التخيير
 (الثاني لا يذهب عاين ان الاجزاء في بعض موارد الاصول والطرق والامارات على
 ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد فان الحكم الواقعي بمرتبة
 محفوظ فيها) أي في موارد الاصول والطرق والامارات (فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل
 والمنفك والغافل ليس إلا الحكم الأنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام
 للعروضات بعناوينها الأولية بحسب ما يكون فيها من مقتضيات وهو ثابت في تلك الموارد
 كسائر موارد الامارات وإنما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعني وهو منفي في غير موارد
 الاحباب وإن لم نقل بالأجزاء) لمازعة مقتضى الامارة والأصل بمصلحتها الوافية بتمام المصلحة
 الواقعية أو بمقدار منها حيث لا يمكن استيفاء ما بقى منها للمقتضيات الأولية عن اقتضاها
 وتأثيرها (فلافرق بين الاجزاء وعدمه إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري
 وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاحباب) حيث انه على القول بالاجزاء يسقط الواقع بالموافقة
 وعلى القول بعدم الاجزاء لا يسقط ولو مع الموافقة (وسقوط التكليف بحصول غرضه أو
 بعدم إمكان تحصيله) المتوقف على وجوده الافتراضي (غير التصويب المجمع على بطلانه وهو
 ذو الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة كيف) يكون الاجزاء تصويماً بجمعاً على بطلانه
 (وكان الجهل بها) أي بالواقعة (بخصوصيتها) مع العلم بحكمها كما في الشبهة الموضوعية
 (أو بحكمها) كما في الشبهة الحكيمة (مأخوذاً في موضوعها) أي في موضوع الامارات
 ظرفاً والاصول شرطاً وتفريعاً) فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبة محفوظاً فيها كما
 في هذا البيان نظراً لان التصويب المجمع على بطلانه هو تعدد حكم الله على حسب تعدد
 آراء المجتهدين ومعهده إجماع الامة على ان حكم الله واحد وبيان المصنف إنما هو شامل
 لتصويب المجال .

لا يخفى) فما يظهر من كلام خاتم المحققين استادا سائدا في رسالة الظن ان القول بالاجزاء في موارد الاصول والطرق والامارات حينما كانت مجزية يستلزم التصويب المحال أو المجمع على بطلانه مستدلا بأن الاجزاء إنما يتصور اذا كان حجيتها بنحو السببية والموضوعية بحيث تحدث المصلحة ولو لم يكن هناك في الواقع مصلحة أصلا فحينئذ يكون الحكم الواقعي تابعا لآراء المجتهدين فليس في محله فإن التصويب المجمع على بطلانه هو خلو الواقعة عن الحكم وهو غير ما اذا اشتملت على الحكم ولكن المكلف لم يعلم به .

(فصل)

(في مقدمة الواجب)

(وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور) :

(الأول الظاهر ان المهم للمبحث عنه في هذه المسئلة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته) ومن البديهي ان الملازمة المذكورة ليست من العوارض الذاتية لفعل المكلف كي يكون البحث عنها بحثا عن عوارض فعل المكلف حتى تصير المسئلة فقهية بل هو بحث عن اقتضاء نفس التكليف واستتباعه الارادة الجازمة المتعلقة بمقدمات ذلك الشيء (فتكون مسئلة اصولية) حيث ان نتيجهتها وهو وجوبها او عدمه مما يقع في طريق الاستنباط ويستلزم العلم بها العلم بكيفية العمل من حيث وجوب الاتيان بها وابطاحته كما هو الشأن في سائر المسائل الاصولية و (لا) يكون البحث (عن نفس وجوبها كما هو المترجم من بعض العناوين كي تكون فرعية) كوجوب الصلوة والزكوة ونحوها (وذلك لوضوح ان البحث كذلك) أي عن نفس وجوبها (لا يناسب الاصول) لكونه بحثا عن عوارض فعل المكلف فتكون فقهية لا اصولية (والاستطراد لا وجه له بعد إمكان ان يكون البحث على وجه يكون من المسائل الاصولية) وهو الوجه الذي ذكره المصنف (ثم الظاهر أيضا ان المسئلة عقلية) أي يكون البحث في حكم العقل بتلك الملازمة مطلقا ولو كان وجوب ذي المقدمة ناشئا من غير ناحية اللفظ كالاجماع والضرورة (و) على هذا يكون (الكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه) وان كان هذا الحكم من العقل بعد ايجاب المولى ما هو ذو المقدمة فافهم (لالفاظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث مضافا الى انه ذكرها في مباحث الألفاظ ضرورة انه اذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتا محل الاشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات والدلالة عليها باحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى) ضرورة ان النزاع بحسب مقام الاثبات والدلالة إنما هو بعد تسليم مقام الثبوت والنزاع في مقام الاثبات في الحقيقة مرجعه

الى ثبوت العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى الثابت في موطنه على وجهه ويصلح اللفظ للمراتبة والكشف عن ذلك المعنى وعلى ما فرضه المصنف ليس وجوب الشيء في الواقع تارة على وجه يحكم العقل بثبوت الملازمة بينه وبين مقدماته وتارة على وجه لا يحكم ليتصور النزاع في ان اللفظ موضوع لأي نحو منها بل الوجوب المذكور أي الارادة الختمية المتعلقة بالشيء اما ملازم أو ملزوم لارادة مقدماته عقلا أو ليس بملازم أو ملزوم فانهم ولو قيل ان غرض صاحب المعام انه يستكشف من انتفاء الدلالات عدم الملازمة بطريق الاين قلنا إنما يتم هذا الكلام اذا كان دعوى مدعي اللزوم خصوص اللزوم البين بالمعنى الاخص واما اذا كانت مطلق اللزوم ولو البين بالمعنى الاعم فلا لان انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء العام .

(الامر الثاني انه ربما يقيم المقدمة) التي هي عبارة عن مطلق ما يتوقف عليه الشيء بحسب اصطلاح الاصوليين (الى تقسيات) مختلفة باعتبار كذا (منها تقسيمها الى داخلية وهي الاجزاء المأخوذة في الهيئة المأهولة) بأن يكون القيد كالنقيض داخل في المأهولة (وخارجية وهي الامور الخارجة عن هيئته مما لا يكاد توجد بدون) كالتشروط والمعدات وعدم المانع والمقتضى والعللة التامة (وربما بشكل) والمستشكل هو الشيخ محمد تقي في الحاشية (في كون الاجزاء مقدمة له وسابقة عليه بأن المركب ليس إلا نفس الاجزاء بأسرها) والمقدمة مما يجب أن تكون مقدما بحسب الوجود على ذمها ولا يمكن ان يكون الشيء مقدما على نفسه فلا يعقل ترشح الامر الغيري على نفس الشيء الذي كانت متعلقا للامر التفعلي وليس نظر المستشكل في اللزوم اجتماع المثلين في موضوع واحد كي يجاب عنه بصيرورة الوجوب مؤكدا كما في مقدمة عبادة واجبه كصلوة الظهر لواجب آخر لو كان فيه ملاك الوجوبين وستعلم عدمه (والحل ان المقدمة هي نفس الاجزاء بالامر) أي لامع الاجتماع المخصوص الذي به يحقق الكل (وذو المقدمة) الذي هو الكل (هو الاجزاء بشرط الاجتماع) المخصوص (فيحصل المغايرة بينها) فان الاجزاء لا بشرط الاجتماع المخصوص يغايرها بشرطه ويقدم عليه (وبذلك ظهر انه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع) وذلك لا يناقض ما قاله أهل المعقول من كون الأجزاء الخارجية كالهوى والصورة هي الهيئة المأخوذة بشرط لا فان كون الشيء كالصورة مثلا بشرط لا بالنسبة الى أمر خاص لا يستلزم كونه كذلك بالنسبة الى شيء آخر وكذلك الحال بالنسبة الى الاشتراط فكون الجزء لا بشرط بالنسبة الى المركب من حيث الاجتماع المخصوص لا يناقض كونه بشرط لا بالنسبة الى كل ما يقارنه بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الأول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه والى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (وكون الأجزاء الخارجية

كالمهولي والصورة هي المهمة المأخوذة بشرط لا، لا ينافي ذلك فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية من الجنس والفصل وإن المهمة إذا أخذت بشرط لا تكون مهولي أو صورة وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً (وقوله (لا بالإضافة الى المركب) معناه أنه لا يكون الجزء بشرط لا بالإضافة الى المركب وقد قالوا في توضيح ذلك أن من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه ولا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه ، ومنها ما يتصور معناه لا بشرط أن يكون وحده بل مع تجويز أن يقارنه غيره ولا يقارنه ويكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة فالكلبي يسمى بالاعتبار الأول مادة وبالاختبار الثاني جنساً مثلاً ذلك الحيوان إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به الناطق مثلاً صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق ولا يقال له أنه حيوان كان مادة وإذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شيء بل من حيث يحتمل أن يكون انساناً أو فرساً وإن يخصص بالناطق مثلاً يحصل انساناً ويقال أنه حيوان كان جنساً فصريح كلامهم أن بشرط لائية المادة ولا بشرطية الجنس ليسا بالنظر الى المركب بما هو مركب أي الملحوظ من اجتماع خاص (فافهم ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النزاع) في المسئلة (كما صرح به بعض وذلك لما عرفت من كون الاجزاء بالأسرعين المأمور به ذاتاً وإما كانت المغايرة بينهما اعتبارية) تصورية لا حقيقية بحسب الوجود بحيث يكون له ما يحذوه في الخارج (فيكون) الاجزاء بالأسر (واجبة بعين وجوبه) أي وجوب المأمور به الكل (ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث اليه) ومحل النزاع إنما يكون في شيء يعرضه الوجوب وكان له مقدمة موجودة بوجود آخر خارجي غير وجود المأمور به بحيث لو ترشح عليه الوجوب من المأمور به لم يلزم محذور أصلاً والاجزاء بالأسر لما كان وجودها عين وجود الكل المأمور به (فلا يكاد تكون واجبة بوجود آخر) ترشح من الكل (لامتناع اجتماع المثليين) في موضوع واحد كالضدين (ولو قيل بكفاية تعدد الجهة وجواز اجتماع الأمر والنهي) الضدين (معه لعدم تعددها ههنا) المصحح للاجتماع فهو تعلق النهي بجزء من أجزاء العبادة أو بالأجزاء بالأسر لكان من قبيل النهي في العبادة لا من قبيل اجتماع الأمر والنهي وقوله (لأن الواجب بالوجوب الغيري) تعليل للزوم اجتماع المثليين (لو كان إنما هو نفس الاجزاء) فيلزم الاجتماع (لا عنوان مقدمتها والتوصل بها الى المركب المأمور به) كما قد يتوهم (ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشايع مقدمة لأنه المتوقف عليه) للواجب (لا عنوانها نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنوي) أي ما كان مقدمة بالحمل الشايع وما هو كذلك هنا هو نفس الكل المأمور به

(فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه) على الوجوب الغيري سبقاً ذاتياً لازماً نياً ضرورة حكم العقل لزوم تقدم المترشح منه على المترشح عليه كذلك (فتأمل) وقد ذكر المصنف في الهامش في وجه التأمل ما هذا لفظة وجهه انه لا يكون فيه ملاك الوجوب الغيري حيث انه لا وجود له غير وجوده وبدونه لا وجه لكونه مقدمة كي يجب بوجوبه أصلاً كما لا يخفى وبالجملة لا يكاد يجدي تعدد الاعتبار الموجب للغايرة بين الاجزاء والكل في هذا الباب وحصول ملاك الوجوب الغيري المترشح من وجوب ذي المقدمة عليها لو قيل بوجوبها فافهم انتهى ، وحاصله انه لا غير هنا خارجاً حتى يكون واجباً نفسياً ويترشح منه الوجوب على شيء آخر يكون . موقوفاً عليه للواجب (هذا كله في المقدمة الداخلية) .

(واما المقدمة الخارجية فهي ما كان خارجاً عن المأمور به وكان له دخل في تحققه ولا يكاد يحقق بدونه وقد ذكر لها أقسام واطيل الكلام في تحديدها بالقض والابرام إلا أنه غير مهم في المقام ومنها تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية فالعقائية هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونه) كالمقدمات الخارجية المذكورة سابقاً من الشرط والمعد ونحو ذلك (والشرعية على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعاً ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية الى العقلية ضرورة انه لا يكاد يكون مستحيل ذلك شرعاً إلا اذا أخذ فيه شرطاً أو قيداً واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقائياً) مثلاً اذا كان المطلوب شرعاً شيئاً خافياً كالصلوة عن طهارة فالعقل يستقل في الحكم بتوقف الصلوة على الطهارة في جميع المراتد خصوصية ذي المقدمة متروكة على المقدمة بحكم العقل .

(واما المقدمة) العادية فان كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقيق ذيها بدونها إلا أن العادة جرت على الاتيان به بواسطة فهي وان كانت غير راجعة الى العقلية إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع) لأنه لم يكن في البين توقف واقعاً (وإن كان بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعياً كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح) ونحوه (إلا أنه) أي التوقف فعلاً (لأجل عدم التمكن عادة من الطيران الممكن عقلاً فهي أيضاً راجعة الى العقاية ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً وإن كان طياراً لم يمكنه ذاتاً فافهم) .

(ومنها تقسيمه الى مقدمة الوجود والى مقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم .

لا يخفى رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود ولوعلى القول بكون الاسامي موضوعاً للاعم ضرورة ان الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها (أي بأحد الاسامي) كاللا يخفى) فلا بد من ملاحظة الموصوف بهذه الصفات وتقسيمه ملاحظاً فيه تلك الأوصاف والذي يتوقف عليه وجود ذلك الموصوف بما هو موصوف هي مقدمة الوجود وما يتوقف عليه صحته هي مقدمة الصحة وكذا الكلام في مقدمة الوجوب ومقدمة العلم فما يتوقف عليه الأمر به هي مقدمة الوجوب وما يتوقف عليه العلم بوجوده وتحققه وهي مقدمة العلم وليس للواجب المتحقق في الخارج كالصلوة الصادرة من المكلف في الخارج مقدمة خارجية مستقلة تكون مقدمة لصحته غير المقدمة الخارجية التي تكون مقدمة لوجوده بل الكل مقدمة لوجود الواجب (ولا اشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع بديهية عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها) لأن وجوب المشروط متوقف على وجودها فإذا وجدت لا يعقل وجوبه لامتناع طلب الحاصل (وكذلك المقدمة العالمية) خارجية عن محل النزاع بلا اشكال (وان استقل العقل بوجوبها إلا أنها) أي وجوبها (من باب وجوب الطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لأمولياً من باب الملازمة وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة) ولأجل هذا يمكن القول بوجوب المقدمة ترشحاً مع عدم القول بوجوب مقدمة العلم من جهة انه لا يرى العلم الاجمالي منجزاً بمعنى رعاية الموافقة القطعية ويمكن أن يكون بالعكس من ذلك ككون العلم الاجمالي منجزاً عنده ولكن لا يرى وجوب المقدمة ترشحاً .

(ومنها تقسيمها الى المتقدم والمقارن والمتأخر بحسب الوجود بالإضافة الى ذي المقدمة) فالأول كالوضوء للصلوة وغسل الخنابة كذلك للصوم والنسي كالأضاء وطيب النفس للمتعاقدين المقارن للعقد والثالثة كالأغسال البليدة المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عنده بعض وكالاتها من المالك الحاصلة بعد عقد الفضيولي عند من يرى صحته وما يجب أن يعلم أن هذا التقسيم إنما هو بالنسبة الى المقدمة الخارجية التي قد عرفت انها امور خارجة عن حقيقة المطلوب موقوف هو عليها والامور الخارجية المذكورة اما مانع عنه أو معد أو علة موجبة أو شرط لأن حصول ذلك الشيء اما موقوف على عدمه فقط وهو المانع أو على وجوده فقط وهو اما العلة الموجبة ان كان وجوده جميع ما يتوقف عليه واما الشرط ان لم يكن كذلك أو على وجوده ثم عدمه وهو المد فاحفظ ذلك ولا تكن من الخلطين كي ينفعك في كثير من المقامات (وحيث انها) أي المقدمة (كانت من أجزاء العلة ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها على) والواجب لا يكون إلا الصحيح وان كان المسمى اعم . منه دام ظله

المعول (ولو تقدماً ذاتياً) (اشكل الأمر في المقدمة للتأخرة كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض والاجازة في صحة العقد على) القول (بالكشف كذلك) أي عند بعض (بل في الشرط أو المقتضى المتقدم على الشروط زماناً المتصرم حينه كما عقد في الوصية والصرف والسلم) بالنسبة الى الموت والقبض واجازة الوارث ما زاد على الثلث بل (في كل عقد بالنسبة الى غالب أجزائه لتصرمها) أي غالب الاجزاء (حين تأثيره) أي تأثير العقد (مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه) أي مقارنة الاجزاء مع الكل (زماناً فليس اشكال انحرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر في الألسنة بل يعم الشرط والمقتضى المتقدمين المتصرمين حين الأثر) ولا يثوم انه يجوز بحسب الشرع مالا يجوز بحسب العقل الصريح القطعي ضرورة ان الشارع الذي هو العقل المحض لا يجوز المحال وكذلك لا يثوم ان العقد بالنسبة الى القبض فيما يكون معتبراً فيه وكذلك لا يجاب المتصرم حين القبول من قبيل المعد حيناً وحده يؤثر أنه الأعدادي ولا استحالة في تصرم المعد حين وجود المعد لأن التحقيق ان العقد هو المقتضى للأثر لانه معد لما هو المقتضى (والتحقيق في دفع الاشكال أن يقال ان الموارد التي توم انحرام القاعدة فيها لا يخلو اما أن يكون المتقدم والمتأخر شرطاً للتكليف والوضع أو) شرطاً لتعلقه أي (الأمور به اما الأول فكون أحدهما شرطاً له ليس إلا أن للحاظه) وتصوره والاضافة اليه (دخلاً في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس إلا) لأجل (ان تصوره دخلاً في أمره بحيث لولاه لما كان يحصل له الداعي الى الأمر كذلك المتقدم أو المتأخر وبالجملة حيث كان الأمر الصادر من المولى (من الأفعال الاختيارية) له (كان من مبادئه بما هو كذلك) أي بما هو اختياري (تصور الشيء بأطرافه يرغب في طلبه والأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه ولما اراده واختاره فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له أو لم يكن كذلك) بل (متقدماً أو متأخراً فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيها كذلك) أي في المتقدم والمتأخر لحاظه شرطاً (فلا اشكال وكذلك الحال في شرايط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً فان دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلا ما كان بلحاظه يصبح انتزاعه وبدونه لا يكاد يصبح انتزاعه عنده فيكون دخل كل من المقارن وغيره) من المتقدم والمتأخر (بتصوره ولحاظه وهو) أي اللحاظ في الجميع (مقارن فأين انحرام القاعدة العقلية في غير المقارن فتأمل تعرف) وليعلم ان المراد من الأمر الانتزاعي المستفاد من قوله وصحة انتزاعه لدى الحاكم به هو كون الشيء بحيث لا يكون له وجود فعلي وان كان في

الخارج عين الوجود في الموضوع كالسواد والياض بل ما كان له منشأ انزع بحيث يكون وجوده وجود منشأ الانزع سواء كانت الخصوصية التي بها يكون الشيء منشأ الانزع بلا جعل جاعل واعتبار معتبر فيه تلك الخصوصية كالفرقية المنزعة من السقف باعتبار كونه بعيداً عن المركز وقريباً من المحيط أو بجعل من الجاعل واعتبار من المعتبر سواء كان الجاعل هو العرف والعقلاء وأمضاء الشارع أو كان من تأسيسات الشارع فتتدرج فيه حينئذ العلية والمعلولة المنزعة من العلة والمعلول الخارجي التكويني والسببية والمسببية المنزعة من العقد الذي هو سبب حصول الملكية أو الزوجية مثلاً فجميع الأحكام الشرعية داخلية في الامور الانزاعية بالمعنى الذي ذكرنا سواء كانت تكليفية أو وضعية فالمشاحة في المقام بأن الاعتبارية مباحة للامور الانزاعية فإن الأول له تقرر في وعاء الاعتبار كاعتبار السلطان سكة الدراهم والدنانير والثاني لا تقرر له في وعاء الاعتبار كما لا تقرر له في وعاء العين بل يكون وجوده بانتزاعه عن منشأ الانزع وإنما التقرر لنفس منشأ الانزع خالية عن التحصيل لكونها بعد أن سلم هذا الفرق وبعد كونها مشتركين فيما ذكرنا مشاحة في الاصطلاح ثم أن العضدي قد ذهب في الشرح ان الحكم اذا نسب الى الحاكم سمي ايجاباً واذا نسب الى مافيه الحكم سمي وجوباً وبما متجددان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تريمهم يحملون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مثلاً تارة والايجاب والتحريم اخرى ومن المقرر في محله ان مقراني أن يفعل وأن يفعل اعتباراً مختلفان في مقولة واحدة وأوضحنا ذلك في الثمرات بما لا مزيد عليه فدواعي الايجاب هي بعينها دواعي الوجوب وأسبابه فما قيل إنا لا ننكر ان في الدلوك والعقد خصوصية تكوينية مقتضية لتشريع الوجوب وأمضاء العقد وهو ليس بمحل الكلام وإنما الكلام في سبب المجعول والممضى أي الوجوب والملكية وسببية الدلوك والعقد للوجوب والملكية إنما تنزع من ترتب الوجوب والملكية على الدلوك والعقد إذ لو لا أخذ الدلوك والعقد موضوعاً للوجوب والملكية لم يكن الدلوك والعقد سبباً لها فدواعي الجعل متأخرة في الوجود عن المجعول متقدمة عليه في الالحاظ وأما موضوعات التكليف فهي متقدمة عليها في الوجود لأن نسبة الموضوع الى التكليف نسبة العلة الى المعلول ويستحيل تقدم الحكم عن الموضوع للزوم الخلف والمنافضة لعله مبني على الفرق الواقعي بين الايجاب والوجوب وخلط بين جهتي القضية كما ستعلم وأما ابتناء حل اشكال الشرط المتأخر للتكليف والوضع على الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية وان الحقيقية لا تقتضي وجود الموضوع في الخارج وإنما الحكم فيها على موضوع مفروض الوجود فنقسم الشرط الى المقارن والمتقدم والمتأخر وإرجاع جميع ذلك الى شرطية الالحاظ إنما هو من باب الخلط بين الخارجية والحقيقية وإن الخارجية قد يكون الحكم فيها مطلقاً غير معاني على شيء

أصلاً لعلم الأمر بوجود الشرائط وإن كان علمه خطأ غير مطابق للواقع وتارة يكون مشروطاً بشي* لعدم علمه بوجوده كقول المولى اسقي ان كنت قادراً وبسجيل هنا الأمر المطلق وإن كانت الشرائط موجودة في الواقع فالمدار هو وجود العلم لانفس وجود الشرط واقعاً فسطط من الكلام وخالط بين جهتي القضية وغفلة عن مراد المنطقيين من قولهم ان القضية الحقيقية لا تقتضي وجود الموضوع في الخارج ، توضيح ذلك ان لكل قضية طرفين أحدهما ظرف انعقاد القضية وهو ظرف تفكيك العقل كل واحد من الموضوع والمحمول والنسبة عن الآخر وملاحظة كل واحد منها ليحكم ويدعن بالنسبة بين الموضوع والمحمول بأنه هو أو هو ليس هو ، والثاني ظرف المطابق بالفتح والمصدّق والخارج عن ظرف الانعقاد في ظرف الانعقاد لا بد في كل قضية من وجود الموضوع حتى السالبة ضرورة استحالة تحقق الحكم من الحاكم وهو الذهن بدون المحكوم عليه وإنما الفرق المعروف بين الموجبة والسالبة بأن الأولى تقتضي وجود الموضوع دون الثانية فانما هو بحسب ظرف المطابق بالفتح والمصدّق بمعنى ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع بخلاف السالبة فانها أعم مصداقاً فإذا اقتضت الموجبة وجود الموضوع في الخارج محققاً تسمى خارجية وإن اقتضت وجوده في الخارج مقدراً حقيقية وهذا أمر يتبين بان راجع كتب المنطق اذا ذكرت ذلك فنقول ان كلام المصنف إنما هو في شرط الحكم تكليفاً كان أو وضعاً والحكم من الحاكم إنما يتصور اذا لاحظ الموضوع بجميع خصائصه وقيرده ليحصل له الرغبة فيه وليريد أو ينهى عنه سواء كان في مقام الوجود وظرف المطابق مقارناً أو متقدماً أو متأخراً فعدم اقتضاء الحقيقة وجود الموضوع في الخارج لا ينافي اقتضاءها وجوده في مقام الحكم وظرف الانعقاد فافهم ذلك وما ذكرنا تعلم ان ما ذكره في مقام توهيم دورية الشكل الأول ودفعه بالعلم الاجمالي والتفصيلي ليس بخلط أصلاً فتدبر .

(واما الثاني فيكون الشي* شرطاً للأمر به ليس* إلا أنت ما يحصل لذات الأمور به بالإضافة اليه وجه ما وعنوان ما به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات فما لاشبهة فيه ولا شك بعتره . بالإضافة كما تكون الى المقارن تكون الى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى على المتأمل فكما تكون إضافة شي* الى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض كذلك إضافة الى متأخر أو متقدم بدیهة ان بالإضافة الى أحدهما ربما يوجب ذلك أيضاً فلو لا حدوث المتأخر في محله لما كانت * لا يخفى ان العبارة مخالفة للنسخ المطبوعة اخترناها لصحتها . محي الدين المامقاني

للتقدم تلك الاضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به كما هو الحال في المقارن أيضاً ولذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انحراف للقاعدة أصلاً لأن التقدم أو التأخر كالمقارن ليس إلا طرف الاضافة الموجبة للخصومية الموجبة للحسن وقد حقق في محله انه (يصح ان يكون (بالوجود والاعتبارات ومن الواضح انها) أي الوجود والاعتبارات (تكون بالاضافات فمنشأ توهم الانحراف إطلاق الشرط على التأخر وقد عرفت ان إطلاقه (أي الشرط (عليه) أي على التأخر (فيه) أي فيما كان شرطاً للعالمور به (كإطلاقه على المقارن إنما يكون لأجل كونه طرفاً للاضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً كما كان في الحكم لأجل دخل تصوره فيه كدخل تصور سائر الأطراف والحدود التي لولا حاجتها لما حصل له الرغبة في التكليف أو لما صح عنده الوضع (مثلاً اذا فرض اشتراط صوم المستحاضة بالاستحاضة الكبرى بغسل اللبلة الآتية يكون دخل الغسل حينئذ في الصوم عبارة عن أنه بملاحظة الغسل المزبور يحصل لصومها خصوصية بها يصير ذا مصلحة مقتضية لا يجابه عليها بهذه الخصوصية فيأمر بذلك الخاص فيجب عليها الصوم في النهار والغسل في الليلة الآتية وكذلك العقد الخاص الذي انتزعت خصوصيته من ملاحظة رضاه لاحق كالرضاء المقارن فإن دخل الرضاء المقارن ليس إلا ان بملاحظته جعل المراد للعقد سبباً : كذلك الرضاء اللاحق فلو حقه الرضاء فيما بعد صح العقد بخلاف ما لم تلحقه فإنه لم يأت بما هو السبب وما أتى به لم يوافق ما جعل سبباً فيجزم بنفساده (وهذه خلاصة ما بسطنا من المقال في دفع هذا الاشكال في بعض فرائدنا ولم يسبقني اليه أحد فيما اعلم فافهم واغتنم) وان سبقه بعض بالجواب بأن الشرط في هذه الموارد ليس المتقدم والمتأخر بالوجود الكوني الزماني بل بالوجود الدهري المثالي ولا تقدم ولا تأخر هناك فإن المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر فلا تراحم ولا تقدم ولا تأخر وليس عند ربك صباح ولا مساء نسب المصنف الى استاده - قدده وبعضهم بأن الشرط ليس بمتأخر بل المتأخر بوصف تأخره جعل شرطاً ومعه لا تأخر للشرط فيها إذ الفرض انه بدونه ليس بشرط وكذلك الحال فيما جعل المتقدم للتصريح شرطاً نسب ذلك الى الشيخ الأنصاري رد على ما في التقريرات وبعضهم بأن الشرط في أمثال هذه الموارد إنما هو الوجود في الجملة سواء كان سابقاً أو مقارناً أو لاحقاً نسب ذلك الى التراقي في مسئة الاجازة في الفضولي وهو قريب مما سبقه ومنهم من قال بأن الشرط هو الحالة النفسانية الحاصلة حين العقد مثلاً والرضاء القرولي كاشف عنه ومنهم من قال ان الشرط لو كان هو الأمر المتأخر لاستحال تقدم الشروط عليه واما لو كان نظير عنوان التعقب بحيث يكون نفس هذا العنوان هو الشرط حقيقة لأن يكون مرآة لشرطية الأمر للمتأخر فلا محذور فيه ومنهم من تصرف في الشرط

بأنه في الشرع عبارة عن المعرفة والمعرف يجوز تأخره والكل كما ترى أما الأول فقد زيفه المصنف في القوائد بأنه وإن كانت لطيفاً في نفسه إلا أنه لا يكاد يكون شرطاً للزماني إلا الزماني مضافاً الى وضوح أن الشرط في الموارد حسب دليله إنما هو الشيء بوجوده الكوني ضرورة أن اجازة المالك في القضيولي والأعمال الليلية في صوم المستحاضة مثلاً بما هي اجازة وأعمال خاصة تكون شرطاً وهي كذلك ليست إلا زمانية لأنها بوجوده الدهري لا تكون محدودة بهذه الحدود بل بتعدد آخر يجتمع الشرط والمشروط فيها لسعة حيلة ذلك الوجود وكما بساطته ووفور حفظه وبهذا المعنى يكون الدهر يجمع المتفرقات الزمانية وأما الثاني فقد زيفه أيضاً بأن محذور وجود المشروط بدون الشرط في المقامين على حاله ومجرد أخذ التقدم أو التأخر في الشرط لا يدفع به غائبة عدم مقارنة المشروط وشرطه من لزوم وجود الشيء بلا علمه التامة إلا على الخلف مع عدم اعتبار التأخر في بعضها كما لا يخفى كما أنه قد زيف الثالث أيضاً بما زيف به الثاني فإن محذور وجود الشيء بدون علمه التامة لا يدفع بعمل الشرط هو الوجود في الجملة ضرورة أن الاشكال هو أنه كيف يصبح الحكم بصحة القضيولي مع عدم تحقق شرطه وأما الرابع فإن كان المراد منه أن العقد مشروط بالرضا المقارن الأعم من التعلي والتقديري بمعنى كون المالك راضياً على فرض التفاته اليه وإلى مصلحته وإن لم يكن بالفعل راضياً بل كان كارهاً من جهة غفائه أو جهله بالمصلحة كما ذهب إليه بعض العلماء فوجه تزييفه أن لازمه جواز التصرف مع العلم بالمصلحة للمالك وإن لم يعلم بها ولم يجوز إلى الأبد ولا أعلن أن يلزم به أحد كما أن لازمه أيضاً لزوم المهرج والمرج لو كان الرضاء التقديري كافياً لجواز التصرف مضافاً إلى أن المالك قد يكون على فرض الالتفات لا يرضى بالعقد إلا بعد حين فكيف يقال أنه كان راضياً حين البيع إذ كثيراً ما يتقلب السخط إلى الرضاء وإن كان المراد منه أنه مشروط بشرط واقعي لا عرفي ويكون ذلك الشرط ملازماً للاجازة الاستقبالية فوجه تزييفه أنه رجم بالغبية ودعوى بلا دليل بل ظاهر الأدلة على خلافه بل صريحاً لصراحته في شرطية نفس الرضاء وإن كان المراد منه أنه لا يكون هناك شرط للعقد أصلاً لا الرضاء ولا الاجازة ولا شيء آخر بل الشارع رتب الأثر على هذا القسم من العقد لا على القسم الآخر فالعقد الذي يتعقبه الرضاء في علم الله صحيح من أول الأمر لا حصول الرضاء بل لجعل الشارع والذي لا يتعقبه لم يجعل مؤثراً ولعل هذا هو مراد صاحب الجواهر حيث قال : وحاصل الكلام أن الوجه في الكشف أحد أمور الأول أنه من قبيل الأوضاع الشرعية على معنى أن الشارع قد جعل نقل المال في الزمان السابق عند حصول الرضاء في المستقبل فوجه تزييفه هو أنه خلاف ظاهر الأدلة بل صريحاً وفي الجواهر أنه مستلزم لمخالفة كثيرة من القواعد ولعل مراده قاعدة

تسلط الناس على أموالهم وقاعدة عدم حل التصرف في مال الغير بدون طيب نفسه وقاعدة شرطية الرضاء في العقود واما الخامس فوجه تزييفه هو انه خلاف ظاهر الأدلة حيث ان الدليل قد دل على شرطية نفس الاجازة والرضاء دون عنوان التعقب واما السادس فلاننا لانفي بالشرط إلا ما ينيط بعدمه عدم المشروط فمع تحقق هذا المعنى في المقام لا وجه لصرف ظاهر الأدلة والمصنف قد زيفه في الفوائد بأن الامور الاتزاعية حيث لا واقعية ولا تحقق لها إلا بواقعية ما ينزع عنها كانت بنفسها غير قابلة للمداخلة في التأثير بل لا بد أن يكون مداخلتها بمنشأ انتزاعها والمفروض عدم مقارنته (ولا يخفى انها بجميع أقسامها) متقدمة أو متأخرة أو مقارنة (داخلة في محل النزاع وبناء على الملازمة) بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته و (يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة ويكون سقوط الأمر باتيان المشروط به مراعى باتيانه فلو لا اغتسالها في الليل على القول بالاشتراط لما صح الصوم في اليوم .

الأمر (الثالث في تقسيمات الواجب منها تقسيمه الى المطلق والمشروط وقد ذكر لكل منها تعريفات وحدود يختلف بحسب مأخذ فيها من القيد) فبعضهم عرّف المشروط بأنه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمطلق بما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وبعضهم المشروط بأنه ما يتوقف وجوبه على شيء سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية أو لم يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها بناء على القول بشرعية عبادات الصبي والمطلق بما يتوقف وجوده عليه من دون أن يتوقف وجوبه عليه وبعضهم المشروط بما يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ والعلم والقدرة والعقل على شيء كالخج ، والمطلق بما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط التكليف على شيء كالمعرفة (وربما اُطيل الكلام بالنقض والابرام في النقض على الطرد والعكس مع انها كما لا يخفى تعريفات لفظة لشرح الاسم وليست بالحد ولا بالرسم والظاهر انه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط بل يطلق كل منها بما له من معناه العربي كما أن الظاهر ان وصفي الاطلاق والاشتراط عند العرف (وصفان اضافيان لاحقيان وإلا لم يكن وجود واجب مطلق ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور لأقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل فالخري أن يقال ان الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالاضافة اليه وإلا مشروط كذلك) أي بالقياس اليه (وان كانا بالقياس الى شيء كالتفتازاني والسيد الشريف .

آخر كانا بالعكس) بأن كان الأول مشروطاً بالنسبة إليه والثاني مطلقاً كذلك (ثم
الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه انت نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث
لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ضرورة
أن الظاهر خطاب إن جاءه زيد فأكرمه كون الشرط من قيود الهيئة وإن طلب الإكرام
واجباًه معلق على المحيى *) ومسئلة مفهوم الشرط مبنية على هذا الظاهر حيث انه اذا كان قيد
الحكم فبانتفاءه ينتفي الحكم (لأن الواجب فيه يكون مقيداً به بحيث يكون الطلب والاليجاب
في الخطاب فعلياً ومطلقاً وإنما الواجب يكون خاصاً ومقيداً وهو الاكرام على تقدير المحيى *
فيكون الشرط من قيود المادة لاهيئة كما نسب ذلك الى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه مدعيماً
امتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعا ولزوم كونه من قيود المادة لباً مع الاعتراف بأن
قضية القواعد العربية انه من قيود الهيئة ظاهراً) وعليه بناء المشهور (اما امتناع كونه من
قيود الهيئة فلا) لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح
القول بتقييده بشرط ونحوه فكما يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدل عليه الهيئة) ويكون
معنى حرفياً وجزئياً حقيقة غير قابل للتقييد (فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة واما
لزوم كونه من قيود المادة) لباً (فلا) العاقل اذا توجه الى شئ * والتفت إليه فاما أن يتعلق
به طلبه أو لا يتعلق به طلبه أصلاً لا كلام على الثاني وعلى الأول فاما أن يكون ذلك الشئ *
مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طواريه أو على تقدير خاص وذلك التقدير تارة يكون
من الامور الاختيارية واخرى لا تكون كذلك وما كان من الامور الاختيارية قد تكون
مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف) كما اذا قال المولى ان أفطرت في شهر رمضان
فكفّر كذا أو إن جامعت فكفّر كذا اذا قصر أفطرت واذا أفطرت قصر (وقد
لا يكون كذلك) كما اذا قال ان استطعت بالكسب حج (على اختلاف الأغراض الداعية
الى طلبه والأمر به من غير فرق في ذلك بين القول بقرينة الأحكام للمصالح والمفاسد والقول
بعدم التبعة كما لا يخفى هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبعده بأدنى تفاوت ولا يخفى
مافيه أما حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة فقد حققنا سابقاً أن كل واحد من الموضوع له
والمستعمل فيه في الحروف يكون تاماً كوضعها وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء
وإنما الفرق بينهما انها وضعت ليستعمل ويقصد بها المعنى بما هو هو والحروف وضعت ليستعمل
ويقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقةات فلحاظ الآلية كالحفاظ الاستقلالية ليس
من طواري المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على اولي الدراية والنهى فالطلب
المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطابق قابل لأن يقيد) وقد أشرنا سابقاً الى ما حققناه في الثمرات

من أن الامتياز بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي ذاتي وإن سنخ المعنى الاسمي مبائن لسنخ المعنى الحرفي وإن حقيقة المعنى الحرفي هي الارتباط الخاص القائم بالمرتبطين بحيث لا يمكن إدراكه إلا بادرارك متعلقه فلا يصح أن يقع محكوما عليه ولا به فلا إطلاق فيه أصلاً ولا تقييد نعم يجري عليها جميع أحكام متعلقاتها عموماً وخصوصاً إطلاقاً وتقييداً ونحو ذلك تبعاً (مع أنه لو سلم أنه فرد فأتى بمنع من التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد لاما إذا أنشأ من الأول مقيداً) يعني أن التعليق لما كان من الخصوصيات المشخصة للفرد فيمكن أن يوجد الطلب بتلك الخصوصية من أول الأمر (غاية الأمر قد دل عليه بدالين وهو غير انشاءه أولاً ثم تقييده ثانياً) فالإنشاء انشاء واحد خاص كما في الوصية والتبدير فلنخص الجواب الثاني أن الخاص الذي هو مفاد الهيئة لم يقيد أصلاً بل هو على حاله عند انشاءه بالصيغة بالحدوث تغير وانقلاب نعم هو انشاء مقيداً بمعنى أن المتكلم تصور الطلب بجميع خصوصياته المقصودة فأنشأ بالهيئة ودل عليه بالقرينة فيكون من قبيل تعدد الدال والمدلول لأن إنشاء أولاً مطلقاً ثم يقيد كي يرد عليه أن مفادها غير قابل له فلا إطلاق والتقييد فيما كان وضعه وضع الحروف إنما هو بلحاظ المعاني المتصورة التي تستعمل فيها ألفاظها بما هي استعملت فيها فيطلق المعنى في مقام التصور أو يقيد ثم يستعمل فيه لفظه وينشأ به لانه يقيد ما استعمل فيه اللفظ وإطلاق (فافهم) .

(فإن قلت على ذلك) أي على جواز كون مدلول الحروف إنشاء أمر خاص (يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ حيث لا طلب قبل حصول الشرط) .

(قلت المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب ويثبت وإلا تخلف عن انشاءه وأمر على تقدير كالأخبار به أي) بأمر على تقدير (بمكان من الامكان كما يشهد به الوجدان) لعدم الفرق بينهما إلا في أن الأخبار حكائية عن حصول الشيء في موطنه والانشاء تحقق الشيء بنفس الانشاء فانشاء الطلب التعليقي بالهيئة كانشائه بالمادة نحو اطلب على تقدير الاستطاعة الحجج أو كأخباره به كالمثال المذكور إذا لم يقصد به الانشاء (فتأمل جيداً وأما حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة لباً ففيه) انه لو كان تمام الملاك في التكليف هو الارادة التي للواجب تعالى وهو العلم بالصالح في الفعل على قول أو بالصالح في الأمر به على قول آخر اوجبها أيضاً على اختلاف الموارد لكان ما ذكره تاماً من أن الشيء على تقدير التفات العاقل اليه إما أن يكون مطلوباً له أولاً ولا يغير عما هو عليه ولكنه ليس كذلك فإن الحكم ما لم يصل الى مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً ولعل لاستعداد المكلف أو تسهيل الأمر عليه أو تقدير ما من التقادير مدخلا في ذلك حينئذ نقول (ان الشيء إذا توجه اليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها كما يمكن

أن يبعث فعلا اليه ويطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث اليه معلقا ويطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقا بحصوله لامطلقا ولو معلقا بذلك (أي بحصول الشرط (على التقدير) أي على تقدير وجود المانع من الطلب وفي بعض النسخ ولو متعلقا بذلك على التقدير فمعتاه حينئذ ولو متعلقا بالشيء على تقدير شرط متوقع الحصول وهذا المعنى هو المناسب لقوله (فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيئ زيد ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيئ هذا) أي إمكان تقييد الطلب لأجل مانع عن الطلب فعلا إما لعدم استعداد في المكلف أو لوجود موانع اخر لانعائها (بناء على تبعية الأحكام لمصالح فيها) أي في نفس الأحكام (في غاية الوضوح) ضرورة ان عروضها على موضوعاتها أو انتفاؤها عنها حينئذ بحسب اقتضاء عاتها مع بقاء موضوعاتها بعينها كما هو الحال في الأعراض الخارجية وموضوعاتها (واما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور بها ولتنهي عنها فكذلك) وان كان قد يتراءى بحسب بادى النظر كونه من فيود المادة لبأ حينئذ نظراً الى أن تفاوت الأفعال بحسب المصلحة والمفسدة ليس إلا لتفاوتها بحسب الذات أو العوارض اللاحقة لها على اختلاف القول في ذلك كما تقرر في محله فلا يكون انصافها بها بسبب خارجي غير لاحق لها كما هو الحال في حكم العقل بالحسن والقبح أيضاً لكنه ليس كذلك واقعا (ضرورة ان التبعية كذلك إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية فان المنع عن فعلية تلك الأحكام) إما لعدم استعداد المكلف أو تسهيل الأمر عليه أو موانع اخر (غير عزيز كما في موارد الاصول والامارات على خلافها وفي بعض الأحكام في أول البعثة) للمباشرة وارضاء العنان حتى يرغبوا اليه (بل) في بعض الأحكام (الى يوم قيام القائم بحل الله فرجه مع ان حلال مجد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة ومنع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقيا من الليالي والأيام الى أن يطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام كما يظهر من الأخبار المروية عن الأئمة سلام الله عليهم أجمعين) نعم ربما يظن الحكم الفعلي على الواقعي في مورد الامارات بمعنى انه لم يبق من ناحية الحكم والحاكم شيء من متظر وحالة مترتبة بل كمل وتم إلا أنه لما لم يكن من جانب المكلف علم ودراية جعلت الامارة في حقه حجة ولو كان مؤديها على خلافه (فان قلت فما فائدة الانشاء الطلبي (اذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا) وبهذا حاليا .

(قلت كفى فائدة له انه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا حاجة الى خطاب آخر بحيث لولا له لما كان فعلا متمكنا من الخطاب هذا مع شمول الخطاب كذلك للايجاب فعلا بالنسبة الى الواجد للشرط فيكون بعثا فعليا بالاضافة اليه وتقديرها بالنسبة الى الفاعل له فافهم

وتأمل جيداً ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع أيضاً فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق (كما عن بعضهم) غاية الأمر يكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذی المقدمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة) ضرورة أن ما يترشح عليه يكون من سنخ ما يكون في المترشح منه فكما أن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة كذلك وجوب تحصيل الرفقة ووجوب طي المساواة إلا أن يقوم دليل آخر على وجوبها على غير تلك الكيفية (وأما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب ونحوه مما لا شبهة فيه ولا ارنباب اما على ما هو ظاهر المشهور والمنصور أكونه مقدمة وجوبية) وقد عرفت انه يستحيل ترشح الوجوب عليه لامتناع تحصيل الحاصل (وأما على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه فلائنه وان كان من المقدمات الوجودية للواجب) لا الوجوبية لعدم التعليق في الوجوب (إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه فانه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط فمع كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب وهل هو إلا طلب الحاصل نعم على مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجودية غير معلقة عليها وجوبه لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير افتقار وجود الشرط في الاستقبال وذلك لأن ايجاب ذي المقدمة على ذلك حالي والواجب إنما هو استقبالي كما يأتي في الواجب المعلق فان الواجب المشروط على ما اختاره قده هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب التصول من المعلق فلا تغفل) فكما أن وجوب الحج فعلي ونفس الحج استقبالي معلق وجوده على الاستطاعة الاتفاقية ، كذلك وجوب تحصيل الرفقة فعلي ووجود هذا الواجب معلق على الاستطاعة اللهم إلا أن يدل دليل على عدم كونها واجبة فيستكشف منه أن الواجب كما اخذ بالنسبة الى الشرط الذي علق عليه بحيث لا يترشح الوجوب منه عليه كذلك بالنسبة الى سائر المقدمات أو يدعى ان العرف والعادة يقضيان بأن مفاد القضية التعليقية هو وجوب الشيء بحيث لا يسري منه الوجوب الى غير الشرط أيضا (هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات وأما المعرفة والتعلم فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه) أي شرط الواجب (لكنه لامن باب الملازمة) لأن الغرض عدم حصول الشرط فلا وجوب للشرط على المختار حتى يترشح منه الوجوب على المعرفة والتعلم (بل من باب استقلال العقل بتجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعده بالبراءة وان العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان والمؤاخذه عليها بلا برهان) خافهم فلا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة الى الملثث القادر على الاستعلام *
بل يستكشف من إجماعهم على استحقاق الجاهل المقصر في تعلم المسائل حتى المتعلقة

ويشهد بذلك مضافاً الى الوجدان ان اتفاق العقلاء على استحقاق العمد للعقاب فيما اذا خالف مولاة في واحد من أوامره ونواهيهم قد شك فيه ولم ينفحص عنه أصلاً كما يستقل العقل بتنجيز التكليف المعلومه بلا جهال وعدم قبح مؤاخذه الجاهل بالتفصيل المتمكن من الاحياط فاحتمال الضرر بارتكاب الشهية غير مندفع بما يؤمن معه من الضرر .

(ثلث ذيب)

(لا يخفى ان إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على) نهج (الحقيقة مطلقاً) أي على مذهب المشهور وعلى ما اختاره الشيخ الأنصاري قدس سره لأن المشتق حقيقة في نابس بالمبدء حال النسبة (واما إطلاقه عليه) بلحاظ حال قبل حصوله (أي حصول الشرط) (فيستدلك على) نهج (الحقيقة على مختاره) أي مختار الشيخ الأنصاري (قدس سره في الواجب المشروط لأن الواجب وان كان أمراً استقبالياً عليه) أي على مختار الشيخ الأنصاري قدس سره (إلا أن ناسبه بالوجوب في الحال ومجاز على) المشهور (المختار) للعصنف (حيث لا تلبس بالوجوب عليه) أي على المشهور المختار للعصنف (قبله) أي قبل حصول الشرط (كما عن البهائي رده تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في الشروط لعلاقة الأول) لأنه يؤل الى التلبس (أو المشاركة) وقد عرفت الفرق بينهما سابقاً بأن علاقة الأول هو ملاحظة المناسبة بين المسميين الخاصين من تفاوت الشيء في زمانين مع قطع النظر عن ملاحظة مناسبة الزمانين ، وعلاقة المشاركة هو ملاحظة المناسبة بين الحالين بانصاف شيء بحال في زمان مقارب لزمان الحال الآخر نحو من قتل قتيلاً فله سابه (واما الصيغة مع الشرط فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على مختاره قدس سره في الطلب المطلق وعلى المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال والمدلول كما هو الحال في ما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد للمبهم المقدم (للمتلقي والمقيد (فافهم) .

(ومنها تقسيمه الى المعان والمنجز قال في الفصول انه ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزاً وإلى ما يتعلق وجوبه به فيتوقف حصوله على أمر غير مقدور له وليسم معلقاً كالخج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو

- بالتكاليف الموقته والمشرطة ان المعرفة والتعلم والتفحص لم تؤخذ في التكاليف على نحو لا يجب تعصمها فلو حصل حينئذ فوت المعرفة والتعلم من جهة تقصير المكلف لم يكن معذوراً فيها منه دام ظله

غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى ان شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة (بشرطاً) وواقعاً (وإثباتاً) ودليلاً (حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك أي إثباتاً وثبوتاً على خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور كما يشهد به ما تقدم آتفاً عن البهائي أنكر على الفصول هذا التقسيم ضرورة ان المعلى بما فسره) صاحب الفصول (يكون من الشروط بما اختاره من المعنى على ذلك كما هو واضح حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول كان هو المعلى المقابل للمشروط ومن هنا انقضح انه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور والقواعد العربية لا الواجب المعلى بالتفسير المذكور وحيث قد عرفت بما لا مزيد عليه إمكان رجوع الشرط الى الهيئة كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد فلا يكون مجالاً لانكاره عليه نعم يمكن أن يقال انه لا وقع لهذا التقسيم لأنه بكل قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا يوجب ما يوجب الاختلاف في الغرض (المهم وإلا لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات) التي للواجب من الزمان والمكان والوضع (ولا اختلاف فيه) أي في المهم (فان ما رتبته) صاحب الفصول (عليه من وجوب المقدمة فعلاً كما يأتي إنما هو من أثر إطلاق وجوده وحالته) أي حالة الوجوب (لأن استقبالية الواجب فاقبهم).

(ثم انه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر اشكال في الواجب المعلى وهو ان الطلب والایجاب إنما يكونان بآراء الارادة المحركة للعضلات نحو المراد فكما لا يكاد تكون الارادة منفكة عن المراد فيمكن الايجاب غير منفك عما يتعلق به فكيف يتعلق بأمر استقبالي فلا يكاد يصح الطاب والبعث فعلاً نحو أمر متأخر قلت فيه ان الارادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي وهو أوضح من أن يخفى على ناقل فضلاً عن فاضل ضرورة ان تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما اذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤنة لبس إلا لأجل تعلق إرادته به وكونه مريداً له قاصداً إياه لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك ولعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد ونوم ان تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد وقد غفل عن ان كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مؤنة له كحركة نفس العضلات أو مما له مؤنة ومقدمات قليلة أو كثيرة فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له والجامع أن يكون نحو المقصود بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الارادة بيان مرتبة الشوق الذي

يكون هو الارادة وان لم يكن هناك فعلاً تحريك لكون المراد وما اشتاق اليه كمال الاشتياق
أمراً استقبالياً غير محتاج الى تهيئة مؤنة أو تمهيد مقدمة ضرورة ان شوقه اليه ربما يكون
أشد من الشوق المحرك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج الى ذلك هذا مع انه لا يكاد يتعلق
البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث ضرورة ان البعث إنما يكون لاحداث الداعي للمكلف
الى المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ولا يكاد يكون
هذا إلا بعد البعث زمان فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان ولا يضاف طول
وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب ولعمري ما ذكرناه
واضح لاسترة عليه والاطناب إنما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب
وربما يمكن الاستنباه والغلط من الحاكي لامن بعض أهل النظر من أهل العصر فلا بد من النظر
في كلامه او كان مثبتاً في دفتر حتى يتكلم عليه .

(وربما أشكل على المعلق أيضاً بعدم القدرة على المكلف به) . وهو الأمر الاستقبالي (في
حال البعث مع انها من الشرائط العامة) للتكليف (وفيه ان الشرط هو القدرة على الواجب
في زمانه لافي زمان الايجاب والتكليف غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر وقد عرفت
بما لا مزيد عليه انه كالفارن) في كون لحاظه أو الإضافة اليه شرطاً لا الملحوظ والمضاف
اليه (من غير انحرام القاعدة العقلية أصلاً فراجع ثم لا وجه لتخصيص) الواجب (المعلق
بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور بل ينبغي تعميمه الى أمر مقدور متأخر أخذ على
نحو يكون مورداً للتكليف وشرح عليه الوجوب من الواجب أولاً) كالوضوء في وقت
الصلاة بالنسبة الى واجد الماء قبل الوقت ولكن قد علم انه لو لم يحفظ الماء لم يقدر على الوضوء
في الوقت فلم يقدر على الصلاة (لعدم تفاوت فيما يهم من وجوب تحصيل المقدمات التي
لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق) أي على القول بكون الواجب واجباً معلقاً
(دون المشروط) أي دون كونه راجباً مشروطاً (لثبوت الوجوب الحالي فيه) أي في
المعلق (فيترشح منه الوجوب على المقدمة بناء على الملازمة دونه) أي دون الوجوب المشروط
(لعدم ثبوته) أي الوجوب (فيه إلا بعد الشرط) فلا وجوب فيه حتى يترشح منه الى المقدمة
وهذا المهم موجود في المعلق على المقدور المتأخر (نعم او كانت الشرط على نحو الشرط
متأخر وفرض وجوده) في ظرفه (كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً فيكون وجوب
سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه
أي الوجوب (مرتبطاً بالشرط بخلافه) أي المعلق حيث ان وجوبه لم يكن مرتبطاً بالشرط
(وان ارتبط به) أي بالشرط نفس (الواجب) ووجوده .

(تذييه قد انقدح من مطاوى ما ذكرناه ان المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها) بناء على القول بالوجوب (هو فعلية وجوب ذمها ولو كان أمراً استقباليا) بحسب الوقوع (كالصوم في الغد والمناسك في الموسم) سواء (كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً أو) كان وجوبه (مطلقاً) غير مشروط بشرط أصلاً (منجزاً كان) هذا الواجب المطلق (أو معلقاً) لكن (فيما إذا لم تكن) المقدمة (مقدمة للوجوب أيضاً) كما انه مقدمة للوجود (أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن يكون مورداً للتكليف كما إذا أخذ عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع الى غير ذلك) من العناوين وقوله أو مأخوذة بالنصب عطف على قوله مقدمة وقوله (أو جعل الفعل المفيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده بلا اختيار أو باختيار مورداً للتكليف) عطف على قوله أخذ أى كما إذا جعل الفعل المفيد الى آخره وهذا كما إذا قال المولى أوجبت عليك الحج على تقدير حصول الاستطاعة بالكسب في الأمر الاختياري أو بالارث مثلاً في غيره وقوله (ضرورة انه لو كان مقدمة الوجوب أيضاً لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله وبعد الحصول يكون وجوبه طلب المحال) تعليل لقوله فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضاً وقوله (كما انه إذا أخذ على أحد التجوين) تعليل لقوله أو مأخوذة في الواجب الى آخره أي على نحو يستحيل أن يكون مورداً للتكليف أو على نحو جعل الفعل المفيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده مورداً للتكليف (يكون كذلك) يعني لو كان هناك وجوب يلزم طلب الحاصل (فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به) لكونه متعلقاً بالحاصل وهو محال (فافهم اذا عرفت ذلك فقد عرفت انه لا اشكال أصلاً في لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب اذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً ولو كان مشروطاً بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى) كما في مثال وجوب حفظ الماء بالنسبة الى الصلوة المشروطة بالوقت الذي يتحقق قطعاً (ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذمها) لفرض يكون وجوبه حالياً ولو مشروطاً بشرط متأخر (وإنما اللازم الاتيان بها قبل الاتيان به) ولا محذوفه أصلاً (بل لزوم الاتيان بها عقلاً ولو لم نقل بالملازمة) الشرعية (لا يحتاج الى مزيد بيان ومؤنة برهان كالآتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل آتيانه) فانه لو تركها يصير الواجب ممتنعاً عليه باختياره ترك المقدمات والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً (فانقدح بذلك انه لا ينحصر التخصيص عن هذه العويصة) أي وجوب المقدمة قبل وجوب ذمها

(بالعلن) أي بالتثبت (بالتعليل) كما صنعه صاحب الفصول (أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة في الشروط) كما هو مختار الشيخ الأنصاري بل ببركة كون الوجوب فعلياً تنحل أيضاً (فانقدح بذلك انه لا اشكال في الموارد التي تجب في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه) كالتيتم عند تعذر الماء (للصوم في الغد إذ يكشف به) أي بالوجوب الثابت للمقدمة (بطريق الاين عن سبق وجوب الواجب وإنما المتأخر هو زمان اتيانها ولا محذور فيه أصلاً ولو فرض العلم بعدم سبقه) أي عدم سبق وجوب ذى المقدمة (لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري) كما قيل ان المسير الى الحج قبل الاستطاعة لا يقول بوجوبه أحد ولو علم بوجودها فيها بعد كاقيل انه لا إشكال عندهم ظاهراً في عدم حرمة الاجتناب قبل وقت الصلاة والصوم مع العلم بعدم التمكن من الغسل (ولو نهض دليل على وجوبها) مع العلم بعدم وجوب ذمها (فلا محالة يكون وجوبها نفسياً ولو تيسراً ليتيسر باتيانها وليستعد لاجباب ذى المقدمة عليه فلا محذور أيضاً) كما ذهب اليه الأردبيلي وصاحب المدارك في مسئلة تعلم الأحكام ولو كان قبل البلوغ ودعوى ان البلوغ من الشرائط العامة إنما يتم في التكليف الشرعية التي لم يستكشف بقاعدة عقلية مستقلة يستقل بوجوبها واما فيها فلا وإلا يلزم الخلف أي عدم استقلال العقل كما في الاصول الاعتقادية فإن العقل يستقل بوجوب تحصيلها قبل البلوغ ليكون مؤمناً أول زمان بلوغه .

(ان قلت لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذى المقدمة لزم وجوب جميع مقدماتها ولو موسعاً وليس كذلك بحيث يجب تبليده بالمبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر) .

(قلت لا محيص عنه) أي لابد وان يكون جميع مقدماته واجباً ولو موسعاً ولا يمكن أن يكون على غير هذا النحو كيف وهذا قسم من البرهان الاتي وهو الذي لم يخص باسم الدليل وهو البرهان الاتي الذي لم يدل إلا على إثبات الحكم وتحققه في الذهن دون الخارج ولم تكن الوسطة معلولاً للحكم كما انه ليس بعلة أيضاً بل يكونان معلولين لثالث حيث ان وجوب المقدمة المزبورة وان كان كاشفاً وواسطة للتصديق والحكم بوجوب ذمها إلا أن وجوب ذمها لم على وجوب سائر المقدمات فيكون وجوب المقدمة المزبورة ووجوب سائر المقدمات كلاهما معلولي علة نالمة في الخارج وتنفس الأمر وهو وجوب ذمها فتدبر (إلا اذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه) فانه حينئذ لا يجب قبل زمانه وان ترتب على تركه فوت ذى المقدمة في طرفه كالوضوء بالنسبة الى الصلوة حيث ان المستفاد من ظاهر آية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الخ

تعلين وجوبه على القيام الى الصلوة وهو كناية عن تعليقه على دخول الوقت فالوقت له دخل في مصلحته الزمنية فلا يجب تحصيله ولا إبقائه قبل الوقت وان علم بعدم تمكنه منه بعد الوقت وهذا بخلاف وجود الماء قبل الوقت فإنه قد استكشف من الدليل الشرعي الدال على وجوب إبقائه قبل الوقت ان الشرط هي القدرة عليه ولو قبل الوقت (فتدبر جيداً) فمن تدبر واستحال عنده المعلق والمشروط بالشرط المتأخر المتحقق الوجود أو صعب عليه التصديق بذلك فلا بد أن يتمسك في الموارد التي يجب في الشريعة الا تيان بالمقدمة قبل زمان الواجب بذيل قاعدة اخرى عقلية وهي قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار التي مواردها هو الامتناع بالارادة والاختيار لا الامتناع بعدم إرادة الواجب فان هذا الامتناع لا ينافي العقاب والخطاب اتفاقا وبيانها ان القدرة على الواجب قد تكون شرطاً عقلاً من دون دخل في مصلحة الفعل وملاكه وقد تكون شرطاً شرعياً لها دخل في الملاك سواء اعتبرها الشارع على نحو الاطلاق أو على نهج خاص سواء كانت الخصوصية عبارة عن القدرة بعد حصول مقدمات الوجوب كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج حيث لا أثر للقدرة قبل الاستطاعة أو عن القدرة في زمان محلي الواجب في الأول أي القدرة بكون الشرط عقلاً يجب تحصيل المقدمات من أول أزمنة الامكان لتحصيل القدرة كي لا يترك الواجب في طرفه ولا يفتقر ملاكه فلا ان الملاك حسب الفرض تام من دون دخل للقدرة فيه فتفويه ولو بتفويت أول مقدماته ولو قبل البلوغ تفويت له بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار عقلاً لا خطاباً فهذه القاعدة يستكشف وجوب المقدمة شرعاً فيكون متما للجعل الأول وفي الثاني أيضاً كذلك فان دخلها في الملاك على نحو الاطلاق شرعاً لا يوجب تفاوتاً في المهم فان الفرض ان الشرط شرعاً هي القدرة على نحو الاطلاق ولو باعداد أول مقدماته وفي الثالث فيجب فيه المقدمات المنقولة بعد شرط الوجوب لأنه لو ترك يلزم الامتناع بالاختيار بعد تمامية الملاك فلا مانع هنا عن العقاب بخلاف الفتوة قبل شرط الوجوب كالاستطاعة فلا يجب لعدم تمامية الملاك وفي الرابع فلا وجوب للمقدمة قبل الوقت فلا تجوز فيه القاعدة حيث ان الفرض ان الفعل لا ملاك ملزم له إلا بعد القدرة عليه في زمانه والقدرة قبله كالمعدم ولا يجب على المكلف أن يعمل الفعل ذا ملاك في ظرفه .

(نعمة قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعده فان علم حال قيد) انه واجب التحصيل كقيد الواجب المطلق أو انه ليس بواجب التحصيل كقيد الواجب المشروط (فلا اشكال وان دار أمره بتوثاً) وواقعاً (بين أن يكون راجعاً الى الهيئة بنحو الشرط المتأخر أو المقارن) حتى يكون الوجوب الذي هو مفاد الهيئة مرتبطاً به (وأن يكون راجعاً الى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب) ليكون الوجوب

فعلمنا مطلقاً في الصورة الأولى أو مشروطاً كما في الثانية على مذاق الشيخ الأنصاري رحمه الله تعالى كقول المولى حجج عن استطاعة أوجب على تقدير أن نتحصل الاستطاعة لك (فإن كان في مقام الاثبات ما يعين حاله وأنه راجع الى أيها من القواعد العربية فهو وإلا فالرجع هو الأصول العملية) فلو شك في كون القيد شرطاً للوجوب بنحو التقدم أو التأخر فاصالة البراءة تقتضي أن يكون قيداً بنحو التقدم فما دام لم يحصل الشرط لا وجوب أصلاً فإنه لو كان بنحو الشرط المتأخر يعبر به الوجوب فعلمنا والأصل عدمه وكذا إذا كان الدوران بين الواجب المشروط بالشرط المتقدم وبين الواجب المعلق إذ المعلق يقتضي الوجوب فعلاً والأصل عدمه ولو دار الأمر بين المشروط بالشرط المتأخر وبين المعلق فالأصل يقتضي الحمل على المشروط بالشرط المتأخر إذ المعلق وإن اقتضى الوجوب العملي كالمشروط بالشرط المتأخر إلا أن المعلق يقتضي تضييق دائرة الواجب والأصل عدمه وبالجملة نتيجة البراءة هو تقييد الوجوب لا الواجب (وربما قيل في الدوران بين الرجوع الى الهيئة أو المادة بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة) بحسب الاحصول اللفظية (بوجهين) .

(أحدهما ان إطلاق الهيئة يكون شمولياً كما في شمول العام لأفراده فان وجوب الاكرام) مثلاً (على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها له) في أن واحد (وإطلاق المادة يكون بدلاً غير شامل لأفرادين في حالة واحدة) فيكون التقييد الصق به لضعفه وقوة إطلاق الهيئة وإنما قيد جميع التقادير بقوله التي يمكن أن يكون تقديرها له ليحتز عن بعض التقادير التي لا يمكن أن تكون تقديرها له كتقدير نقيضه أي عدم وجوب إكرامه أو ضده كوجوب إهانته أو مثله .

(ثانيهما ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به موره) لاستحالة انفكاكه تقييد المادة وجزءاً عن تقييد الهيئة بمعنى ان ماهو شرط الوجوب اذا أخذ مفروض الوجود حين الخطاب فلا بد وأن يتأخر الواجب عنه أيضاً كالاستطاعة لا بمعنى ان ماهو شرط الوجوب يكون من قيود المأمور به كي يرد عليه أن شرط الوجوب لا يمكن تعلق التكليف به بخلاف قيد المأمور به ولا بمعنى ان ماهو شرط الوجوب لا بد وأن يقع المأمور به حين تحققه بديهياً إمكان كون شرط وجوب إكرام زيد يوم الجمعة محييه قبله بمدة (بخلاف العكس) لجواز التفكيك بأن يكون الهيئة مطابقة متعلقة بمادة مقيدة كأن يطلب المولى فعلاً إكرام زيد مقيداً بقدوم المسافر غداً (وكما دار الأمر بين تقييدين كذلك) أي تقييد يستلزم بطلان محل الإطلاق في آخر كتقييد الهيئة وتقييد لا يستلزمه كتقييد المادة (كان التقييد الذي لا يوجب بطلان) إطلاق (الآخر أولى) لأن التقييد خلاف الأصل ولولم يقل بكونه مجازاً

كما هو التحقيق والتقليل فيه أولى (اما الصغرى) أي استلزام تقييد الهيئة بطلان محل الإطلاق في المادة (فلاجل انه لا يبيح مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لا إطلاق المادة لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فان محل الحاجة الى إطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه واما الكبرى) أي أولوية التقليل في التقييد (فلأن التقييد وان لم يكن مجازاً إلا أنه على خلاف الأصل ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به) وما نحن فيه من هذا القبيل (وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الاستاد العلامة أعلى الله مقامه) وليعلم ان كلام المقرر لا دلالة فيه بل لا اشعار بأن محل الكلام هو التقييد المشكوك المنفصل والواجبان المذكوران أيضاً لا اختصاص لهما بالمنفصل والمصنف قد فهم عدم الاختصاص ولذا فصل بين القيد المنفصل والمنفصل فرد الترجيح في المنفصل وقيله في المنفصل فما قيل من أن محط نظر العلامة الأنصاري ليس في القيد المنفصل معللاً بأن الكلام لو كان مكتنفاً بما يمكن أن يكون قريبة فيسقط عن الظهور رأياً فيمكن أن يجاب عنه بأنه اذا لم يكن هناك ما يرجح أحد طرفي التردد على الآخر والقرض ان الوجهين مرجح فلا نقطع بتمحيض كلامه ره في القرينة المنفصلة وغرضه ره بيان المعارضة بين الظهوريين وتقديم أحدهما على الآخر بمرجح (وأنت خير بما فيها) .

(اما في الأول فلأن مفاد إطلاق الهيئة وان كان شمولياً بخلاف المادة) فان إطلاقها بدلي (إلا أنه لا يوجب ترجيحاً) أي ترجيح إطلاق الهيئة (على إطلاقها) أي إطلاق المادة (لأنه أيضاً كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة) لا بالوضع (غاية الأمر انها تارة يقتضي العموم الشمولي) كما في أحل الله البيع الوارد في مقام الامتنان (واخرى البدلي) نحو جئني رجل أو بفقر (كما ربما يقتضي التعيين أحياناً كما لا يخفى) كما عرفت في إطلاق صيغة الأمر حيث انها تقتضي الوجوب النفعي التعيني العيني (وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالة بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فانه بالحكمة فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه فلو فرض انها في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي) نحو اكرم أي رجل (ومطلق بالطلاق دل على الشمولي) نحو أحل الله البيع (لكان العام البدلي بالوضع) يقدم بلا كلام (على المطلق الشمولي) .

(واما في الثاني فلأن التقييد وان كان خلاف الأصل إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلاً إذ معناه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل

وبالجمله لامعنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا كونه خلاف الظهور المتعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ومع انتفاء المقدمات (ولو بانتفاء بعضها) لا يكاد يعتقد له هناك ظهور) حتى (كان ذلك العمل المشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل باطلاق المطلق مشاركا معه في خلاف الأصل أيضاً وكأنه توهم ان إطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به نارة لأجل التقييد واخرى بالعمل المطلق للعمل به وهو) توهم (فاسد لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات نعم اذا كان التقييد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع الى المادة أو الهيئته كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة فتأمل) فلخص مراده على ما أفادنا في مجلس البحث ان الاطلاق المزبور فيها اذا كان الفيد المشكوك رجوعه الى الهيئته أو المادة متصلا كالعوموم الوضعي المخصص بالمنصل المشكوك حيث انه كما تكون تلك القرينة مانعة عن انعقاد الظهور رأساً فكذلك الاطلاق المزبور فيكون الكلام ثبلا نعم في الفيد المنفصل مع إحراز كون المتكلم في مقام البيان ضرباً للقانون يجري هذين الوجهين انهم إلا أن يرتب الحكم على الموضوع المطلق كأن يقال الحج مطلقا واجب ثم أتى في كلام منفصل عنه بقيد الاستطاعة وشككت في كونه قيدا للمادة أو للهيئة فانه لا يجري حينئذ الوجه الثاني أيضا لأن القرض أخذ المادة مطلقة نعم اللازم العقلي لتقييد الهيئته تقييد المادة بالمعنى الذي ذكرناه آنفا فيلزم تضييق دائرة الواجب بحسب الوجود عقلا بتقييد الوجوب وأين هذا من التقييد لما يكون مطلقا بحسب اللفظ كما هو مفروض المستدل (ومنها تقسيمه الى النفمي والغيري وحيث كان طلب شيء واجبا لا يكاد يكون بلا داع فان كان الداعي فيه هو التوصل به الى واجب لا يكاد التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيري وإلا فهو نفمي سواء كانت الداعي الى ايجاب الواجب النفمي (محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله أو محبته بما له من الفائدة المترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتي صلات هذا) ما ذكره المشهور في وجه هذا التقسيم وفي تعريف كل واحد من القسمين وجاعله أن النفمي ما لم يكن وجوبه لأجل الوصلة الى واجب آخر والغيري ما كان كذلك وأورد عليهم بما ذكره المصنف بقوله (لكنه لا يخفى أن الداعي لو كان هو محوبيته كذلك أي بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا) لانفسياً (فانه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما لما دعي الى ايجاب ذي الفائدة) فيلزم على هذا أن يكون مجل الواجبات النفسية غيرية .

(فان قلت نعم وان كان وجودها) أي الفائدة (محبويا لزوما إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف لما كاد يتعاقب بها الايجاب)

فلا يلزم كون الواجبات النفسية غيرية لعدم وجوب الغير لعدم كونه مقدوراً للعباد .
 (قلت بل هي داخلة تحت القدرة لدخول أسبابها تحتها والقدرة على السبب قدرة على المسبب
 وهو واضح وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتعليل والترويح والطلاق والعناق الى غير ذلك
 من المسببات مورد أحكام من الأحكام التكليفية) واجيب عن هذا الاشكال بأن الأفعال
 بالإضافة الى ما ترتب عليها من الفوائد من قبيل المعدات التي يتوسط بينها وبين المعد امور آلهية
 غير اختيارية للعكف فلا يمكن تعلق الارادة التشريعية بها لعدم إمكان تعلق الارادة التكوينية
 بها لعدم مقدوريتها وما قيل من أن المقدور بالواسطة مقدور إنما يتم في الأفعال التوليدية لافي
 العلل المعدة وهذا الجواب غير مرضي به عند المصنف لمنع ثبوت كون الأفعال من قبيل المعدات
 المذكورة بل تظاهر الآيات والأخبار كونها من قبيل المقننات التي يرتب عليها مقتضاها لولا
 المانع الحاصل من قيل العباد من مثل قوله تعالى إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وقوله
 عليه السلام : الصوم جنة من النار ، ويؤيده ما عن الأمامي وثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام
 قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في
 الجنة فقال له رجل من قريش إن شجرتنا في الجنة لكثيرة قال نعم ولكن إياكم أن ترسلوا إليها
 ناراً فتحرقوها إن الله عز وجل يقول : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا
 تبطلوا أعمالكم ولذا عدل عن هذا الجواب الى جواب آخر بقوله (فالأولى أن يقال أن
 الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً إلا أن ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل
 بمدح فاعله بل وذم تاركه صار متعلقاً بالإنجاب بما هو كذلك ولا ينافي كونه مقدمة لأمر
 مطلوب واقعاً) فان غاية ذلك أن يصير واجباً نفسياً مقدماً لواجب آخر كما قيل في الصلوة
 بالنسبة الى الانتهاء عن الفحشاء والمنكر الذي هو أيضاً واجب (بخلاف الواجب الغيري
 تنحصر وجوبه في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسي وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوياً بعنوان
 حسن في نفسه إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيري) كما في الطهارات اثلاث بالنسبة الى الصلوة
 فإنها واجبات غيرية بالنسبة إليها وإن كانت في حد نفسها معنوية بعنوان حسن كما سيأتي
 (ولعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه) أي لكونه معنوياً في حد نفسه بعنوان حسن وإن
 كان فيه جهة الغيرية (وما امر به لأجل غيره) وإن كان في نفسه معنوياً بعنوان حسن
 لا دخل له في إيجابه الغيري (فلا يتوجه عليه بأن جل الواجبات لولا الكل يلزم أن يكون من
 الواجبات الغيرية فإن المطلوب النفسي قل ما يوجد في الأوامر فإن جعلها مطلوبات لأجل الغايات
 التي هي خارجة عن حقيقتها فتأمل) فاندح مما ذكر أن الواجبات بحسب النفسية والغيرية
 على ثلاثة أقسام بحسب مقام الثبوت ، النفسي المحض كعرفة الله فانه غاية الغايات ولا غاية له

أشرف منه أصلاً وإن كان يترتب عليه فوائد لا تخصي ، والغيري المحض ولا محبوبة ذاتية فيه أصلاً بل يمكن أن يكون مكروهاً في نفسه أو حراماً كذلك وما يكون فيه جبهتين النفسية والغيرية فمن جهة النفسية إما يكون مستحباً ملاكاً ومن جهة الغيرية واجباً وإما أن يكون واجباً من جبهتهما لكن لأحدهما ملاكاً وللأخرى فعلية فلا يلزم اجتماع المتضادين أو المثلين وانفدح أيضاً أن النفسية والغيرية كالإطلاق والاشتراط وصفان اضافيان فكل شيء إذا طلبه المولى لأجل المقدمية والتوصل فهو غيري وإن كان فيه جبهة الحسن الذاتي فكل شيء طلبه لأجل حسن في نفسه فهو نفسي وإن كان فيه جبهة التوصلية للمصلحة الملزمة وإما بحسب مقام الالابات فقد أشار إليه بقوله :

(ثم أنه لا إشكال فيما اذا علم بأحد القسمين وأما اذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فانحقيق أن الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمها) فإن المتبادر منها إطلاقاً أو وضعاً ليس إلا الطلب الختصّي المشترك (إلا أن إطلاقها يقتضي كونه نفسياً فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم) أما بأن يقيد الواجب النفسي بقيد في مقام الطلب كقوله صلّ عن طهارة وإما أن يقيد وجوبه بوجوب ذي المقدمة كما في الآية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وحيث لا يوجد ما يصحح للبيان فيجب الأخذ بالإطلاق وحمل اللفظ على النفسي لكونه خفيف المؤنة في مقام التعبير والهيئة تمام الغالب له عرفاً بخلاف الغيري فإنه له مؤنة زائدة بأحد التجويز المزبورين هذا على تقدير تمامية متفهمات الحكمة وإلا فيحكم بالاجمال إلا أن يدعي الانصراف الى النفسي وإن كان بحسب الوضع للتقدم المشترك (وأما ما قيل) والقائل هو صاحب التقريرات (من أنه لا وجه للاستناد الى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد) لما عرفت من أن الهيئة وضعها وضع الحروف فلا إطلاق للخاص حتى يقيد (نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق) لأنه كلي قابل لأن يقيد وأن لا يقيد (لكنه) بعيد (بمراحل عن الواقع إذ لا شك في انصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر ولا يعقل انصاف المطلوب بالمطلوبية) الواقعية (بواسطة مفهوم الطلب فإن الفعل يصير مراداً) واقعاً (بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها وذلك واضح لا يهتريه ريب ففيه أن مفاد الهيئة كما مرّت الإشارة إليه ليس الأفراد بل هو مفهوم الطلب) ولو من جهة تعاقبه بالمادة المنتسبة (كما عرفت تحقيقة في وضع الحروف ولا يكاد يكون) مفادها (فرد للطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل الشايح) الذي ملاك الاتحاد في الوجود (طلباً وإلا لما صح إنشائه بها ضرورة أنه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب) الخارجية (الخاصة نعم ربما يكون هو) أي الطلب الحقيقي الحاصل من أسبابه

(السبب لانشائه كما يكون) السبب (غيره أحياناً) كالامتحان والاعتذار ونحوهما (واقصاف الفعل بالمطلوبة الواقعية والارادة الحقيقية الداعية الى إيقاع طلبه وإنشاء إرادته) بعضاً نحو مطلوبة الحقيقي وتحريكها الى مراده الواقعي لا ينافي اتصافه بالطلب الانشائي أيضاً والوجود الانشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي) وهو واضح (أو لم يكن بل كان انشائه بسبب آخر) كالامتحان كما في أمر إبراهيم بذبح الولد وكالتعجيز والتسخير والتهديد (ولعل منشأ الخط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق فتوهم منه أن مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بالحل الشائع ولعمري أنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصدق فالطلب الحقيقي (الحاصل من أسبابه الخاصة) إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهبة قابلاً له وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً وعدم تقييده بالانشائي لوضوح إرادة خصومه وأن الطالب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى فأنقذ بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مر ههنا بعض الكلام وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يخفي في المقام) وقد ذكرنا لك سابقاً ما هو الحق في معاني الحروف قد ذكرناه في آخرات وأنت تعلم أن كون مفاد الهبة مفهوم الطلب لا يتوقف على عدم الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي فمن قال بكون معنى الحرف الخصوصية لا يعني مصداق الطالب بل الطالبات المفهومية الخاصة القائمة بغيرها وتعلم أيضاً أنه يمكن أن يلاحظ الطلب الخاص المفهومي التقيد بالشرط ثم انشائه غاية الأمر بتعدد الدال لأنّه ينشأ أولاً مطلقاً ثم يقيده فصحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط لا يتوقف على ذلك أيضاً فتفطن وأما الاشكال على المصنف بأن المفهوم الاسمي غير قابل للانشاء وإن المنشأ ليس إلا النسبة الإيقاعية نعم انشاء النسبة مصداق الطلب فإنه ليس إلا التصدي نحو المراد والانشاء أيضاً نحو من التصدي فالانشاء هو مصداق الطلب لأن المنشأ هو مفهوم الطالب فأخطئ بين المصدق والمفهوم من المصنف فلم أفهم له معنى محصلاً (هذا إذا كان هناك إطلاق وأما إذا لم يكن) فالمرجع هي الأصول العملية (فلا بد من الاتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم يعلم جهة وجوبه) أنها نفسه أو غيره كما إذا علم بوجوب الصلوة وبوجوب الطهارة مردداً بين كونه نفسياً أو غيراً فلا بد من الاتيان بها إذ على تقدير كونها واجباً نفسياً فواضح وعلى تقدير كون وجوبها غيراً لأجل واجب فعلي آخر لأجل أن تعلم بوجوب ذلك الغير أي الصلوة فعلاً فاستكشف أن مقدمتها أيضاً واجبة بناء على الملازمة وإلا لما قطع بوجوبه فعلاً وهذا خلف (وإلا فلا) أي وإن لم يكن التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً فلا يجب الاتيان به (لصيرورة الشك فيه بدوياً كما لا يخفى) إذ على تقدير كون

وجوبه غير بالاعلم بوجوبه لعدم كون مااحتمل كونه شرطاً له فعلياً فيبقى احتمال الوجوب النفسي فأعماله البراءة عن الوجوب حينئذ محكمة اللهم إلا أن ينشأ على التنكير في التنجيز .
مبحث الأقل والأكثر كما مال أو ذهب إليه الشيخ الأنصاري .

(ذل نديان)

(الأول لاريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً) على ما هو المشهور عند الإمامية نعم ذهب المفيد وتبعه جماعة الى أن الثواب بالانفضال لا بالاستحقاق مع فلا بأن العبد إنما يعمل بوظيفة فلا يكون ظالماً على المولى وليس في عمله أجيراً له كي يستحق من قبله شيئاً وما ورد من أن التائب من ذنب كن لا ذنب له فأنما هو من باب التفضل فان العبد لا بد وأن يكون في جميع آثامه وحالاته مطيعاً للمولى مسخراً له فالرجوع الى الطاعة والندم عما صدر منه لازم له بحكم العقل لأنه لو لم يتب يكون ظالماً لنفسه فعلاً وهو غير موجب لسقوط معاصيه السابقة إلا أن يمن الله من فضله على من يشاء وبالجملة ترتب الثواب مما لاريب فيه ولا خلاف عند الإمامية وإن كان في سببه أنه بالاستحقاق أو بالتفضل خلاف (وأما استحقاقها على امتثال الغيري ومخالفته ففيه اشكال) وخلاف وربما يتخيل ٥ ترتب العقاب مستقلاً على مخالفته زعم أنه من اللوازم العقابية والشرعية للمخالفة وأنه مقتضى إطلاق الاخبار الدالة على استحقاق العقاب للعصيان وهو فاسد لأنه لو ترتب العقاب على مخالفته بملاحظة ذاته مستقلاً لوجب الاجتناب عن تركه من حيث أنه تركه فيلزم كونه واجباً مع قطع النظر عن غيره وهذا خلف وربما يفصل ٥ بين الخطاب الأصلي فيستحق والتبعي فلا يستحق وربما يفصل بين الثواب فلا يستحق وبين العقاب فيستحق والحق عدم كل منها مستقلاً كما ذهب إليه المصنف بقوله (وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد أو لثواب كذلك) أي واحد (فيما خالف الواجب ولم يأت بواحد من مقدماته على كثرتها أو وافقه وأثابه بما أنه من المقدمات) وهذا الاستحقاق الواحد إذا نسب الى الغير كان من جهة فعله أو تركه بالذات وإذا نسب الى الواجب بالوجوب المقددي كان من جهة أنه ينجز الى فعل ذلك الغير أو تركه فتكون نسبته اليه بالعرض والمجاز (نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة) لأنه بتركها يصير تمتعاً عليه امتثاله بالاختيار وهو

الذي تخيل ذلك هو صاحب المناهل وصاحب الاشارات .

والمفصل هو المحقق القمي قدس سره . منه دام ظله

لا يتنافى الاختيار (و زيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها) عليه (وعليه ينزل ماورد في الأخبار من الثواب على المقدمات أو على التفضل) لا الاستحقاق مستقلاً (فتأمل جيداً وذلك لبداهة أن موافقة الامر الغيرى بما هو أمر) غيرى (لا بما هو شروع في إطاعة الامر النفسى لا يوجب قرباً ولا مخالفة بما هو كذلك) أى غيرى لا بما هو شروع في عصيان الامر النفسى (بعداً) والمثوبة والعقوبة إنما يكون من تبعات القرب (الى جنبه تعالى) (والبعد) عنه تعالى من غير فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة تبعياً وهو واضح أو أصلياً فإن الاوامر الشرعية بالأجزاء والشرائط اما ارشادية لبيان الجزئية أو الشرطية أو تكون أوامر نفسية مفصلة للامر المتعلق بالكل والشروط فكأنها حصص من ذلك الامر الواحد النفسى وتوهم تعدد الثواب من الآية الشريفة الدالة على ترتيب الثواب على المسافرة والنفر في حضور النبي ص مقدمة للجهاد في غزوة تبوك مع أنه لم يترتب الجهاد على المسافرة فيها فاسد فإن الثواب علمياً إظهاراً لجلالة النبي صلى الله عليه وآله لما كانت من أعظم العبادات في حد نفسها تكون من قبيل الثواب على الواجب النفسى فتدبر .

(اشكال ودفع)

(اما الاول فهو انه اذا كان الامر الغيرى بما هو) أمر غيرى (لإطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله فكيف حال بعض المقدمات كالإظهارات حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها هذا مضافاً الى اشكال آخر وهو (أن الامر الغيرى لا شبهة في كونه توصلياً) لم يعتبر في صحته اتيانها بقصد القرية (وقد اعتبر في صحتها) أى في صحة الطهارات (اتيانها بقصد القرية) وحيث لا يصح اتيانها إلا على وجه قربى يستكشف انها لا تكون وسيلة ومقدمة ولا أقل من عدم كفاية قصد أمرها الغيرى في اتيانها قريباً مع انه كاف بالاتفاق في الطهارات الثلاث وإن لم يكن كافياً في مثل صلوة الظهر بالنسبة الى العصر وفي مثل الصوم بالنسبة الى الاعتكاف على ما قيل .

(واما الثاني فالتحقيق أن يقال ان المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة وغايتها انها) أى العبادات (إنما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات) يعنى انما سألنا جميع ما ذكرنا في مقام الاشكال إلا ان الامر التوصلي في مصاديق الاشكال قد تعلق اتفاقاً بما هي عبادة في نفسها (فلا بد ان يؤتى بها) أى بتلك المقدمات العبادية (عبادة وإلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها فقصد القرية فيها إنما هو لاجل كونها في نفسها اموراً عبادية ومستحبات نفسية لا كونها

مطلوبات غيرية والاكتفاء بقصد أمرها الغيرى) فيما يكتفى به اتفاقا كما فى الطهارات مع انه فى العبادات من قصد جهة النفسية (فأنما هو لاجل انه) أى الامر الغيرى (لا يدعو) الا (الى ما هو كذلك) أى عبادة (فى نفسه حيث انه) أى الامر الغيرى (لا يدعو الا الى ما هو المقدمة) وقد اتفقت هنا كونها عبادة فيتحقق قصد الامر النفسى ضمنا (فافهم) وغرضه من قوله والاكتفاء بقصد أمرها الى آخره دفع الاشكال الثانى الذى اوردده صاحب التقريرات على هذا الجواب بقوله : واما ثانيا فلأن ذلك غير مجد فيما نحن بصدده ان لاشكال فى صحة قصد القرية فيما هو المطلوب النفسى والكلام انما هو فى قصد التعبد بالمقدمة من حيث انها مقدمة فالوضوء لاجل الصلوة لأبد وان يكون على وجه القرية بواسطة الامر المقدسي انتهى محل الحاجة من كلامه وحاصل رده عليه ان الاكتفاء المزبور من جهة انه يتضمن قصد جهة النفسية وهذا الجواب قد استفيد لنا هو معلوم من طريقة الفقهاء وهو ترتب الثواب على الطهارات وان انحصر الداعي فى إيجادها أمرها المقدسي بحيث لو لم يعلم المكلف باستحبابه النفسى يكون كافيا (وقد نفى عن الاشكال بوجهين آخرين) .

(أحدهما ماملا خصه أن الحركات الخاصة) كغسلات الوضوء ومسحاته (ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذى يكون بذلك العنوان مقدمة وموقوفا عليها فلا بد فى اتيانها بذلك العنوان من قصد أمرها الكونه لا يدعو الا الى ما هو الموقوف عليه فيكون عنوانا اجاليا ومرآة لها فأتيان الطهارات عبادة واطاعة لأمرها ليس لاجل ان أمرها المقدسي يقتضى بالاتيان كذلك بل انما كان لاجل احراز نفس العنوان الذى يكون بذلك العنوان موقوفا عليها وفيه مضاف الى ان ذلك لا يقتضى الاتيان بها كذلك) يعنى انا وان سلمنا ان تلك الافعال الخاصة مقيدة بعنوان خاص لاسبيل لنا اليه جعلت مقدمة الا ان ذلك لا يستلزم قصد أمرها غاية (لا يمكن الاشارة الى عناوينها التي تكون تلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر) غير قصد الامتنال الامر الغيرى بل (ولو بقصد أمرها) الغيرى (وحسنا لا غاية وداعيا) بأن ينوى ما هو المأمور به بأى عنوان كان (بل كان الداعي الى هذه الحركات الموصوفة نكوتها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها أنه غير واثق بدفع الاشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى) ضرورة ان الامر الغيرى بأى عنوان تصور لامثوبة على امثاله .

(ثانيها مانع محله ان لزوم وقوع الطهارات عبادة انما يكون لاجل ان الغرض من الامر النفسى بغاياتها كما لا يكتاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقة كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها) أى بالمقدمة (كذلك) أى قريبا (لا باقتضاء أمرها الغيرى وبالجملة وجه لزوم اتيانها عبادة انما هو لاجل ان الغرض فى الغايات لا يحصل الا باتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها

أيضا بقصد الطاعة) وتوضيحه ان المستفاد من الأدلة ان الأمور به هي الصلوة التي هي مركبة من أجزاء مشروطة بالطهارة فهي عبادة مركبة من أجزاء وشرائط فكما يجب أن يأتي بكل جزء منه بقصد التقرب وكذلك يجب الاتيان بهذا الشرط لأجل الامر بالصلوة المقيدة به غاية الامر ان الاجزاء يكتفي فيها القصد الاجمالي الحاصل من قصد التقرب بالصلوة التي هو الكل واما بعض القيود الخارجية يحتاج الى قصد القرية بها تفصيلا لتحقيقاً للشرطية (وفيه ايضاً انه) وإن كان وافياً بدفع اشكال قصد التقرب بالمقدمة الخارجية كالمقدمة الداخلية أي الاجزاء بما حاصله انبساط الامر النفسى المتعلق بالكل المقيد بقيد على القيود أيضاً كانبساطه على الاجزاء إلا انه (غير وافي بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها) كما عرفت مضافاً الى عدم الاعتداد بالجوابين عند من اعتبر خصوص قصد الوجه أى قصده وجه الامر الذى تعلق بنفسها ولا يكتفي بقصد وجه العناوين الآخر ولا بقصد الوجه الذى جاء من ناحية الغير في عبادة العبادة اللهم إلا ان يقال انه اذا لم يكن للعبادة وجه إلا المطلوبة للغير فلا بد من قصده وهو كما ترى ، إعلم ان الجوابين موافق لما أفاده بعض مقررى بحث الشيخ الانصارى قدس سره إلا انه قد أجاب بها عن الاشكال الذى اشار اليه المصنف بقوله مضافاً الى أن الامر الغيرى الح ولم يجعلها جواباً عن اشكال ترتب المثوبة على موافقة الأمر الغيرى كي يتوجه عليه انها غير وافية بدفع اشكال ترتب المثوبة وان كنت في ريب من ذلك فراجع كي يتكشف لك حقيقة المطلب اللهم إلا ان يقال ان نظر المصنف الاشارة الى مقدار كفاية الجوابين لو تأم في مقام التفصيص عن الاشكالات الواردة في المقام بحسب الواقع لا بحسب نظر بعض مقررى البحث (واما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادات من الالتزام بأمرين) .

(أحدهما كان متعلقاً بذات العمل والثاني باتيانه بداعي امتثال الأول) وقد أشرنا في بحث تأسيس الأصل في الشك في التوصيلية والتعبدية ان القائل بوجود أمرين في العبادات يلزم باحتيال الأمر في اعتبار قصد الامتثال في نفس المأمور به على حد سائر الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها بأن يأمر أولاً توطئة ونهيئاً لتهيئ المكلف ثم يأمر باتيانه بداعي الامر الاول وفي مسئلة الطهارات قد توهم ان اعتبار الأمرين كاف في دفع الاشكال حيث ان اعتبار قصد الامتثال إنما جاء من قبل الأمر بالطهارات بقصد امتثال أمرها الأول لا من جهة كونها مقدمة فلا اشكال حينئذ ولكنه غفلة عن أن اعتبار الأمرين (لا يكاد يجرى في تصحيح اعتبارها) أى قصد القرية (في الطهارات إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها لا يكاد يعلق بها أمر من قبل الأمر بالغايات فمن أين يجي طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها ليمكن به من المقدمة في الخارج) توضيحه ان اعتبار الأمرين لو سلم فأنما يعقل في الواجب النفسى

وأما في الغيري فمستحيل لأن الوجوب المقدي إنما يترشح من المأمور به إلى المقدمة ومن البين أنه وجوب واحد فمن أين يحصل الوجوب الآخر الترشيحي ولو قلت بترشح الوجوبين على شيئين نفس ذات الشيء* والذات باعتبار امتثال أمره قلنا هذا يستلزم أن يكون مقدمة الشيين بالنسبة إلى المأمور به في عرض واحد ومرتبة واحدة فلا ترتب بينهما وهذا خلف ولو قلت أن الأمر الأول نفى لا غيري قلنا فقد رجع أجواب إلى الجواب الأول التحقيقي من صيرورة العبادة مقدمة لعبادة ولو قلت أنه نفى توطيئي قلنا أنه مع بعده بل القطع بعدمه لا يصحح ترتب الثواب فإن الأمر الثاني غيري لا يترتب على إطاعته مثوبة غير المثوبة على إطاعة ذي المقدمة والأول توطيئي بالفرض ولا مثوبة عليه أيضاً إلا ثواب التوطين فأنهم هذا (مع أن في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلاً سابقاً) في بحث الشك في التوصلية والتعبدية (فتدبر) .

(الثاني أنه قد اتفح مما هو التحقي في وجه اعتبار قصد القرية في الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها) فضلاً عما إذا أتى بها بقصد التوصل إلى غاية كالصلوة ثم بدا له بعد فعل الطهارة وذلك لأنها في حد أنفسها مستجبات ذاتية وعبادات نفسية استكشفت ذلك من الأخبار من أن الوضوء نور والغسل أنقى وقوله التراب أحد الطهورين بكفيك عشر سنين وقوله رب الماء ورب السميد واحد (نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القرية فيها أمرها الغيري لكان قصد الغاية مما لا بد منه في وقوعها صحيحة) في الخارج لا في أصل وجوبها كما ستعلم (فإن الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد أمرها بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلاً) إذ كما أن الوجوب فيها ظل ونوع لوجوب الغير كذلك امتثالها ظل ونوع لامتناله فلا يعقل امتثال أمرها الغيري إلا إذا قصد امتثال الغير وإن بدا له بعد الاتيان بالمقدمة عن ذمها إذ الشيء* لا ينقلب عما وقع عليه فالإداء بعد الطهارة بقصد التوصل إلى الصلوة لا يغيرها عما هو عليه فتكون عبادة مع عدم الاتصال الخارجي إلى الصلوة أيضاً (وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة لا مآلهم) المنوم هو صاحب التقارير (من أن المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمة فلا بد عند إرادة الامتنال بالمقدمة من قصد هذا العنوان وقصدها كذلك) أي بعنوان المقدمة (لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدمة بها) أي بالمقدمة (فإنه فاسد جداً ضرورة أن عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب ولا) تكون (بالمل الشايع مقدمة له وإنما كان المقدمة هو نفس العنونات بعناوينها الأولية و) عنوان (المقدمة إنما تكون علة

لوجوبها) لاموضوعاً ومعروضاً له كما مرّت الإشارة إليه .
 الأمر (الرابع لاشبهه في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة تتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا ولا يكون مشروطاً بإرادته) أي إرادة ذي المقدمة (كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رد في بحث الضد حيث قال : وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حتى النظر) بتقريب أن وجوب المقدمة لما كان لمحض التوصل نظراً الى انحصار حكمة الوجوب في التوصل بها الى ذمها فعند وجود الصارف وعدم الداعي الى المأمور به لا دليل على وجوبها (وأنت خبير بأن نهوضها) أي الحجة (على التبعيّة) في الاطلاق والاشتراط (واضح لا يكاد يخفى) فإن تمام السبب والعلّة في الرشح هو كون المقدمة مما يتوقف عليها الواجب بحيث لو لاها لاستحاجت حصوله من غير فرق بين الواجب المطلق وبين الواجب المشروط فالمقدمات كلها سواء كانت من مقدمات الواجب المطلق أو من مقدمات الواجب المشروط داخلية في حريم النزاع إلا في مقدمة الواجب المشروط التي يتوقف وجوده على وجودها كالاستطاعة بالنسبة الى الحج وإلزام طلب الحاصل كما علمت سابقاً فإذا ثبت أن الوجوب على القول بالملازمة وجوب ترشحي من الواجب عليها فلا بد أن يكون وجوبها من سنخ وجوبه في الاطلاق والاشتراط فلو كان وجوب الواجب مشروطاً بإرادة الواجب حينئذ على القول بالملازمة يكون وجوب المقدمة أيضاً مشروطاً بها إلا أنه لا يعقل اشتراط وجوب شيء من الواجبات بإرادة العبد له لاستلزامه إباحة الواجب وهذا خاف فلا يعقل اشتراط وجوب المقدمة بإرادته وهذا معنى قول المصنف (وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة) من التوضوح (كما لا يخفى) وستطلع عليه في مقام تزييف أدلة القائلين بالملازمة فلا تنهض حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها على الملازمة في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها فكان صاحب المعالم رد قاس الوجوب الشرعي بالآثرام العقلي بمعنى الأبدية التي لا اختصاص له بتقدمة الواجب ضرورة حصوله في مقدمة الحرام أيضاً فضلاً عن غيره حيث أن كل من يريد ارتكاب فعل ولو كان محرماً يلزمه عقله بتحصيل مقدماته وبطلانه واضح فإن الإيجاب الشرعي المولوي الذي يلزم به القائل بوجوب المقدمة لا يعقل تعليقه على مشيئة المكلف وعزمه على عدم عصيائه لاستلزامه إباحة الواجب فإن قلت إن مراده رد أن الواجب وإن كان مطلقاً ليس مشروطاً بإرادته إلا أن المقدمة وجوبها مشروط بإرادته قلنا هذا تفكيك غير معقول حيث أن وجوبها يترشح من وجوب ذمها والقرضى أنه محطلي فكيف يصبر في المقدمة مشروطاً وإن قلت إن مراده رد أن

وجوبها مشروط بكون العبد في طريق الامتثال بحيث يكون الواجب هو عنوان المقدمة لاذاتها قلت ان العنوان علة لمعرض الوجوب على نصب السلم مثلاً لأنه معرض الوجوب وموضوعه مضافاً الى أنه أيضاً تفكيك غير معقول ، وبأجله اذا تحقق انت تمام الملك في الرشح على القول بالملازمة هو التوقف فقط فضم بعضهم إرادة الواجب أو قصد التوصل أو نفس ترتب الواجب عليها يكون كضم الحجر بجانب الانسان كضم بعضهم هذه المذكورات في مقام وقوع المقدمة في الخارج على صفة الوجوب وقد بين المصنف تفصيلاً فساد هذه المذهب بقوله (وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بها بداعي التوصل بها الى ذى المقدمة كما يظهر مما نسبته الى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل مقرري بحقه أو ترتب ذى المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب الفصول ره أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منها) والفرق بين هذين القولين وقول صاحب المعالم هو أنه ره يقول باشتراط نفس وجوب المقدمة على إرادة المكلف للواجب وهذا لا يقول لأن يكون الواجب أمراً مقيداً ومشرطاً ونفس الوجوب مطلق ولا يرد عليها حينئذ ان قصد الايصال أو نفس الايصال إنما هو في مرتبة الامتثال باتيان الواجب فكيف يعقل أن تنصف المقدمة بالوجوب بعدها كما يرد على صاحب المعالم ذلك بحيث ان الإرادة إنما هي في مرتبة الطاعة والامتثال لافي مرتبة البعث والايجاب فكيف يعقل أن يكون وجوب المقدمة مشروطاً بها وكيف كان (الظاهر عدم الاعتبار) . (اما عدم اعتبار قصد التوصل) في معرض الوجوب وموضوعه (فلاجل انت الواجب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدمة والتوقف وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح ولذا اعترف بالأجزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية لحصول ذات الواجب فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلاخصص فافهم) بذية أن المالا يكون له دخل في ملك الوجوب يستحيل أن يؤخذ قيداً في الواجب (نعم انما اعتبر ذلك في) مقام (الامتثال) كما يظهر من بعض عبارات بعض أفاضل مقرري بحقه انه هو مراد الشيخ (لما عرفت من أنه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلاً لأمرها وآخذاً في امتثال الأمر بذية فيثاب بشواب أشق الأعمال) ضرورة تقوم الأمر الغيرى في حد ذاته بالغير فلا يكون بنفسه داعياً بل صيرورته داعياً بعين كونه الأمر بالغير داعياً مثلاً اذا أمر المولى عبده باتيان الماء لرفع العطش فجاء به لسقي الدابة أو البستان لا يعد هذا العبد ممثلاً لأمر المولى عند العقلاء كإفوة (ف) على ما ذكر من عدم اعتبار قصد التوصل (يقع الفعل المقدي على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل كما ياب الواجبات التوصلية لا) انه يقع (على حكمه السابق

الثابت له) من الحرمة أو الاباحة أو غيرها (اولاً عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه) كما انه يفهم من بعض عبارات بعض أفاضل مقرري بحثه أن مراد الشيخ أنه في مقام المزاحمة بين الحكم الذاتي الثابت للشيء بعنوانه الأولي وبين الحكم العارض له بعروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه لابد من اعتبار قصد التوصل ولو لم يقصد التوصل يقع الأمر بالمقدي على حكمه السابق الثابت له بعنوانه الأولي بتقريب ان المقدمة لو كانت محرمة بعنوانها الأولي وتوقف عليها واجب فرفع الحرمة بتوقف على قصد التوصل واما بدونه فلا مقتضى لرفعها فتبقى بحالها ولا يلزم مثل ذلك في المقدمة المباعدة فان الاباحة ناشئة من الاقتضاء فلا يراحم بها الوجوب الناشئ من الاقتضاء (فيقع الدخول في ملك الغير) على مذاق المصنف (واجباً اذا كان مقدمة لانقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلي لأحراما وان لم يلتفت الى التوقف والمقدمية غاية الأمر يكون حينئذ) أي حين عدم الالتفات الى التوقف (متجرباً فيه) أي في الدخول لا اعتقاد حرمة لكونه غصباً فارتكبه وهو راضع ضرورة أن المزاحمة إنما تكون بين وجوب ذي المقدمة الموقوف على المقدمة المحرمة وحرمتها ولو لم نقل بوجوب المقدمة أصلاً فقصد التوصل أجنبي عن ذلك (كما أنه مع الالتفات يجزى بالنسبة الى ذي المقدمة فيها) اذا (لم يقصد التوصل) به (اليه) أي الى الواجب (أصلاً) ولو لا اعتقاد أن الغريق لا احترام له أصلاً كي ينقذه (واما اذا) التفت و (قصده) أي قصد التوصل به اليه (ولكنه لم يأت بها) أي بالمقدمة المذكورة (بهذا الداعي بل بداع آخر) كرفع العطش (و) لكن (أكده) وقواه (:) ضم (قصد التوصل فلا يكون متجرباً أصلاً) لافي المقدمة ولا في ذيلها (وبالمجمله يكون التوصل بها الى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة لأن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه) أي لقصد التوصل في وقوعه على صفة الوجوب (أصلاً وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به كما لا يخفى ولا يقاس) مانحن فيه (على ما اذا أتى بالفرد المحرم منها حيث يسقط به الوجوب مع أنه ليس بواجب وذلك لأن الفرد المحرم) كركوب الدابة المغصوبة للصح (إنما يسقط به الوجوب لكونه كغيره) في أنه فرد من أفراد المقدمة تام في فرديته و (في حصول الفرض به بلا تفاوت أصلاً إلا أنه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب وهذا بخلاف) ما (ههنا فانه) أي ما لا يقصد به التوصل (ان كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الفرض فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله) أي مثل ما يقصد به التوصل (لثبوت المقتضى فيه بلا مانع) من حرمة ونحوها (وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة والتالي باطل بديهية فيكشف هذا عن عدم

اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً وانتظر لذلك تنمة توضيح) ثم ان بعض أفاضل مقرري بحث الشيخ الأنصارى ذكر فروعا لهذه المسئلة منها عدم صحة صلوة من كان مكلفاً بالصلوة الى أربع جوانب لو صلى الى احديها غير قاصد للاتيان بها الى باقي الجوانب وفيه أن محل الكلام إنما هو اعتبار قصد التوصل وعدمه في المقدمات الوجودية للواجب لا المقدمة العامة التي يكون اعتبارها في مقام الامثال بحكم العقل ومنها ما اذا كان على المكلف فائز فتوضاً قبل الوقت من دون قصد أدائها أو قصد احدى الغايات المترتبة عليه فيها اذا جوزنا قصدها في وقت التكليف به واجباً كما هو المفروض فانه على اعتبار قصد التوصل لا يجوز الاتيان بالغايات المشروطة بالطهارة به ثم أورد عليه بأن الوضوء حقيقة واحدة لاحقاق متعددة حسب تعدد الغايات فلو أتى به لأي غاية مشروعة يترتب عليه صحة اتيان كل ما هو مشروط بالطهارة ولا يكون لاعتبار قصد التوصل ثمرة في المقام نعم يتم ذلك في الأغسال فانها ماهيات متعددة وان اشتركت في اسم واحد وفيه أن التعدد في الأغسال إنما هو باعتبار موجباتها كالحلض والجنازة ومس الميت لا باعتبار الغايات المترتبة عليها ولم يلزم أحد به من هذه الجهة (والعجب أنه) أي الشيخ الأنصارى قدمه (شدد التأكيد على القول بالمقدمة الموصلة واعتبار ترتب ذى المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب) الذي هو مختار صاحب الفصول ره (على ما حرره بعض مقرري بحثه) الجار متعلق بقوله شدد التأكيد (بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك) أي على صفة الوجوب (فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه وتأمل في نقضه وإبرامه) وسبب التمتنع الى بعضها .

(وإما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب فلائذ لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ماله دخل في غرضه الداعي الى إيجابه والباعث على طلبه) وإلا يلزم الجزاف (وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما يولاه لما أمكن حصول ذى المقدمة ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائده وأثره) وإلا يلزم أن يكون كل شيء غرضاً من كل شيء وهو باطل بالضرورة (ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك) أى التمكن من قبلها على تحصيل ذى المقدمة وليس في ذاتها أثر بالنسبة الى الواجب غير ذلك (ولا تفاوت فيه) أى في هذا الغرض الذى لا يكون في ذات المقدمة إلا هو (بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلاً وانه) أى الغرض الذى هو التمكن والاقدار من جهة المقدمة على الواجب (لا محالة يترتب عليها) أى على المقدمة التي يترتب عليها الواجب والتي لا يترتب عليها (كما لا يخفى) وأما ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي الى إيجابها (أى المقدمة) والباعث على طلبها فانه ليس بأثر تمام المقدمات فضلاً عن احديها في

غالب الواجبات فإن الواجب إلا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته وأخرى عدم إتيانه (فقد حصل في الصبورة الأولى الجزء الأخير للعلّة التامة وهو الاختيار فوجد الواجب ولم يحصل في الثانية فما وجد والاختيار ليس من المقدمات التي يمكن أن يترشح الوجوب عليه لعدم كونه بالاختيار (فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتيبه على تمامها فضلاً عن كل واحدة منها نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسيديّة والتوليدية كان مترتباً لاحتمال على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته (كغري الأوداج بشرائطه خصوصاً التذكرة فالترتب ليس من آثار طبيعة المقدمية بل من آثار خصوصية فيها وهي العلّة التامة (ومن هنا انقذ أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات والقول (عطف على الإنكار أي يستلزم القول (بوجوب خصوص العلّة التامة في خصوص الواجبات التوليدية (مع أنه رد صرح بوجوب تمام أقسام المقدمة عند إيصالها إلى الواجب .

(فإن قلت مأمور واجب إلا وله علّة تامة ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها) فإذا وجدت يترتب عليها المعلول لاحتمال (فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا محصر) . .
(قلت نعم وإن استحالة صدور الممكن بلا علّة إلا أن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته وهي لا يكاد يتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار وإلا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتيب لما كان الطلب يسقط بمجرد إتيانها من دون انتظار لترتب الواجب عليها بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإجابه كما إذا لم تكن هذه بمقدمة أو كانت حاصلة من الأول قبل إجابه مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف كما في سقوط الأمر بالكفن والدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه ولا يكون إتيانها بالضرورة من هذه الأمور (المستقطعة للتكليف (غير الموافقة) .

(إن قلت كما يسقط الأمر بتلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالأمور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوط التوصليات بفعل الغير أو المحرمات) .

(قلت نعم لكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري لمكلف متعلقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع وهو كونه بالفعل محرماً ضرورة أنه لا يكون بينها تفاوت أصلاً فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر) .

(وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوده حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ما هذا لمفظو والذي بذلك

على هذا يعني الاشتراط بالتوصل ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور وأيضاً لا يأتى العقل أن يقول الأمر الحكيم اريد الحج وازيد المسير الذي يتوصل به الى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح الأمر بمثل ذلك كما أنها قاضية بفتح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو على تقدير التوصل بها اليه وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه وأيضاً حيث أن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل بها اليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصرح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً مجرد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه وقد عرفت بما لا مزيد عليه أن العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة لا خصوص ما اذا ترتب عليه الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه كما اذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة لثبوت مناط الوجوب حينئذ (أي حين عدم المانع عن الوجوب) (في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك) أي بما ترتب عليه الواجب (منها) أي من المقدمات (وقد انفتح منه أنه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول التصريح بذلك وأن دعوى الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا) التصريح (مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً كما عرفت نعم إنما يكون تفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في احديهما وعدم حصوله في الاخرى من دون دخل لها في ذلك أصلاً بل كان يحسن اختيار المكلف وسوء اختياره وجاز للأمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في احديهما وعدم حصوله في الاخرى بل حيث أن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب وإنما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً باتباعه كما يأتي أن وجوب المقدمة على الملازمة تبعي جاز في صدور عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً لعدم الالتفات الى ما حصل من المقدمة فضلاً عن كونها مطابقة كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لوانتفاء اليها كما لا يخفى فافهم) (ان قلت لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف احديهما بعنوان الموصلية دون الاخرى أوجب انتفاء بينهما في المطلوبية وعدمها وجواز التصريح بها وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر كما مر) (قلت إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيها لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدمة لا فيما اذا لم يكن) (التفاوت (في ناحيتها أصلاً كما هيها ضرورة أن) عنوان (الموصلية) ليس له دخل في المقدمية وليس من الصفات التي تنوع المقدمة ويقسمها الى قسمين في الخارج كالأسدية والأبضية للانسان (وإنما) هي صفة انتراعية (تنترع من وجود الواجب وترتبه عليهما من

دور. اختلاف في ناحيتها وكونها) أي وضروة كونها (في صورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة ضرورة أن الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار تارة وعدم الاتيان به كذلك) أي بعد الاتيان بها بالاختيار تارة (أخرى لا يوجب تفاوتاً فيها) من حيث ملاك مقدماتها (كما لا يخفى وأما ما أفاده قده) في الاستدلال الثالث (من أن مطلوبة المقدمة حيث كانت لمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها الى الواجب معتبراً فيها فقيه أنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لأجل التوصل بها) فعلا اليه كالسبب الذي يتوصل به فعلا الى المسبب قهراً وبالاختيار (لما عرفت من أنه) أي التوصل فعلا (ليس من آثارها بل مما يترتب عليها أحياناً) بتوسيط (الاختيار بمقدمات أخرى وهي مبادئ اختياره ولا يكاد يكون مثل ذا) أي مثل التوصل الفعلي الذي يكون الاختيار الذي لا بالاختيار جزءاً أخيراً من العلة التامة (غاية لمطلوبتها وداعياً الى انجامها) إذ علمت آنفاً أن مالا يكون أثر الشيء لا يمكن أن يكون غاية له (وصرح الوجدان إنما يقضي بأن ما لا يريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر مائه دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من انطلوية الغيرية كيف وإلا) أي كيف وإن لم يكن كذلك بل كان التجرد عن الغاية مغيراً له عما هو عليه من المطلوية الغيرية (يلزم أن يكون وجود الغاية من قيوده) أي من قيود ما لا يريد لأجل غاية (ومقدمة لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذلك النحو) أي بالوجوب الغيري (ووجوبه) أي وجوب الواجب النفسي الذي هو غاية للمقدمة التي أرادت لأجله (وهو كما ترى) أي كون الغاية من قيود المقدمة ومقدمة لوقوع المقدمة على نحو تكون الملازمة بين وجوبها الغيري ووجوبها النفسي أمر مستحيل لاستلزامه الدوران الواجب النفسي الذي هو الغاية إذا صار من قيود المقدمة يصير مقدمة لمقدمة واجباً بوجوب مترشح من المقدمة عليه والحال أن وجوب المقدمة ناش من وجوب ذي المقدمة فلنشأ وجوب ذي المقدمة من وجوبها لزم الدور والى هذا أشار بقوله (ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيدا لذى الغاية بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوية الغيرية وإلا يلزم أن تكون) الغاية (مطلوبة بطلبه) أي بطلب ذي الغاية (كسابق قيوده) وهذا مستحيل جداً (فلا يكون وقوعه بهذه الصفة) أي بالوجوب (منوطاً بحصولها) أي الغاية (كما أفاده) صاحب الفصول (ولعل منشأ توهمه خلطه بين الجهة التقييدية) المقصودة جزء لموضوع من حيث أنه موضوع (وبين) الجهة (التعليقية) المقصودة لتعليل الحكم لأن جزء الموضوع ضرورة خروج العلة عن المطول فجعل ما هو علة لوجوب المقدمة أي التوصل من قيود المقدمة وجزء لموضوع حكم عليه بالوجوب وبالجملة التوصل

المعتبر في ناحية المقدمة هو التوصل الشأني بمعنى أنه لو انضم الى تلك المقدمة سائر ماله دخل في وجود ذى المقدمة بحيث تمت العلة لتحقق ذوها وأن استحالة وجوده من طرف عدم المقدمة متنتية بوجودها فعلى هذا يكون التخلف عن مثل هذه المقدمة جائزاً ولا يصير ذلك منشأ لعدم مطلوبيته (هذا مع ما عرفت من عدم التخلف ههنا) أصلاً (وان الغاية إنما هو حصول ما لا يراه لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسي فافهم وانغم) وهو غير متخلف وما تخلف من عدم ترتب ذى المقدمة عليها لما لم يكن لأجل قصور في ناحية المقدمة بل لأجل عدم تحقق العلة التامة لوجوده فليس بغاية (ثم انه لاشهادة على الاعتبار) أى على اعتبار الترتب (في صحة منع المولى عن مقدماته بأخبارها إلا فيما اذا ترتب عليه الواجب لو سلم أصلاً ضرورة انه وان لم يكن الواجب منها حينئذ) أى حين منع المولى عن جميع المقدمات إلا ما يرتب عليه الواجب (غير الموصلة) منها (إلا أنه) أى اختصاص الواجب (ليس لأجل اختصاص الوجوب بها) أى بتلك المقدمة (في باب المقدمة) أى من حيث المقدمة (بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب ههنا كما لا يخفى) لأجل المضادة بين الحرمة والوجوب (مع أن في صحة المنع عنه كذلك نظراً) يعني لا يصح من المولى ان يمنع عن سائر المقدمات الغير الموصلة بأن يقول أريد الحج وأريد المسير الذى يرتب عليه الحج دون المسير الذى لا يرتب الحج عليه (وجهه انه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً لعدم اتكنا شرعاً منه) أى من الواجب (لاختصاص جواز مقدمته) شرعاً (بصورة الاتيان به وبالجملة يلزم أن يكون الايجاب) أى ايجاب ذى المقدمة (مختصاً بصورة الاتيان لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال) أى كون الايجاب مختصاً بصورة الاتيان محال (فانه يكون من طلب الحاصل المحال فندبر جيداً) وقوله وبالجملة يلزم الخ بيان لقوله اعدم التمكن شرعاً منه لأنه كان هنا مثلثة سؤال وهو أن المقدمة الخاصة وهي الموصلة مقدورة للمكلف للقدرة على ابتداء قيده وهو الايصال والمفروض جوازها شرعاً فلا يلزم حينئذ أن لا يكون ترك الواجب النفسي مخالفة وعصياناً . فلتخص السؤال هو انه يكفي في القدرة على الواجب جواز المقدمة في الجملة وهو موجود فيما نحن فيه فدفعه المصنف بقوله وبالجملة الخ وكتب في الهامش في توضيحه ما هذا لفظه حيث كان الايجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدمة شرعاً وجوازها كذلك كان متوقفاً على ايصالها المتوقف على الاتيان بذى المقدمة بديهية فلا يحصى إلا عن كون ايجابه على تقدير الاتيان به وهو من طلب الحاصل الباطل انتهى وتقريره انه على تقدير محرمة جميع أفراد مقدمات الواجب إلا المقدمة الموصلة فلما ان لا يأتي المكلف بالواجب حينئذ تكون للمقدمة محرمة حسب الفرض فيمتنع الواجب شرعاً بامتناع مقدمته شرعاً فلا يكون واجباً وأما

أن يأتي المكلف به حينئذ وإن كانت المقدمة غير محرمة إلا أنه لا يصح للمولى طلب ذي المقدمة كي يترشح منه الوجوب على المقدمة ضرورة أنه طلب الحاصل فكأنه قال المولى على تقدير كونك على السطح ليصير نصب السلم مقدوراً لك شرعاً فكن على السطح فوجه عدم التمكن شرعاً من الواجب هو لزوم طلب الحاصل وتحصيله عند ضرورة المقدمة جائزة شرعاً فتأمل . (بقي شيء وهو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده) كالصلوة بالنسبة إلى إزالة النجاسة عن المسجد (فإن تركها) أي ترك العبادة (على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرماً فتكون فاسدة بل فيما يترتب عليه) فعل (الضد الواجب) كتترك الصلوة الذي يترتب عليه الإزالة (ومع الاتيان بها لا يكون هناك ترتب) أي ومع الاتيان بالعبادة لا يكون هناك ترتب الإزالة (فلا يكون تركها) أي ترك الصلوة (مع ذلك) أي مع عدم ترتب الإزالة (واجباً فلا يكون فعلها منبياً عنه فلا تكون فاسدة) .

(وربما أورد) في التقريرات (على تفريع هذه الثمرة بما حاصله أن فعل الضد) كالصلوة (وإن لم يكن نقيضاً) صريحاً (للترك الواجب مقدمة) أي ترك الصلوة (بناء على المقدمة الموصلة) فإن نقيض كل شيء رفعه فنقيض الترك الواجب إنما هو ترك هذا الترك (إلا أنه) أي فعل الضد (لازم لما هو من افراد النقيض حيث أن نقيض ذلك الترك الخاص) حقيقة (رفعه وهو) أي الرفع (أعم من الفعل والترك الآخر المجرد) فإن نقيض الأخص أعم (وهذا) أي كون الشيء لازماً للنقيض (يكفي في إثبات الحرمة) وليس يلزم في إثبات الحرمة كونه نقيضاً صريحاً (وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كانت الترك المطلق واجباً لأن الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك لأنه) أي الفعل (أمر وجودي ونقيض الترك إنما هو رفعه ورفع الترك إنما يلزم الفعل مصداقاً وليس عينه فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطابق الفعل وكذلك تكفي في المقام غاية الأمر أن ما هو النقيض في مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط وأما النقيض للترك الخاص فله فردان وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده كما لا يخفى) .

(قلت وأنت خير بما بينهما من الفرق فإن الفعل في الأول) أي في مقابلة الترك المقيد (لا يكون إلا مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه) أي مع الفعل (تارة ومع الترك المجرد أخرى) فليس الفعل عين نقيض الترك المقيد مفهومه ولا متجداً معه عيناً وخارجاً (ولا يكاد يمرى حرمة الشيء إلى ما يلزمه فضلاً عما يقارنه أحياناً) كما فيما نحن فيه (نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه لأن يكون محكوماً بحكمه)

فما تكون الملازمة متحققة وسيأتي توضيحه في بحث الضد (وهذا بخلاف الفعل في الثاني)
 أى في مقابل مطابق الترك كالقيام في مقابل عدم القيام (فانه بنفسه يعاند الترك المطابق وينافيه)
 بذاته عيناً وخارجاً (لاملالزم لعانده ومنافيه فلولم يكن) الفعل (عين ما يناقضه) أى
 ما يناقض الترك (بنسب الاصطلاح مفهوم) بملاحظة انهم اصطاحوا على ان نقيض كل
 شيء رفعه فنقيض الترك ترك الترك وهو مفهوم أعم من مفهوم الفعل (لكنه متحد معه عيناً
 وخارجاً) فترك الترك عنوان ومرآة للفعل الموجود في الخارج الذى هو النقيض بالحقيقة
 (فاذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً) ضرورة ان محبوبة الشيء
 لزوماً يستلزم مفوضية تركه وكذا العكس (فتدبر جيداً) وقوله فلولم يكن عين ما يناقضه
 بنسب الاصطلاح إشارة الى ما ذكره بعض المحققين من أن الرفع المأخوذ في تعريف النقيض
 في قولهم نقيض كل شيء رفعه هو القدر المشترك بين المصدر المبني للفاعل والمصدر المبني للمفعول
 أى الرفع بالمعنى الأعم من الرافعية والمرفوعية فعلى هذا كما يكون السلب نقيضاً للارتباب
 لكونه رفعاً كذلك الايجاب نقيض للسلب حقيقة لكونه مرفوعاً به واكن أنغض المصنف عن
 هذا وسلم عدم كون الثبوت نقيضاً للسلب اصطلاحاً مفهوم حقيقة ولكنه يكفي في صحة الرفع
 من الجانبين كون احد الطرفين نقيضاً للآخر بالذات والآخر نقيضاً له بالعرض لأنه يصدق
 على طرف الثبوت نقيض النقيض ورفع الرفع وهذا معنى قوله لكنه متحد معه عيناً وخارجاً .
 (ومنها تقسيمه الى الأصلي والتبعي) المناسب لتقديم هذا البحث على الأمر الرابع كما
 لا يخفى واعله استنباه من الناسخ والأمر سهل (والظاهر أن يكون هذا التقسيم لمحاظ الاصالة
 والتبعية في الواقع وهما الثبوت حيث يكون الشيء) في الواقع ونفس الأمر (تارة متعلقاً
 للارادة والطلب مستقلاً للانتماء اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه كان طلبه تقسماً
 او غيرهما واخرى متعلقاً للارادة تبعاً لارادة غيره لأجل كون ارادته لازماً لارادته) نحواً
 من أنحاء الاروم (من دون التفتات اليه بما يوجب ارادته لا بمحاظ الاصالة والتبعية في مقام
 الدلالة والاثبات فانه يكون في هذا المقام أيضاً تارة مقصوداً بالافادة واخرى غير مقصود
 بها على حدة إلا أنه لازم الخطاب كما في دلالة الاشارة ونحوها وعلى ذلك) أي على كون
 التقسيم المربور بمحاظ الواقع ومقام الثبوت (فلاشبهة في انقسام الواجب الغيرى اليها واتصافه
 بالاصالة والتبعية كايها حيث يكون متعلقاً للارادة على حدة عند الانتفات اليه بما هو مقدمة)
 كما اذا قال المولى إنصب السلم واصلح الى السطح وكن عليه (واخرى لا يكون متعلقاً لها
 كذلك عند عدم الانتفات اليه كذلك فانه يكون لامحالة مراداً تبعاً لارادة ذى المقدمة على
 الملازمة كما لا شبهة في اتصاف التقسي أيضاً بالاصالة ولكنه لا يتصف بالتبعية ضرورة انه لا يكاد

يتعلق به الطلب النفسي ما لم يكن فيه المصلحة النفسية ومعها يتعلق الطلب بها مستقلاً ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى نعم لو كان الانصاف بها بلحاظ الدلالة انصف النفسي بها أيضاً ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالأفادة بل أفيد بتبع غيره المقصود بها لكن الظاهر كما مر أن الانصاف بها إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه وإلا لما انصف بواحد منها إذا لم يكن بعد مفاد دليل (وهو كما ترى) اللهم إلا أن يجعل المقسم مطلقاً الواجب بأن يقال مطلق الواجب اما أصلي كجميع الواجبات النفسية وبعض الواجبات الغيرية واما تبعي كبعضها الآخر فتأمل (ثم انه اذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة فإذا شك في واجب أنه واجب أصلي أو تبعي فبإصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به ثبت أنه تبعي ويترتب عليه آثاره اذا فرض له آثار شرعي كسائر الموضوعات المتقدمة بامور عدمية نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً (غير متقوم بعدي) وغير ملتبس من مفيد وقيد حتى يكون أحد أجزائه موجوداً بالوجدان وجزئه الآخر وهو القيد العدي محرزاً بالأصل (وان كان يلزمه) أي الأمر الخاص البسيط امور عدمية كأن يقال الواجب التبعي هو خصوص ما تعلقت الارادة به تبعاً ولا يكفي فيه مجرد عدم الانتماء اليه (لما كان يثبت بها) أي بإصالة العدم (إلا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح) بل إنما يثبت بها الآثار الشرعية المترتبة على نفس عدم الارادة لو كانت (فافهم).

(تذييل)

(في بيان ائمة وهي في المسئلة الأصولية كما عرفت سابقاً ليست إلا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعي) بأن يعمل كبرى القياس (كالمال) قيل بالملازمة في المسئلة فانه (يحصل حينئذ كبرى كلية و (بضميمة مقدمة) وجدانية وهو (كون شيء مقدمة لواجب) بأن يقال هذا الشيء مقدمة هذا الواجب وكل مقدمة كذلك فهي واجبة (يستنتج أنه واجب) ولو قيل بعدم الملازمة يستنتج عدمها (ومنه قد انقح انه ليس منها) أي من ائمة لمثل هذه المسئلة الأصولية (مثل بر النذر باثبات مقدمة واجب عند نذر الواجب وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته اذا كانت له مقدمات كثيرة لصدق الاصرار على الحرام بذلك وعدم جواز أخذ الاجرة على المقدمة) بناء على حرمة أخذها على الواجبات مطلقاً لأن هذه كلها مسائل فقهية ولها ارتباط بعمل المكلف بلا واسطة وليس فيها استنباط الحكم عن أدلته بل تطبيق الحكم المستنبط على الوقائع (مع) ما في ائمة الاولى من منع الملازمة وفي الأخيرتين من المنع رأساً أما الاولى (ان البراء وعدمه يتبعان قصد

الناذر فلا برّ بآتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي كما هو المنصرف عند إطلاقه (بأن يقال ان الظاهر ان الناذر علق الحكم على المبهة مع قطع النظر عن جميع ماعداها) ولو قيل بالملزمة وربما يحصل البر به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها (أي بعدم الملزمة كما اذا قصد الواجب ولو عقلاً (و) اما الثانية فلائنه (لا يكاد يحصل الاصرار على الحرام بترك الواجب ولو كانت له مقدمات عديدة لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن معه) أي مع تركه (من الواجب ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً لسقوط التكليف حينئذ) فلا وجوب نفسياً حتى يترشح على سائر المقدمات حتى تكون تركها تركاً للواجبات كي يحصل الاصرار (كما هو واضح لا يخفى) مضافاً الى أن ترك الواجب ان كان من الكبائر فالقسق من جهة تركه ولو لم نقل بالملزمة وان لم يكن من الكبائر فلا يكون ترك المقدمات سبباً لحصول القسق ولو قلنا بالملزمة لما قد علمت سابقاً من أن الاطاعة والمعصية إنما يدوران مدار الأمر النفسي ولا تكون مخالفة الأمر الغيري بما هي هي معصية أصلاً فضلاً عن كونها إصراراً (و) اما الثالثة فلائ (أخذ الاجرة على الواجب لا بأس به اذا لم يكن إيجابه على المكلف مجاناً وبلا عوض) بأن يكون العمل مملوكاً لله تعالى أو لغيره والواجب على المكلف هو المعنى الاسمي المصدري كدفن الميت فإن الاستفادة من الأخبار ان المؤمن قد ملك على أخيه المؤمن اموراً منها الدفن وما يتعلق به فملوكية العمل الواجب للاخ المؤمن مجاناً مانع عن أخذ الاجرة (بل كان وجوده المطلق) المشترك بين المحارف وغيره (مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاية التي لا تكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاه معاش العباد بل ربما يجب أخذ الاجرة عليها لذلك أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها هذا ، في الواجبات التوصلية) التي كان الواجب فيها هو المعنى المصدري مع بقاء العمل أو المال على الملوكية والأول كالصناعات المزبورة والثاني كما اذا كان نفس بيع الشيء بالمعنى المصدري واجباً كبيع العبد المسلم تحت يد المولى الكافر واضح لاسترة فيه (واما الواجبات التعبدية فيمكن أن يقال يجوز أخذ الاجرة على آتيانها بداعي امثالها لا على نفس الاتيان كي ينافى عبادتها فيكون من قبيل الداعي الى الداعي) كالآتيان بالصلاة الغري لطلب الولد أو الاستسقاء أو الخواشيخ الاخر المشروعة (غاية الأمر يعتبر فيها) أي في العبادات الاستيعارية (كغيرها) من سائر موارد الاستيعار (أن يكون فيها منفعة عائدة الى المستأجر كي لا تكون المعاملة سفهية وأخذ الاجرة) عليها (أكلاً بالباطل) نعم لو دل الدليل على عدم صلاحية شيء مخصوص لان يكون داعياً بنحو من الأنحاء حينئذ يكون وجوده مانعاً عن الصحة كما أنه يظهر من الأخبار أنه لا يجوز دخول الرياء في العبادة مطلقاً ولو بنحو الداعي على الداعي ودعوى أنه لا يتصور توسط قصد الامتثال

الذي هو ملاك الصحة مع كون الغرض أخذ الاجرة مدفوعة بمنع ذلك ضرورة ان المكلف اذا رأى أنه لا يملك العوض إلا باتيان العمل صحيحاً وهو موقوف على قصد الامتثال بقصده لاحالة كما اذا علم أن دخول الجنة أو الإحترار عن النار موقوف على ذلك يقصده قطعاً ألا ترى ان المضطر الى بيع داره لحاجة خاصة يبيعها عن قصد وجد كي يملك الثمن وان كان كارهاً للبيع في حد نفسه إلا اذا كان غرضه استنقاذ الثمن عدواناً في المقام أيضاً كذلك ولا فرق بينه وبين سائر الأغراض الدنيوية أو الآخروية وكذلك لا فرق بين أن يكون قصد القرية من قيود المأمور به أو من الأمور المعيرة في طريق الامتثال إذ على التقديرين يكون العمل المتأخذ عليه الأجر هو الفعل الناتج به بهذا القصد فيكون داعي استحقاق الاجرة في طول داعي أصل العبادة .

أقول هذا الجواب وان استقر عليه رأي المصنف لكن في النفس بعد منه شيء حيث ان ترتب الدواعي إنما يكون في الأمور المتعددة في الخارج المترتبة بعضها على بعض بحسب طباعها دائماً أو غالباً وأما فيما عدا ذلك فلا ، توضيحه انه اذا قال انولى لعبده أكرم زيداً فحسب علمه فأكرم العبد له الذي هو فعل واحد وإن كان يقع في الخارج على أنحاء أربعة الأكرام للعالم فقط أو لداع آخر غيره فقط كأخذ درهم أو دينار أو لداع مركب من الأمرين المذكورين أو من أحدهما وثالث أو من غيرها من الدواعي المركبة أو للداع يدعو إليه بل يقع عنه جزافاً واقتراحاً ولكن الامتثال إنما يتحقق في الصورة الاولى فقط دون الصور الثلاثة الأخيرة ودعوى أن اكرامه بداعي العلم المحض يمكن أن يقع بداعي أخذ الدرهم فيكون امتثالاً كالصورة الاولى فاسدة لأنها اما خلف واما غير حاسم لمادة الاشكال فإنه يقال عليها ان محض علم زيد اما مستقل في كونه داعياً الى اكرامه فيكون اعتبار داع آخر خلاف الفرض واما غير مستقل بل لابد من انضمام أخذ الدرهم إليه حتى يتم الداعي فهذا هو الاشكال الوارد في المقام نعم في الأفعال المتعددة المترتبة في الخارج يتصور ذلك كما اذا قيل ان زيداً يتجرو ويكتسب ليربح لشترى داراً ليسكن ليستريح أو انه يشتري الدواء ليشربه ليحصل الاسهال ليتخلص عن المرض ضرورة ان الأمور المتعددة المترتبة في الوجود الخارجي المتقدمة بحسب التصور يصح أن يقع بعضها داعياً الى بعض آخر حتى ينتهي الى المطلوب بالذات كصلوة الفريضة لدخول الجنة للخلود في نعمها فكان اكل أمر واحد داع واحد حتى يصل الى المطلوب الأقصى والغاية الاسنى وأما في غير ذلك كالفعل الواحد فلا يتصور له دواع متعددة إلا بنحو الشرية وهو مناهل الاشكال وتقريب آخر ان ترتب الدواعي إنما يكون بين أشياء كان هناك علاقة لزومية بحيث يترتب بعضها على بعض في الخارج إما دائماً أو غالباً واما اذا لم يكن كذلك بل

كان الترتيب يجعل والخروج كما في المقام فلا يصح للزوم الدور حيث انه لا ملازمة بين الصلوة واستحقاق الاجرة لمكان التفكير كما في صورة التبرع عن الغير وإنما تحصل الملازمة بعد تحقق الاجابة لأجل الصلوة الصحيحة فالترتيب متوقف على الاجابة وهي متوقفة على الترتيب وطولية الدوراعي حسب الفرض وهذا دور ضريح فالذي يرجع في النظر هو أن الاشكال إنما يرد على زعم كون العبادة متوقفة على قصد امتثال الأمر كما هو المشهور بينهم في الفرق بين العبادة والمعاملة وليس كذلك بل هو اشتباه حصل عن الخلط بين معنى الاطاعة والعبادة فان لفظ العبادة لم يثبت كونه حقيقة شرعية أو متشعبة في معنى خاص بل الظاهر المستفاد من الكتاب والسنة وغيرها بقاءه على معناه اللغوي وهو التذلل والتخضع ومما يدل على ذلك أنه تعالى لم يمتنع عن السجود بقصد تعظيم غيره مع انه اذا أتى به بعينه بقصد تعظيمه له تعالى يكون محبوباً وعبادة له تعالى نعم يعتبر في معنى الاطاعة قصد الامتثال فلو لم يقصده لم يحصل وان حصل غرض المولى فعلى هذا ينحل الاشكال فان المستأجر إنما يأتي بالعبادة أي بما يكون خضوعاً له بداعي أخذ الاجرة وكذا ينحل الاشكال في العبادات المحرمة بأنه مع كونها عبادة كيف تكون محرمة ضرورة أن الصلوة التي حرمت على الخائض هي الأفعال المعهودة تعظيماً له تعالى اذا أتت بها بعينها تمريناً لولدها وتعلماً لياه وكذا ينحل الاشكال في العبادات المكروهة فان كراهتها من جهة اتيانها بقصد التعظيم وكذا ينحل الاشكال في العبادات التي يؤدي بها قهراً بالتهديد على النفس أو المال والوعيد حيث أنه يأتي بها بقصد التعظيم وهذا يعني في كونها عبادة ولا ينحصر عبادية الشيء فيما اذا أتى به بقصد امتثال أمره وكذلك قد علم مما ذكرنا صحة انقسام العبادات الى الأربعة بنى الخمسة بزيادة العبادات المباحة كما نسب الى المحقق في المعتبر من كون عبادة المرأة في أيام الاستظهار مباحة قبلاً لمن ذهب الى وجوبها أو استحبابها هذا كله بالنسبة الى الامور التي يقصد التعظيم يدين كونها عبادة واما الامور التي لا يدين منها ذلك بعد شتم قصد التعظيم أيضاً كالصوم والهرولة وربي الجرات فنقول حينئذ انها من محققات العبادة وإمارات تحققها وهي تختلف باختلاف طبائع الامم وعاداتهم بحسب الأدوار والأحوار ومنه رفع الفلنسة من الرأس عند النصارى فان مقصودهم هو التعظيم وهذا الفعل إمارة عليه ومبين له فايكن هذا على ذكر من كان له لعله يتفكك في المقامات المتعددة ثم ان هذا كله في الواجبات النفسية واما الغيرية فتتبع ذى المقدمة في جميع ذلك قيل بوجودها شرعاً أم لا فلا مانع فيها في نفسها من أخذ الاجرة عليها (وربما يجعل انثرة) الجاعل هو الوحيد البهائي (اجتماع الوجوب والحرمه اذا قيل بالملازمة فيما اذا كانت المقدمة محرمة فينبى على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها) أي بعدم الملازمة فانه لا يلزم الاجتماع فيما اذا كانت

محرمه ولو قلنا بجواز الاجتماع فلخص الثمرة هو لزوم الاجتماع في المقدمة المحرمة على القول بالملزمة دون القول بعدمها فليس هناك حينئذ إلا المحرمة فقط (وفيه أو لأنه لا يكون من باب الاجتماع) الذي هو عبارة عن واحد ذا جهتين منطبقتين عليه قد حكم على كل جهة بحكم معاند لحكم الجهة الأخرى (كي تكون مبنية عليه) أي على جواز الاجتماع (لما أشرنا إليه غير مرة أن الواجب ماهو بالحل الشايع مقدمة) الذي به يخرج الواجب عن الامتناع ويصير ممكن الوجود أي متعلقا لقدرة المكلف (لا عنوان المقدمة) الذي هو مقدمة بالحل الأولي الثاني فلا تعدد من حيث الجهة في السير إلى الحج مثلا حتى يكون بأحدها واجبا وبالأخرى محرما وإنما يكون هناك سير واحد حرام عرض له عنوان المقدمة الذي هو حيثية تعليلية لا تفيدية مكثرة للموضوع وإلا فذات السير مع قطع النظر عن هذه الجهة التعليلية ليس ذاتية ما يقتضي وجوبه حسب الفرض وإلا يلزم أن يكون واجبا نفسيا وهذا خلف (فيكون على الملزمة من باب النهي في العبادة والمعاملة) أي لو صارت واجبة تكون واجبة من الجهة التي تكون منها عنها لوحدة الجهة نظير صل ولا تصل في الخمار لامن قبيل صل ولا تقصص فلا يراد على المصنف أنه من باب الاجتماع لامن باب النهي في المعاملة والعبادة فإن الحج مثلا إذا كان واجبا فيكون السير لا محالة أيضا واجبا بالوجوب التقديري فإنه إذا سار في المكان المغصوب فينطبق عليه عنوانان عنوان السير الواجب مقدمة وعنوان القصد فيكون من باب الاجتماع كما في كل مورد اجتمع فيه الأمر والنهي وذلك لأننا سمعنا أن السير في المكان المغصوب حرام إلا أنه لا نسلم أنه في حد ذاته واجب لوجود ملاك في ذاته وإلا يلزم أن يكون واجبا نفسيا فلو صار واجبا فلا محالة وجوبه مستند إلى عروض عنوان المقدمة للحج لانه فيلزم حينئذ ما ذكره المصنف من كونه من باب النهي في العبادة والمعاملة نعم إذا كانت المقدمة عبادة فحينئذ يمكن أن يقال بتعدد الجهتين فيها كالصلوة والغصية المجمعتين في الحركات والسكنات المخصوصة وبالجملة بناء على مختار المصنف من استحالة الاجتماع من بني جواز الاجتماع في النسبة على جواز اجتماع الأمر والنهي فقد وقع في شبهتين الأولى شبهة تعدد العنوان بتعدد المعنوي والثانية أن تعدد كل عنوان مجد في الاجتماع وأما في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي فلما كان تعدد المعنوي محفوظا يكون الاشتباه في أمر واحد وهو أن تعدد الجهة مطلقا مجد ولو كانت تعليلية (وثانيا أن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلا فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية ولو لم تقل بجواز الاجتماع) لمكان حصول الفرض (وعدم جواز التوصل بها) أي بالمقدمة المحرمة (إن كانت تعبدية على القول بالامتناع) سواء (قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه) إلا إذا قلنا بكفاية الملاك في صحة العبادة ولو لم

يؤسس بها (وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك أي قيل بوجود المقدمة أو بعدهم وبالجملة لا يفتاوت الحال في جواز التوصل بها وعدم جوازها أصلاً بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدهم) ولقد كان أصل المسئلة هكذا وثانياً لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً باختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به وفيها إما لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذي المقدمة لأجل المزاحمة وإما لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى ، وثالثاً إن الاجتماع وعدمه الخ إلا أنه قد شطب عليهم في الدررة الأخيرة من القراءة والبحث وهو كذلك ضرورة أن اختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به ممنوع على تقدير جواز الاجتماع كما لا يخفى في تأسيس الأصل في المسئلة) .

(اعلم أنه لا أصل في محل البحث في المسئلة إذا شك) في الملازمة التي قلنا هي المسئلة الاصولية وتقع نتیجتها في طريقي الاستنباط (فإن الملازمة بين وجوب المقدمة وجوب ذي المقدمة وعدمها) أي عدم الملازمة (ليست لها حالة سابقة بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية) أي لا انفكاك بين أحدهما وبين وجوب ذي المقدمة فإن وجوبه إذا وجد أما وجمع الملازمة أو مع عدمها (نعم نفس وجوب المقدمة) التي هي من المسائل الفرعية تكون مسبوقاً بعدم (حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة فالأصل عدم وجوبه وتوهم عدم جريانه) أي استصحاب العدم (لكون وجوبها) أي وجوب المقدمة (بناء على الملازمة من قبيل لوازم المهيئة) مع قطع النظر عن أحد الوجوهين الخارجيين والذهني (غير مجعولة) للشارع ولا لغيره بل المجهول هو المألوم فقط وهو وجوب ذي المقدمة وجوب مقدمته حاصل بنفس جعل وجوب ذبها (ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه) كي يستصحب عدم وجوب المقدمة لأجل ذلك الأثر (وإن كان لم يكن) ذلك الأثر المجهول لعدم المقدمة (بمهم ههنا) كبر الذرواخويه على ما عرفت بل المهم هو نفس وجوبها أو عدمه (مدفوع بأنه) أي وجوب المقدمة الذي هو من قبيل لوازم المهيئة (وإن كان غير مجعول بالذات) أي جعلاً مستقلاً (لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة) أي وجود الشيء (ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة) أي وجود الشيء شيئاً كان زيد قائماً (إلا أنه مجعول بالعرض) أي بمرض وجوب ذبها (ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة وهو كاف في جريان الأصل) كما أنه لا وقع لتوهم عدم جريان الأصل المذكور لأجل عدم أثر عملي مترتب عليه فإنه لا بد من اتیانها بحكم العقل سواء استصحب عدم وجوبها أم لا وذلك لأن المراد بالأثر العملي في باب الاستصحاب هو ما يقابل الأثر العقلي والعادي ، وبعبارة أخرى كل ما هو قابل لجعل الشارع والوجوب الشرعي المألوی وعدمه للمقدمة بما يكون قابلاً لجعل الشرعي

بنحو ما كما علمته (ولزوم التفكير بين الوجوبين) أى بين وجوب ذى المقدمة ووجوب المقدمة (مع الشك لا محالة لإصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذى المقدمة) مع أن العقل لا يفكك بينهما (لا ينافى الملازمة بين) الوجوبين (الواقعيين) كما هو عناء حكم العقل (وإنما ينافى الملازمة بين الفعلين) وهو ليس بمستحيل كما في مسئلة الوضوء بما يعبر عنه بين الماء والبول مع الغفلة حيث أن الأصل طهارة بدنه وبقاء حدثه مع الملازمة الواقعية بين الطهارة وارتفاع الحدث (نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في مرتبة الفعلية لما صح التحمس بالأصل) لأن الظاهر يدفع بالقاطع حيث إنه بناء على الملازمة المطلقة حتى في مرتبة الفعلية إذا علمنا بوجوب ذى المقدمة فعلا فقد علمنا بطريق المم وجوب المقدمة فعلا فالشك البدوي في وجوب المقدمة فعلا يرتفع ببركة العلم بوجوب ذى المقدمة فعلا بناء على الملازمة المطلقة فلا مجرى لإصالة عدم وجوب المقدمة فعلا .

ثم إنك قد علمت من مظاهري الأبحاث المذكورة في المسئلة أن محل الكلام ليس هو الوجوب العقلي بمعنى أنه لا بد عند العقل من إثبات المقدمة فإن انكاره مساوق لانكار المقدمة وإثباته مساوق لإثباتها وليس المراد الوجوب العرضي بمعنى استناد الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة أولا وبالذات وإلى المقدمة ثانياً وبالعرض ضرورة عدم انكار أحد ذلك أيضاً فلا بد أن يكون المراد هو الوجوب الاستقلالي المترشح من ذى المقدمة عليها كما اختاره المحقق القمي رد أو الوجوب التبعية المترشح منه والفرق بينهما هو أن ما اختاره المحقق القمي دائر مدار الالتفات إلى المقدمة بخلاف الثاني فإنه ليس دائراً مداره بل يجتمع مع التقطع بعدم المقدمة وهو الذي يظهر من كلام المصنف (إذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدق غير واحد من الأفاضل لأقامة البرهان على الملازمة وما أتى منهم) برهان (واحد خال عن الخلق) كما يظهر لمن راجع مظانه (والأولى بحالة ذلك إلى الوجدان حيث أنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله) أي مثل الشيء المراد (ويقول مولوا يا ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً بديمه أن الطلب المنشأ بخطاب ادخل مثل المنشأ بخطاب اشتر في كونه بعثاً مولوا وأنه حيث تعلقت إرادته بإنجاده عبده الاشتراء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنه يكون مقدمة له كما لا يخفى) ولا يوجد عند الوجدان فرق بينهما بأن يقال إن أحدهما مولوي والآخر إرشادي بل يكون الأمر بدخول السوق كالأمر بالاشتراء مستقلاً إذا كان فيه مصلحة التوصل (ويؤيد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر في الشرعيات والعرفيات لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري إلا إذا كان فيها مناطه) أي مناط الأمر الغيري

وهو التوقف (وإذا كان فيها) أي في الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات (كانت في مثلها) ثم لم يرد فيها أمر شرعاً ولا عرفاً (فيصبح تعلقه به أيضاً لتحقيق ملاك ومناطه) فكأن الشخص إذا أراد بظبطه إيجاد فعل كانت له مقدمات تنبعث من نفسه من إرادة ذلك الفعل إرادة مقدماته ومن محبوبته محبوبتها كذلك الشارع إذا أراد شيئاً كذلك من المكلف بالارادة التشريعية فلو كابر المتعصب المتصلف في هذا الأمر وقال إن الوجدان لا يحكم بذلك أصلاً أو قال إنه يحكم في الإرادة المتعلقة بالتكوينيات دون المتعلقة بالتشريعات فليس لنا شيء من قاطع البرهان نعتد عليه (والتخصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلائه وأنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره مما ذكره الأفاضل من الاستدلالات وهو ما ذكره أبو الحسن البصري وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً وفيه بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى (القائلة أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وهو جواز الترك (لا الإباحة الشرعية وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان) لجواز أن يعيّل الشارع حكمها بما هي مقدمة إلى العقل من دون أن يصرح لها بحكم من الأحكام ولا يلزم من ذلك خلو الشيء عن الأحكام الخمسة التكميلية للبيوت واحد منها لها من حيث ذاتها في نفس الأمر وإنما الكلام في حكمها من حيث المقدمة (وإرادة الترك) أي وبعد إصلاحه بإرادة الترك (عما اضيف إليه الظرف لانفس الجواز) يعني يكون المراد من قول المستدل وحينئذ حين كان جائز الترك وترك أيضاً في الخارج ولم يكن المراد منه حين كان جائز الترك (وإلا فجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يوجب صدق القضية الشرطية الثانية) ضرورة أن أحد المحذورين إنما يترتب على ترك المقدمة في الخارج لاعلى مجرد جوازه وإن أتى بها في الخارج وقوله (مالا يخفى) مبتدأ خبره ما تقدم من قوله وفيه بعد إصلاحه (فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق أحد الشرطيتين ولا يلزم أحد المحذورين فإنه وإن لم يبق له) أي لدى المقدمة (وجوب معه) أي مع ترك المقدمة (إلا أنه كان ذلك) أي عدم بقاء الوجوب له (بالاعتيان) ضرورة أنه من المستغلات للأمر وليس عدم بقاء الوجوب له بسبب غير ذلك مع عدم المنع شرعاً (لكونه متمكناً) مع هذا الترك (من الطاعة والاتباع) لكنه (قد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره مع حكم العقل يلزم اتيانها إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان) لدى المقدمة (المستتبع للعقاب) وبالجمله فكأن الأمر يسقط بالطاعة وليس في ذلك خروج الواجب عن كونه واجباً كذلك العصيان مسقط وليس في ذلك خروج

أيضاً (نعم لو كان المراد بالجواز) في تالي الشرطية الاولى (جواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم أحد المذورين) قطعاً (إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعة بديهية انه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً لا يمكن ان لا يكون محكوماً بحكم شرعاً وان كان واجباً عقلاً إرشاداً وهذا واضح واما التفصيل بين السبب وغيره فقد استدل على وجوب السبب بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور والمقدور لا يكون إلا هو السبب واما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً ولا يكون من افعال المكلف وحر كاته وسكنااته فلا بد من صرف الامر المتوجه اليه عنه الى سببه ولا يخفى ما فيه من انه ليس بدليل على التفصيل بل على ان الامر النفسي انما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب (فليس في المقام على مقتضى هذا البرهان إلا تكليف واحد متعلق بالسبب وأين هذا من الوجوب الترشيحي الثابت للمقدمة من ناحية وجوب ذي المقدمة) مع وضوح فساد ضرورية ان المسبب مقدور المكلف وهو متمكن عنه بواسطة السبب ولا يعتبر في التكليف ازيد من القدرة ككانت بلا واسطة او معها كما لا يخفى) واما المقدمة الغير السببية فلا وجوب لها لعدم الدليل عليه وانت قد علمت ان الوجدان كاف لذلك ولا يحتاج الى البرهان .

(واما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فقد استدل على الوجوب في الاول بأنه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث انه ليس مما لا بد منه عقلاً او عادة) فالوجوب الشرعي دليل على شرطية ومن البين انتفاء المدلول عند انتفاء الدليل (وفيه مضافاً الى ما عرفت) في تقسيم المقدمات (من رجوع الشرط الشرعي الى العقلي) فلو اعترف هذا المفصل بكون الشرط الشرعي واجباً فقد اعترف بوجوب كل المقدمات الشرطية لوحدة ملاك الوجوب في الكل (انه لا يكاد يتعلق الامر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب فلو كان مقدميته متوقفة على تعلقه) اى الوجوب بها (لدار والشرطية وإن كانت منزعجة عن التكليف) دائماً وليس هو في حد ذاته امراً متحققاً (إلا انه) منزعج عن شيء خاص وهو (التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط) اى بأمر خاص يكون له دخل في الغرض المطلوب فيتعلق الأمر به لأن تعلق الأمر به ولو عن الغير صار سبباً لصيرورته شرطاً وقوله (لاعت الغيري) معناه أن الشرطية ليست منزعجة عن التكليف الغيري حتى يلزم الدور علينا أيضاً كما ألزمناه على المفصل المذكور مثلاً انتزاع الشرطية إنما يكون عن قول الشارع صل عن طهارة وهو التكليف النفسي نعم يصح أن يجعل تعلق الأمر به دليلاً إنياً على كونه شرطاً فقد اشبهه على هذا المستدل مقام الثبوت بمقام الاثبات وتخيل ان الأمر دليل لمي على الشرطية بحسب نفس الأمر فافهم . (تنمة لاشبهة في أن مقدمة المستحب) مستحبة (كمقدمة الواجب) في وجوبها به

(فتكون مستحبة) باستحباب ذهاب (لو قيل بالملازمة) إذ الحاك بالملازمة وهو العقل لا يفرق بين الطلب الوجوبي والاستحبابي لوجود ماهو ملائمة الترشح وهو التوقف في الوجوبي والاستحبابي (وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا يكاد يتصف بالحزمة أو الكراهة إذ منها) أي من المقدمات للحرام والمكروه (ما يمكن) المكلف (معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله) أي قبل الاتيان بتلك المقدمة (فلا دخل له) أي لا يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً (أصلاً في حصول ماهو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه فلم يتشع من طلبه طلب ترك مقدمتها) والسر في ذلك * أن وجود المعلول عند تركب العلة من أمور عديدة مستند الى وجود جميع أجزاء العلة وأما عدم المعلول فاما بارتفاع جميع الأجزاء دفعة وأما بارتفاع بعضها ضرورة ان عدم المركب انما يتحقق بأحد هذين فعدم الشيء الممكن دائماً مستند الى أحد هذين من غير فرق في ذلك بين الأفعال الاختيارية وغيرها غاية الأمر انه في الاختيارية انما يكون الجزء المعدم من أجزاء علة الوجود هو إرادة تلك الأفعال الاختيارية إما لأجل معارض مساوٍ لما هو الداعي الى الفعل فيصير الفاعل متردداً متحيراً في الفعل أو أقوى منه فيرجح العدم وهذا هو المراد من قولهم ان ترك الحرام دائماً مستند الى وجود الصارف عن الحرام ولا يغفل أن يتقدم على ذلك عدم جزء آخر اذا كان ذلك الجزء من الأمور الاختيارية ضرورة ان عدم ذلك الجزء لا يكون إلا بوجود الصارف عن ذلك الجزء أو عدم إرادته اللازم أو المألوم أو الملازم لعدم إرادة المعلول إما للعقولة عنه أو لتزجيج عدمه لمعارض أقوى فالسبب الأجزاء بالعدم في الأفعال الاختيارية التي لها دخل في وجود المعلول هي الارادة المجامع عدمها مع الصارف نارة والمفارق عنه أخرى فسبب الترك في الحرام و المكروه منحصر في الصارف وما يتخذ حذوه من عدم إرادة الحرام وأما سائر المقدمات التي لها دخل في وجود الحرام فلا يستند الى تركها ترك الحرام بل يمنع استناد الترك اليها لاستناده حقيقة الى ماهو أسبق منها في العدم فلا يكون ترك سائر المقدمات مقدمة لترك الحرام فلا وجه لوجوب تركها كي يخرم فعلها وهذا هو المراد من قول المصنف إذ منها ما يمكن معه من ترك * ولأجل هذا السر قال الحكماء والمتكلمون ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من أجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم أي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء آخر فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدي جزئين معاً لم يكن شيء منها علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معاً علة تامة .

الحرام والمكروه الخ وليس الغرض أن مقدمة الحرام مع فرض كونها في الواقع مقدمة لم يترشح عليه الطلب فافهم ، فإن قلت كثيراً ما نجد في أنفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشغل به لارتكبنا الحرام فيكون ذلك الفعل مما يتوقف عليه الترك لتوقفه على بقاء الصارف المتوقف على هذا الفعل فلا يكون سبب الترك منحصراً في الصارف عن الحرام فحينئذ يجب ذلك الفعل فيحرم تركه وقد يمثل لذلك بما إذا كان شاب أعزب في مكان عند زانية جميلة لو لم يخرج عن المكان لارتكب الزنا ، قلت لانسلم انه يجب عليه الخروج في هذه الصورة وإنما المسلم هو حرمة البقاء في المكان وليس أحدهما عين الآخر ضرورة ان مقدمة إرادة الحرام هنا هو البقاء في المكان المذكور عندها مقدمة نقيضها ماهر نقيض لمقدمتها وهو ترك البقاء المذكور وكون الخروج مقدمة إنما يتم إذا فرض انه عين ترك البقاء أو مقدمة سببية له وكلها ممنوعان إذ ليس الخروج بالإضافة الى الترك للبقاء إلا كالحركة بالنسبة الى ترك السكون فكما انها ليست عين ترك السكون ولا علة له إلا على القول بالتمانع وكون عدم المانع من مقدمات وجود الممنوع وسيتأتى في مسألة الضد بطلانه فكذلك الخروج بالنسبة الى البقاء (نعم ما لم يتمكن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك) يترشح من طلب تركها أي الحرام والمكروه (طلب ترك خصوص هذه المقدمة) غرضه ان المقدمات السببية أو الجزء الأخير من العلة التامة يترشح الحرمة عليها فإن لها دخلاً في حصول الحرام والمكروه فيكون مناط الحرمة أو الكراهة موجوداً فيها (فلو لم يكن للحرام مقدمة لاتبقي معها الاختيار تركه لما انصف بالحرمة مقدمة من مقدماته) لما علمت انه بتبسيط الاختيار يخرج سائر المقدمات عن المقدمة للحرام لأسبقية عدم إرادة الحرام أو عدم إرادة جزء من أجزاء العلة التامة له على سائر المقدمات فيستند ترك الحرام اليه لا الى تركها .

(لا يقال كيف يمكن) هذا الغرض (ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد) فلا محالة تنتهي سلسلة مقدمات وجود الشيء الى سبب يترتب عليه على سبيل القطع والبت حينئذ يكون كل مقدمة لتعجز محرمة .

(فانه يقال نعم لا محالة تكون من حملتها ما يجب معه صدور الحرام لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية) حتى يصح أن يترشح عليه الحرمة (بل من المقدمات الغير الاختيارية كبادي الاختيار الذي لا يكون بالاختيار وإلا لتسلسل فلا تغفل وتأمل) فإذا لم يكن بالاختيار فلا يصح أن يكون متعلقاً للتكليف أصلاً فلخص الكلام في المقام انه في ضرورة وجود الصارف عن الحرام لا وجه لحرمة المقدمة إلا اذا علم من حاله انه لو ارتكبها يصير مقهوراً في الوقوع في الحرام كما اذا كان له صارف عن شرب الخمر لكنه علم انه لو دخل دار

كذا لقهر على شربها وفي صورة عدم الصارف فهي محرمة لو كان عنوانها وعنوان المحرم صادقين على شيء واحد بناء على امتناع الاجتماع كل إجراء ماء الوضوء على أعضائه الصادق عليه انه عين التصرف في الهواء المغموص أو الأرض المغموصة لأنه صب الماء عليها واما اذا كانا متفارقين فكذلك اذا كان علة تامة للحرام كل جزائه على الأعضاء في مكان مباح يلزم منه جريانه في الأرض المغموصة قهراً وبلا اختيار نعم فيما لم يكن علة تامة له كما اذا كان المتوضى متعكناً من السد والمنع عن جريانه في المغموص إلا أنه لا صارف له عن الحرام وليس من عزه عدم ترتب الحرام لاجبه حرمتها من باب الترشح فان امتثال الحرام هنا لا يتوقف على ترك الوضوء لتمكن المتكلف من امتثال الحرام بعد الوضوء أيضاً فعصيانته بعد الوضوء بالا اختيار لا يكون موجباً لحرمة الوضوء رشحاً غاية الأمر انه على تقدير تركه ترك الحرام لأن امتثال الحرام يتوقف على تركها فافهم واما من باب التجري فهو خارج عن محل البحث .

(فصل)

(الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أولاً فيه أقوال وتحقيق الحال يستدعي رسم امور) :

(الأول الاقتضاء في العنوان) ليس بحسب خصوص مقام الانبات والدلالة بل يعسم مقام الثبوت والواقع في الحقيقة يكون البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده ولو لم يكن في البين لفظ دال على الوجوب بل إجماع أو ضرورة (أعم من أن يسكون) الاقتضاء (بعض العينية) مصداقاً لمفهوماً (أو الجزئية أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر أو التقديمية) أي مقدمية الترك (على ما سيظهر كما أن المراد بالضد ههنا هو مطلق المعاند والمتنافي وجودياً كان أو عدياً) لاما هو المصطلح عند أهل العقول من أن الضد هو الأمر الوجودي الذي لا يجمع مع ضده في موضوع واحد من جهة واحدة وذلك لأن الأقوال في المسئلة مختلفة فمنهم من ذهب الى أن الأمر بالشيء عين النهي عن الضد وأراد الضد العام بمعنى الترك وقال ان قول المولى صلى هو عين طلب ترك العلة وبعضهم الى أن النهي عن الضد جزء للأمر بالشيء وأراد بالضد ما ذكرناه وبعضهم الى أنه لازم له إما من باب التقديمية أو من باب إمتناع اختلاف التلازمين في الحكم وبعضهم فسر الضد بالضد العام كما أشرنا اليه وبعضهم بالضد الخاص وبعضهم أطلقوه وما فمروه بشيء مع أن الكل عنوانوا المسئلة بعنوان واحد وهو أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد أم لا فيستكشف من وحدة العنوان أن المراد من الاقتضاء والضد هو ما ذكرناه من الأمرين

أما الأول فلأن القول بالعينية أو الجزئية ناظر الى مقام الاثبات ومقام كيفية دلالة اللفظ مع الفراغ عن ثبوت الاقتضاء واقعاً والقول الأخير سبها على الوجه الأخير ناظر الى مقام الثبوت والواقع بل هو ظاهر فيه. واما الثاني فواضح إذ مع وجود تفسير الضد بالترك كيف يمكن أن يراد به خصوص ما هو المصطلح .

(الثاني ان الجهة المبحوث عنها في المسئلة وإن كانت انه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص إنما ذهبوا اليه لاجل توهم مقدمة ترك الضد كان المهم صرف عنان الكلام في المقام الى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها فنقول وعلى الله الاتكال ان توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس إلا من جهة المضادة والمعادنة بين الوجودين (كالسواد والبياض (وقضيتها) أي المضادة (الممانعة بينهما) أي بين الوجودين (ومن الواضحات ان عدم المانع من المقدمات) أي من مقدمات وجود الممنوع فنشأ التوهم أمران التامع بين الضدين وكون عدم المانع من مقدمات وجود الممنوع (وهو توهم فاسد) وجه الفساد عند بعضهم هو منع وجوب المقدمة مع تسليم المقدمة كما عن العضدي والخاصي حيث أجابا عن الاستدلال بمنع وجوب المقدمة الظاهر في تسليم المقدمة كما أجابا عن استدلال الكمي على نفي المباح بأن ترك الحرام واجب ولا يتم إلا باثبات أحد أضداده الوجودية فيكون واجباً بمنع وجوب المقدمة أيضاً وبعضهم يمنع مقدمة عدم مع تسليمه مقدمة وجود أحدها لعدم الآخر ومنهم من فصل بين ما إذا كان الضد موجوداً فقال بمقدمة عدم هذا الضد لوجود الآخر لا مطلقاً كالحق في الخونساري ووجه الفساد عند المنصف هو منوعة المقدمة الاولى من الاستدلال أي التامع وإنكار المقدمة رأساً (وذلك لان المعادنة والمناورة بين الشئين لا يقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين (كالسواد (وما هو نقيض الآخر وبديله (كالالابيض (بل بينهما كال الملازمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر كما لا يخفى) فالمانع هو ما يستند اليه عدم الممنوع بحيث يصدق عليه قولنا ما يلزم من وجوده العدم بأن يكون كلمة من نشأته أي ينشأ ويتسبب من وجوده العدم فلا بد أن يكون في مرتبة المقتضى مع بقاء الشروط كي يستند العدم اليه وهو متنت في باب الضدين فانها قد يكونان معدومين فيوجد أحدهما دون الآخر ولا يعقل استناد العدم السابق الى وجود الضد الموجود الحادث ضرورة استحالة تقدم الآخر على المؤثر فلا بد وان يكون له مستند آخر وهو ليس إلا انتفاء عامة وجوده أو انتفاء جزءه من أجزائها وهو بعينه مستند العدم اللاحق فيما اذا كان السواد موجوداً مثلاً ثم يتحقق

البياض ويعدم السواد للضلع بأن السبق واللاحق لا يوجبان الفرق بين العدمين بأن يكون مستند العدم السابق عدم العلة ومستند اللاحق وجود المانع وقوله (فكما أن قضية المناقضة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتجاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين) يمكن أن يكون توضيحاً للبرهان السابق بالنظر وهو واضح ويمكن أن يكون إشارة إلى برهان آخر على عدم اتناع توضيحه أن حال المتضادين ليس بأزيد من حال المتناقضين من حيث التقابل فإن أكمل أثنائه هو تقابل السلب والاثبات المعبر عنه بالتناقض وهو تقابل الذات وسائر أثنائه التقابل راجع إليه فإن تقابل السواد مع البياض من جهة أن السواد في قوة الالبياض وهو مقابل للبياض بالذات فالسواد مقابل له بالعرض وهكذا في التضاد والعدم والملكية والمقابلة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم عدم أحدهما على الآخر فضلاً عن غيرها لجواز كونها في مرتبة واحدة كأن يكونان معاً ولي علة واحدة بل نقول أنه لابد في حصول التناقض من حفظ المرتبة وإلا فلا مناقضة أصلاً ضرورة أنه يصدق على زيد مثلاً في آن واحد أنه قائم بالقيام الذي صدر منه وليس بقائم بالقيام الذي صدر عن علة متقدمة عليه فالتضاد لابد وأن يكون بين أمرين وجوديين كذلك فلا بد وأن يكون وجود أحدهما مع بديل الآخر المتلائم له في تلك المرتبة أيضاً وإلا لم يكن بديلاً له فلا يجوز أن يكون ذلك البديل في السلسلة الطولية المتقدمة عليه كما أن قوله (كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود شيء على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه لا يقتضي توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه بديهية ثبوت المانعية في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين وهو دور واضح) إشارة إلى برهان آخر تقريره أنه لو كان عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر بسبب اتناع التضاد بين العيين لكان وجود أحدهما أيضاً مقدمة لعدم الآخر لكان ملاك المقدمة وهو التضاد واتناع بل هو أولى بالمقدمة فإن توقف فعل المأمور به على ترك الضد من قبيل توقف المشروط على الشرط من حيث أن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط ولكن لا يلزم من وجوده وجوده فإن ترك الضد قد يتحقق ولا يتحقق الضد الآخر لأجل وجود الصارف عنه وتوقف ترك الضد على فعل المأمور به من قبيل توقف السبب على السبب حيث أنه مستلزم له ضرورة استلزام فعل المأمور به ترك الضد الخاص والتوقف على المقدمة السببية أولى وأوضح وهذا هو الدور (وما قيل في التفصي عن هذا الدور) القائل هو المحقق الحونساري (بأن هذا التوقف من طرف الوجود فعلي) يعني وجود أحد الضدين يتوقف فعلاً على عدم الضد الآخر (بخلاف التوقف من طرف العدم) فإنه ليس بفعل بل شأني لجواز أن لا يوجد مقتضى لوجوده ولا أقل من عدم إرادة المكلف فعل الضد فعدم الضد حينئذ مستند إلى عدم مقتضى لآلى المانع الذي

هو وجود الضد الآخر إليه أشار المصنف بقوله (فانه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده) أي عدم الضد انما يتوقف فعلا على وجود الضد الآخر على فرض ثبوت المقتضى لوجود الضد مع ثبوت جميع الشرائط غير عدم وجود ضده (ولعله) أي ثبوت المقتضى مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده (كان محالا لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلقي الإرادة الأزلية به وتعلقها بالآخر حسبما اقتضته الحكمة البالغة فيكون العدم دائماً مستنداً الى عدم المقتضى فلا يكاد يكون مستنداً الى وجود المانع) وهو وجود الضد الآخر (كي يلزم الدور) .

(ان قلت هذا) أي التغاير بالثباتية والفعالية (اذا لوحظا) أي لوحظ وجود أحد الضدين وعدم الضد الآخر (متجهين الى إرادة شخص واحد وأما اذا كان كل منهما متعلقاً لإرادة شخص فأراد مثلاً أحد الشخصين حركة شيء وأراد الآخر سكونه فيكون المقتضى نكلاً منهما) حينئذ موجوداً فالعدم لأحالة يكون فعلاً مستنداً الى وجود المانع (فيلزم الدور حينئذ) (قات ههنا) أي في المقام الذي يكون كل منهما متعلقاً لإرادة شخص (أيضاً مستند) عدم أحدهما (الى عدم قدرة المعلوم منها في إرادته) بالنسبة الى إرادة الآخر القوي للغالب (وهي) أي القدرة (مما لا بد منه في وجود المراد ولا يكاد يكون) أي يتحقق المراد (بمجرد الإرادة بدونها) أي بدون القدرة (لا الى وجود ضد) أي لأن عدم أحدهما مستند الى وجود الضد (لكونه) أي وجود الضد (مسبوق بعدم قدرته) على إيجاد مراده أي الضد الآخر (كما لا يخفى غير شديد) خبر لقوله وما قيل في المقتضى (فانه وان كان قد ارتفع به) أي بالتفاوت بالفعالية والثباتية (الدور إلا أن غايته لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها) باق إذ العقل كما يحكم باستحالة توقف الشيء على ما يتوقف فعلاً عليه كذلك يحكم باستحالة توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه (لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه) أي على الشيء يريد بالتفسير الرجوع الى الشيء شيء آخر على سبيل الاستخدام (موقوفاً عليه) الجاز هنا نائب فاعل لقوله موقوفاً (ضرورة انه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند اليه) ويصح أن يكون موقوفاً عليه ومتقدماً (لما كاد يصح أن يستند فعلاً اليه) ويكون متأخراً وهو محال فانه عبارة اخرى عن كون الشيء المتأخراً حالاً لأن يتقدم على ما هو متقدم عليه وهذا اعتراف بإمكان الدور فافهم : ولما كان دناءة سؤال وهو انه قد قرر في محله ان صدق القضية الشرطية انما هو بصدق الربط بين المتقدم والتأخري فلا يصدق الطرفين ولهذا قد تتركب من كاذبتين نحو قوله تعالى : لو كان فيها آهة إلا الله لفقدنا اذا عرفنا هذا فنقول يصدق ههنا انه لو كان المقتضى لوجود أحد الضدين موجوداً

بشرائط شرائط غير عدم وجود ضده لكان عدمه حينئذ لا محالة مستنداً الى وجود الآخر لكنه لا يستلزم صدق التالي وهو كونه وجود الضد مما يصلح أن يكون موقوفاً عليه كي يلزم غائبة لزوم توقف الشيء على ما يتصلح أن يتوقف عليه لعدم استلزام صدق الربط صدق التالي فأجاب عنه بقوله (والمنع عن حصوله لذلك بدعوى أن قضية كونه عدم مستنداً الى وجود الضد لو كان مجتمعا مع وجود المقتضي وإن كانت صادقة إلا أن صدقها لا يقتضي كونه الضد صالحاً لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها مساوق لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأساً من اليمين ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا توهم مانعية الضد كما امرنا اليه ودماوحد لها) توضيح الجواب أن ما ذكرته من عدم توقف صدق الشرطية على صدق المقدم ولا على صدق التالي بل على صدق الربط مسلم بنسب طبيعة القضية الشرطية من حيث هي إلا أن خصوصية المقام اقتضت صدق التالي لأن القضية الشرطية بطبيعتها اقتضت ذلك فإنه لم يكن الضد صالحاً للمانعية عن وجود الضد الآخر مع تحقق المقتضي المذكور يلزم أن لا يكون الضد مانعاً فإن عدم اللازم يكشف عن عدم المازوم وإذا لم يكن مانعاً فلا توقف أصلاً لاهل طرف الوجود ولا من طرف عدم وهذا خلف وقد علم المصنف في هذا المقام بما عرفت هذا لئلا مع أن حديث اقتضاء صدق الشرطية لصدق طرفيها وإن كان صحيحاً إلا أن الشرطية هنا غير صحيحة فإن وجود المقتضى للضد لا يستلزم بوجه استناد عدمه الى ضده ولا يكون الاستناد مترتباً على وجوده ضرورة أن المقتضى لا يكاد يقتضي وجود ما يمنع عما يقتضيه أصلاً كما لا يخفى فليكن المقتضى لاستناد عدم الضد الى وجود ضده فعلاً عند ثبوت مقتضى وجوده هي الخصوصية التي فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه كما هو الحال في كل مانع وليست في الضد تلك الخصوصية كيف وقد عرفت أنه لا يكاد يكون مانعاً إلا على وجه دائر نعم إنما المانع عن الضد هو العلة التامة لضده لاقتضاءها ما يعاند وينافيه فيكون عدمه كوجود ضده مستنداً اليها فافهم انتهى كلامه ، حاصله أن الجواب المذكور في المتن مبني على تسليم الربط والملازمة المستفادة من الشرطية المذكورة والانعاض عما فيه ، وأنا أيضاً أن يمنع صدق الربط في الشرطية التامة بأنه لو كان وجود المقتضى لأحد الضدين ثابتاً لكان وجود الضد الآخر مانعاً عنه بأن نقول أن كونه وجود الضد الآخر مانعاً ليس من آثار وجود المقتضى لأحد الضدين ومترتباً عليه وإنما المقتضى من شأنه وآثاره طلب وجود المقتضى بالفتح واستدائه له والممانعة إنما جاءت من قبل العلة التامة للضد الآخر لاقتضاءها الضد الآخر الذي يعاند وينافي الضد فلا تكون هذه الشرطية صادقة وقوله :

(أن قلت التماز بين الضدين كالنار على النار بل كالشمس في رابعة النهار وكذا كون

عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل الانكار فليس ما ذكره إلا شبهة في مقابل البدية (اشكال على منع التمانع بين المتضادين .

(قلت التمانع بمعنى التناقض والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتربه) يعني ان القدر الضروري هو كون احد الوجودين مانعاً عن الآخر المتي في عرضه ومرتبته المقتضي لكون بديله ايضا في مرتبته (إلا انه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده التعاند له فيكون في مرتبته لا مقدما عليه ولو طبعاً والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي وزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء وزاحمه في وجوده نعم العلة التامة لأحد الضدين ربما يكون مانعاً عن الآخر ومزاحماً لمقتضيه (بالكمس) في تأثيره مثلاً يكون شدة الشفة على الولد الغريق وكثرة الحبة له يمنع عن ان يؤثر ما في الأخ الغريق من الحبة والشفة لارادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه فتأمل جيداً وبما ذكرنا) في تحقيق معنى المانعة وعدم كون عدم الضد من مقدمات وجود الضد الآخر (ظهر انه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم في ان عدمه) أي عدم الضد (الملائم للشيء المتناقض لوجوده التعاند لذلك لا بد ان يجتمع معه من غير مقتضى لسبقه) بمقتضى الدليل الأول (بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه) بمقتضى الدليل الثاني (فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الأعلام) وهو المحقق الخونساري (حيث قال بالتوقف) أي توقف وجود احد الضدين (على رفع الضد الموجود وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم) وهو في الحقيقة تفصيل بين الرفع والدفع فاعترف بالتوقف في صورة الرفع دون الدفع وبذلك لعله يرتفع الدور الذي يلزم في مقدمة عدم الضد لوجود الضد الآخر فانا اذا فرضنا وجود السواد في محل كان وجود البياض موقوفاً على رفعه لمكان التضاد واما وجود السواد في ذلك المحل لم يكن موقوفاً على عدم البياض لأن هذا عدم سابق على علة السواد المقارن معها فلا توقف من الطرف الآخر فلا دور وذلك لما قد علمت مما حققناه آنفاً من ان مستند عدم احد الضدين ليس إلا انتفاء علة وجوده او انتفاء جزئها والسبق والمخوف لا يوجبان الفرق بأن يصير مستند عدم السابق عدم العلة ومستند اللاحق وجود المانع وقد يقال في بيان هذا التفصيل ان الموضوع اذا حل فيه احد الضدين فلا يكون قابلاً لحلول الضد الآخر إلا بعد ارتفاعه فحينئذ يكون وجوده متوقفاً على عدم الضد الموجود بخلاف ما اذا لم يكن واحد منها موجوداً وكان المحل خالياً عن كل واحد منها فان قابليته لحلول كل منهما متحقق من غير توقف على شيء فاذا وجد المقتضي لاحدهما فلا محالة يصير موجوداً والجواب عنه أنه إنما يتم على مذهب من قال إن الحادث في بقائه غير محتاج إلى المؤثر والمحقق الخونساري

لا يرى ذلك بل ذهب إلى إستحالة فلا يصح هذا التقريب توضيحه ان الياض مثلا إذا وجد وبينا على أن الحادث في بقائه لا يحتاج إلى المؤثر فلا محالة يكون وجود السواد متوقفا على إرتفاعه واما إذا دبنا على إستحالة ذلك ضرورة ان مناط الافتقار إلى المؤثر هو الامكان وهو مشترك بين الحدوث والبقاء فلا محالة ان المحل كما يكون قابلا لبقاء الضد الموجود في الآن الثاني فكذلك قابل امروض الضد الآخر فكل منهما مفتقر إلى مقتضي في الآن الثاني وإذا فرض وجود المقتضي للياض يستحيل وجود المقتضي للسواد فيكون معدوماً وبالجملة حال البقاء بعد تسليم إحتياجه إلى المؤثر حال الوجود فكما أن العدم في الحدوث ليس مقدمة فليس مقدمة في مقام البقاء أيضاً (فتأمل في أطراف ما ذكرناه فانه دقيق وبذلك حقيقت فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمة) التي هي مبنى أحد الاستدلاليين في الباب (واما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم) التي هي مبنى استدلالهم الآخر (فغايتهم أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم الآخرة لأن يكون محكوماً بحكمه) لجواز خلو الواقعة عن الحكم (وعدم) جواز (خلو الواقعة عن الحكم) وهو إما حكم الضد فهو المطلوب وإما غيره فيجبي^١ الاختلاف المذكور (فهو انما يكون بحسب الحكم الواقعي لا التقلي فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً بل على ما هو عليه لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي) فربما يكون الضد محبوباً عند المولى إلا أن محبوبة الضد الآخر عنده وبعثه اليه يمنعه أن يبعث اليه أيضاً وذلك لا يستلزم كونه مبعوضاً عنده حتى ينتهي عنه وان كنت في ريب من ذلك فوازن بين بعث المولى وبين انبعاث من نفسك نحو الضد فانك تجد في نفسك ان انبعاث نفسك نحو الضد ربما لا يستلزم مبعوضية الضد الآخر بل ربما يكون محبوباً أيضاً لكن المضادة قد منعت عن انبعاثها اليه فلو لا هذه المضادة لكانت تبعث اليه أيضاً .

(الأمر الثالث انه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك حيث انه يدل على الوجوب المركب من) جنس وهو (طلب الفعل) وفصل (و) هو (المنع عن الترك والتحقيق انه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسيطاً ومرتباً وحيدة أكيدة من الطلب لامر كلاً من طائفتين) طلب الفعل وطلب المنع من الترك مدلولاً تضحياً (نعم في مقام تحديد تلك المرتبة) الوحيدة الأكيدة (وتبينها ربما يقال الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك ويتخيل منه انه يذكر له حداً) تاماً مركباً من الجنس والفصل (فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقرماته) لما قد علمت من بساطة الكيفية القائمة بالنفس (بل من خواصه ولوازمه بمعنى انه لو التفت الأمر الى الترك لما كان راضياً به لا محالة وكان يرضه البتة ومن هنا) أي ومن إبطال الدلالة التضمنية (انقدح انه لا وجه لدمري

العينية ضرورة ان اللزوم يقتضي الانثنية (مقام اللزوم ومقام اللازم (لا الاتحاد والعينية)
ومحال أن يكون اللازم في مرتبة اللزوم (نعم لا بأس بها) أي بالعينية (بأن يكون المراد
بها أن يكون هناك طلب واحد وهو كما يكون حقيقة منسوباً الى الوجود وبعثاً اليه كذلك
يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه فافهم) وهذا غير ما يكون
الخصم بصدده والوجدان يشهد بصدق مقالة المصنف حيث ان الانسان اذا راجع وجدانه حين
الأمر بشي' لا يجد من نفسه إلا شيئاً واحداً وهو الشوق المؤكد نحو الفعل ولم يجد من نفسه
زجراً وطرذاً عن تركه ابتداء .

(الأمر الرابع . تظهر الثمرة في ان نتيجة المسئلة وهي النهي عن الضد بناء على الاقتضاء
بضميمة ان النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج فساد) أي فساد الضد (اذا كان عبادة)
كالصلوة بالنسبة الى إزالة النجاسة عن المسجد (وعن البهائي رده انه أنكر الثمرة بدعوى انه
لا يحتاج في استنتاج الفساد الى النهي عن الضد بل يكفي عدم الأمر به لاحتياج العبادة الى
الأمر) ولا أمر في صورة الأمر بالضد الآخر فيقع الضد فاسداً (وفيه انه) قد ظهر مما
ذكرنا سابقاً انه ربما يكون كلاً من الضدين محبوباً ومطلوباً لكن عند طلب أحدهما لا يتطلب
الآخر ولا يبعث اليه لكون الضد المأمور به ممانعاً عنه

ومجرد ذلك لا يوجب مبعوضيته فهو على ما هو عليه من الرجحان و (يكفي مجرد الرجحان
والحُبوبة للمولى كي يصح ان يتقرب به منه كما لا يخفى) والضد بناء على عدم حرمة يكون
كذلك فان المراحة على هذا لا يوجب إلا ارتفاع الأمر المتعان به فعلاً مع بقائه على ما هو عليه
من ملاكه من المصلحة كما هو مذهب العدلية أو غيرها (أي غير المصلحة) أي شي' كان
كما هو مذهب الأشاعرة) التافين للمصالح والمناسد للكلمات في ذات المأمور به والنهي عنه
(وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث) الخروج عن
قابلية التقرب (بناء على الاقتضاء) نعم او انحصار صيغة التقرب به في وجود الأمر فعلاً بأن
يكون معنى التقرب هو خصوص قصد امتثال الأمر أمكن أن يقال بمقالة البهائي رده وأنا لنا
بأبانه وقد سبق انه لا دليل على اعتبار قصد امتثال الأمر في امتثال المأمور به العبادي وانما
المعتبر هو قصد التقرب به اليه تعالى (ثم انه تصدى جماعة من الأفاضل) منهم المحقق الثاني
وكاشف الغطاء (لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشي'
بنحو الشرط المتأخر أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن) كان يقول أن
النجاسة عن المسجد فان عصيت أو عزمت على المعصية فصل (بدعوى انه لا مانع عقلاً عن
تعلق الأمر بالمعصية بكتبتك التي بان أن يكون الأمر بالأمر مطلقاً والأمر بغيره معلقاً على عصيان

ذلك الأمر أو البناء والعزم عليه بل هو واقع كثيراً عرفاً قال في كشف الغطاء في مقدمات الكتاب في مسألة الضد وتعلق الأمر بالضدين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف بالحوال ولو أتى بفرد من الموضع في وقت المضيق الذي لم يقم فيه دليل التخصيص صح اما ما قام فيه دليل كرمضان لصومه ووقت صلوة الفرائض اليومية مع الضيق لغيرها من الصلوات على الأقوى بطل ولو تضيقاً معاً بالاعراض تخير مع المساواة وقدم الراجح مع الترجيح بحقيقة المخوق أو شدة الطلب ويرجع الاول الى الثاني لان انحصار المقدمة بالحرام قبل شغل الذمة لا ينافي في الصحة وان استلزم المعصية وأي مانع من أن يقول الأمر المطاع لما موره اذا عزم على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاختفات والقصر والانتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لامن دخوله تحت الخطاب فالقول بالاقضاء وعدم الفساد أقرب الى الصواب انتهى محل الحاجة ، وقوله وتعلق الأمر بالضدين ابتداء غير ممكن أي من غير اعتبار العزم على المعصية بالنسبة الى أحدهما وإلا يلزم مناقضة لكلامه قد علم أخيراً ومعنى قوله فاستفادته من مقتضى الخطاب لامن دخوله تحت الخطاب هو ان الترتب المذكور مقتضى الجمع بين الخطابين المطلقين لأن الخطابات بالضدين وردت على الوجه المذكور وتوضيحه ان مقتضى إطلاق كل من الخطابين هو مطلوبة متعلقة سواء كان مع طلب ضده أم لا فمقتضى إطلاقها كذلك وجوب كل منها كذلك ولما كان هذا ممنوعاً عند العقل فلا بد من سقوط الإطلاقين اذا لم يكن أهم ومهم في البين ويثبت التخيير واما اذا كان في البين أهم ومهم فالعقل بملاحظة ان مطلوبة المهم لم يكن في مرتبة مطلوبة الأهم يحكم بتقييد الأمر المطلق بالمهم بعصيان الأهم وتركه أو بعزمه فلا يكون المهم مطلوباً مع اتيان الأهم واما عدم مطلوبة المهم مطلناً فلا دليل عليه بل سقوطه مطلقاً بلا موجب محال فلا بد من الاختصار في السقوط على القدر الثابت من العقل وهو ما ذكره فتبين مما ذكرنا ان حاصل استدلالهم على جواز الترتب مضافاً الى وقوعه كثيراً في الشرعيات والعرفيات هو ان طلب الضدين اما هو من لوازم إطلاق الخطابين لأنفسهما وهذا المحذور مندفع بسقوط أحدهما ولا يلزم سقوط أصل الخطاب بأحدهما وحيث ان المفروض في المقام هو التفاوت بالأهمية والمهمة فيبقى الأهم على إطلاقه ويكون الساقط هو إطلاق خطاب المهم فتكون النتيجة هو اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم أو بعزمه فيكون وقوع المتعلقين على صفة المطلوبة على نهج المنفصلة * الحقيقة فان

* كالوجوب التخييري حيث انه نحو وجود ضعيف للوجوب ثابت لكل من العدلين في حال عدم نفسه وعدم العدل الآخر ولا يكون قوياً كالتعيني حيث انه ثابت في حال عدم الواجب وعدم ضده ووجود ضده فكما ثبت فعلية الوجوب لكل واحد من العدلين في التخييري.

الأمر بالأمر إذا امتثل يستحيل وقوع المهم على صفة المطلوبة وعلى تقدير العصيان يستحيل انصاف الأمر بها فيستحيل وقوعها معاً على صفة المطلوبة فلا يلزم حينئذ محذور طلب المتضادين هذا غاية تهذيب الكلام في المقام .

(قلت ماهو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحداً آت في طلبها كذلك فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الأمر اجتماع طلبها إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعها بديهية فعلية الأمر بالأمر في هذه المرتبة وعدم سقوطه بمجرد المعصية فيما بعد مالم يعص أو العزم عليها عطف على قوله المعصية أي وعدم سقوطه بمجرد العزم على المعصية (مع فعلية الأمر بغيره أيضاً لتحقق ماهو شرط فعلية فرضاً) وهو عصيان الأمر بالازالة بفعل الضد الذي هو الصلوة أو عزمه ، توضيحه ان مقتضى صريح كلامهم كون الشرط في تعلق الأمر بغير الأمر هو العزم على معصية الأمر النفسي المتعلق بالأمر على نحو الشرط المتقدم أو المقارن أو المعصية التي يكون ظرف تحققها الزمان المستقبل على نحو الشرط المتأخر ومن المعلوم بقاء الأمر وعدم ارتفاعه مع العزم على المعصية لاستحالة اناطة التكليف الإرادي على إرادة المكلف وعزمه مع ان الأمر بالأمر انما يقتضي عدم عصيانه لاعدم العزم على عصيانه وهو واضح فالمسلم بينهم سقوطه بنفس تحقق المعصية كسقوطه بتحقيق الاطاعة أو بارتفاع الموضوع فمخالفة الأمر بالأمر لا يتحقق إلا بالشروع في غير الأمر والفرض ان الشروع فيه على وجه الاطاعة والامتنال الذي هو فرع تحقق الأمر به لا يمكن إلا بعد تحقق مخالفة الأمر بالأمر قبله لان الفرض عدم تعلق الأمر بغير الأمر إلا بعد تحقق مخالفته وليس ههنا زمان يفرض فيه المخالفة إلا ان حتى يتحقق فيه الأمر بغير الأمر ليتمكن من الشروع فيه على وجه الاطاعة فيكون الطالبان في زمان واحد في مرتبة واحدة وهي مرتبة التكليف بغير الأمر وهذا هو التكليف بالحال ودعوى تقدم العصيان على خطاب المهم وامتناله ذاتاً والتقدم الزماني ليس بشرط فلما لا يلزم بها في المقام ناقل فضلاً عن فاضل فان التقدم الذاتي انما يتصور بين موجودين متميزين في الخارج المعين في الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح لافي موجود واحد ينتزع منه عنوان آخر كالصلوة التي انما ينتزع منها عنوان العصيان وليس موجودين في الخارج المعين في الزمان ولكن العقل يحكم بتقدم أحدهما على الآخر واقعاً وان اتحد زماناً فانه يحكم بأنه حركت اليد فحرك المفتاح ولا يحكم بأنه حركت اليد ثم ان تقدم الخطاب على امتناله ذاتاً أمر عجيب فان التقدم الذي يكون ذاتياً انما يكون في العلولات المترتبة على عللها قهراً إلا في - ولا يلزم منه محال فكذلك في الواجب المطلق كالازالة وواجب مشروط بعدمها كالصلوة

مثل الخطأ والامتنال الذي هو، وقوف على إرادة المكلف إتيان متعلق الأمر فتأمل في المقام فانه حقيق به (لا يقال نعم) يعني سامنا لزوم طلب الضدين في هذه المرتبة (ولكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار فلولاه) أي لولا عصيانه فيما بعد بسوء الاختيار (لما كان متوجهاً اليه إلا الطلب بالأثم ولا برهان على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار) وانما الممتنع هو توجيه التكليف بالمتضادين اذا لم يكن توسيط اختيار المكلف في البين بأن لا يكون له مناص وهذا ليس كذلك لأن له مناص بإتيان الأثم (فانه يقال استحالة طلب الضدين ليس إلا لأجل استحالة طلب المحال واستحالة طلبه من الحكم الممتنع الى محالته لا يختص بهال) كعدم سوء الاختيار (دون حال) كسوء الاختيار ولا يرفع الاستحالة التعليق على الفعل الاختياري (وإلا اصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه الى الترتيب مع انه محال بلا ريب ولا اشكال) والمولى العاقل عن المضادة وان كان يمكن ان يتدفع في نفسه بعتان وتحريكان إلا أنه حينئذ يكون أحدهما لغواً لوجود المانع عن ترتيب أثره عليه ولذا لو التفت الى المضادة لارتدع عن أحدهما وحديث الامتناع بالاختيار لا ينساق الاختيار أجني عن المقام فان معناه ان المكلف في صورة تنجز التكليف عليه لو صيره محالاً على نفسه ولو بترك مقدمة من مقدماته عمداً لا يسقط عنه العقاب وليس معناه ان كون الشيء اختيارياً على المكلف في زمان يصحج أمر المولى به وان كان فعلاً محالاً عليه .

(ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك) أي مرتباً بالترتيب المذكور (فان الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر) فلا يمكن من الأمر إرادة الجمع بينهما (بخلافه في الثاني فان الطلب بغير الأثم لا يطارد طلب الأثم فانه يكون على تقدير عدم الاتيان بالأثم فلا يكاد يريد) المولى (غيره) أي غير الأثم (على تقدير اتيانه وعدم عصيان أمره) فكان الجمع بينهما فرضاً محالاً موجباً للتفريق بين التكليفين لانتفاء معلق عليه الثاني منها فلا يريد . والحاصل انه انما يراد الجمع لو لم يلزم من فرضه انتفاء الأمر بأحدهما كما فيما اذا لم يكن بين التكليفين ترتيب .

(قلت ليت شعري كيف لا يشارده الأمر بغير الأثم وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ومضادة متعلقه الأثم والمفروض فعليته ومضادة متعلقه له وعدم إرادة غير الأثم على تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه) أي عدم طرد طلب غير الأثم لطلب الأثم (مع تحققه) أي تحقق طلب غير الأثم (على تقدير عدم الاتيان به) أي بالأثم (وعصيان أمره فيلزم اجتماعها على هذا التقدير مع ماها عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين) فالمطاردة في مرتبة الأمر بغير الأثم متحققة وكيف لا يلزم والأثم منها مراد على كل حال والآخر صار

بسبب تنجز أمره حين عزمه على عصيان الأمر بالأثم أو عصيانه على نحو الشرط المتأخر مراداً أيضاً وما ذكرنا من عدم وقوعها مراداً لو فرض محالاً جمعها كان اشكالا آخر يختص بمسئلة الأمر بالضدين على نحو الترتب وحاصله عدم وقوعها على نحو الاطاعة لأمرهما مع تنجز وفعلية التكليف بها (مع انه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأثم) كما هو مسلم عند المعترض في الاستحالة لو سلمنا عدم الطرد من طرف غير الأثم ولبست الاستحالة مبتنية على المطاردة من الطرفين كما توهمه المعترض (فانه) أي الأمر بالأثم (على هذا الحال) أي حال عصيان الامر بسوء الاختيار ، وبعبارة اخرى حال الترتب (يكون طارداً لطلب الضد) أي لطلب غير الأثم (كما كان) طارداً له (في غير هذا الحال) أي ابتداء وفي عرض واحد (فلا يكون له) أي لطلب غير الأثم (معه) أي مع طلب الأثم (أصلاً محال) لامتناع طلب الضدين مطلقاً ابتداء أو ترتيباً .

(ان قلت فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات) كما تمسك به الخصم وادعى ان وقوعه فوق حد الاحصاء فلولا جوازه عقلاً فكيف يصدر منهم من غير تكبر من احد (قلت) ما يترتب من هذا القليل ليس منه بحسب الحقيقة بعد حكم العقل باستحالة تخيئذ (لا يخلو اما أن يكون الامر بغير الأثم بعد التجاوز عن الامر به وطئبه حقيقة) تفضلاً على المكلف وتوسعاً عليه (واما أن يكون الامر به ارشاداً الى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاومة وان الاتيان به يوجب استحقاق الثوبة فيذهب بها بعض ما يستحقه من العقوبة على مخالفة الامر بالأثم لانه أمر مؤلوي فعلي كالامر به) أي بالأثم ويدل على ذلك عدم حكمهم باستحقاق من ترك الضدين لعقابين بل لعقاب واحد ولا معنى لتنجز الخطاب إلا استحقاق العقاب على مخالفته واما مبنى على الغفلة عن المضادة فينقدح في نفسه بعنان نحو الضدين إلا أن أحدها لغو لا يترتب عليه أثر وربما يرجع عنه لو التفت الى المضادة (فاقمهم وتأمل جيداً ثم انه لا أعلن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين) مستقتنين على ترك الفعلين في زمان واحد (ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد) وان شئت فاجعل استحالة ذلك دليلاً على بطلان الترتب فان بطلان اللازم يكشف عن بطلان المزموم كما أشرنا اليه آنفاً (ولذا كان سيدنا الاستاذ) الحجة الميرزا محمد حسن الشيرازي قدس سره (لا يلتزم به على ما يبالي وكننا نورد به على الترتب وكان) قدس سره (بصدد تصحيحه) ولا معنى لتنجز الخطاب إلا استحقاق العقاب على مخالفته ويمكن أن يكون وجه عدم الالتزام منع كون العصيان مطلقاً علة تامة لاستحقاق العقاب لجواز القول بأنه عند ترك المكلف الاثنان ما لا يوجب العقاب إلا

على ترك الأثم مع ان المقصود من القول بالترتب ليس إلا تصحيح الضد العبادي في قول الشيخ البهائي ره ولكنه كما ترى ولكن قد نقل عن بعض أهل العصر انه لا بأس بالالتزام بذلك بعد صحة الترتب ووجود الامرين كما انه كذلك قطعاً في صورة عدم المزاحمة كما في صوم يوم الجمعة وكتابة القرآن فيه مستبدلاً بأن العقاب لو كان على ترك الجمع لثم ما ذكر من انه عقاب على غير المقدور لكنه ليس كذلك فإن الطلب انما يتعلق بذات الضدين فكيف يعاقب بترك الجمع الذي لم يكن مكلفاً به بل العقاب انما هو على الجمع في الترك بمعنى انه يعاقب على ترك كل منهما في حال ترك الآخر ولا ريب ان ترك كل من الواجبين حال ترك الآخر مقدور فمما يقاب عليه فالعقاب في الحقيقة على الجمع بين العصيانيين لا على ترك الجمع بين الامتثالين وهذا أيضاً كما ترى لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم مساوية فلو لم يكن الجمع مقدوراً لم يكن تركه مقدوراً إذ تأثير صفة القدرة في الترك فقط وجوب لاقدرة وقد يقال ان تعدد العقاب تابع لعدد المناط فانه ان كان في كل واحد من الائم والمهم مناط غير مناط الآخر فلا محالة يكون تركهما موجبا لعدد العقاب كما في الواجب التخييري على قول وان كان واحداً مشتركاً بينهما يكون العقاب واحداً وهو العقاب على الجامع المشترك كما في الواجب التخييري على قول آخر وهذا أيضاً كما ترى ثم انه لا يكاد ينقضي تعجبي من كاشف الغطاء حيث جعل حكم جاهل الجهر والاختفاء والقصر والانتقام من فروع الترتب مع انه لا ارتباط بينهما أصلاً ضرورة عدم إمكان جعل الامر بالانتقام في حق الجاهل بالقصر مترتباً على العزم على معصية الخطاب بالقصر حيث انه يوجب رفع موضوع الخطاب وهو الجاهل بوجوب القصر ولم يقل أحد بصحة التمام مع علم المسافر بوجوب القصر اذا عزم على عصيان الخطاب بالقصر بل هو خلاف صريح اخباره ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا لابي جعفر عليه السلام فيمن صلى أربعاً في السفر أبعيد أم لا قال عليه السلام ان قرئت عليه آية التقصير وصلى أربعاً أعاد وان لم تكن قرئت عليه ولم يعاها فلا إعادة عليه وفي بعض صحاح زرارة زيادة قوله وفسرت له عقيب قوله ان قرئت عليه آية التقصير وفي صحيحة أخرى لزارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل جهل بالقراءة فيما لا ينبغي أن يجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الاختفاء فيه فقال عليه السلام أي ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلوته وعليه الاعادة وان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلوته ودعوى ان الجاهل العازم على انتقام مثلاً عازم على ترك القصر ومعصية الامر به اذا كان مقصراً في نفس الامر وان لم يكن ملتفتاً الى كون عزمه ترك القصر عزمًا على معصية الامر المتعلق به من حيث اعتقاده بهدم وجوبه وهذا المقدار كاف في تحقق شرط الامر بالتمام مدفوعة بعد تسليم تحقق العزم على

معصية الأمر بالقصر في حق المعتقد بعدم وجوبه بأن العنوان المأخوذ في موضوع الأمر لا بد وأن يكون قابلاً لأن يتحقق في حق المكلف مع التفاته إليه وإن لم يكن الالتفات الفعلي شرطاً والعزم على عصيان القصر لا يكون قابلاً لذلك من جهة أن الالتفات إليه يوجب رفع جبهل المكلف ويدخله في زمرة العالم بالتكليف وقد يقرر الترتيب في المستثنين بأن الجاهل حالة جبهله مأمور بالتعلم وعلى تقدير العصيان به مأمور بما يعتقد من الجهر والاختفات أو التمام في موضع القصر كما أن الإنسان مكلف بالصلوة على تقدير عصيان الأمر بالازالة وفيه مالا يخفى (فقد ظهر مما ذكرنا أنه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها إلا ملك الأمر) ولذا يحكم بالصحة فيما اختاره المكلف في بعض صور تراحم الواجب مع المستحب وفي تمام صور تراحم المستحبات من دون ملاحظة الأهم والمهم ومن دون ملاحظة العزم على ترك الأهم وذلك يكشف عن عدم الترتيب المذكور حيث أنه بناء عليه لأمر بغير الأهم من دون عزم على ترك الأهم (نعم فيما إذا كانت موسعة) كالصلوة (وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت) كالازالة التي مدتها نصف ساعة (لا في تمامه يمكن أن يقال أنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقاً بخروج ما يراه الأهم من أفرادها من تحتها) عقلاً حيث أنه بملاحظة المزاحم الأهم يجعل دائرة المأمور به مضيقاً (أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر فإنه) أي ما زوحم منها (وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها) عقلاً (إلا أنه) أي ما زوحم منها (لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقلاً مثله) أي مثل الباقي تحتها (في الاتيان به في مقام الامتثال والاتيان به بداعي ذلك الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً ودعوى أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها وما زوحم منها بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها) فكيف يحصل الامتثال بها (فائدة فإنه إنما يوجب ذلك) أي عدم كون الأمر داعياً إلى ما زوحم منها بخروجه عنها (إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً) حيث أن التخصيص وهو الخروج الحكمي إنما هو لقصور في الفرد الخارج (لا مزاحمة فإنه معاً) أي مع المزاحمة (وإن كان لاتعمه الطبيعة المأمور بها إلا أنه ليس لقصور فيه) بل هو تام في فردية الطبيعة ومحصليته للغرض (بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمه عقلاً وعلى كل حال فالمقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع وإما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك وإن كان جريانه) أي جريان المطلب المذكور بناء (عليه) أي على القول بتعلقها بالأفراد (أخفى كما لا يخفى) حيث أنه بناء عليه لا يكون مأموراً به لا بنفسه ولا بالطبيعة الكلية المتحققة في ضمنه كما

امتنال الأمر به أو امتثال الأمر بالطبيعة باتحادها في ضمن أية خصوصية كانت حتى هذه الخصوصية إلا أنه لا حاجة هنا أي في باب التراحم الى الأمر فان الصيغة عقلاً انما جاءت من قبل كون هذا الفرد المتراحم بما هو الأهم كسائر الأفراد من جهة محصيلته لتام الفرض وانطباق الفرض عليه قهراً فكان ههنا حكم وضعي ومن جهة لا تقييد وحكم تكليفي وهو الطلب والتقييد انما هو من جهة عقلاً ومعناه عدم رخصة الشارع في اتيانه أو نهي عنه لا بالنسبة الى مقام الصحة والكفاية الذي هو لأزم انطباق الفرض قهراً ومن المعلوم البديهي ان الاجزاء أمر عقلي أو نقول ان معنى تعلق الأمر بالفرد ان المطلوب هو الحصة من الطبيعة في الخارج في ضمن فرد تما ولأرب ان نسبة فرد تما الى خصوص الأفراد مثل نسبة الطبيعة الى الأفراد وحينئذ نقول ان المطلوب هو أحد الأفراد على سبيل البدلية ومعنى البدلية حصول الامتنال بكل فرد لانطباق فرداً عليه (فتأمل ثم لا يخفى انه بناء على إمكان الترتب وصحته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه وذلك لوضوح ان المزاوجة على صيغة الترتب لا تقتضي عقلاً إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد لا كذلك) أي لا ينحو الترتب (فلو قيل بلزوم الأمر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الأمر بها في هذا الحال كما اذا لم يكن هناك مضادة) وقد اكتفينا بهذا المقدار في الكتاب لأنه به يحصل ماهو الفرض من شرح كلام المصنف وتبيين مرامه ، وتشييد المطلب بأركانه في الثمرات فراجع .

(فصل)

(لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه خلافاً لما نسب الى أكثر مخالفينا ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء) أي يوجد (مع عدم ثلثه كما هو المفروض ههنا فان الشرط من أجزائها وانحلال المركب بالخلل بعض أجزائه مما لا يخفى) فمرجع الجواز الى جواز وجود المعلوم بدون علمه وهو مثال فانه بحسب ذاته أن يكون ليس ، ومن طرف وجود علمه أن يكون أيس هذا بالنسبة الى ماهو شرط الأمر نفسه واما بالنسبة الى ماهو شرط المأمور به فكذلك أيضاً لأن مرجع شرطية شيء للمأمور به الى كونه شرطاً للأمر فانه بانتفاء مـاهو شرط للمأمور به عقلاً أو شرعاً يصير المأمور به المشروط به غير مقدور على المكلف ومن البين ان القدرة على المكلف به شرط لصحة الأمر فتفطن (وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي) دون الامكان الوقوعي كما ذهب اليه صاحب الفصول وان كان رفع الاستحالة المذكورة فان الامكان الذاتي وصف ثابت للمهمة الممكنة سواء وجد علة وجوده أم لا لكنه

(بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام) فإن التأمل والتعمق فيه يعطي ان نظرم الى الامكان الوقوعي واستدلال الطرفين أيضاً ناظر الى ذلك (نعم لو كان المراد من لفظ الأمر) في العنوان (الأمر ببعض مراتبه وبالضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر بأن يكون النزاع في ان أمر الأمر يجوز انشاء مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته) وبعبارة اخرى كان النزاع في جواز انشاءه مع العلم بعدم بلوغه الى مرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ولا يحتاج معه الى مزيد بيان أو مؤنة برهان وقد عرفت سابقاً ان داعي انشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والضربك جداً حقيقة بل قد يكون ضرورياً امتحاناً وربما يكون غير ذلك) ووجود الأوامر الظاهرية مع نبوت الأمر الواقعي في مواده مما لا سبيل الى إنكاره ومن أنكره فقد كابر مقتضى حسه ووجدانه (ومنع كونه أمراً اذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً وان كان في محله إلا أن إطلاق الأمر عليه اذا كانت هناك قرينة على انه بداع آخر غير البعث توسعاً مما لا بأس به أصلاً كما لا يخفى وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الاعلام في المقام من النقض والابرار) من التشويش والاضطراب والخلط بين مراتب الامر والاشتباه بين شرط الوجود وشرط الوجوب (وربما يقع به) أي بما ذكرناه في ذيل نعم الى آخره (التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين) فمن يقول بعدم الجواز ربما يكون نظره الى الواقع ونفس الامر بنسب الدقة والتعمق ويقول ان المرتبة التي تحقق أمره فقد تحقق جميع شرائطه أولاً ثم أمر بها والمرتبة الاخرى التي تكون شرائطها مفقودة لم يتوجه الامر اليها أصلاً فالامر المحقق لا يكون شرطه منتظماً وما انتفى شرطه لم يتحقق أمر به ومن قال بالجواز يكون نظره الى العرف ومساوماتهم حيث ان جميع المراتب لما كانت مراتب متصلة بشي واحد خارجي صح أن يقال ان شرط كل مرتبة منه شرط له فلا نزاع لياً في البين (فتأمل جيداً) .

(فصل)

(الحق ان الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد ولا يخفى ان المراد ان متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الایجاد كما ان متعلقه في النواهي هو محض الترك ومتعلقها) أي متعلق الامر الذي هو عبارة عن طلب الایجاد والوجود ومتعلق النهي الذي هو عبارة عن طلب الترك والعدم (هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمفيدة بقيود تكون بها موافقة للعرض والمقصود من دون تعلق غرض باحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات بحيث لو كان الانتكاس عنها بأسرها ممكنًا لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلاً كما هو الحال في القضية الطبيعية في

غير الاحكام) كقولنا الانسان نوع (بل في المحصورات على ماحقق في غير المقام) من أن المحمول فيها ثابت لطبيعة الموضوع كالطبيعية إلا أنه في المحصورات جعلت الطبيعة آلة للحاظ الافراد بحيث يسري الحكم منها الى الافراد بخلاف الطبيعة حيث انها لوحظت مستقلة ومن حيث هي بحيث لا يسري الحكم منها الى الافراد وذلك لان أفراد الطبيعة غير متناهية فلا يمكن إحاطة الذهن بها وتصورها عند الحكم عليها والخال ان تصور الموضوع شرط في مقام الحكم والتصور الاجمالي لها وان كان يمكن إلا أنه انما يكون بلحاظ قدر مشترك بين جميعها وهذا هو الطبيعي للتصور في مقام الحكم (وفي مراجعة الوجدان للانسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك حيث يرى اذا راجعته انه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبايع) بأي وجود تحققت (ولا نظر له إلا إليها من دون نظر الى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية وان نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب وان كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية فانقدح بذلك ان المراد بتعلق الاوامر بالطبايع دون الافراد انها بوجودها السعي بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود متعلقة للطلب لانها بما هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم) أي يتوهم من ظاهر قول القائلين بتعلق الاحكام بالطبايع (فانها كذلك) أي بما هي هي (ليست إلهي) أي لا مطلوبة ولا لا مطلوبة (نعم هي كذلك) أي بما هي هي (تكون متعلقة للامر فانه طلب الوجود) فيصح تعلقه بالمية من حيث هي وما ذكره المصنف منطبق على التقريرين في الباب إذ ربما تقرر هذه المسئلة بالنسبة الى اللفظ وانه هل هو موضوع لطلب الطبايع أو الافراد فتكون المسئلة اقوية فيختار انه موضوع لطلب الطبيعة وظاهرة فيه للتبادر (فافهم) وربما تقرر عقلية بمعنى انه هل يعقل تعلق الطلب بالطبايع حتى تبقى الظواهر على ظاهرها أم لا بل يجب تعلقه بالافراد فيتصرف فيها بالمثل على المجاز أو يجعل من باب إطلاق الكلي على الفرد وتعدد الدال والمدلول وربما يقرر بناء على كونها عقلية هكذا انه هل العقل يحكم بوجود كون المتعلق كلياً أم لا وكيف كان يختار انه يعقل تعاقبها بها أو يحكم العقل بوجود تعلقها بها ولو في بعض المقامات .

(دفع وهم)

صدر عن صاحب الفصول - ره - حيث فصل بين متعلق الامر ومتعلق الطلب فجعل الاول كلياً والثاني الافراد على بعض الوجوه الذي قد اختاره وملخص ما ذكره انه لا بد من اعتبار الوجود في الامر والعدم في النهي حيث انه لا معنى لطلب نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الوجود لعدم الحسن فيها إلا من حيث الوجود وإلا لزم كفاية تصورها في مقام الامتثال

وهو باطل بديهية فعلية هذا إما أن يكون الوجود الذي لابد من اعتباره في الأمر مدلولاً لهيئة الأمر بمعنى أن الأمر بهيئته دل على طلب الایجاد وإما أن يكون مدلولاً لمادته بمعنى أن الأمر دل على طلب الهيئة المقيدة بالوجود الخارجي أو الهيئة الخارجية والفرق بين الهيئة المقيدة بالوجود الخارجي والهيئة الخارجية بالأجمال والتفصيل في ظرف لحاظ القيد والمقيد فعلى الأول أى كون الوجود مدلولاً لهيئة الوجود الذى هو بمعنى طلب إيجاد الهيئة الكلية لا الفرد وإلا يلزم تحصيل الحاصل حيث أن فردية الطبيعة إنما هي بانضمام الوجود إليها فأنها في حد نفسها كلي ولا يحصل من انضمام كلي إلى آخر إلا كلي ثالث ولو جعل المتعلق ما يكون فرداً بعد انضمام الوجود فهو التزام في الحقيقة بتعلقه بنفس الطبيعة لأن المفروض أنه لم يصر فرداً بعد وإنما يصير فرداً بالوجود وأما متعلق الطلب فالمفروض أنه هو الایجاد حيث قلنا أن الأمر طلب الایجاد والطلب حينئذ جزء للمدلول دية الأمر مضافاً إلى جزئه الآخر وهو الایجاد الذى هو عين الوجود والتغير بالاعتبار والوجودات متباينة الخفايا ولا جامع حقيقي لها حتى يقال تعنى الطلب بكلي الوجود ، نعم مفهوم الوجود أمر مشترك بين الوجودات لكنه أمر اعتبارى انتزاعي لا يكون له ما يجزأه في الخارج فليس موردّاً للمصاحبة والمنسدة حتى يصح أن يتعلق الطلب به بل يحمل آلة للملاحظة الوجودات الخارجية ويعلق الطلب عليها وعلى الثاني أى كون الوجود ملحوظاً في طرف المادة يكون معنى الهيئة عين الطلب ويكون متعلقها أى الأمر والطلب هو الطبيعة المقيدة بدخول التقييد بما هو تقييد وخروج القيد وحينئذ فإن قلنا أن الفرد عبارة عن ذلك كان المتعلق لها هو الفرد وإن قلنا أن الفرد هو الطبيعة المقيدة مع دخول التقييد والقيد جميعاً فتعلقها ليس بفرد لأن المفروض خروج القيد من المتعلق ودخوله في الفرد ولا بطبيعة لأن المفروض اعتبارها مقيدة بالوجود الخارجي فيكون أمراً ثالثاً غير الكلي والفرد وحيث أن التحقيق أن الأمر طلب الایجاد بمعنى أن الایجاد معتبر في المعنى الهيئى للأمر فيختلف متعلق الطلب والأمر انتهى كلامه ملخصاً ولا يخفى أن في كلامه قده مواقع للنظر يظهر للتأمل إلا أن المصنف قد أورد عليه بما هو المهم في المقام وهو عدم لزوم تحصيل الحاصل بناء على كون متعلق الأمر الأفراد لا الطبيعة إذا كان معنى الأمر طلب الایجاد فقال (لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً الذى هو مفاد كان التامة وإفادته) فينبغي أن يكون من قبيل تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وهو ليس بمستحيل (لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل) وتحصيل ما هو حاصل قبل ذلك ~~المتعلق بالطلب~~ (كما توهم) صاحب الفصول (ولا) يريد الطالب (جعل)

الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة وقد جعل وجودها غاية إطلاعها وقد عرفت إن الطبيعة بما هي ليست إلا هي لا يعقل أن يتعلق بها الطلب ليعجز (في الأمر (أو يترك) في النواحي (وأنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبحث إليه كي يكون) أى يوجد (ويصدر منه هذا بناء على إحصالة الوجود واما بناء على إحصالة الماهية فتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً بل بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك) أى بما هي بنفسها (لكي يجامها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتات لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على إحصالة الوجود وكيف كان فيلاحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية) بناء على إحصالة الماهية (أو الوجود) بناء على إحصالته (فيطلبه ويبحث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن فافهم وتأمل جيداً) فعلى هذا يظهر ضعف ما ذكره البعض من أن النزاع في المقام مبني على أن الكلبي الطبيعي هل هو موجود في الخارج أم لا وذلك لما قد علمت من جریان النزاع على تقدير اعتبارية الماهية وإحصالة الوجود أيضاً ومعلوم أن الوجود ليس بكلبي ولا جزئي لأن الكلية والجزئية من المعقولات الثانية التي تعرض المفاهيم الحاصلة في الذهن والوجود بناء على إحصالته أمر في قبيل الذهن حيثية ذاته حيثية الخارجية والذي يحصل في الذهن هو مفهوم الوجود وهو غرض للوجود المتأصل فلخص الكلام في المقام أنه لا يتفاوت الأمر في مقام الطلب بين تعلقه بالطبيعة أو بالتفرد في أن الطالب يريد من العبد جعل متعلق الطلب جملاً بسيطاً لا مركباً سواء كان الوجود هو الأصل في التحقق أو الماهية وقد اكتفينا بهذا المقدار هنا اعتماداً على مباحثته في الثمرات وأقمنا البرهان على ما اختاره المصنف وما اكتفينا بأحالة الأمر إلى الوجدان .

(فصل)

(إذا نسخ الوجوب) بأن رفع نفس الوجوب أو جزئه الاختصاص وهو المنع من الترك لا الجزاء العام أى الأذن في الفعل ولا كلا الجزئين فإنه لا ريب ولا خلاف في ارتفاع الجواز في الصورتين الأخيرتين وإنما الخلاف في الصورتين الأولىين في أنه هل يرتفع الجواز أيضاً برفع نفس الوجوب أو برفع جزئه الاختصاص أم لا والمصنف قد اختار عدم البقاء لعدم دليل اجتهادي ولا فقاهي يدل على ذلك وإليه أشار بقوله (فلا دلالة لدليل النسخ ولا) لدليل (المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى العام) الذي هو جنس الأحكام الأربعة غير الحرمة (ولا بالمعنى الخاص) أى الإباحة التي هي إحدى الأحكام الخمسة (كما لا دلالة لها) أى لدليل النسخ والمنسوخ (على ثبوت غيره من الأحكام) كما لا دلالة لمجموعها من حيث المجموع على ذلك

أصلاً (ضرورة ان ثبوت كل واحد من الاحكام الاربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقف ممكن ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ باحدى الدلالات على تعيين واحد منهم كما هو أوضح من أن يخفى فلا بد للتعيين من دليل آخر) وليس هذا بحسب الدليل الاجتهادي وظهر من هذا ان رجوع الحكم السابق المرفوع بالامر كما ذهب اليه بعض لادليل عليه وان بحسب الدليل الفقاهي فقد يتوهم ان مقتضاه أى الاستصحاب هو بقاء الجواز فأشار المصنف الى فسادة بقوله (ولا مجال لاستصحاب الجواز إلا بناء على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلبي وهو ما اذا شك في حدوث فرد كلي مقارناً لارتفاع فردة الآخر وقد حققنا في محله انه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع بحيث عرّفوا لو كان انه باق لا أنه أمر حادث غيره) كمراتب السواد أو البياض المتفاوتة شدة وضعفاً مع وحدة القدر المشترك بينهما (ومن المعلوم ان كل واحد من الاحكام مع الآخر عقلاً وعرفاً من المبادئ والمتضادات) فلا موضوع باق في البين عند العرف والعقل فلا استصحاب قطعاً (غير الوجوب والاستصحاب فانه وان كان بينهما التفاوت بلمزية والشدة والضعف عقلاً إلا انها متباينتان عرفاً فلا مجال للاستصحاب اذا شك في تبدل أحدهما بالآخر فان حكم العرف ونظيره يكون متبعاً في هذا الباب) .

(فصل)

(اذا تعلّق الامر بأحد الشئيين أو الاشياء) كما في الواجب التخييري فقد يستشكل هناك في متعلق الوجوب حيث ان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك والواجب التخييري يجوز تركه في الجملة كما انه يستشكل في الكفائي والموسع حيث انه يجوز تركه لبعض المنكفئين في الاول وفي بعض من الزمان في الثاني . وتوضيح الاشكال في المسئلة ان متعلق الوجوب إما كل واحد واحد من الافعال المعينة أو المجموع بما هو مجموع أو واحد معين منها أو غير معين والكل باطل أما الاولان فللزوم عدم حصول الامتثال باتيان واحد منها وهو باطل إجماعاً وإما الثالث فلاختصاص الوجوب حينئذ بذلك الفعل فيتعين الاتيان به دون غيره وإما الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكل واحد من تلك الافعال وإيهام المتعلق بحسب الفرض فما أتى به لا يكون مأموراً به وما أمر به لم يؤت به فلا يحصى عن هذا الاشكال إلا بتعيين متعلق الوجوب بحيث ترتفع المناهضة التي يترأى بين الوجوب وجواز الترك فذهب أصحابنا الامامية والمحققون من المعتزلة الى أن الواجب هو كل واحد واحد من الافعال ولكن على سبيل التخيير بمعنى كون الفعل مطلوباً للمولى بحيث لا يرضى بتركه وترك بدله وحقيقة الوجوب

في مطلوبية الفعل على سبيل اللزوم في الجملة فلو أمر المولى بأفعال عديدة على سبيل التخيير فقد أراد حصول كل واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع فالمنع من الترك حائل هنا كما في الوجوب العميني لأن المنع من الترك في الواجبات هو تقيض عدم المنع من الترك في المتدورات وهو ساقط كلي وتقيضه هو المنع من الترك على سبيل الانحياز الجزئي المتحقق في الواجبات العينية مع المنع من ترك شخص الواجب وفي الواجبات التخييرية مع المنع من ترك شخصه وبدله وذهب الاشاعرة الى أن الواجب هو أحدها لا بعينه وهنا قولان آخران نسب الى طائفتين من المعتزلة أحدها وجوب الكل مع سقوط الباقي بفعل أحدها وثانيها هو وجوب أحدها المعين عند الله المستكشف باختيار المكلف أحدها وإلى جميع ذلك أشار المصنف بقوله (ففي وجوب كل واحد على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا الى بدل أو وجوب الواحد لا بعينه أو وجوب كل منها مع السقوط بفعل أحدها أو وجوب المعين عند الله أقوال) مذكورة مع أدلتها في الكتب المفصلة (والتحقيق) اللاتئ بالمقام هو (أن يقال) بعد القطع بأن المولى الحكيم لا يصدر عنه أمر ولا نهى جزافاً واقتراحاً بل لابد وأن يكون في البين غرض يكون تحصيله هو الداعي له الى أحدها (انه ان كان الامر بأحد الشئيين) أو الاشياء (بملاك انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منها) أو منها (بحيث اذا أتى بأحدها) أو أحدها (حصل به تمام الغرض ولذا يسقط به الامر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما) أو بينها (وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لاشريعياً) فمعلق التكليف أولاً وبالذات هو الجامع بين الخصوصيات وإنما الاتيان بالخصوصيات إنما يكون مجزياً لاشتغالها على ذلك الجامع الذي يكون في الحقيقة متعاني التكليف (وذلك لوضوح ان الواحد) وهو هنا الغرض والمصلحة المترتبة على الفعل (لا يكاد يصدر من اثنين) وهما هنا الفعلين كالمعتق والاطعام (بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين لاعتبار نحو من السخنية بين العلة والمعلول) بتلك السخنية تأتي العلة عن كل شيء إلا عن ترتيب المعلول عليها ويأتي المعلول عن كل شيء إلا عن ترتيبه على العلة وإلا لصح صدور كل شيء عن كل شيء (وعليه) أى على هذا التقدير (فعملها متعلقين للخطاب الشرعي) ليس لأجل خصوصيتهما بل (لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين) أى للإرشاد الى أن تلك الامور المتعددة مشتملة على الجامع الذي به يحصل الغرض فالعقل بملاحظة هذا الحكم القطعي أى امتناع صدور الاثنين بما هما اثنان عن واحد يعمل هذا التخيير تخييراً عقلياً بين أفراد ذلك الجامع بحسب الغرض والملاك كما انه بملاحظة الجامع بحسب الخطاب كقولنا اكرم انساناً يغير العقل بين أفرادها (وان كان) الامر بأحد الشئيين أو الاشياء (بملاك انه يكون في كل واحد منها) أو منها (غرض)

غير الغرض المترتب على الآخر لكنه اتفق انه (لا يكاد يحصل) أى الغرض في واحد (مع حصول الغرض في الآخر باتياناه) إما لعدم إمكان استيفائه أو لعدم بقائه على وجه اللزوم وإما لأجل المضادة بين الفعلين المحصلين للفرضين بحسب الوجود وان لم يكن الأغراض مضادة بحسب أصل الوجود أو بحسب وصف لزوم الاستيفاء فلو لم تكن بين الفعلين منافرة لأمر المولى بكليهما لأجل استيفاء كلا الغرضين كما في الواجبين المترامين (كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب) يسمى بالوجوب التخيري (يستكشف عنه) أي عن هذا الطور من الوجوب (تبعاته) ولوازمه (من عدم جواز تركه إلا) اذا انتقل (الى) فعل (الآخر) وترتب الثواب على فعل الواحد منها والعقاب على تركها (فلا غرو حينئذ أن يقال بوجوب كل واحد بالوجوب التخيري الشرعي المولوي بتقريب انه لما كان الغرض المترتب على كل واحد مطلوباً له ولا يمكنه الأمر بكل واحد على التعيين لما علمه من التنافر بين الغرضين أو الفعلين ولا بأحدهما المعين للزوم الترجيح بلا مرجح فتعين الحكم بوجوب أحدهما تخيراً (فلا وجه في مثله) أي في مثل ما يمكن التكليف بواقع أحدهما بملك يكون في كل واحد منها (للقول بكون الواجب هو أحدهما لابعينه مفهوماً كما هو واضح) ضرورة أن توسيط الأمر الانتزاعي حينئذ يكون لغواً غير محتاج اليه وللمصنف هنا تعليل هذا لفظه فانه وان كان مما يصح أن يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الاضافة كالعلم فضلاً عن الصفات الاعتبارية المحضة كالوجوب والحرمة وغيرها مما كان من الخارج المحمول الذي ليس بخدائه في الخارج شيء غير ماهو منشأ انتزاعه إلا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقة اليه والتحرك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لارادته والعزم عليه ما لم يكن أثلاً الى إرادة الجامع والتحرك نحوه فتأمل جيداً انتهى الغرض من هذا التعليق هو دفع توهم ما ربما يختلج بالبال وهو انه لا غرو في كون الواجب هو أحدهما لابعينه مفهوماً حين ما فرض كون كل واحد محصلاً لفرض غير ماهو الغرض المترتب على الآخر بأن يقال أن المقتضي للبعث الى كل واحد على نهج التعيين قاصر في اقتضائه كذلك إلا أن المانع عن ايجاب كل واحد كذلك موجود وليس بالنسبة الى ايجاب أحدهما لابعينه موجوداً في كل واحد من الفرضين لا بد وأن يكون الواجب هو أحدهما المردد مفهوماً ، ودعوى ان الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بأمر مهم بحسب الواقع فضعيفة جداً حيث ان العلم مع كونه من الصفات الحقيقية ذات الاضافة يصح تعلقه بأمر مردد كما في العلم الاجمالي فتعلق الوجوب والحرمة وغيرها من الصفات الاضافية المحضة بأمر مردد فبالطريق الاول لما لأجل تصور المقتضي أو لوجود المانع ولذا لو سئل من الأمران الواجب

بأنها كان متعلقاً بالصحة الجواب بأنه متعلق بأحدها المردد وليس هذا مستلزماً لتجوز الجمل على الحكيم تعالى المستحيل في حقه لأن واقعه هو هذا ، نعم الصفات الحقيقية المحضة لا تصح تعلّقها بالمردد وليست الإرادة منها وامتنال المردد يحصل باتيان المكلف بواحد نظير ما لو كان غريقاً أحدهما ابن المولى ولا يعامه تعيناً فأمر عبده بأنقاذ واحد منها فيها أنقذه العبد فقد امتثل لأن أمر المولى لا يقتضي أزيد من ذلك وأما دفعه فهو ان مجرد إمكان هذا النحو من الملاك لا يقتضي تحقق داع في نفس المولى كي يبعث العبد ويحرك نفسه نحو الأمر المردد وكذلك لا يقتضي تحقق داع في نفس المكلف لإرادته والعزم عليه والانبعاث نحوه حيث ان معنى البعث الى المردد احداث المولى داعياً في نفس العبد ليأتي بالمردد بما هو مردد وما يأتي به العبد لا يكون إلا معيناً فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج فها أمر به لا يمكن أن يؤتى به وما أتى به لم يكن مأموراً به اللهم إلا اذا أرجع الأمر الى الجامع ومما ذكرنا ظهوره الاستثناء بقوله (إلا أن يرجع الى ما ذكرناه فيما اذا كان الأمر بأحدها) أي لا بعينه مفهوماً (بالملاك الأول من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما) وقوله (ولا أحدها) أي ولا وجه في مثله للغول بوجوب أحدها (معيناً مع كون كل منها مثل الآخر في انه واف بالغرض) للزوم الترجيح بلا مرجح (ولا كل واحد منها معيناً مع السقوط) أي سقوط الباقي عن الوجوب (بفعل أحدها) أو أحدها (بذاته عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كل منها من الغرض وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه) كما عرفت تحقيقه (فتدبر) اللهم إلا أن يوجه هذا القول بأن مراد القائل به هو أن الغرضين متزامنان لا يمكن جمعهما في الوجود الخارجي فيكون الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم آتيان الآخر فحينئذ يتوجه عليه انه خلاف ظاهر الدليل لعدم عين ولا أثر من التعليق في ظاهر الخطاب مضافاً الى أن التزامهما هنا انما يكون في الغرض والملاك وليس التزام بين الفعلين أصلاً والملاك التزام لا يصلح لأن يكون داعياً فلا محالة يكون أحدهما على البدل ملاكاً فعلياً وقابلاً لأن يكون داعياً فيورث خطأها واحداً بأحد الشئين لا خطابين مشروطين .

(في الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر أولاً ربما يقال بأنه محال) وإنما الممكن هو التخيير بين المتباينين نحواً من التباين (فان الأقل اذا وجد) على تقدير جواز التخيير بين الأقل والأكثر (كان من الواجب لامحالة) أي كان من محققات الواجب ومصاديقه (ولو كان في ضمن الأكثر لخصول الغرض به) الداعي الى الإيجاب (وكان الزائد عليه من اجزاء الأكثر زائداً على الواجب) لسقوط الأمر باتيان الأقل فليس التخيير بينهما من الامور المعقولة (لكنه ليس كذلك فانه اذا فرض ان المحصل للغرض فيما اذا

وجد الأكثر هو الأكثر) أي الأقل بشرط شيء* وهو الزيادة (لا الأقل الذي في ضمنه) أي الأقل لا بشرط وقوله (بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وائياً به أيضاً) . تفسير لقوله أن المحصل للفرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر والمراد بقوله وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان كافياً به أيضاً أن الأقل إذا كان بشرط لا أي بشرط عدم الانضمام إلى الزيادة كان عدلاً للأكثر الذي هو الأقل بشرط شيء* في كفايته في حصول الفرض (فلا يحصى حينئذ عن التخيير بينها أو تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا تخصيص فإن الأكثر مجده) أي بوصف الأكثرية حينئذ (يكون مثله) أي مثل الأقل بمحد الأقلية (على الفرض مثل أن يكون الفرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على الطويل إذا رسم بما له من الحد) أي الطويل (لا على القصير في ضمنه) فقط (ومعه كيف يجوز تخصيصه) أي تخصيص الواجب (بما لا يعمه) أي الأكثر (ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان) والحاصل أن الفرض مما يمكن أن يحصل بما هو بشرط شيء* وبما هو بشرط لا فلا بد حينئذ من القول بالوجوب التخييري إذ التعيين حينئذ ترجيح بلا مرجح وحصول الفرض بالأقل بشرط الاقتصاد عليه لا يستلزم حصوله به لو كان في ضمن الأكثر فإن ما هو بشرط لا مغايراً لما هو بشرط شيء* . (فإن قلت هيه فيما إذا كان للأكثر وجود واحد لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة) أي في الأكثر الدفعي الوجود (كما خلط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين) وكنز أربعين دلوأ مشدودة بحبل واحد دفعة في مسألة التخيير بين الثلاثين والأربعين في منزهات البئر وكإعطاء الصدقة بذراع كثيرة دفعة واحدة وعتق عبيد كثيرة بإيقاع واحد مثل قول المولى أنتم أحرار أوجه الله (لكنه ممنوع فيما كان له) أي للأقل (في ضمنه) أي الأكثر (وجود) أي في الأمور التدريجية الوجود بأن يوجد الأقل أولاً ثم يوجد الأكثر (كتسديدة في ضمن تسديحات ثلاث أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه) والتخيير بين القصر والتمام في الأماكن الأربعة على القول به (فإن الأقل قد وجد مجده وبه يحصل الفرض على الفرض ومعه لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله فيكون زائداً على الواجب لامن أجزائه) .

(قلت لا يكاد يختلف الحال بذلك) أي بحسب تدريجية الوجود ودفعيته (فانه مع الفرض المذكور سابقاً من إمكان تحصيل الفرض إما بأمر هو بشرط شيء* وإما بأمر هو بشرط لا) لا يكاد يترتب الفرض على الأقل في ضمن الأكثر (أي على الأقل لا بشرط بل على بشرط شيء*) وإنما يترتب عليه (أي على الأقل (بشرط عدم الانضمام) أي عدم انضمام الزائد إليه

(ومعه) أى ومع الانضمام (كان مترتباً على الأكثر باتمام) الذى هو بشرط شيء (وبالمجمله اذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحده) الأقلية والأكثرية (ثما يترتب عليه الغرض فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقاباً ان كان هناك غرض واحد وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان على ما عرفت) سواء كان الأكثر دفعي الحصول أو تدريجي الحصول وسواء كان في التعدييات كالتقصير والاتمام أو التوصليات كالترح المردد بين ثلاثين دليلاً أو أربعين ، أما في الدفعي فواضح باعتراف الخصم أيضاً وأما في التدريجي ففي الانصالي منه كرسم الخط المردد بين الذراع والذراعين فان الخط الطويل لما كان متصلاً واحداً والاتصال الواحداني مساوياً للوحدة الشخصية فيكون مصداقاً واحداً وفرداً مستقلاً من طبيعة الخط المأمور بها لأنه مشتمل على الطبيعة وأمر أجني خارج عنها وإما في الانفصالي منه كذكر الركوع المردد بين الواحد والثلاثة فلان طبيعته المذكور قد لوحظت مطلقاً ولا بشرط بحيث يصدق على فرد يكون بشرط لا كما لو كان واحداً وعلى فرد بشرط شيء كالثلاثة (نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل) فقط (من دون دخل لازد) في الغرض (لما كان الأكثر مثيل الأقل وعدلاً) في الوجوب (بل كان فيه اجتماع الوجوب وغيره مستجيباً كان) الغير (أو غيره) من المكروه والمحرم والمباح (حسب اختلاف الموارد) كالتكبيرات الست الافتتاحية الجامعة مع التكبير الواجبة والذكاء الركوع والسجود أو التسبيحة في الركعتين الأخيرتين على القول بأن المطلوب لزوماً هو الأقل ، والزائد مطلوب استجباً ، وكما لقران بين السورتين على القولين فيه من التحريم والكراهة وأمثال ذلك (فتدبر جيداً)

(فصل)

(في الوجوب الكفائي) وان كان لاختلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة إلا أنه قد يقع الاشكال فيه في المكلف الذى يتعلق به الوجوب حيث أنهم اتفقوا على اذبحكم الكفائي هو عصيان الكل بالترك وأداء الواجب بفعل البعض والاول قاض بوجوبه على الجميع وإلا فلا وجه لعصيان الكل بالترك والثاني قاض بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقيين وإلا فلا معنى لتأديته بفعل البعض وقد نقل فيه أقوال ثلاثة أحدها تعلق الوجوب بالجميع وسقوطه من الباقيين بفعل البعض وعليه جميع الامامية واكثر العامة ، وثانيها تعلقه بالبعض ممن يمكن به في أداء الفعل نظير ما ذكر في الواجب التخييري من تعلقه بواحد لا يمينه إلا أن الامام هناك في المكلف به وهنا في المكلف وقد نسب ذلك الى الرازي والبيضاوى والشافعية ونالها تعلقه بالمجموع من حيث هو مجموع مع الترك يلزم عصيان المجموع بالذات وعصيان كل واحد

واحد بالعرض ومع اتیان البعض يصدق صدوره من المجموع فيسقط الوجوب ونسب هذا الى قطب الدين الشيرازي والتفصيل مذکور في المطولات واختار المصنف القول الأول وقال (والتحقیق انه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد بحيث لو أدخل بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً وان سقط عنهم لو أتى به بعضهم وذلك لانه قضية ما اذا كان هناك غرض واحد يحصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض) نظیر ماحققناه في الواجب التخييري فان المكلفين في الكفائي بمنزلة المكلف به في التخييري فكما ان المكلف في التخييري لو أتى بواحد من الواجبات يسقط الامر فكذلك في الكفائي لو أتى أحد المكلفين بالواجب يسقط الامر من الباقيين حيث ان الغرض المطلوب أمر واحد يحصل بفعل واحد صادر عن الكل أو عن البعض فاللازم حينئذ هو ايجابه على الكل مع سقوطه عنهم بفعل البعض وغيره بأن أوجبه على كل واحد واحد على نهج الواجب التعيني أو على البعض كذلك كان تخصيصاً بلا تخصيص فاحصل توجيه المصنف ان الخطاب متعلق بكل واحد ممن يكتفي به عيناً إلا ان خطاب كل واحد منهم مشروط بعدم فعل الآخر في الحقيقة هنا خطابات متعددة حسب تعدد المكلفين مشروطة بعدم تحقق الفعل من الآخر ويمكن ان يوجه ايضاً بأن الغرض من المأمور به هنا يحصل بمجرد صدوره من طبيعة المكلف بوجوده السعي لاعلى وجودها السارية في كل فرد من افرادها كما في صلوة الظهر مثلاً فانه على الثاني يكون الوجوب عينياً لا يسقط بفعل البعض عن الباقيين بل يتعدد الوجوب حسب تعدد المكلفين وفعل كل واحد يسقط الوجوب عنه فقط لاعن غيره بخلاف الأول فان موضوع التكليف هو صرف طبيعة المكلف بوجوده السعي وهو يصدق لو فعله شخص واحد فبامثاله يسقط الغرض فلا يبقى مجال لامثال الباقيين (كما ان الظاهر هو امثال الجميع أو أتوا به دفعة واستحقاقهم للمثوبة وسقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد) من غير فرق بين التوجيهين في ذلك اما على توجيه المصنف فواضح ، واما على التوجيه الآخر فلصدق صرف طبيعة الوجود على الكل كما انه عند ترك الجميع ذلك المأمور به فالعقاب على الجميع من غير فرق بين التوجيهين ايضاً ، اما على توجيه المصنف فواضح ، واما على التوجيه الآخر فلتحقق مناط العقاب في الكل

(فصل)

في الواجب الوقت والموسع (لا يخفى انه وان كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب) ولو بطرفه المسمى بالآن حدوداً وان كان يقاؤه في الزمان كالوصلات الى حدود المواقيت وللشاعر بالنسبة الى استحالة تلك الحدود في الزمان (كما لا يخفى) فيه عقلاً (مما له دخل

فيه شرعا) بحيث لا يجوز تقديمه ولا تأخيره (فيكون) الواجب حينئذ (موقتا واخرى
لا دخل له فيه أصلا) بالمعنى المذكور كالنذر المطلق وقضاء الفوائت على القول بالمراعاة كما
هو المشهور (فهو غير موقت) وان كان قد يراد من المكلف إيقاعه على وجه التعجيل كالخبر
بالنسبة الى عام الاستطاعة لالى المرسوم فيسمى فوريا وقد لا يكون كذلك وهو غير فوري
(والموقت) بعد بدية استحالة كون زمان الفعل الواجب أنقضى منه اكونه تكليفاً بما يطاق
(إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره مضيق) كالصوم (وإما أن يكون أوسع منه
موسع) كالصلوات الخمس بالنسبة الى أوقاتها ولا اشكال في الأول وان كان قد يتوهم ان فيه
اشكالا من جهة ان الانبعاث لا بد وأن يكون متأخرا عن البعث ولو أننا لما فاذا فرض تحقق
وجوب الصوم المشروط بالفجر قبله فيلزم تقدم المشروط على شرطه وهو مستلزم لتقدم المعلوم
على علته واذا فرض حين الفجر فلا بد وأن يتأخر الانبعاث أننا لما هذا خلف فلا بد وأن
يلزم بتقدير الوجوب قبل الفجر أننا ما حتى لا يلزم أحد المذورين ولازمه إنكار وجود
المضيق ويتوهم ان له حلا وهو ان المسلم تقدم البعث على الانبعاث تقدماً ذاتياً لازماً فلا مانع
من كون أول أن الفجر زمان الوجوب والانبعاث كليهما في العمل والمعلومات التكوينية لكنه
فاسد أما الاشكال فلأن الالتزام بتقدير الوجوب قبل الفجر أننا ما بمعنى وقوع خطاب
المولى في ذلك الآن لا يستلزم إنكار وجوب المضيق وهو واضح ، وإما الجواب فلأن تقدم
البعث على الانبعاث نحر الفعل تقدماً ذاتياً مع توسيط الاختيار في البين فما يضحك منه الشكلى
وأما الاشكال في الثاني حيث انه يؤدي الى جواز ترك الواجب في أول الوقت وفي أواسطه
حتى يبق من الوقت بمقدار الفعل وهو يناق وجوبه في كل جزء من أجزاء الوقت ، فذلك
ذهب بعضهم الى اختصاص الوجوب فيما ظاهره التوسعة بأول الوقت وبعضهم بآخره ،
والتفصيل في المعلومات والمصنف اختار ما ذهب اليه المحققون من جوازه ووقوعه من غير
اشكال فيه كي يلزم التأويل فيما ظاهره التوسعة وقال (ولا يذهب عليك ان الموسع ~~بمكس~~ كما
كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدريجية يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية
عقليا) بمعنى ان الغرض اذا كان مترتباً على الطبيعة على وجه الاطلاق من دون أخذ خصوصية
فيها فالواجب هو أداء تلك الطبيعة المطلقة في أي جزء من أجزاء الزمان الذي عين له من غير
تعيين جزء بالخصوص من تلك الاجزاء للزوم الترجيح من غير مرجح خصوصية الاجزاء ، انما
تكون معتبرة لكونها من وجود تلك الطبيعة فلا تكون متعلقة للخطاب كي يكون التخيير شرعياً
وتلك الطبيعة لها أفراد تدريجية وأفراد دفعية فكما ان التخيير بين الأفراد الدفعية العرضية عقلي
كذلك التخيير بين الأفراد التدريجية الطولية لاستواء نسبة الطبيعة المذكورة اليها كلها (ولا

وجه التوهم أن يكون التخيير بينهما شرعياً (كسائر موارد التخيير الشرعي غاية الأمر أن التخيير هناك بين الأفعال المختلفة بحسب الحقيقة وههنا بين الأفراد المتفقة الحقيقة المختلفة بحسب قطع الزمان (ضرورة أن نسبتها) أي نسبة الأفراد المختلفة بحسب قطع الزمان ، وبعبارة أخرى الأفراد التدريجية (إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع اليها كما لا يخفى ووقوع الموسع فضلاً عن إمكانه مما لا ريب فيه ولا شبهة بعترية ولا اعتناء ببعض التسويات كما يظهر من بعض المطولات) وبالجملة فالـتخيير في المقام تخيير في أداء الواجب لا في أصله وهذا واضح بقى الكلام في أن الموقت هل يفوت رأساً بفوات وقته أو يجب الاتيان به إذا فات في الوقت اختصاراً أو لعذر فنقول ان الموقت بحسب مقام النبوت يحتمل وجهين أحدهما أن يكون الفعل مقيداً بالوقت بحيث لو انتفى القيد والحد لا انتفى المقيد والمحدد ولا يمكن تحصيل الغرض بعد : ثانيها أن يكون بحيث لو انتفى القيد لا انتفى المقيد بل ذات المقيد يصير مقيداً بقيد آخر يكون مطلوباً أيضاً يستكشف حينئذ ان المطلوب متعدد وإذا انتفى أحدها فلا يلزم من ذلك انتفاء الآخر : وبعبارة أخرى المطلوب واحد بحسب سنخ طبيعته وأصل ذاته وله مراتب متعددة طولية بحسب المطلوبة بحيث يطلب أولاً المرتبة الأعلى من تلك الطبيعة فإن فات ولو بالعصيان فالمرتبة الأدنى منها وهكذا حينئذ يمكن أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابه غرضاً واحداً يترتب على المرتبة الأعلى وعلى المراتب التالية لو فاتت السابقة ويمكن أن يكون الغرض مثل الفعل في كونه ذا مراتب متفاوتة في الكمال والنقص متحدة بحسب أصل الحقيقة مترتبة كل مرتبة منها على مرتبة من مراتب ذلك الفعل العليا على العليا والوسطى على الوسطى وهكذا (ثم انه) بحسب مقام الاثبات وإن كان فيه أقوال ثلاثة ثالثها التفصيل بين كون التوقيت على التوقيت متصلة فيسقط وبين كونها منفصلة فلا يسقط والمصنف قد اختار هذا القول فقال (لادلالة للأمر بالموقت بوجه) من وجوه الدلالة للغة ولا عرفاً (على الأمر به في خارج الوقت بعد فواته في الوقت لو لم تقل بدلاته على عدم الأمر به ، نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل) عن دليل أصل الوجوب (لم يكن له) أي لدليل المنفصل (إطلاق على التقييد بالوقت) أي إطلاق يدل على التوقيت بحسب جميع مراتب المطلوبات بأن دل على التقييد لمرتبة خاصة وعدم التقييد لمرتبة أخرى أو كان من جهة المرتبة الأخرى مجحلاً ومهملاً (وكان لدليل الواجب إطلاقاً لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب) وكأله (لا) بحسب (أصله) بجميع مراتبه (وبالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة ولو لم يكن تمام المطلوب إلا أنه لا بد في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة ولا

يكني (نفس) الدليل على الوقت إلا فيما عرفت ومع عدم الدلالة ففضية إجمالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت (نعم لو قام دليل على وجوب القضاء في خارج الوقت يمكن أن يقال ان هذا الدليل كاشف عن بقاء الامر الاول بنحو تعدد المطلوب لكن مجرد إمكان ذلك غير مفيد ما لم يثبت بالدليل لاحتمال كون هذا الدليل كاشفاً عن كون القيد دخيلاً في الغرض في حال الاختيار فقط بل قد قيل ان الامر بالقضاء امر جديد حادث بغوت الواجب الاول ولا ارتباط له بالكشف عن احد الامرين المذكورين فان ظاهر لفظ القضاء هو تداركه ما فات في وقته وعلى كل واحد من الكاشفين لامتني للتدارك لان الفعل في خارج الوقت مأوربه بنفس الامر الاول غاية الامر ان الملاك في الكشف الاول هو كون ذات الفعل مطلوباً مستقلاً والقيد مطلوباً مستقلاً آخر فيكون هناك طابان في عرض واحد وفي الكشف الثاني هو وحدة الطلب وهو متعلق بالمقيد عند التمكن وبفائدة القيد عند عدمه (ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت) لارتفاع الموضوع وهو الوجوب الخاص أي المقيد بالوقت قطعاً وما قيل من بديهة جواز استصحاب الموقفات فلا ارتباط له بالمقام فانه انما يكون فيما اذا وجب شيء في الساعة المخصوصة من الأيام كصلوة الظهر مثلاً وشك في وجوبها في يوم من الأيام في تلك الساعة واما اذا شك في الوجوب في زمان لا يكون من سيخه فلا ، اللهم إلا ان يقال بمساعدة العرف على الحكم باتحاد ما هو في خارج الوقت مع ما هو في الوقت وهو كما ترى ويمكن القول بحريان استصحاب الكلبي من قبيل القسم الثالث هنا فاننا نشك عند زوال الفرد وهو الصلوة المقيدة بالوقت في حدوث فرد آخر للوجوب وهو المقيد بخارج الوقت فنستصحب الكلبي وهو الوجوب باعتبار تعلقه بالطبيعة الكلية من الصلوة اللهم إلا ان يقال بعدم مساعدة العرف على الحكم باتحاد الرائل مع الحادث بل برينها متباينين (فتدبر جيداً) .

(فصل)

اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر به ام لا على قولين : الاول نسب الى بعض المتأخرين من اصحابنا والثاني نسب الى المحققين وادلة الطرفين مدخولة كما يظهر من الرجوع الى المقصولات ، والعمدة هو بيان مبنى القولين ثم تعيين ما هو المختار منها ، الظاهر ان مبنى المسئلة هو الدلالة العرفية لامن جهة الوضع ولا من جهة الالتزام العقلي بمعنى ان العرف هل يفهم منه ان الوسطة مبلغ للحكم الذي انشأه الاول الى الثالث وطريق لثبوت الحكم عليه حتى يكون الثالث مأموراً من الاول او منتهى للحكم بالنسبة الى الثالث ولها موضوعية في ثبوت الحكم عليه فلا يكون مأموراً من الاول او بلفظه أمر الاول من غير جهة تبليغ الوسطة

واختار المصنف العدم من جهة انه بحسب مقام الثبوت يحتمل الأمرين وليس في مقام الاثبات ما يعين أحدهما فقال (الأمر بالأمر بالشئ* أمر به لو كان الغرض حصوله) أي حصول المأمور به في الخارج (ولم يكن له) أي للأمر الأول (غرض في توسط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي وإما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره) أي بأمر الغير (بذلك الشئ* من دون تعلق غرضه به) أي بحصول المأمور به (أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً بل بعد تعلق أمره) أي أمر الغير (به فلا يكون أمراً بذلك الشئ* كما لا يخفى) هذا بحسب مقام الثبوت (وقد انقذ بذلك انه) أي بحسب مقام الاثبات (لادلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه) ويمكن أن يقال ان غلبة الأمر بالأمر بالشئ* في القسم الأول أي الطريقة والمبغية وتكون الغرض متعلقاً بنفس الفعل بحكم الاستقراء صار مذهباً أظهره فيه فقتضى الأصل هو الطريقة مالم تكن هناك قرينة صارفة عنه ومما ذكرنا يظهر الحال فيما إذا أمر بنهي غيره عن شئ* فمن يقول بكون الأمر بالأمر أمراً يقول بأنه نهى والنافي هناك ينفيه هنا ولو نهاه عن النهي عن الشئ* فالظاهر عدم افادته النهي عنه بل لا يعد القول بدلالته على عدم كون الفعل مبغوضاً ممنوعاً إلا أن يكون هناك قرينة على أن النهي قد تعلق بمجرد نهيه كما انه لو نهاه عن الأمر فلا يعد القول بدلالته على جواز تركه إلا أن تكون هناك قرينة على أن النهي قد تعلق بمجرد أمره وذلك لبدية انه لا مانع عن النهي عن الحرام والأمر بالواجب فلمنع منها يكشف عن انتفاء التحريم والوجوب فافهم ذلك .

(فصل*)

(إذا ورد أمر بشي* بعد الأمر به قبل امتثاله) وكان ذلك الشئ* قابلاً للتعدد والتكرار عقلاً أو شرعاً (فهل يوجب) الأوامر المتعددة (تكرار ذلك الشئ*) حسب تكرار الأمر (أو تأكيداً للأمر الأول والبعث الحاصل به) بحيث لو أتى به المكلف مرة كان مثبلاً ففيه وجهان بل يمكن أن يكون فيه قولان (إذ قضية إطلاق المادة هو التأكيد فإن الطلب تأسيباً لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين من دون أن يجبي* تقييد لها في البين ولو كان يمثل مرة أخرى كي يكون متعلق كل منها غير متعلق الآخر كما لا يخفى) فإن صرف الشئ* سواء كان طبيعة الطلب أو طبيعة المطلوب لا يقتضي ولا يتكرر مالم ينضم إليها ما يكثرها نوعاً أو صفواً أو شخصاً (والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده) فهي بإطلاقها تقتضي التكرار لو خليت وطبعها (إلا أن الظاهر هو انسياق التأكيد عنها فيما كانت مسوقة

بمنها ولم يذكر هناك سبب) كقوله صل (أو ذكر سبب واحد) كقوله اذا زالت الشمس صل أو اذا زالت الشمس صل اذا زالت الشمس صل والحاصل انه لو حملنا الأمر بعد الأمر على التأسيس فلا بد من التصرف في اللفظ بتقييد المادة في الثاني بما يتصور معه التعدد بخلاف ما لو حملناه على التأكيد فانه لا حاجة حينئذ الى تصرف في اللفظ أصلاً وانما قيد المصنف العنوان بقوله قبل امثاله كما انه قيدناه بكونه قابلاً للتعدد عقلاً أو شرعاً لبداهة خروج الأمر بعد الأمر بعد الامتنال للأمر الأول وما ليس يقابل للتعدد عن محل النزاع لاتفاقهم على التأسيس في الأول وعدم معقوليته في الثاني ولعلم ان المستفاد من تتبع كتب الاصول هو أن عنوان محل الكلام هو العنوان المذكور في الكتاب زيادة قيدين آخرين أحدهما عدم كون الثاني معطوفاً على الأول ، الثاني كونها منكرين أو بمزالتها كقوله صل ركعتين صل ركعتين أو مصم صم فالمحكي عن قولهم منهم الصير في الاتحاد وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرها البناء على تفار التكييفين ونسب الى جماعة منهم العلامة في النهاية والعصدي والأزدي وأبو الحسين التوقف فان كان الأمر الثاني معطوفاً على الأول وكانا منكرين نحو صل ركعتين وصل ركعتين فالحكم فيه التأسيس والتعدد من غير ظهور خلاف فيه اظهر العطف فيه ورجحان التأسيس على التأكيد وكذا الحكم لو كانا معرفين أو كان الأول معروفاً والثاني منكراً وإما العكس ففيه أقوال الأول التأسيس ذهب اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلامة والامدي والرازي ، الثاني التأكيد ذهب اليه بعض المتأخرين وربما يستظهر ذلك من السيد العميدي ، الثالث التوقف وهو المحكي عن المحقق وأبي الحسين البصري والعصدي والاستاد المصنف أعرف بمحل النزاع ولأجل ذلك قلنا في صدر البحث وفيه وجهان بل يمكن أن يكون فيه قولان .

(المقصد الثاني)

(في النواهي)

(فصل)

(الظاهر ان النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم فيعتبر فيه ما يستظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت فيه أصلاً) فكما ان مادة الأمر للطلب الاثراي فكذلك مادة النهي وكما ان الظاهر اعتبار العلو في الأمر فكذلك هنا فكما ان العالي لو طلب شيئاً خافضاً جناحه فذلك لا يخرج عن كونه أمراً فكذلك في النهي وكما أن الأمر لو لم يكن عالياً وطلب استعماله لا يكون أمراً إلا بالعناية والمجاز

فكذلك النهي وكما أن الهيئة للطلب اللازمي المتعلق بالطبيعة المطلقة الغير المقيدة بالمرّة والتكرار والفور والتراخي فكذلك النهي وكما أن سائر اختصاصات كالتهمج والتعجيز والتهديد وغير ذلك إنما يكون من قبيل الدواعي لا المعاني فكذلك هيها (نعم يختص النهي بخلاف) لا يعبري في الأمر (وهو ان متعلق الطلب فيه هل هو الكف) كما ذهب اليه الحاجبي والعصدي والتحقيق انه هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصور فعله وتركه إذ العاقل اذا تصور فعل الشيء وتركه فلا محالة يحيل الى أحد الجانبين فالكف هو ميله الى جانب الترك (أو مجرد الترك) نفس (أن لا يفعل) والفرق بينه وبين الكف المذكور هو انه مقارن للكف المذكور قطعاً بخلاف الكف فانه لا يلزم مقارنة الترك لجواز أن لا يفعل ولا يخطر بباله الكف عنه (والظاهر هو الثاني) إذ المتبادر من الصيغة في محاورات العرف هو ذلك ولأن الذم والعقوبة إنما يترتب على عصيان المكلف بإيجاده الفعل الذي طلب منه تركه فلو كان المطلوب بالنهي هو الكف لزم أن لا يتعلق الذم والعقوبة على الفعل بل على ترك الكف عنه ومن البين خلافه والقول بأن متعلقه هو الكف فانه فعل مقدور يصح تعلق التكليف به بخلاف نفس عدم الفعل فانه أزلي سابق على وجود المكلف فلا يكون مقدوراً له فلا يصح تعلق الطلب به فقد أشار المصنف الى بطلانه بقوله (وتوهم ان الترك ويجزأ ان لا يفعل خارج عن تحت الاختيار فلا يصح ان يتعلق به البعث والطلب فاسد فان الترك أيضاً يكون مقدوراً وإلا لما كان الفعل مقدوراً أو صادراً بالارادة والاختيار) لتساوى نسبة القدرة الى الوجود والعدم : غاية الأمر أن العدم خفيف المؤنة يكفي فيه عدم حصول أسباب الوجود بخلاف الوجود للزوم استناده الى سبب وجودي فعدم الميل الى إيجاده عقيب تصوره يكفي في عدم الفعل كعدم حصول الجزم عقيب حدوث الميل فلو كان متعلق النهي هو الكف لكونه من الامور الوجودية القائمة بالنفس لا بد حينئذ من حصول مقدمات وجود هذا الكف من الارادة والاختيار ومن البديهي انه لا يحتاج الى تلك المقدمات الوجودية في مقام امتثال النهي بالوجدان (وكون) ذات (العدم) الأزلي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك) أي لا بالاختيار (بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف) فمقدورية الفعل إنما تكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتأثير في الوجود فيكون العدم مقدوراً بذلك المعنى أيضاً أي بعدم التأثير في الوجود وقد علمت ان عدم التأثير في الوجود يكفي في عدم الشيء لا يقال ان ابقاء العدم على استمراره معناه إرادة عدم الفعل وهو عين كسف النفس عن الفعل فالمطلوب بالنهي بصير حينئذ هو الكف لأننا نقول فرق واضح بينها إذ في صورة كون الكف مطلوباً تكون الارادة جزء متعلق بالنهي بخلاف ما إذا كان المطلوب عدم الفعل فان الميل حينئذ ليس بعدم الفعل بل هو طلب من المكلف

عدم الفعل ليريد المكلف ذلك العدم فيكون النهي حينئذ داعياً على إرادة العدم فإرادة العدم تنزب على النهي ولا تكون جزء متعلقه (ثم انه لادلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لادلالة لصيغة الأمر) لما علمت من أنه اطلب ترك الطبيعة المطلقة (وان كان قضيتها) أي قضية الأمر وهو طلب الطبيعة وقضية النهي وهو طلب ترك الطبيعة (عقلاً يختلف ولو مع وحدة متعلقها بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيداً تعلق بها الأمر مرة والنهي أخرى ضرورة ان وجودها) كما هو المطلوب في الأوامر (يكون بوجود فرد واحد) لكن عدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى ومن ذلك يظهر ان الدوام والاستمرار انما يكون في النهي اذا كان متعلقه طبيعة (واحدة) مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال فانه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة (المطلقة) معدومة إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية (العرضية) والتدرجية (الطولية بحسب الزمان دون ماذا تركها في وقت أو حال وأتى بها في آخر) ظهور صدق اتيانه حينئذ بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركها ، غاية الأمر صدق تركها في الزمان أو الحال المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعة مطلقاً واما اذا كان متعلقه طبيعة مقيدة بزمان أو حال كما اذا قال لا تضرب زيداً يوم الجمعة ، أو اذا جاءك فان انعدام مثل هذه الطبيعة انما يكون بتركها في ذلك الزمان أو الحال لا بتركها في جميع الأزمنة والأحوال (وبالجملة قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة وقضية تركها عقلاً انما هو ترك جميع أفرادها) ان مطلقة فطلقة وان مقيدة فمقيدة ، وبالجملة ان الدوام والتكرار في النهي انما هو بقضاء العقل وليس بحسب دلالة اللفظ إلا طلب ترك طبيعة المتعلق مطلقة كانت أو مقيدة (ثم انه لادلالة للنهي على إرادة) المولى (الترك أو خولاف) بايجاد الطبيعة المنهى عنها (أو عدم إرادته) بعد المخالفة كما انه لادلالة للأمر على إرادة الفعل أو خولاف بالترك وعدم إرادته وان كان بحسب مقام الثبوت يحتمل الوجهين (بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة) من ضرورة ، أو إجماع أو غير ذلك مما يدل على انحلال الحكم على الطبيعة الى أحكام متعددة حسب تعدد أفرادها (ولو كان إطلاق المتعاقب من هذه الجملة) أي إطلاق من جهة الطولية ولو بعد المخالفة (ولا يكفي إطلاقها) أي المتعلق والتأنيث باعتبار كونه مادة أو طبيعة (من سائر الجهات) ككونه لا بشرط بالنسبة الى المرة والتكرار أو الفور والتأخرى وكذلك الكلام في جانب الأمر ولما كان الإطلاق بحسب المقامات يختلف قرب مقام استفاد من الإطلاق الاستفراق ورب مقام استفاد العموم البدلي ورب مقام يقتضي الحمل على الخصوصية فلا بد من التحري والتصفح ، واما مسألة النذر المتعلق بترك المباح اذا كان فيه رجحان ديني أو دنيوي كما اذا نذر ان لا يشرب الماء فبمجرد تحققي العصيان في

آن واحد يسقط الحكم ولا يحرم الشرب بعد تحقق الخنث إجماعاً فلا ينافي ما ذكرنا من أن طلب ترك الطبيعة يستلزم عقلاً ترك جميع أفرادها وذلك لأن الحرمة في مسألة النذر لم تنشأ عن مفسدة كائنة في شرب الماء كي يشترك في ذلك جميع الأفراد الدفعية والتدريجية بل انما نشأت عن مفسدة في الخنث فاذا تحقق الخنث فلا مقتضى لبقاء الحكم بعده ، نعم لو تعلّق النذر بترك المحرمات كشرب الخمر او بترك المباحات في كل آن بأن يجعل الزمان قيداً للموضوع يبقى الحكم بعد تحقق العصيان أيضاً (فتدبر جيداً) .

(فصل)

(اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه على اقوال ثالثها جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً وقبل الخوض في المقصود يقدم امور) :

(الأول المراد بالواحد) الذي جعل متعلق الاجتماع (مطلقاً ما كان) في عالم الوجود (ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالأخر للنهي وان كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلوة) أي الحركة والسكون بقصد الصلوة (في المفصوب وانما ذكر هذا) القيد في العنوان (لإخراج ما اذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلاً لا لإخراج الواحد الخندي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنويين بالصلوات والغصبة) والدليل على ذلك هو أن المانع من الاجتماع كما ستعرف ينشأ بذيل امتناع اجتماع الحكيم في موضوع واحد لتضادها فمثل الأمر والنهي المتعلق بعنوانين لم يجمعهما وجود خارج بالبدية : ضرورة كون الموضوع متعدداً وجوداً وان كان يصدق عليها مفهوم واحد ولا فرق فيما ذكره المانع بين ان يكون الواحد المذكور امراً شخصياً او كلياً كالصلوة في المفصوب مكاناً او لباساً فما ذكره بعض المحققين من ان المراد هو الواحد الشخصي ذو العنوانين قبالة للواحد بالنوع او الجنس تخصيص بلا تخصص .

(الثاني الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النهي في العبادات هو ان الجهة المبحوث عنها فيها) أي في هذه المسئلة (التي بها تمتاز المسائل) اي تمتاز بعض مسائل علم عن بعض مسائله الاخر لا باعتبار آخر لا إمكان اتحاد المسئلتين من علم واحد بحسب الموضوع والمحمول (هي ان تعدد الوجه والعنوان في الواحد) هل (يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد) بأن يكون العنوانان بما هما امران مستقلان بحسب ملاحظة العقل موضوعين للحكيم من غير ان يسرى الحكم الى المنون فيكون حال

العنوانين حينئذ كحال الموضوعين المتجاورين (أو لا يوجب بل يكون حاله حاله) أي يكون حال الشيء ذي العنوانين حال الشيء ذي العنوان الواحد في الاستحالة بأن يكون العنوانان مرآتين للملاحظة حال المعنون غير مستقلين في اللاحاظ منظوراً بهما المعنون حينئذ يكون الحكم على العنوان سارياً على المعنون بهما فيكون الموضوع للحكمين حينئذ أمراً واحداً حقيقة (فالنزاع) فيما نحن فيه (في سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لا يتحد متعلقها وجوداً وعدم سرية لعددتها وجهاً وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسئلة الأخرى فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة يوجب فسادها بعد الفراغ عن الترجه إليها) أي بعد الفراغ عن أن النهي تعالى بنفس ما يتعلق به الأمر فافترض في المسئلة الآتية هو استعمال أن النهي المتعلق بفرد من أفراد المأمور به هل يقتضي رفع الترخيص الوضعي المستفاد من إطلاق الأمر ولهذا يجوز للقائل بالامتناع في هذه المسئلة أن يقول بالصحة عند ترجيح جانب الأمر (نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسئلة الاجتماع يكون مثل الصلوة في الدار المقصوبة من صغريات تلك المسئلة فأنقذ ان الفرق بين المستثنين في غاية الوضوح) فأنقذ مما ذكرنا أنهم لو عنوانوا البحث بأنه اذا تعلق أمر ونهى بشئين متحدين في الخارج فهل يوجب ذلك تعلق كل منهما بهين ما يتعلق به الآخر حتى يسقط أحد الحكمين أم لا لكان أظهر وأوضح وذلك لأن العنوان المعروف يوم ان القائل بالجواز لا يعترف بتضاد الحكمين أو لا يرى استحالة اجتماعها مع انه ليس كذلك بل مدعاه عدم لزوم الاجتماع من اتحاد متعلق الحكم في الوجود الخارجى (واما ما أفاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته : ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم هو ان الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أولاً اما في المعاملات فظاهر) حيث انه لا يكون في المعاملات في حد ذاتها وجوب كي يتحقق مورد الاجتماع وان كان بالعرض تمكن الاجتماع كما في صورة الذر وشبهه وفي صورة الوجوب الغيري مع الحرام كما سيأتي من المصنف التصريح به (واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما اذا اتحد حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بأن تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد انتهى موضع الحاجة) توضيحه أن النزاع في مسئلة الاجتماع فيما اذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين في الحقيقة سواء كان بينهما عموم من وجه كعمل ولا تفصيص أو عموم مطلق كما اذا أمر بالحركة ونهى عن التذاني الى دار كذا وفي مسئلة النهي في العبادات فيما اذا تعلق الأمر والنهي بالمتحدين بحسب الحقيقة المتغايرين بحسب الاطلاق والتقييد كقولہ صلب ولا تصل في الحمام وأشار في هذه التفرقة الى فساد الفرق الذي ذكره المحقق القمي قده من أن النسبة هي هنا بين الجهتين عموم من وجه

بخلاف مسألة النهي في العبادات فإنه بينها عموم وخصوص مطلق (فاسد فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل) بحيث يوجب عقد فصلين لايبحث عنها (مالم يكن هناك اختلاف الجهات ومعه) أي ومع اختلاف الجهات (لا حاجة أصلاً إلى تعددها) أي تعدد الموضوعات فرب أشياء متغايرة ذاتاً متحدة بحسب جهة البحث عدة مسألة واحدة كما يظهر لمن تأمل مسألة الاستثناء المتعقب للجعل المتعددة ، ورب شيء واحد له جهات متعددة لا بد وأن يجعل بحسب كل جهة جهة مسألة على حدة كمسألة الأمر للوجوب ومسألة الأمر للفور ومسألة الأمر للمرة وهكذا (بل لا بد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها) كما عرفت من الاثنية (وعقد مسألة واحدة في صورة العكس كما لا يخفى) كمسألة الاستثناء المتعقب للجعل فإنه في الحقيقة بحث عن حال القيد المتعقب للجعل استثناء كان أو صفة أو بدلاً أو عطف بيان وأمثال ذلك (ومن هنا انفدح أيضاً فساد الفرق بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً وهناك في دلالة النهي لنظراً فإن مجرد ذلك) الفرق (لو لم يكن تعدد الجهة في البين لا يوجب إلا تفصيلاً في المسئلة الواحدة) بأن يقال أما عقلاً فيجوز أولاً ولا يجوز وأما لفظاً فكذا (لا عقد مسألتين هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسئلة) أي مسألة الاجتماع (بدلالة اللفظ كما سيظهر) .

(الثالث) أنك قد علمت من مطاوى هذا الكتاب أنه يمكن أن تكون لمسئلة واحدة موضوعاً ومجولاً ونسبة جهات متعددة تكون مندرجة تحت العلوم المتعددة حسب تعدد جهاتها كقولنا الأمر للوجوب حيث أنه تكون اصولية واغوية فنقول في هذه المسئلة (أنه حيث كانت نتيجة هذه المسئلة مما تقع في طريق الاستنباط) بأن نصير كبرى لصغرى وجدانية بأن نجتمع في شيء واحد جهتان احدهما كانت مأموراً بها والاخرى منبهاً عنها ويستنتج منها صحة العبادة اذا اتى بالجمع أو فسادها (كانت المسئلة من المسائل الاصولية لامن مبادئها الاحكامية) كما عن العضدي وتبعه الشيخ البهائي ره (ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية ولا من المسائل الفرعية وان كانت فيها جهاتها كما لا يخفى) فاذا قطع المجتهد بحكم العقل أو ظن بالظن المعتبر خاصاً أو مطلقاً باستحالة الاجتماع أو جوازه فقد علمت وجه كون هذا من المسائل الاصولية واما كونه سائراً لجهات فيها فهو من حيث ان الوجوب الذي

كما قد يظن من قوله - ص - لا يطاق الله من حيث يعصى وقوله لو ان الناس اخذوا ما أمرهم الله به فأنفقوا فيما ناهىهم عنه ما قبله منهم ولو أخذوا ما ناهىهم الله عنه فأنفقوا فيما أمرهم به ما قبله منهم حتى يأخذوه من حق وينفقوه في حق .

هو حكم من الاحكام اذا ثبت انه مفاد الامر فللمناسب ذكر بعض أحكامها وأوصافها افادة لزيادة البصيرة في معرفة الوجوب ومن أحكامه جواز اجتماعه مع ما هو ضده أو عدم جوازه يكون من المبادئ الاحكامية نظير الملازمة بين وجوب الشيء وجوب مقدمته كما اشير اليه في بحث مقدمة الواجب ومن حيث ان صحة الصلوة متفرعة على عدم التطارد والتنافر بين صدق جهتي الامر والنهي على شيء واحد وتبيين ذلك متوقف على تحقيق مسألة جواز الاجتماع وعدمه تكون من المبادئ التصديقية ومن حيث جواز صدور تكليف كذا في أى تكليف بالايجاب والتجريم في شيء واحد من المبدء تعالى تكون مسألة كلامية لانه لا بد وأن يبحث فيه عن أحوال المبدء والمعاد أولاً لأن الامر والنهي قهان من الوجود بما هو موجود فلا بد وأن يبحث في علم الكلام عن جواز اجتماعها واستحالتها لانه حال من أحوالها بناء على ان موضوع علم الكلام هو الوجود بما هو موجود ومن حيث ان موضوع الحكمين هو فعل المكلف فيصح ان يبحث الفقيه عنه ويقول الصلوة في المقصوب الذي اجتمع فيها الامر والنهي صحيحة أم لا تكون فقيهة ، وبالجملة لاستغراب في كون مسألة واحدة مسائل علوم متعددة حسب تعدد الجهات إلا أنه مادام يمكن أن يجعل من مسائل العلم الذى تذكر فيه بجهة من الجهات لاوجه لارتكاب الاستطراد والتبعية فيها واليه أشار المصنف بقوله (ضرورة ان مجرد ذلك لا يوجب كونها منها) أى ان مجرد وجود الجهات التي بها لا تكون من مسائل العلم بل من مسائل علوم اخر لا يوجب كونها من مسائل العلوم الاخر (اذا كانت فيها جهة اخرى يمكن عقدها معها من المسائل إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول وان عقدت كلامية في الكلام وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام وقد عرفت في أول الكتاب انه لاخير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة غائبة من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت باحديهما من مسائل علم وبالاخر من آخر فتذكر) اللهم إلا أن يدعى قصورها عن كونها مسألة اصولية فإن معيار اصولية هو ترتب نتيجة فرعية على ضم صغرى وجدانية الى الكبرى المبحوث عنها في علم الاصول وما نحن فيه ليس كذلك بالنسبة الى فساد العبادة ضرورة انه لا يترتب على عدم جواز الاجتماع بل لا بد من ادراج المجمع بعد الامتناع وسقوط أحد الحكمين في باب التعارض واجراء أحكامه عليه كي ينتج نتيجة فقيهة حينئذ تكون المسألة من المبادئ التصديقية لباب التعارض فتدبر .

(الرابع انه قد ظهر من مطاوع ما ذكرناه ان المسألة عقلية) حيث ان جواز الاجتماع

اي المقدمات الباحثة عن حال الاحكام ولوازمها .

وعدمه في الحقيقة من عوارض الوجوب والحرمة سواء كانا مستفادين من اللفظ أم غيره كالاجتماع والضرورة (ولا اختصاص للزراع في جواز الاجتماع والامتناع فيها) أي في المسئلة (بما اذا كان الايجاب والتحريم باللفظ كما ربما يؤيده التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول إلا أنه لكون الدلالة عليها) أي على الوجوب والتحريم (غالباً بها كما هو أوضح من أن يخفى) واعلم لذلك ذكروها في مباحث الالفاظ وإفلا علاقة للمسئلة بالالفاظ أصلاً (وذهب البعض الى) التفصيل و (الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ) عرفاً على عدم الجواز (بل بدعوى ان الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين) فيجوز (وانه بالنظر المسامح العرفي واحد ذو وجهين) فلا يجوز (وإلا فلا يكون مبنى محصلاً للامتناع العرفي ، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع) فعلى قول المفصل لا ارتباط لهذه المسئلة باللفظ أيضاً مع أن هذا التفصيل في نفسه غير صحيح وستسمع وجهه (فتدبر جيداً) .

(الخامس لا يخفى ان ملاك الزراع في جواز الاجتماع والامتناع) وهو جواز اجتماع المتضادين في واحد بجهتين أو استحازمه (يعم جميع أقسام الايجاب والتحريم كما هو قضية إطلاق لفظ الامر والنهي) ولا اختصاص له بقسم من أقسامه من العيني والكفائي أو التعيني والتخييري أو النفسي والغيري اعموم الملاش (ودعوى الانصراف الى النفسانيين التعيينيين في مادتها) أي في مادة الامر والنهي كما في الفصول (غير خالية عن الاعتساف وان سلم في صيغتها مع انه فيها) أي الانصراف في الهيئة (ممنوع) لو كان المراد هو الانسباق الوضعي (ثم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الاطلاق بمقدمات الحكمة) على ما مر في بحث الاوامر (القير الجارية في المقام لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام) وسيأتي ان الاطلاق انما يكون محكماً فيها اذا لم يكن هناك بيان ولو بالعقل على خلاف مقتضى الاطلاق (وكذا ما وقع في البين من النقض والابرام) مثل ما يقال من عدم تصوير اجتماع الوجوب والتحريم التخييري لاجل عدم جواز الحرام التخييري كما عن المعتزلة فغير خالية عن الاعتساف ضرورة إمكانه في بعض الموارد (مثلاً اذا أمر بالصلاة والصوم تخييراً بينها وكذلك اذا نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حالها كما اذا أمر بها تعيينياً ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان الزراع في الجواز والامتناع ومحجبه أدلة الطرفين وما وقع من النقض والابرام في البين فتفطن) توضيح المقام على سبيل الاجمال هو أنهم اختلفوا في جواز النهي عن شيئين على سبيل التخيير بأن يكون المحرم هو أحدهما أولاً فالاشاعة على الجواز وانه لا مانع منه كما سئل ولازمه تحقق المخالفة اذ لا يفي بها الاحتياط

أو تركها ، أو أحدها كما ان لازم الوجوب التخيري تحقق المخالفة بتركها والامثال باثباتها دفعة أو اثبات أحدها والمعتزلة على استحالة فان النهى حينئذ يرجع الى مفهوم أحدها وهو يقتضي حرمتهما معاً على سبيل التعيين لان الاثبات بكل منهما اتيان بمفهوم أحدها فيكون حراماً كما هو لازم كل نهى تعلن بالقدر المشترك بين أمرين أو أمور ، والجواب منع كون الحرمة متعلّقاً في الحرام التخيري بمفهوم أحدها بل بكل منهما على سبيل التخيري كما في الواجب التخيري وعلى تقدير تسليمه يمنع كون اللازم حرمة الجميع إذ قد عرفت ان النهى عن الطيبة يقتضي عقلاً عدم جميع أفرادها اذا كانت مطلقة غير مقيدة وتام الكلام في محله .

(السادس ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامثال) حيث صرحوا بان الجنتين إن كانتا متغيرتين بحسب الحقيقة وكانت للمكلف مندوحة عن الامثال يجري فيه النزاع اذ لو لم تكن مندوحة عن الامثال فلانتفاع مسلم الزوم التكليف بالمال فما لامندوحة فيه كمن توسط أرضاً مقصودة خارج عن محل النزاع (بل ربما قيل بان الاطلاق) وعدم التقييد في العنوان بالمندوحة (إنما هو للائتنكال على الوضوح اذ بدونها يلزم التكليف بالمال ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم) والغرض الاصل (في محل النزاع) فان هيئتا مقامين الاول مقام دعوى إمتناع الاجتماع معللاً بأنه تكليف محال بالتوصيف لا بالاضافة أو الجواز بناء على أنه ليس تكليفاً محالاً ، الثاني مقام انه هل يجوز التكليف بالمال بطريق الاضافة لا بالتوصيف أو لا يجوز والمهم هنا انما هو المقام الأول بمعنى ان الاجتماع محال لأنه تكليف محال بطريق التوصيف وهو طلب المتضادين وكون الشيء موجهاً بجنتين لا يدفع هذه الغائلة أو ليس بمحال لأن تعدد الجهة يحل موضوع الحكمين متعدداً واعتبار المندوحة لا يجدي في هذا المقام أصلاً فانه بعد فرض اجداء تعدد الجهة في رفع الغائلة يجوز الاجتماع ولو لم تكن مندوحة ولو فرض عدم اجداؤه فلا يجوز الاجتماع ولو كانت في البين مندوحة وانما يجدي في المقام الثاني بمعنى انه يدفع غائلة التكليف بالمال وهي مسئلة اخرى مستقلة لا ارتباطها بالمقام نعم لو كانت المسئلة مبتنية على جواز التكليف بالمال أو عدمه بمعنى انه كان المحذور اللازم من الاجتماع هو التكليف بالمال فيحيزن لا بد من اعتبارها كما انه لا بد من اعتبار جميع ما شرط في المقام من الشرائط العامة فلا خصوصية لا اعتبار المندوحة والى ما ذكرنا أشار بقوله (من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين وعدم الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في دفع غائلة اجتماع الضدين أو عدم لزومه وان تعدد الجهة يجدي في دفعها ولا تفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمال بدونها) أي بدون المندوحة (محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال

محذوراً ومحالاً كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر (من البلوغ والعقل وكذلك سائر الشرائط المتبعة في الفعل (في الحكم به كذلك أيضاً) أي في الحكم بالجواز فعلاً (وبالجملة لا وجه لا اعتبارها إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتناع وعدم لزوم التكليف بالمحال ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال فأفهم واغتم) .

(السامع انه ربما يتوهم تارة ان النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع) فمن قال بالجواز نظر الى تعدد متعلق الحكمين لأنه الطبيعتان المتعددتان بحسب الماهية ومن قال بالامتناع نظر الى وحدتها بحسب الوجود ضرورة إمكان انتزاع مبيات متعددة من وجود واحد خارجي كزبد حيث يتزع منه مفهوم الماشي والضاحك والانسان وهكذا (واما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول (وهو محال (و) يتوهم تارة (أخرى ان القول بالجواز مبني على القول بالطبائع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً عليه) أي على هذا القول (وان اتحاد وجوداً والقول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقها شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً وأنت خير بفساد كلام التوهمين فان تعدد الوجه ان كان يؤدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والاتحاد لكان يؤدي ولو على القول بالأفراد فان الوجود الخارجى الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين فيكون مجموعاً لفردين موجودين بوجود واحد فكلا لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو فرد ومصدق لكل من الطبيعتين (ضرورة عدم الفرق عند العقل بين شخص واحد ذي عتارين بأحدهما كان أموراً به وبالأخر كان منياً عنه وبين طبيعتين كان يجمعها بحسب الوجود معنوياً بعنوان تبيينك الطبيعتين لأن الموضوع للحكمين في الحقيقة هي الحيثية المكتشفة بهذا الوجود سواء كان هذا الوجود بجميع خصوصياته المكتشفة مطلوباً أو لسمته واحاطته بحيث كانت الطوارى من تبعات المطلوب ولوازمه (وإلا) أي وان لم يكن تعدد الوجه يؤدي كذلك (لما كان يؤدي أصلاً حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادها خارجاً فكما ان وحدة الصلوة والغصبة في الصلوة في الدار المفصولة وجوداً غير ضائر بتعددتها وكونها طبيعتين كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلوة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلوة فيكون مأموراً به وفرداً للغصب فيكون منياً عنه فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين لكونه مصداقاً لطبيعتين فلا تغفل) وبالجملة قد عرفت في مسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد ان الحكم والطلب لا يتعلق بالطبيعة المجردة عن الوجود بل انما يتعلق بها من حيث اتحاد المكلف إياها أو ابقائها على علمها . وهذا القدر مسلم بين الفريقين هناك إلا أن القائلين بتعلقها بالأفراد ذهبوا إلى

وجود تلك الطبيعة بجميع قيودها وحدودها مطلوبة والقائلين بتعلقها بالطبائع ذهبوا الى أن وجودها السعي من دون نظر الى الحدود المكتنفة بها مطلوبة فيثبت لا يعقل الفرق بين أن يكون الموجود ذا وجهين بحيث يكون بوجه فرداً ماهية وبوجه آخر فرداً لماهية أخرى أو يكون ذا وجهين يكون بأحدهما طبيعة مأموراً بها وبالأخرى طبيعة أخرى منهيّاً عنها فافهم واعلم تقول انه بناء على تعاقبها بالطبائع لما كان الاجتماع مأموريا فلا غائلة فيه بخلاف القول بتعاقبها بالأفراد فان الاجتماع حينئذ مأموري فلا يحوز لأنه تكليف محال بطريق التخصيص فاعلم انه على القول بالطبائع أيضاً يكون الاجتماع آمرياً فانك قد علمت ان متعلق الأمر حينئذ هو الوجود بسعته واحاطته بحيث تكون الشخصات والطواري من لوازم المطلوب وكذلك متعلق النهي فقول المولى صلّى أي أوجد طبيعة الصلوة حتى في مورد الغضب ، وقوله لا تنصب أي لا توجد الغضب مطلقاً حتى الحركات والسكنات الصلواتية فالوجود الجامع للجهتين متعلق للتكليفين ، غاية الأمر للمكلف ايناد كل واحد من الطبيعتين في مورد عدم الآخر وذلك لا يخرج الجمع عن الاجتماع الآمري فالقائل بالاجتماع لا بد وأن يقول بكفاية الجهتين في الموجود الواحد والقائل بالامتناع لا يكتفي بهذا المقدار من التعدد مع وحدة الوجود .

(الثامن) في تحقيق الفرق بين مسألة جواز الاجتماع وعدمه وبين باب التعارض اعلم انه يظهر من كلام بعض مقرري بحث الشيخ الأنصاري ره في القرارات في بيان ثمره الزاع انه بناء على الجواز لا تعارض بين دليلي الحكمين في الجمع فتكون الصلوة في الدار المغصوبة مثلاً صحيحة وإما على القول بالامتناع يقع بينها التعارض فلا بد من معاملة باب التعارض من تقديم الخاص على العام في العموم والتخصيص المطلق وفي العموم من وجه لا بد من الرجوع الى المرجحات دلالة أو سنداً أو المرجحات الداخلية كقلة أفراد أحد العامين من وجه فيما لو ساعد العرف وعلى تقدير عدم المرجح أو عدم الرجوع اليه في العامين من وجه فلا بد من الرجوع الى الأصل ومقتضاه بعد تساقط العامين من وجه هو الحكم بأباحة الكون المذكور وفساد الصلوة اما الأول فاعدم العلم بحرمته ، واما الثاني فللشك في الامتناع وأشار المصنف الى تضعيفه بقوله (انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا اذا كان كل واحد من متعلقي الايجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصديق والاجتماع كي يحكم على) القول (بالجواز بكونه فعلاً محكوماً بحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتي تفصيله ، واما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك) أي مطلقاً حتى في مورد التصديق والاجتماع (فلا يكاد يكون من هذا الباب ولا يكون مورداً للاجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منها اذا كان له مناط أو حكم آخر غيرها فيما

لم يكن) مناط (لواحد منها قيل بالجواز أو الامتناع) غرضه ان صيرورة الشيء من باب الاجتماع يتوقف على وجود مناط الحكيم ومقتضيها مطلقا حتى في مورد الاجتماع كما اذا علم ان الصلوة مطلوبة مطلقا حتى في مورد الغضب والغضب مبغوض حتى في مورد الصلوة فالقائل بالجواز يقول يكون المجمع فعلا محكوما بالحكيم والقائل بالامتناع يكونه محكوما بأقوى المناطين من الوجوب والتحريم أو بمقتضى مناط آخر غيرهما لو لم يكن أحدهما أقوى ولا يحكم هنا بالتخير كما يحكم به عقلا في الفردين المترشحين في مقام الامتناع اذا لم يكن ترجيح لأحدهما ولا أهميته كما اذا كان غريزان أو حريقان متساويين من جميع الجهات لوضوح الفرق بين المقامين فإن في مقامنا هذا وان كان المقتضى موجوداً إلا انه اما لا أثر لشيء منها لمكان المعادلة وعدم رجحان لأحدهما على الآخر واما لا أثر لواحد منها لكونه أضعف من الآخر ومغلوبا عليه فيكون الأثر للأقوى فقط بخلاف ذلك المقام حيث ان المقتضى تام في اقتضائه إلا أن المكلف لم يمكنه الجمع ولم يكن في البين أهمية ولا ترجيح فيحكم العقل بالتخير وبالجملة مسئلة الاجتماع نظير مسئلة التراحم في مجرد انه لا بد وأن يكون في المجمع مناط الحكيم متحققاً لاقى جميع الأحكام ولا دخل له بباب التعارض أصلاً أما على القول بالجواز فواضح واما على القول بالامتناع فلأن مناط التعارض هو تنافي الدليلين بحسب حكاهما عن ثبوت المقتضى للحكم بحيث يقطع بكذب حكاية واحد منها إجمالاً عن وجود المناط للحكم المتكفل هو له ولا نعلم تفصيلاً ان أيها كاذب في مقام حكايته وفي مسئلة الاجتماع نعلم بتحقيق كلا المناطين (هذا) هو الفرق بينهما (بحسب مقام الثبوت) عند العدلية والمعرفة القائلين بتعية الأحكام للمصالح والمفاسد (واما بحسب مقام الدلالة والاثبات فالروايتان الدالتان على الحكيم متعارضتان اذا أحرز أن المناطين من قبيل الثاني) أي اذا قطعنا من الاجماع أو غيره ان المناط لا يكون إلا واحداً كما يدعون الاجماع على عدم وجوب صلوتين عند زوال يوم الجمعة (فلا بد من عمل المعارضة حينئذ بينها من الترجيح) لو قلنا بوجوبه (أو التخير) بعد فقد الترجيح أو ابتداء لو قلنا بعدم وجوبه سواء قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه اما على الامتناع فواضح ، واما على الجواز فالعلم الاجمالي بكذب أحدهما وخروج ما تصادفاً فيه من إطلاق أحدهما أو عمره الموجب للتنافي بينهما من حيث الكشف والدلالة (وإلا) أي وان لم يحرز ان المناطين من قبيل الثاني بل يكونان متحققين (فلا تعارض في البين) فلا يعمل حينئذ عمل المعارضة سواء قلنا بالجواز أو الامتناع اما على الجواز فواضح واما على الامتناع فلأنه حينئذ ليس بينهما تناف بما هما دليلان حاكيان كما هو الملاك في باب التعارض كي يقدم الأقوى

استدلوا بحجة لا بد من المفروض انه قد علم بتحقيق مناط الحكيم فيه بحيث لا تفاوت بينه وبين

سائر أفراد الصلوة ، وكذا لا تقايرت بينه وبين سائر الغنم في الاشتغال على مصلحة الصلوة ومفسدة الغنم ولذا يحكم على هذا القول بصحة المعاملات مطلقا وكذا العبادات في الجملة على ما ستعلم تفصيلا ولو قلنا بالامتناع وترجيح النهي وحينئذ كيف يكون من باب التعارض الذي لا يبقى معه مقتضى للصحة على فرض ترجيح مادل على النهي (بل كان من باب التزام بين المقتضين) اللذين كان كل منهما مؤثرا لولا الابتلاء بمزاجة المؤثر الآخر (وربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلا لكونه أقوى مناطا فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلا بل لابد من مرجحات المقتضيات المترجمات كما تأتي الإشارة إليها نعم لو كان كل منها) أي من الروايتين (متكفلا للحكم الفعلي) أي ظاهرين في فعلية مؤديها متلغا حتى في صورة الاجتماع (لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم نوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاجة فتفعلن) وذلك لأن المترجمين لا يمكن أن يكونا فعليين واعميين الى مرتبة البعث ولا مضايقة من يكون أحدهما اقتضائيا والآخر فعليا .

(التاسع إذ قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب أن يكون كل واحد من الطليعة المأمور بها والممنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقا حتى في حال الاجتماع فلو كان هناك مادل على ذلك من إجماع أو غيره فلا اشكال ولو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل وهو ان الإطلاق لو كان في بيان الحكم (الذاتي) الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضى (للحكمين) (والمناطق) لها (في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب) فيعامل معها معاملة التزام والاجتماع (ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضى للحكمين على القول بالجواز إلا اذا علم إجمالا بكون أحد الدليلين فيجامل معها معاملة المتعارضين وإما على القول بالامتناع فلا طلافان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلا) فلا يتحقق كونه من باب الاجتماع (فان انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل انتفائه) فيعامل معها معاملة المتعارضين (اللهم إلا أن يقال قضية التوفيق بينهما) عرفا (هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر) فيثبت ان أحزنا كون أحد المقتضيين أهم فلنقدمه وان لم نحز فنعامل معها معاملة التعارض (وإلا) أي وان كان أحدهما أظهر (بخصوص الظاهر منها) على الاقتضائي والأظهر على الفعلي (فليخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين) ولو إطلاق مادي الأمر والنهي (كان من مسألة الاجتماع وكما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين) وقوله (ولو على

(الجواز) بيان لقوله مطلقاً (وإلا) أي وإن لم تكن هناك دلالة على انتفاءه في أحدهما فلا تعيين كالإدالة على ثبوت المفتضى لهما في المجمع (فعلى الامتناع) أي فهو من باب التعارض على القول بالامتناع وأما على القول بالجواز فلا لعدم المناقاة بينهما حينئذ أصلاً فتدبر وثبت في جميع ما ذكر في الأمرين الثامن والتاسع ولا تعجل بالاعتراض على المصنف بأن ما ذكره في الأمرين مما لا يحصل له بأن مسألة الاجتماع ليست مبتنية على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فإن الأشعري المذكور لذلك يتكلم في إمكان الاجتماع وعدمه وذلك لأن جریان النزاع المذكوراً على مذهب الأشعري لا يجدي من ذهب إلى ما هو المشهور من العدلية من ابتناء الأحكام على المصالح والمفاسد واعتراض عليه أيضاً بأن كون الحكم تارة اقتضائياً وأخرى فعلياً مما لا وجه له فإن الحكم قبل وجود موضوعه خارجاً يكون انشائياً ثابتاً لموضوعه المقدر وجوده وبعد وجود موضوعه يستحيل أن لا يكون الحكم فعلياً والجواب عنه أنه إنما يتم بالنظر إلى مقام الثبوت ونفس الأمر والواقع وكلام المصنف إنما هو في مرحلة الأدلة ودلالة الدليل وكونه فعلياً بحسبها تارة واقتضائياً أخرى ولو لأجل المعارضة أمر معقول لأرب فيه أصلاً . واعتراض عليه ثالثاً بأن مجرد العلم الاجتماعي بكذب أحد الدليلين لا يجعلها من المتعارضين بل يكون موجباً لاشتباه الحجة بالإلحجة والجواب عنه أنه لم يقل بأن مجرد ذلك يجعلها متعارضين بل بعد اجتماع شرائط الحجية في كل واحد منها . وبإيالي أن المصنف قد صرح بذلك في تعليقه على رسالة التعارض للشيخ الأنصاري قده وأنه قال إن اشتباه الحجة بالإلحجة إنما هو فيما إذا اشتبه الخبر الصحيح بالضعيف لأنهما إذا كانا شرائط الحجية في كل منهما موجوداً .

(العاشر) في بيان ثمرة النزاع وهو (أنه لا اشكال في سقوط الأمر وحصول الامتناع) بانتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات ولو كان معصية للنهي أيضاً) فإنه بناء على الجواز قد أتى المكلف بأمرين متجاوزين أحدهما واجب والآخر حرام نعم لو لم يلتفت للمكلف حين الاتيان بالأمر العبادي إلى الأمر ولم يأت به بداعي أمره لم يحصل الامتناع ولم يسقط الأمر اعتذر قصد القرينة منه حينئذ وعدم صدورها منه حسناً وإن كان فيها جهته نظير ضرب اليتيم ظناً وإبداء ولكن حصل به التأديب خارجاً (وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر) بمقتضى مرجحاته (إلا أنه لا معصية عليه) حينئذ (وأما عليه) أي على الامتناع (وترجيح جانب النهي) بمقتضى مرجحاته (فيسقط به) أي بالاتيان بالمجمع (الأمر به مطلقاً) ولومع الالتفات إلى الحرمة أو الإجلل بها تقصيراً (في غير العبادات) خصوصاً الغرض الموجب له (الأمر) (وأما فيها) أي في العبادات (فلا) يسقط الأمر (مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه) أي بدون الالتفات (تقصيراً فإنه) مع الالتفات إلى

الحرمة لم يكن متمكناً من قصد القرية وهو (وإن كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القرية وقد قصد بها إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به فلا يقع مقرباً وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة كما لا يخفى وأما إذا لم يلتفت إليها) أي إلى الحرمة (قصوراً وقد قصد القرية بلثانته فالأمر يسقط بقصد التقرب بما يصلح لأن يتقرب لاشتغالها على المصلحة مع صدوره حسناً لأجل الجهل بعمرته قصوراً فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط) أي الأمر به (قطعاً وإن لم يكن امتثالاً له) أي للأمر لعدم كونه مأوراً به على الغرض إلا أن المكلف قصد به القرية مع كونه صالحاً لأن يتقرب به إلى الله تعالى لاشتغاله على ما يوافق الغرض مع أن صدوره منه لا يكون إلا من جهة كونه حسناً لأجل الجهل بحيث يمدحه العقلاء على فعله وليس صدوره منه من جهة قبحه وإن كان حراماً في الواقع لكن المكلف لما كان معذوراً هنا لم يكن النهي في حقه فعلياً (بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً) بعد الكسر والانكسار بينهما يعني بناء على القول بترامم الجهات في مقام تأثيرها في الأحكام الواقعية بحيث كان الحكم الواقعي تابعاً لما هو الغالب منها ولا موجب لتراحمها فيه إلا إذا كانت متساوية ، ولعلك تقول إنه إذا كان للأمر به أفراد متعددة بعضها مشتملة على صرف المصلحة ومخوذة الكمال وبعضها على الجهتين من المصلحة والمفسدة فالمولى الحكيم لا يرضى إلا بما هو مشتمل على صرف المصلحة بمعنى إن العقل يترك حكماً قطعياً بتضييق دائرة المأمور به بحيث لا يشمل ذلك الفرد المشتمل على الجهتين نعم فيما لم تكن مندوحة بأن لا يتمكن المكلف إلا من فرد مشتمل على الجهتين فلا بأس فاعلم أن هذا إنما يتم فيما إذا كانت الجهتان بعد الكسر والانكسار باقيتين وأما لو لم تكونا كذلك بل تكون أحدهما غالبية بحيث انضمحت الجهة الأخرى فلا فائدة يبق الشيء حينئذ من جهة واحدة من مصلحة خالصة أو مفسدة كذلك فإن كانت ملزمة فلا بد وأن يكون معادلاً للمأمور به أو المنهي عنه في الغرض وجوباً أو تحريماً وإن لم تكن ملزمة فندباً أو كراهة وأما منشأ هذا الوهم قياس المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال بالأغراض النفسانية المتعلقة بأفعالنا الخارجية من كونها ذات مصلحة خالصة نارة وذات مفسدة خالصة أخرى وذات كليتها ثالثة وفساده واضح (لا لما هو المؤثر منها فملا للحسن أو القبح لكونها تابعين لما علم منها كما حقق في محله) يعني بناء على القول بعدم تراحم الواجبات إلا في مقام فعالية الأحكام فصحة الصلوة في صورة الجهل أو النسيان ليست لمجرد موافقتها للغرض بل لموافقتها للأمر أيضاً لعدم فعالية النهي المانع عن فعالية الأمر لأجل غالبية جهة المفسدة على جهة المصلحة فلو كان المكلف عالماً بجهة المصلحة وجاهلاً بجهة المفسدة حينئذ يكون في البين أمر محض ولا نهى فعلياً أصلاً فيتحقق امتثال الأمر أيضاً

(مع انه يمكن أن يقال بمحصول الامتنال مع ذلك) أي مع كون الأحكام تابعة لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً (فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بفرض الطبيعة المأمور بها وإن لم نعمه) أي وإن لم تم الطبيعة هذا الفرد المبطل بالمزاحم (بما هي مأمور بها لكنه لوجود المانع لالعدم المقتضي ومن هنا انقذ انه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتنال في صحة العبادة وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة كما يكون كذلك في ضد الواجب) كالصلوة التي هي ضد لازالة النجاسة عن المسجد (حيث لا يكون هناك) أي في مورد الأمر بالازالة مثلاً (أمر) بالصلوة حتى (يقصد أصلاً وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الاتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة لاحالة غاية الامر انه لا يكون مما يسهه بما هي مأمور بها لوقيل بتراحم الجهات في مقام تأثيرها الاحكام الواقعية واما لو قيل بعدم التراحم إلا في مقام فعالية الاحكام لكان مما يسهه وامتثالاً لامرها بلا كلام وقد انقذ بذلك الفرق بين ما اذا كان دليل الحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً) لمكان النهي فقط (وبين ما اذا كان من باب الاجتماع وقيل بالامتناع وتقدم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان لموافقته للفرض بل للامر ومن هنا علم ان الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة) كي لا يوجب اعتقاد كونها مأموراً بها خسناً فيها ومشوبة عليها كما هو المحقق الثابت في مسئلة التجري على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وذلك لما عادت من اشغالها حقيقة على الجهة المحسنة والمفروض اتيانها بهذه الجهة مع الغفلة عما هي عليه أيضاً من الجهة المنقبة العالية في مقام تأثيرها الحكم إلا أن المؤثر منها للحسن والقيح ليس إلا ما يلتفت اليه منها بحيث كان الفعل الموجه به اختيارياً ولا تأثير لغيره ومن هنا يعلم أن مثل الصلوة فيها على القول بالجواز فيها لا يأتي فيه قصد القرينة من المكلف ليس من باب التجري بل يكون واقعاً مضموماً عليها مع ما هي عليه من جهة الحسن العالية في مقام التأثير في الحكم الشرعي حيث لا تأثير له في الحسن العقلي لعدم التفات الفاعل اليها (وقد ظهر بما ذكرنا وجه حكم الاصحاب بصحة الصلوة في الدار المفضوية مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل او الحكم اذا كان عن قصور مع ان الجلي لولا الكل قائلون بالامتناع وتقدم الحرمة ويحكمون بالاطلاق في غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر اذا عرفت هذه الامور فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب اليه المشهور وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال يتوقف على تمهيد مقدمات) . (أحدها انه لا ريب في أن الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة

البعث والزجر ضرورة ثبوت المناقاة والمعاذلة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان وإن لم يكن بينهما مضادة مالم يبلغ إلى تلك الممنية لعدم المناقاة والمعاذلة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا يكون من باب التكليف بالمحال (أي التكليف الممكن نفسه المتعلق بالأمر المحال كقول المولى طر إلى السماء) بل من جهة أنه بنفسه محال فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً (نظير الفرض المحال وفرض المحال فإن الأول ممتنع بخلاف الثاني كفرض شريك الباري فإن نفس الفرض ممكن والمفروض محال وأما فرض صدق هذا المشار إليه بوصف الشخصية على كثيرين فنفسه محال فإنه يلزم من الفرض خلافه فأفهم .

(ثانيها أنه لا شبهة في أن متعلق الأحكام) الخمسة (إنما هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وما هو فاعله وجاعله) ويقوم به أيضاً نحواً من القيام لكونه عرضاً محتاجاً في وجوده إلى الموضوع لكن الصدور والقيام يكونان من جهتين فإن المكلف من جهة نفسه الناطقة التي هي تمام ذاته ومناطق فعليته فاعل وجاعل ومن حيث بذنه قابل وموضوع لتلك الأفعال المحكومة بتلك الأحكام فلا يلزم كون الشيء الواحد فاعلاً وتابلاً ولا فرق في ذلك بين أن يكون الصادر منه بالذات هو وجود الشيء بناء على إعماله في الجعل أو مهيته بناء على إعمالها (لا ما هو اسمه) أي ليس متعلق الانكماش ما هو اسم للفعل الصادر منه (وهو واضح ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهنياً لما كان بمحداته شيء خارجاً) شمولاً على شيء آخر (ويكون خارج المحمول كالملاكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبة إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات ضرورة أن البعث ليس نحوه) أي نحو كل واحد من الاسم فقط والعنوان المذكور (و) كذا (الزجر لا يكون عنه وإنما يؤخذ) الاسم والعنوان (في متعلق الأحكام) وموضوعها (آلة للحاظ متعلقاتها) ومرآة لها (والاشارة بها إليها بمقدار الفرض منها والحاجة إليها لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله) .

(ثالثها أنه لا يوجب) مجرد (تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنوي ولا ينظم به) أي بتعدد الوجه والعنوان (وحدته) أي وحدة المعنوي سواء كانت الوجوه والعناوين تقييدية أو تعاليلية خلافاً للمشهور من أن الحثيثيات التعاليلية غير موجبة لتكثر المحيث بخلاف الحثيثيات التقييدية فإنه موجبة لتكثر عديم قطعاً وذلك (فإن المفاهيم المتعددة والعناوين المتكثرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة أصلاً بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة أصلاً كالواجب تبارك وتعالى فهو على

بساطته ووحدته واحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجلالية له الاسماء الحسنى والامثال العليا لكنها بأجمعها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الاحد) :
(عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذلك الجمال بشير)

والعمدة في هذه المسئلة هو اتقان هذه المقدمة وقد اتقناها حق الاتقان في الثمرات وبيننا ان الحثيات التقييدية مالم تكن مستندة الى حثيات تعليلية مستقلة متكررة لا توجب تعدد الحث وهذا هو السر في عدم تعدد الذات الاحدية تبارك وتعالى مع اجتماع حثيات تقييدية كثيرة فيه تبارك وتعالى ولا فرق في هذه الجهة بينه وتعالى وبين غيره .

(رابعها انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا مبهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤل عن حقيقته بما هو إلا تلك المبهية) وباتجالة كما ان الموجود الواحد لا يكون له إلا وجود واحد هو ما به تحققه بل نفس تحققه أولاً يمكن أن يكون ملاك موجوديته وجودين في آن واحد في عرض واحد كذلك لا يكون له إلا مبهية واحدة بحيث لو سئل عنها بما هو لوجب أن تقع تلك المبهية في الجواب ولا يصح وقوع غيرها في الجواب أصلاً وقد تقرر في علم الميزان امتناع أن يكون لمبهية واحدة جنسان قريبان في مرتبة واحدة وكذلك فصلان قريبان وان كان يمكن أن يكون لها أجناس متعددة مترتبة بعضها فوق بعض وكذلك فصول قريبة وبعيدة مترتبة وقد تقرر ان الوجودات هويات بسيطة وان المبهية هي حد الوجود والواحد البسيط لا يعقل له نهايات متعددة وحدود مختلفة وان صح أن تنزع منه مفاهيم متعددة لقوته ووفور كاله (فالله ومان المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منها مبهية وحقيقة وكانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وأفراده فيكون الواحد وجوداً واحداً مبهية وذاتاً لا محالة فالجمع وان تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً مبهية وذاتاً) كالخر كات والسكنات الخاصة المعنونة بعنوان الصلوة والغضب لا تخرج عن حقيقة المقولة التي تصدق عليها ذاتاً لأجل طرؤ العنوانين بل مبيتها على ما هي عليها كما كانت وانما طرؤ خصوصيات خارجة عن حقيقة تلك المقولة بها صارت معنونة بعنوانين متعددة (ولا يتفاوت فيه) أي في الشيء الواحد لا يكون له إلا مبهية واحدة (القول باصالة الوجود أو صالة المبهية) فكما ان الوجود المتحقق في الخارج إصالة عند القائلين باصالته لا يكون إلا واحداً كذلك المبهية المتحققة في الخارج إصالة عند القائلين بها لا يكون إلا مبهية واحدة (ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجزاز والامتناع في المسئلة على القوانين في تلك المسئلة كما توهم في الفصول) بتخيل إمكان تصادق المبهيات المتعددة في شيء واحد (كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده) بتخيل انه بناء

على التعدد يجوز الاجتماع (ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل تصادق الجنس) الذي هو المبهم (والفصل) الذي هو المتحصل وبانتفاء كل واحد منها يلزم انتفاء المبهمة النوعية التي كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات بل من قبيل تصادق العريضات بمعنى الخارج المحمول على معروضاتها لا المحمول بالضميمة أيضاً إذ حقيقة المعنوي في المثال المقروض هي الحركات والسكنات (وإن مثل الحركة) وكذا السكون (في دار من أي مقولة كانت لا تكاد تختلف حقيقة ومبهمتها وتتخلف ذاتياتها وقعت جزء للصولة أو لا كانت تلك الدار مقصورة أولاً) وقد علق المصنف في الهامش هنا ما هذا لفظه وقد عرفت أن صدق العنوانين المتعددة لا تكاد تنظم به وحدة المعنوي لا ذاتاً ولا وجوداً غاية أن تكون له خصوصية بها يستحق الانصاف بها ومحدود بمحدود موجبة لانطباقها عليه كما لا يخفى وحدوده ومخصصاته لا يوجب تعدده بوجه أصلاً فتدبر جيداً انتهى .

(إذا عرفت ما مبداه عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقاً به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للأحكام لا بعنوانيه الطارئة عليه) غرضه أن المجمع إذا كان واحداً وجوداً ومبهم كما هو المقروض والعلوم بالوجدان وليس هنا تركيب انضمامي أصلاً وإنما الوجود هو تعدد العنوانين التي تكون من قبيل خارج المحمول وهو لا يوجب تعدد المعنوي بحكم المقدمة الثالثة مع كون الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بمحققين أفعال المكلفين لا بأساميها وعناوينها بحكم المقدمة الثانية فلو تعلق بذلك المجمع الواحد وجوداً ومبهم بحكم المقدمة الرابعة حكمان من الأحكام الخمسة التي هي متضادات بحكم المقدمة الأولى يلزم اجتماع المتضادين في موضوع واحد وأن يعث المولى ويحرك المكلف نحو شيء واحد كذلك مع زجره إياه ومنعه له عنه في زمان واحد وذلك مستحيل ضرورة . من دون تفاوت بين القول بكون وجود الشيء متعلقاً للأحكام بناء على إصابته أو مبهمته بناء على إصالتها إذ كما أن الوجود الخارجي لا يكون إلا واحداً كذلك المبهمة بمعنى ما يقال في جواب ما هو أي الحد التام للشيء لا يكون إلا واحداً كما أنه لا فرق في الاستحالة بين تعلق الأحكام بالطبائع وبين تعلقه بالأفراد (وإن غاية اجتماع الضدين فيه لا يكاد يرتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع للأفراد فإن غاية تقريره أن يقال إن الطبائع من حيث هي وإن كانت ليست إلا هي ولا تتعلق بها الأحكام الشرعية كالآثار العادية والعقلية) ولذا لو سئل بطرفي النقيض بأن قيل هل الإنسان من حيث هو إنسان كاتب أو ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شيء بأن يقال ليس الإنسان من حيث هو إنسان بكاتب ولا بشيء من الأشياء إلا نفس ذاته ولو سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كأن يقال

هل الانسان كاتب أو ضاحك فلا يستحق الجواب أصلاً لان السائل بعد وضع ثبوت أحد الامرين يطلب التعمين والوضع المبني عليه فاسد فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضى سؤاله فلو اجيب بسلب طرفي التردد لا يكون في الحقيقة جواباً عن سؤاله بل تنبيه على فساد مبني السؤال (إلا أنها) أى الطبائع (مقيمة بالوجود بحيث يكون القيد خارجاً والتقييد داخلًا صالحة لتعلق الاحكام بها ومتعلق الامر والنهي على هذا لا يكونان متحدّين أصلاً لا في مقام تعلق البعث والزجر ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار) فيرتفع جميع ما يتصور مانعاً من اجتماع الضدين من حيث الطلبين أو الارادتين أو المحبوسية والمغبوسية أو المصلحة والمفسدة ومن التكليف المحال أو التكليف بالمحال (اما في المقام الاول فانعددها) أى الطبيعتين (بماها متعلقان لها) أى للطلبين والبعث والزجر بحيث لا تدخل لاحدهما بالآخر (وإن كانا) أى المتعلقان (متحدّين فيما هو خارج عنهما) أى عن المتعلقين (بماها كذلك) أى متعلقين للبعث والزجر يعني ان اتحادهما انما يكون بحسب الوجود الذي هو خارج عن ذاتى الطبيعتين عارض لها حيث ان المكلف جمعها في مصداق واحد بسوء اختياره وهذا لا يضر بعدم نظر الشارع الى هذا الفرد أصلاً فان هذا المجمع بسوء الاختيار مقتضى تعليل الحكم بالطبيعة حيث ان الاتيان به ليس من حيث انه مطلوب بل من حيث انطباق المطلوب عليه بحكم العقل ولا يتفاوت في ذلك الانطباق القهري بين كونه محرماً أو مباحاً (واما في المقام الثاني فلسقوط احدها بالطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الاتيان في أى مقام اجتمع الحكمان في واحد وأنت خير بأنه لا يكاد يجدى بعدم اعرفت من تعدد العناوين لا يوجب تعدد المعنوي لا وجوداً ولا مبدء ولا تنظم به وحدته أصلاً وان التعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات وانها انما يؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات لا بما هي على حيلها واستقلالها) فهذا الفرد الخارجى أو الطبيعة التي تكون من مقولة كذا في الواقع بما هو معنوي بعنوان الصلوة ومحكية به يكون مأموراً به وبما هو معنوي بعنوان الغضب ومحكي به يكون منهيًا عنه لسرابة الحكم من العنوان الى المعنوي فيلزم ما سمعت من امحال (كما ظهر مما حققنا انه لا يكاد يجدى أيضاً كون فرد مقدمة لوجود الطبيعي للمأمور به أو المنهي عنه وانه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار) كما ذهب اليه المحقق القمي لا يقال ان ذلك الفرد محرم غيري من باب ترشح الحرمة من ذي المقدمة أى الغضب عليه وواجب كذلك من باب ترشح الوجوب عليه من الواجب أى الصلوة فيلزم اجتماع الضدين في موضوع واحد أيضاً لأننا نقول ان ذلك الفرد لما كان مقدمة سببية للغضب المحرم فنترشح الحرمة منه عليه فلا يصح حينئذ ان ينأى به الحكم فلا يجمع فيه الحرمة والوجوب

من قبل المولى هذا غاية ما يقال في توضيح مراده (وذلك مضافاً الى وضوح فساده وان الفرد عين الطبيعي في الخارج) وليس بينها تغاير وتعدد إلا على مذهب الرجل الهمداني الذي يحكي عنه الشيخ الرئيس ان مذهبه هو ان الكلبي الطبيعي بما هو كلي لا بما هو مشخص وفرد موجود في الخارج واسكن الظاهر ان الرجل المزبور قائم بوجود الطبيعي بمعنى تمام المهية وكال الحقيقة لا العنوانات المنتزعة عن شيء واحد ، وبالجملة لا يتصور المقدمية بين الفرد والطبيعة (كيف والمقدمية تقتضي الانثوية بحسب الوجود ولا تعدد) يتصور بين الطبيعي وفرده في الخارج (كما هو واضح) انه انما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً مهية وقد عرفت بما لا مزيد عليه انه بحسبها أيضاً واحد) وقد يقرر الجواز بناء على القول بتعلق الأحكام بالطبائع بأن الطبيعتين المتعلقتين للامر والنهي لم يجمعها وجود خارجي ولو بسوء الاختيار كي يلزم الاجتماع فان محل الكلام في المقام هو ما اذا ورد الأمر والمهي على طبيعتين متغايرتين بالعموم من وجه كانا بأنفسهما فعلاً للمكلف صادراً عنه في الخارج ولا يعقل الاتحاد في الطبيعتين كذلك إذ لا بد في الاتحاد من كون أحد الكليين أعم والآخر أخص كي يكون الأول جنساً والآخر فصلاً وقد تقرر في محله انه لا اتحاد في غيرها وان الفصل لا يكون أعم من وجه من الجنس أصلاً ، وأورد عليه بعض المحققين بأن مرادهم من عدم الاتحاد إلا في الأعم والأخص أي إلا في الجنس والفصل هو الاتحاد بحسب الذات لا الوجود الخارجي إذ الاتحاد فيه معلوم بالوجدان في غيرها أيضاً فان زيد الأبيض مصداق للأبيض والانسان قطعاً وليس هناك مصداقان ووجدان في الخارج ولذا صح حمل أحدهما على الآخر ومن المعلوم ان المناطق فيه الاتحاد في الوجود الخارجي واما الاتحاد بحسب الذات فلا بد فيه من كون أحد الشئيين جنساً والآخر فصلاً ولا يكفيه مجرد الأسمية والأخصية ولذا لا يكون النوع والجنس متحداً مع العرض الخاص بحسب الذات بل بحسب الوجود ، والمر في ذلك ان الاتحاد الذاتي لا بد وأن يكون بين المتحصل واللامتحصل حتى يكون الأول قائماً في الثاني كالجنس والفصل والمهيولى والصورة واما العاقلان من وجه فيكون كل منهما متحصلاً في حد نفسه بحسب المهية والذات فلا يمكن الاتحاد بينهما لعدم إمكان فناء أحدهما في الآخر بحسب الذات وكذا بالنسبة الى النوع والجنس والعرض الخاص لأن النوع متحصل فلا يقدر مع العرض وليس داخلاً في ذاته أيضاً والجنس وان كان لا متحصلاً إلا أن تحصيله ليس بالعرض الخاص بل بالفصل فالأحاد الأنواع والأجناس والفصول مع الأعراض الخاصة والعامة انما هو في الوجود فقط والكلبي الذي بينه وبين الآخر عزم من وجه يكون عرضاً عاماً بالنسبة اليه لاحتماله ، فتبين ان دعوى التغاير بحسب المصداق والوجود الخارجي في العامين من وجه في غير محله ، ثم قال : نعم لو

كان العامان من العناوين الثانوية والأفعال التوليدية كالنأديب والتعظيم والظلم والأيذاء ونحوها كما إذا قال : أدب زيداً ولا تؤذ ، فيما لو أمكن التأديب بغير الضرب فأدبه بالضرب يمكن أن يقال انها موجودان في الخارج بوجودين متغايرين وذلك لأن وجود هذه العناوين انما هو بنحو من الاعتبار وليست متحدة مع العناوين الأولية بل هي منشأ اعتبارها واعتبارها فبالضرب الذي هو العنوان الأولي يتحقق التأديب وهو أمر آخر غير الضرب بل متولد منه وكذا الاحراق والالقاء في النار ، ودعوى ان وجوب الاحراق عين وجوب الالقاء وهكذا كما ترى ، ومن المعلوم ان العلة غير متحدة في الخارج مع المفعول ولا يلزم أن يكون الفعل الخارجى من قبيل الحركة والسكون حتى يقال ليس في الخارج وراء الالقاء أو الضرب أو نحو ذلك حركة وسكون كيف ولازم ذلك إنكار كون العناوين الثانية من أفعال المكلفين وجعلها من آثار الأفعال وهو خلاف التحقيق بل لها نحو آخر من الوجود وهو الاعتبار المنزع من الأفعال الأولية وحينئذ فنقول ان اعتبار التأديب غير اعتبار الأيذاء في الخارج وان كانا منترعين من فعل واحد وهو الضرب وملخصه انه بناء على تعلق الاحكام بالطبائع موضوع التكليف هي طبيعة الأفعال الصادرة عن العباد إلا انها لا يجب أن تكون أفعالاً مباشرة بل أعم منها ومن الأفعال التوليدية والتسديدية المنترعة من الأفعال المباشرة فالغصب والصلوة وان لم يكونا من الأفعال المباشرة إلا انها أفعال توليدية من الحركات والسكنات المخصوصة فينشد بضح أن يكون متعلقاً بالاحكام ففي مورد الاجتماع يكون في الحقيقة موضوع الحكم هو الأفعال المتعددة فلا يلزم اجتماع الحكمين المستحيل ، ونظير ذلك مسئلة الحسن والقبح إذ التحقيق انها ليسا بذاتين للأفعال دائماً بل ربما يكونان بالجهات والاعتبارات الطارئة على الأفعال وكل ما لا عرض لابد وأن ينتهي الى ما بالذات فما بالذات لها هما الجهتان خيرة الظلم قبيحة بالذات وجهة التأديب حسنة بالذات فضرر اليتيم من جهة كونه تأديباً حسن وقبيح من جهة كونه إيذاء وفيه انا سامنا ان الأفعال التي تكون موضوعة للاحكام أعم من المباشرة والتوليدية إلا أن تلك العناوين المنترعة عن التجميع ليست من الأفعال التوليدية التي تكون لها ما بخلاف الخارج كي يصلح أن تكون موضوعة للتكليف بل من الاعتبارات التي هي خارجة عن ذات الموضوع محمولة عليها وليست محمولات بالصنم : واما القياس بمسئلة الحسن والقبح فليس في محله فان معنى عدم كونها ذاتين انها ليسا بجزء للمية بمعنى ما يقال في جواب ما هو ولا عينها كذلك وبالجملة معناه انها ليسا بذاتين في باب الكليات الخمس وذلك لا ينافي كونها ذاتين للوجود الخاص بالمعنى الذي يراد في باب البرهان أي ما ينتزع عن ذات الشيء من دون حيلولة تقييدية مثلاً الحركات والسكنات في دار زيد من حيث ذاتها ومقتضى المندرجة تحت أية مقولة كانت ليست

بحسنة ولا بقيحة فانها من هذه الجهة نظير سائر الحركات الواقعة في نشأة الكون ومن حيث خصوصيتها الوجودية قيحة وان لم يتزع عنها مفهوم القصيدة بل ولو لم يوجد ذهن ولا اعتبار بالأحكام انما ثبت للمعنون وان كانت بحسب الظاهر ثابتة للعناوين فانها من حيث هي مقدرات للمعنون وحاكيات عنه ومرآة له اعتبرت في موضوعات الأحكام لامن حيث كونها مستقلة وقد عرفت ان الموجود الخارجي لا يكون له الوجود واحد ومهمة واحدة وتعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون سيما اذا كانت اعتبارية انتراعية فالمعنون واحد حقيقة ان كان فيه جهة الحسن فقط يصير متعلقاً للأمر وان كان فيه جهة القبح يصير متعلقاً للنهي فقط وان كان فيه جهات متعددة فبعد الكسر والانكسار لا يبقى إلا مناط لأحد الأحكام الخمسة فلو صار الشيء بالعناوين المتعددة محكوماً بأحكام مختلفة يلزم اجتماع المتضادات في موضوع واحد ولا يمكن على الاجتماع القرار عن هذه الغائبة أصلاً إلا بتعدد الوجود ، فتلخص مما ذكرنا ان القائل بالجواز قد اشتبه عليه العنوان بالمعنون والعارض بالمعروض وكذلك اشتبه عليه الأمر من طريق الكلّي والفرد وتخيّل ان موضوع الحكم هو الكلّي وما يأتي به المكلف هو الفرد وهو مقدمة لوجود الكلّي وكذلك اشتبه عليه الأمر من طريق المهمة والوجود وتخيّل انه على القول باصالة المهمة تكون الميقات المتأصلة المتعددة في الخارج هي الموضوعة للأحكام فلا يلزم الاجتماع المستحيل وتأمّر السر في التوهات المزبورة هي الغفلة عن استهلاك العناوين والميقات في المعنونات والوجودات سوفنائها فيها ومرآتها لها وتخيّل ان العناوين من حيث انها مستقلة في الملاحظة ملحوظات بالذات فلا تغفل وكن من المتذكرين (ثم انه قد استدل على الجواز بأمور) :

(منها انه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره) والوقوع أقوى دليل على الجواز (وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلوة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الأيام) (كيوم العاشر بل وفي العبادات المستحبة والمباحة كالصلوة في المسجد والذاريح ان غائبة الاجتماع لا يختص بالوجوب والحرم بل تجرى في الأحكام كلها لأنها بأسرها متضادات فقد اجتمع الوجوب والكراهة في الاولى أي الصلوة وفي الثانية أي مسئلة الصوم في السفر وفي بعض الأيام الاستحباب والكراهة وفي الثالث الوجوب والاستحباب وفي الرابع الوجوب والاباحه) (بيان الملازمة انه) ليست الأمثلة المذكورة في المتن من باب النهي في العبادات قطعاً وبالتفاق من الخصم القائل بالامتناع لاعترافه بصحة الصلوة والصوم والحال هذه مع انها مقام عليها الإجماع فلا محيص عن كونها من باب الاجتماع بأن يكون الأمر متعلقاً بالطبيعة والنهي بالخصوصية مثل كونها في الحمام ولو لم نعلم تلك الخصوصية فعلى هذا نقول (لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعها لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في مورد مع تعددها) أي تعدد

الجهة (لعدم اختصاصها) أي الوجوب والحرمه (من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد بديهية تضادها بأسرها) والتالي باطل لوقوع اجتماع الكراهة والایجاب أو الاستحباب في مثل الصلوة في الحمام والصيام في السفر وفي العاشوراء ولو في الحضر واجتماع الوجوب والاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلوة في المسجد أو الدار) وهو أقوى دليل على الأمكان (والجواب عنه اما إجمالا فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع) وحكم الوجدان به (ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان مع ان قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكيم فيها بعنوان واحد ولا يقول الخصم بجوازه كذلك بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجوبين فير أيضاً لا بد من التفصي عن اشكال الاجتماع فيها سيما اذا لم تكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بد لها كصوم يوم عاشوراء (فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً كما لا يخفى) واما تفصيلاً فقد اجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقض والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام فالأولى الاقتصاد على ماهو التحقيق في حسم مادة الاشكال فيقال وعلى الله الاتكال ان العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام) :

(أحدها ما يتعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم العاشوراء والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات) كعند طلوع الشمس وزوالها إلا يوم الجمعة وغروبها .

(ثانيها ما يتعلق به النهي كذلك ويكون له البدل كالنهي عن الصلوة في الحمام) .

(ثالثها ما يتعلق به النهي لذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلوة في مواضع التهمة بناء على كون النهي عنها لاجل اتحادها مع) خصوصية اخرى مثل (الكون في مواضعها) وان لم تعلم بها تفصيلاً (اما القسم الاول فالنهي تنزيهاً عنه بعد الاجماع على انه يقع صحيحاً ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة ع على الترك اما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك) كما ان فعله كذلك أيضاً إذ من الممكن أن يكون فعل الشيء وتركه معنوياً بعنوان ذي مصلحة مقتضية للامر به فيكون مخيراً بين الفعل والترك كل بعنوان كالاكل المندرج تحت إجابة الاخ المؤمن وتركه المندرج تحت عنوان الصوم بحيث لا يمكن الجمع بين المتناقضين لزم أن يتخير بينهما ولا يلزم من ذلك دخوله تحت حكم الإباحة وانما المباح هو الفعل والترك المجردان عن انطباق عنوان ذي مصلحة عليها حيث ان الافطار من دون إجابة المؤمن لأحسن فيه كما ان تركه بلا ملاحظة عنوان الصوم كذلك واما مع الانطباق بصير نظير التخيير بين الفعل ، والترك المستفاد من حكم العقل في انقاذ الفريقين فانه مخير بين فعل كل انقاذ وتركه حيث انه حسن من حيث انه يجمع لمعنويان انقاذ الآخر لمكن فرق

بينه وبين المقام فإن فعل الانقاذ في أحدهما ليس عين عدم الانقاذ في الآخر فإن وجود أحد الضدين ليس عين عدم الآخر وأما فيما نحن فيه فترك الصوم وفعل الأكل عين عنوان الاجابة واليه أشار المصنف بقوله (فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للعرض وإن كان مصلحة الترك أكثر فيها حينئذ يكونان من قبيل المستعجنين المتزامين فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهمية في البين وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث أنه كان راجحاً موافقاً للعرض كما هو الحال في سائر المستحبات المتزامات بل الواجبات وأرجحية الترك من الفعل لا يوجب حرازة ومنقصة فيه) أي في الفعل (أصلاً كما يوجبها) أي يوجب الحرازة (ماذا كان فيه) أي في الفعل (مفسدة غالبية على مصلحته ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع فإن الحرازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به بخلاف المقام فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة العرض كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حرازة فيه أصلاً) وقد علق قده في الهامش في هذا المقام ما هذا افظه : ربما يقال إن أرجحية الترك وإن لم يوجب منقصة وحرازة في الفعل أصلاً إلا أنه يوجب المنع عنه فعلاً والبعث إلى الترك قطعاً كما لا يخفى ولذا كان ضد الواجب بناء على كونه مقدمة له حراماً وتفسد لو كان عبادة مع أنه لا حرازة في فعله وإنما كان النهي عنه وطلب تركه لما فيه من المقدمية وهو على ما هو عليه من المصلحة فالمنع عنه لذلك كاف في فساد لو كان عبادة ، قلت يمكن أن يقال إن النهي التحريمي لذلك وإن كان كافياً في ذلك بلا اشكال إلا أن النهي التزيهي غير كاف إلا إذا كان عن حرازة فيه وذلك لبدية عدم قابلية الفعل للتقرب به منه تعالى مع المنع منه وعدم ترخيصه في ارتكابه بخلاف التزيهي عنه إذا كان لا حرازة فيه بل لما في الترك من المصلحة الراجعة حيث أنه معه مرصوص فيه وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوية له تعالى ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضد المستحبة أهم اتفاقاً فتأمل انتهى وقد ظهر مما ذكره في التعليقات الجواب عما أورد على هذا التأويل والتأويل الآتي بأن الفعل والترك إذا كان كل منهما مشتملاً على مقدار من المصلحة بحيث إن الأمر بكل من النقيضين غير معقول فلا محالة يكون المؤثر في نظر الشارع إحدى المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الأخرى أو تسعطان كليهما على تقدير التساوي فلا يعقل كون الفعل والترك كلاهما مستعجنين وأول موجب للتزام في الخطاب هو امتناع طلب النقيضين وأما التزام في الضدين لثالث لهما أو في المتلازمين دائماً فإنما هو من جهة رجوعه إلى التلازم من جهة لزوم طلب النقيضين (وأما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك) أي ذي مصلحة (من دون انطباقه عليه فيكون) حاله حينئذ (كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلا في أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بتحقيق بل بالعرض والمجاز وإنما يكون في

الحقيقة متعلقا بما يلزمه من العنوان بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة كما في سائر المكروهات من غير فرق إلا أن مدشأ فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل وفيه رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل أصلا غاية الأمر كون الترك أرجح نعم يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين على الارشاد الى الترك الذي هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثوبا لذلك وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة (ارشاديا (لالعرض والحجاز) مولويا (فلا تفعل) وبالجملة يكون النهي المتعلق بما لا بد له باعتبار كون الترك سببا توليديا لعنوان راجح وليس لاجل كون الفعل مكروها حقيقة فالنهي عن صوم الولد أو الزوجة أو الضيف بدون إذن الوالد أو الزوج أو المضيف من جهة ان ترك الصوم إطاعة للوالد أو الزوج وإجابة للؤمن المضيف كالنهي عن صوم من دعي الى طعام والنهي عن صوم يوم عرفة من جهة ان تركه فيه داخل تحت عنوان الاحتياط على ما في الرواية عن أبي جعفر ع أكره أن أصومه يعني يوم عرفة أن تخوف أن يكون عرفة يوم النحر وليس يبرم صوم - والنهي عن صوم عاشوراء إنما هو من جهة ان تركه فيه سبب توليدي عنوان راجح كخالفه بني امية فالكلف مخير بين الفعل بعنوان الصوم والترك بأحد العناوين التي قد ذكرنا بعضها : غاية الأمر انه قد لا يعلم ذلك العنوان التوليدي الراجح فيقصده حينئذ اجمالا . ان قلت كيف يقصده وهو مجهول ؟ قلت قصد الامر بالترك قصد له اجمالا . ان قلت لاجابة الى الامر والنهي لان المكلف لا يتوكل بامان الفعل واما عن الترك . قلت لعلى الوجه أن يكون ذلك منه بداعي الامتناع (واما القسم الثاني) وهو ما اذا تعلق النهي بذاته مع وجود البدل له (فالنهي فيه) تنزيها (يمكن أن يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول طابق الفعل بالفعل كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لاجل تشخيصها في هذا القسم بتشخص غير ملائم لها كما في الصلوة في الحمام فان تشخيصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجا ان لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزازة فيه أصلا بل كان راجحا كما لا يخفى وربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديدة الملازمة معها مزية فيها كالصلوة في المسجد والمكة الشريفة وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حد نفسها اذا كان مع تشخص لا يكون له شدة الملازمة ولا عدم الملازمة لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلوة في الدار مثلا وتزداد تلك المزية فيها كان بشخصه بما له شدة الملازمة وتنقص فيما لم يكن له الملازمة) وقد عرفت في القسم الاول ان نقصان ثواب فعل لا يوجب حزازة ومنقصة في نفس الفعل واما الموجب للجزازة والمنقصة المنقصة الموجودة في الفعل غالبية على مصلحته فتدبر (ولذلك ينقص ثوابها تارة وزيد اخرى ويكون النهي فيه

منه) وتوضيحه على ما يستفاد من كلام الشيخ الانصارى هو أن الاستفادة من إطلاق الامر المتعلق بالطبائع امور ثلاثة : ترخيص المكلف في إيجادها في ضمن أى فرد كان ، وحصول الامتثال باتيان أى فرد بمعنى تسويتها في مقام الامتثال ، وتسويتها في الاجر والثواب فإذا فرض تعلق النهى بفرد منها فإن كان تحريماً فهل يستفاد منه الفساد أم لا فالبحث عنه في مسئلة دلالة النهى على الفساد وإن لم يكن تحريماً فهو ناظر الى عدم استواء الافراد في الاجر والثواب والفرض ان فيما نحن فيه قد قام الاجماع على صحة العبادة في مورد النهى فالتواهي المذكورة ليست على حقة فمنها من رجحان الترك ومرجوحية الفعل لاجل مفسدة فيه غالبية على مصلحته بل هي ارشاد الى عدم تساوى الافراد في الثواب بحكم العرف وليست خالية عن الطلب كي يلزم استعمال الانشاء في الاخبار بل هي للطلب الارشادى ولا يضر اجتماعه مع الوجوب لان المقصود منه بيان قلة الثواب فليس خالياً عن الطلب حقيقة (ولعل هذا) الذى ذكرنا من اقلية ثواب تلك الطبيعة المتشخصة بتشخيص معين من ثواب نفس تلك الطبيعة اذا تشخصت بتشخص آخر ولا يحدث معه مزبة لها ولا منقصة وكذا المراد بأكثرية الثواب (مراد من قال ان الكراهة في العبادة تكون بمعنى انها تكون أقل ثوابا ولا يرد عليه) كافي الفصول (بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثوابا من الاخرى بالكراهة ولزوم اتصاف مالا مزية فيه ولا منقصة بالاستيجاب لانه أكثر ثوابا بما فيه المنقصة لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثوابا انما هو بقياسه الى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزبة لها ولا منقصة من المشخصات وكذا كونه أكثر ثوابا) فالمقيس عليه في الاقلية والاكثرية دائماً هو فرد محصور من تلك الطبيعة وهو الفرد الذى لا يحدث بسبب تشخصه مزبة ولا منقصة لاطبيعة اخرى كما في الاراد الاول ولا مطلق الافراد من نفس تلك الطبيعة كما هو مبنى الاراد الثاني حيث جعل المقيس عليه هو الفرد الذى يحدث بسبب تشخصه منقصة مع انه ليس هو المقيس عليه (ولا يخفى ان النهى في هذا القسم) الثاني (لا يصلح إلا للارشاد) الى فرد آخر دائماً لفرض كون الفرد المنهى بما له بدل (بخلاف القسم الاول فإنه يكون فيه مولويان كان حمله على الارشاد) أى الارشاد الى الترك الذى هو أرجح من الفعل لا الارشاد الى فعل آخر من تلك الطبيعة لفرض عدم البديل للمنهى عنه هناك (بمكان من الامكان) كما علمت بتحقيقه (واما القسم الثالث) وهو ما اذا تعلق النهى لا بعنوانه وبذاته بل بعنوان مجامع معه في الوجود منطبق عليه أو ملازم (فيمكن أن يكون النهى فيه عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والحجاز وكان المنهى عنه به حقيقة ذاك العنوان ويمكن أن يكون على الحقيقة ارشاداً الى غيرها من سائر الافراد بما لا يكون متحدداً معه أو ملازماً له

إذ المفروض ان تمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بخرازة ذلك العنوان أصلاً هذاً الجواب يتم في القسم الثالث الذي هو محل الكلام (على القول بجواز الاجتماع) إذ تعدد العنوان مطلقاً كان مجدياً حينئذ (واما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة) فإن النهي في الحقيقة قد تعلق بالامر الملازم لذلك لا بنفس ما تعلق به الامر أو ارشاداً الى الفرد الذي لا يكون ملازماً له ولا يكون فيه خرازة ومنقصة بواسطة العنوان الملازم (واما في صورة الاتحاد) أى اتحاد العنوان (وترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث انه صحت العبادة) بالاجماع (فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني فيجمل على ما حمل عليه فيه طابق الفعل بالفعل حيث انه بالدقة يرجع اليه إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته وشخصاته التي تختلف الطبيعة الأمور بها في المزية زيادة ونقصاً بحسب اختلافها في الملائمة كما عرفت) فينبغي أن يكون النهي عنه على نحو الاقتضاء نظراً الى اتحاده بما فيه اقتضاء النهي ويمكن أن تكون على نحو الفعلية ارشاد الى أقلية ثواب حصول النقصان في الطبيعة الأمور بها لاجل اتحادها مع عنوان فيه الخرازة فانها وإن كانت مغلوطة غير مؤثرة أثرها أى الكراهة إلا أنها يوجب ضعف الطبيعة الأمور بها عما كانت عليه من انصلحة والمزية وبدونها في ذلك الثواب فيكون أقل ثواباً مما تكون الطبيعة عليه لو خليت وطبعها فيصح أن ينهى عنها ارشاداً وذلك بخلاف القول بالجواز في صورة الاتحاد لعدم المزاوجة بين الجهات حينئذ فيكون كل منها على ما هي عليه من التأثير في موضوعه من المزية والشراب والخرازة والعقاب فإن كان هناك ارشاد فانما يكون الى غيرها من سائر الافراد مما لا يكون متجداً معه واما في صورة اتحاد العنوان وترجيح جانب النهي فلا يكون من موارد التصحح كي يحتاج الى التأويل فهو خارج عن محل الكلام (وقد انقدح بما ذكرنا انه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب) بالمعنى الذي ذكرناه (في القسم الاول مطلقاً) سواء قلنا بجواز الاجتماع أو بامتناعه لعدم البدن وكون الطبيعة منحصرة في فرد (وفي هذا القسم على القول بالجواز) لما عرفت من ان الأقلية وكذا الأكثرية إنما يتم بقياس فرد من الطبيعة الى فرد آخر من تلك الطبيعة لا بقياس طبيعة الى طبيعة أخرى ولو كانت ملازمة له في الوجود أو متحدة معها فيه كما توهمه في الفصول كما لا يخفى (كما انقدح حال) النقض بالعبادات التي كان (اجتماع الوجوب والاستحباب فيها وإن الامر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد الى أفضل الافراد مطلقاً) أى سواء قلنا بالاجتماع أو بالامتناع (على نحو الحقيقة) و (يكون مولواً اقتضائياً) لا فعلياً (كذلك) أى على نحو الحقيقة فيها إذا لم يكن ملاك الامر ملازماً من حيث طبيعته لما هو مستحب ولم يكن متجداً مع المستحب بل كان فضله على سائر الافراد لشدة الملازمة

بين الخصوصية المشخصة وبين الطبيعة المتشخصة بها (و) يكون (فعليا بالعرض والمجاز) لاحقة (فيما كان ملاك) أي ملاك الأمر (ملازمته) أي الطبيعة (لا هو مستحب أو متجدد معه على القول بالجواز) هذا قيد لقوله أو متحد معه هذا كله فيما له بدل كالصلوة جماعة أو في المسجد (ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الأول) أي مالا بدل له (ههنا ظن انطباق عنوان راجع على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه) ويوجب شدة مطالبة المولى له (لانه يوجب استجابه) أي تعلق طلب آخر مستقل غير ممنوع الترك به (أصلا ولو بالعرض والمجاز) لامتناع اجتماع الضدين في موضوع واحد حقيقي ولوبعنوانين (إلا على القول بالجواز) وكفاية تعدد العنوان ولو في مورد عدم المنذوحة كما فيما نحن فيه حيث إن المفروض عدم التمكن من استيفاء منزلة العبادة بفرد آخر لعدم البديل وكون الطبيعة منحصرة في فرد (وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لا يصحح الاستحباب) الفعلي (إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز) نعم يمكن تصوير الاستحباب الفعلي بأن يكون في مورد بالخصوص العلة التامة للاستحباب موجودة مؤثرة في استجابه دائماً لأن يكون بمجرد الافتضاء فإنه حينئذ يكون مستحباً فعلياً ويكون الوجوب اقتضائياً نظير الحلال والحرام في قوله ع : الا ما حلل حراماً أو حرم حلالاً ، حيث إن المراد منه ما كان حراماً دائماً متصفاً بالحرمه على جميع التقادير (ففتن) .

(ومنها أن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي والعصدي فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان) فالعرف والعقلاء إذا حكموا بما هم عقلاء بذلك في الفرض المذكور فذلك يكشف عن جواز الاجتماع عقلاً فلا يرد أن التمسك بالعرف في المسئلة العقلية لأوجه له (وفيه منغمة إلى المناقشة في المثال بأنه ليس من باب الاجتماع ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً كما لا يخفى) حيث إن الخياطة فعل الخياط وهو ادخال الخيط بتوسط الابر في الثوب واخراجه على كيفية مخصوصة ولا ربط له للكون في مكان خاص الذي هو من مقولة الأين أصلاً وكذلك الخياطة بمعنى ما هو مسبب عن ذلك الفعل لا ربط للكون المذكور بها أصلاً ولهذا يدل بعضهم المثال بما إذا أمر المولى بمشي خمسين خطوة كل يوم ونهى عن التحرك نحو دار كذا فمشى الخمسين فيها أو قال خط هذا الثوب ولا تنصرف في المسكان الخاص أي نوع من التصرف مع تعميم المكان الهواء أيضاً فينبذ يكون التصرف في الهواء المنهي عنه متحداً مع الخياطة التي هي عبارة عن هذا النحو من التصرف بالمأمور به (المنع

إلا عن صدق أحدهما أما الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر أو العصيان فيما غلب جانب النهي لما عرفت من البرهان على الامتناع نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصلات وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه كما تقدم بقي الكلام في حال القول بالجواز مستدلا بأن المبادئ مأخوذة بعضها بالإضافة إلى بغض بشرط لا وإن المبدء الموجود في المجمع متخذ هوية مع الموجود في محل الاتفاق فإن الصلوة الموجودة في المجمع لا تنقص عن حقيقة الصلوة بشيء كما أن الغضب الموجود فيه أيضا كذلك ، وإن كونه هوية واحدة مشتملة على الصلوة والغضب باعتبار أن الحركة الواحدة جنس لها مستحيل فإن الأغراض بسائط خارجية وما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز وليس فيها جهة مادة وصورة مضافا إلى أن الجلس الواحد لا يمكن تفصله بفصلين في عرض واحد كما أن كونه الحركة الواحدة معروضة للصلوة والغضب غير معقول فإن قيام العرض بالعرض مستحيل فيكون نتيجة ذلك هو أن التركيب في المجمع انضمامي لا اتحادى وعليه فلا يكون مانعا عن كون أحدهما مأمورا به والآخر منها عنه إذ المستحيل هو توادعهما على محل واحد وبعد كون التركيب انضمامياً يكون متعلق أحدهما غير متعلق الآخر غاية الأمر كون كل من المأمور به والممنى عنه مشخصا للآخر والشخصات لا تدخل تحت الطلب انتهى : وهذا كما ترى كلام مختل النظام حيث لا يدري منه إن الكلام في كل اجتماع الأمر والنهي في واحد أو في مثل الصلوة في الغصوب ولعل القائل بالامتناع يحوز الصلوة في الغصوب لولا الدليل على البطلان لأنه لا يراه من المبحث ومسئلة كون الأغراض بسائط خارجية إنما هو في العرض الذى يكون إحدى المقولات التسع الذى هو المحمول بالضميمة لا الخارج المحمول الذى لا يفيد حملها ضمنية في الموضوع كالملكى والغضبى والزوجة والخرية وكذا مسئلة قيام العرض بالعرض مع أنه مسئلة خلافية قد جوزه بعضهم كقيام السرعة والبطء بالحركة والشدة والضعف باللون لا ربط له بالمقام فأنها تقتضي امتناع قيام الغضبى بالحركة التى هي أيضا عرض وإن لم تجتمع مع الصلوة فتدبر فيه لعلك تهدي إلى مراده والله الهادى إلى الصواب (التفصيل من بعض الأعلام) وهو سلطان المحققين ره في حاشية المعالم وكذا السيد صاحب الرياض والمحقق الأردبيلي على ما قيل وهو (القول بالجواز عقلا والامتناع عرفا) مستنداً إلى أنه مقتضى الجمع بين أدلة المجوزين من عدم لزوم اجتماع الضدين وغيره من المحاذير وبين ما يظهر من العرف من فهم التعاند والتنافر بين الأمر والنهي في المجمع والحكم بلزوم تخصيص أحدهما بالآخر لو ساعد عليه الدليل وإلا فالتساقط والرجوع إلى الأصل (وفيه أنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق

(العقل) فتفكيك حكم العرف عن العقل مستلزم لانتساب شيء اليهم لا يرضون به (فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا اليه من النظر المسامحي الغير المبني على التدقيق والتحقيق) وبعبارة اخرى النظرة الاولى المعروف بأنها النظرة الحقاء (وأنت خبير بدم العبرة به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق) فهم بعد الاطلاع يرجعون عن الأول ولا يقون عليه (وقد عرفت فيما تقدم ان الزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي) بل في الوجوب والحرمة سواء استفيد من اللفظ أو الاجماع أو الضرورة (فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل ولعله كان بين مدلوليها حسب تعيينه) أي تعيين العرف (تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين وان كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين فتدبر ويدفعى التنبه على امور) :

(الأول ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام) بأن لا يكون هناك مندوحة (وان كان يوجب ارتفاع حرمة العقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً كما اذا لم يكن بحرام بلا كلام إلا أنه اذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي اليه) أي الى الاضطرار الى ارتكاب الحرام (لا محالة) وعال المصنف المنى لا التي بقوله (فان الخطاب بالزجر عنه حينئذ) أي حين إذ كان الاضطرار بسوء الاختيار (وان كان ساقطاً) لكونه لغواً حينئذ لا يصدر عن الحكميم (إلا أنه حيث يصدر عنه مفضلاً عليه وعصياناً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق به الايجاب وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارباب وانما الاشكال فيما اذا كان المضطر اليه بسوء اختياره مما يتحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما اذا توسطها بالاختيار في كونه منهاياً عنه أو مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه فيه أقوال) توضيح المقام انه في صورة عدم المندوحة قد يكون الانحصار في المحرم من أول الأمر فلا يجوز الاجتماع وقد يكون لامن أول الأمر وهو قد يكون لا بسوء اختيار المكلف كما لو انحصر اتفاقاً الماء للوضوء أو الغسل في الغصبي أو مكانه للصلوة في الغصبي بأن حبس في دار الغير أو كان في مكان مباح لا يقدر على الصلوة إلا بالتصرف في ملك الغير حال الصلوة أو توسط أرضاً مغصوبة لاعتد فلا اشكال أيضاً في عدم الاجتماع فلا بد من رفع اليد عن أحد التكليفين ولو على القول بالجواز لما قد عرفت من أن تجزئهم ذلك انما كان مع المندوحة وتعدد المتعلق هنا غير مجد عندهم لمكان الانحصار في المحرم فكان التمكن من الفرد المباح شرطاً لتعلق الأمر بالطبيعة ومع عدمه لا يتعلق الأمر بها فلا يرد انه بناء على تعلق الأحكام بالطائعات لا فرق بين الانحصار وعدمه في غير المثال الأخير لا بد من رفع اليد عن أحد الطرفين بالرجوع الى مرجحات المتضبات في مزاجه الواجب

لحرام فقد يرجح الأمر وقد يرجح النهي ثم مع تغليب جانب النهي لو أتى بالواجب مع عدم الأمر فهل يصح أو لا يصح فقد مر تحقيقه في مسئلة الضد. وأما في المثال الأخير أي الخروج من حيث هو مع قطع النظر عن الصلوة فلا اشكال في انه مأمور بالخروج وليس منهيًا عنه وقد يكون بسوء الاختيار كالمثال المذكور في المتن فإنه مضطر حينئذ الى ارتكاب أحد الحرامين من البقاء أو الخروج لكن الخروج يمتاز عن البقاء من حيث انطباق عنوان التخلص عن الحرام عليه دون البقاء فالخروج من حيث انحصار انطباق عنوان التخلص به صار محلاً للخلاف المذكور في المتن (هذا على الامتناع وأما على القول بالجواز فمن أبي هاشم * انه مأمور به ومنهي عنه واختاره الفاضل القمي ناسباً له الى أكثر المتأخرين وظاهر النقباء والحق انه منهي عنه بالنهي السابق الشاقط بخديث الاضطراب اليه وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأموراً به كما اذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به وذلك ضرورة انه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اذا اضطر الى ارتكابه بسوء اختياره ويكون معاقباً عليه كما اذا كان ذلك بلا توقف عليه أو مع عدم الانحصار به ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به (كونه بسوء الاختيار) حاصله ان التصرف الخروجي فرد من أفراد التصرف المقبور للمكف فعله وتركه قبل الدخول فيكون منهيًا عنه والاضطرار الى ارتكابه (كونه بسوء اختياره لا يصير عذراً عقلاً فيكون معاقباً على الخائفة وانحصار توقف التخلص عن الحرام عليه أيضاً لا يجدي في عدم عقابه لما ذكرنا من كون الاضطراب والانحصار بسوء الاختيار وقد كتب المصنف في الهامش ما هذا لفظه : لا يخفى انه لا توقف هنا حقيقة بدمية ان الخروج إنما هو مقدمة للكون في خارج الدار لا مقدمة لترك الكون فيها الواجب (كونه تركاً للحرام . نعم بينهما ملازمة لأجل التضاد بين الكونين ووضوح الملازمة بين وجود الشيء وعدم ضده فيجب الكون في خارج الدار عرضاً

* قوله : وأما على الجواز فمن أبي هاشم اه . أقول : في النسبة منع : وجهه ان صاحب الجواهر قال في مسئلة الصلوة في المكان المغصوب التي قد أتى بتحقيق بصحة الصلوة في ضيق الوقت في حال الخروج لكن عن أبي هاشم ان الخروج أيضاً تصرف في المغصوب فيكون معصية فلا تصح الصلوة حينئذ وهو خارج سواء تضييق الوقت أم لا : وعن المنتهى ان هذا القول عندنا باطل ، بل في التحرير أطبق العقلاء كافة على تخطئة أبي هاشم انتهى محل الحاجة وهو كما ترى صريح في أن أبي هاشم لم يقل بصحة الصلوة المزبورة ولو كان قائلاً في مسئلة الاجتماع بالجواز لأن القول بالجواز من الجهتين لا يستلزم صحة الصلوة لعدم تعدد الجهة عنده .

لوجوب ملازمه حقيقة فيجب مقدمته كذلك وهذا هو الوجه في الماشاة والجري على ان مثل الخروج يكون مقدمة لما هو الواجب من ترك الحرام فانهم انتهى هذا كله بالنسبة الى كونه منهيًا عنه بالنهي السابق واما كونه ساقطاً فعلا لعدم تمكنه من الترك بل اللازم عليه بسوء اختياره .
 الفصيص اما بالبقاء فيها واما بالخروج منها الى الخارج فلامعنى لتوجه النهي اليه فعلا لكونه عبثاً وانغواً (ان قلت كيف لايجوز) انحصار التخلص عن الحرام والحال ان التخلص عن الفصيص واجب (ومقدمة الواجب) وهو الخروج (واجبة) يعني ان النهي بالنسبة الى المقدار الذي اضطر المكلف اليه ساقط عقلا واما بالنسبة الى الزائد عن القدر المضطر اليه فهو بعد باقي لوجود التمكن منه فعلا وترك المصحح لتوجه النهي بأن يقال لاتصرف غداً والتخلص والخروج عنها مقدمة لامثال هذا التكليف المقدور امتثاله ومقدمة الواجب واجبة .

(قلت انما تجب المقدمة لو لم تكن محرمة ولذا لايتشرع الوجوب من الواجب إلاعلى ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكها في المقدمة) كما سبق ذلك في بحث المقدمة وغيرها (وإطلاق الوجوب واهمية الواجب بحيث ربما يتشرع منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها) أي بالمحرمة (انما هو فيها اذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة) كما في انقاذ الفريق بحبل غصبي أو إطفاء الحريق بالدخول في دار الغير (والمفروض ههنا وان كان ذلك) فان التخلص عن الفصيص أهم من ترك الخروج الذي قد عرفت انه أي الخروج مقدمة محرمة (إلا أنه كان بسوء الاختيار ومعه لايتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية) والدليل على أن إرادة المكلف واختياره لايجب تغير الواقع عما هو عليه هو انه لو كان كذلك للزم أن يكون حرمة الخروج الذي هو تصرف في مال الغير معلقاً على إرادة المكلف بالخروج غير التخلص عن الحرام من العناوين الاخر كالشراء من المالك أو تحصيل الأذن منه أو الامور التي لاتكون مقدمة للتخلص كالبقاء في المفصوب وعدم كون الخروج محرماً لو اختار وأراد به التخلص عن الفصيص وهو مع انه في نفسه واضح الفساد مستلزم لخلاف الفرض الذي هو كون الاضطرار بسوء الاختيار فانه على فرض المعترض لا يكون اضطرار أصلاً واليه أشار بقوله (وإلا لكان الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره وعدم حرمة مع اختياره له وهو كما ترى مع انه خلاف الفرض) وقوله (وان الاضطرار لا يكون بسوء الاختيار) بيان للفرض حيث ان معنى هذا الفرض أي كون الاضطرار بسوء الاختيار هو انه اذا اضطر الى الخروج الذي هو تصرف محرم في نفسه بسوء اختياره الاقدام على الدخول ومن البدهي متافاة هذا الفرض لكون الحرمة معلقة على الارادة إذ مع الارادة لا اضطرار أصلاً واستدل للجواز بما حاصله ان الخروج وان كان تصرفاً في الفصيص إلا أنه معنون بعنوان

التخلص عن الغصب وهو واجب عقلاً وشرعاً ولا وجه لتعلق النهي به ولو سابقاً حيث انه بهذا العنوان مطلوب من أول الأمر ولا ربط له بمسئلة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو داخل في وجوب رد مال الغير اليه ، والى هذا الاستدلال أشار المصنف بما هو في صورة الاشكال على دليل المنع من قوله :

(ان قلت ان التصرف في أرض الغير بدون اذنه بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال ولا كلام واما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الانصاف بالوجوب في جميع الأوقات ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول وانه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المملوكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المملوكة لانه ما شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبة للثبوت بانتفاء الموضوع كما لا يخفى وبالمجمل لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له إلا مطلوباً ويستحيل أن يتصف بغير اجبوية ويحكم عليه بغير المطلوبة) .

(قلت هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الأجلة لكنه لا يخفى ان ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل وان كان قبيحاً ذاتاً اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره) بين أمرين لا يحصى عن ارتكاب أحدهما (اما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام) وهو البقاء (واما في الاقذام على ما هو قبيح وحرام لولا به التخلص بلا كلام) وهو الخروج (كما هو) أي الوقوع في أحدهما بسوء الاختيار (المفروض في المقام ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره) اللهم إلا أن يدعي اختصاص قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بالمتنع عقلاً كالحج يوم عرفة فمن ترك المسير بالاختيار أو حفظ النفس ممن القى نفسه من شاق وهيئنا يكون الخروج بعد الدخول نائياً على ما هو عليه من المقدورية ولم يطره ما يوجب امتناعه وهو كما ترى (وبالمجمل كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجا كما يتمكن منه دخولا غاية الأمر يتمكن منه) أي من الدخول (بلا واسطة ومنه) أي من الخروج (بالواسطة) أي بواسطة الدخول (وبمجرد عدم اتكانه منه إلا بواسطة لا يخرج عن كونه مقدوراً كما هو الحال في البقاء) المتوقف على الدخول (فكما يكون تركه)

أي ترك البقاء (مطلوباً في جميع الأوقات) حتى قبل الدخول مع كونه متوقفاً على الدخول (فكذلك الخروج مع انه) أي الخروج (مثله) أي مثل البقاء في الفرعية على الدخول (فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته) أي مطلوبة ترك البقاء (قبله وبعده) أي قبل الدخول وبعده (كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته) أي مطلوبة ترك الخروج (وان كان العقل يحكم بلزومه) أي الخروج المحرم شرعاً (إرشاداً الى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين) فلا رد على هذا ما قيل ان القاعدة مختصة بما اذا كان الفعل واجداً للملك سواء وجدت المقدمة الاعدادية أم لا وان كان الخطاب التعلقي بها مشروطاً بمجيئ زماها كما في الخيخ على المشهور فان خطابه وان كان مشروطاً بمجيئ عرفة إلا أن تمامية ملاكه بعد الاستطاعة تدرجه تحت القاعدة ان ترك المسير بالاختيار فهو مستحق للعقاب وان كان الفعل ممتنعاً في حقه وهذا بخلاف المقام فان التصرف الدخولي من المقدمات التي لها دخل في تحقيق القدرة على الخروج وموجب لتمامية الملك في طرف الخروج فان الداخل هو الذي يمكن توجبه الخطاب بالخروج وعدمه به لا غير واذا كان كذلك فلا محالة تكون تمامية الملك به فيستحيل أن يكون المقام من صغريات القاعدة وذلك لأن المقدور باواسطة مقدور ولا يعتبر في حسن التكليف عند العقل أزيد من القدورية في الجملة مع انه منقوض بالبقاء الذي يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات، وتقرير الجواب الذي ذكره المصنف انه ان اريد بكون الخروج واجباً ومأموراً به بهذا العنوان من أول الأمر انه مطلوب على وجه الاطلاق نظير سائر الواجبات المطلقة ففيه ان لازمه كون الدخول واجباً فانه مقدمة للخروج الذي هو واجب مطلق ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو يهدي الفساد وان اريد انه مطلوب بشرط الدخول فهو وان كان كذلك عقلاً إرشاداً الى اختيار أقل المحذورين إلا أنه لا مانع من النهي السابق إذ قبل الدخول كان جميع أنحاء التصرف في مال الغير حراماً حتى هذا التصرف ويمكنه الامتنال بترك الدخول، ولازم القول المذكور عدم كون الدخول حراماً إلا من حيث نفسه فلو فرضنا عدم حرمة الخروج من حيث هو يلزم أن لا يكون الدخول محرماً من حيث المقدمة للتصرف الخروجي ولا أطن أحداً يلتزم بذلك فن علم انه اذا دخل دار زيد يجبر على شرب الخمر لا يجوز له الدخول وان لم يكن الشرب حين صدوره منه متعلقاً للخطاب فانه قبل الدخول مكلف بترك شرب الخمر حتى بعد الدخول ويصح تكليفه به وبكون الدخول حراماً من باب المقدمة وان كان ينقطع النهي بالدخول فكذا في المقام (ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاناً وتخلصاً عن المملكة وانه انما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطراب اليه بسوء الاختيار وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة وان كان العقل يلزمه إرشاداً الى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه لكون الغرض

فيه أعظم من ترك الاحتكام فيما يؤدي الى هلاك النفس أو شرب الخمر لئلا يقع في أشد المحذورين منها فيصدق انه تركها (الفاء فصيحة) (واز تركه مالمز فعله لأدى لاحتماله الى أحدها كسائر الأفعال التوليدية حيث يكون العمد اليها بالعمد الى أسبابها واختيار تركها بعدم العمد الى الأسباب وهذا يعني في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج وان كان لازماً عقلاً للقرار عما هو أكثر عقوبة ولو سلم عدم الصدق) أى ولو سلم انه لا يصدق انه ترك شرب الخمر في المهلكة في حق من لم يقع في المهلكة وكذلك لا يصدق أنه ترك الخروج من الدار في حق من لم يتوسط الدار (إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فهو غير ضار بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة ومن الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة) كالدخول في المثال لما نحن فيه والشرب المؤدى الى أحد الأمرين في المثال الذي ذكره المعارض (فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة أو يدخل الدار فيما ج شرب الخمر ويتخلص بالخروج أو يختار ترك الدخول والوقوف فيها لئلا يحتاج الى التخلص والعلاج) .

(فإن قلت كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه ووضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو بسره الاختيار والعقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلاً) حاصله ان القول بوجوب التخلص عن الغصب مثلاً مع كون الخروج الذي هو مقدمة منحصرة له بالفرض محرماً مما لا يتجه مان فلا بد اما من القول بسقوط ذى المقدمة عن الوجوب أو القول بكون الخروج واجباً

(قلت أولاً انما كان الممنوع) شرعاً (كالممتنع) عقلاً وعادة (اذا لم يحكم العقل بلزومه ارشاداً الى ماهو أقل المحذورين وقد عرفت لزومه بحكمه فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس في بقاء ذى المقدمة على وجوبه فانه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما اذا كانت المقدمة بمنزلة وثانياً لو سلم فالساقط انما هو الخطاب فعلاً بالبعث والايحاج بالزوم اتيانه عقلاً خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً ضرورة انه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض القرض الأهم حيث انه الآن كما كان عليه من المالك والمجبوية بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً وانما كان سقوط الخطاب لأجل المانع والزام العقل به لذلك ارشاداً كافى لاجابة معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه والايحاج له فعلاً فتدبر جيداً) ولا تصنع الى قول من ذهب الى ثبوت الفرق بين المقام وبين مقام الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حيث قال ان ملاك القاعدة هو أن تكون المقدمة موجبة للقدرة على ذى المقدمة كي يكون المحل قابلاً للخطاب كالسير بالنسبة الى الخبز لكن الاستحالة المنتهية الى الاختيار لا تكون

مسقطاً للعقاب وأما في المقام فالدخول موجب لسقوط الخطاب التحريمي إذ به يكون تركه غير مقدور على ما خاروه ، وبالجملة فما نحن فيه ومورد القاعدة متماكسان إذ وجود المقدمة يعدم الخطاب وفي مورد القاعدة يكون موجوداً له إذ صحة الخطاب لا يتوقف على وجود المقدمة في الخارج وإنما الموقوف عليه لصحة الخطاب كون متعلق الخطاب مقدوراً للمكلف ولو بالواسطة سواء أوجد المقدمة أم لا ولا يفرق عند العقل في أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بين أن يكون الامتناع مستنداً إلى نفس الاختيار أو إلى فعل صدر عنه بالاختيار أو إلى ترك صدر عنه بالاختيار ولا تصنع أيضاً إلى ما قيل من أن الخروج فيما نحن فيه واجب في الجملة ولو كان بحكم العقل وما كان كذلك لا يدخل تحت القاعدة قطعاً إذ المورد لها ماذا كان الفعل غير قابل لتعلق الخطاب به لامتناعه فانه لو كان قابلاً له لم يكن هناك ما يوجب سقوط خطابه فتعلق الخطاب الوجوبي به مع كونه داخلاً في القاعدة مما لا يجتمعان فلا إزام بوجوده مستلزم لخروجه عن القاعدة وذلك لأن المورد أيضاً غير قابل لتعلق الخطاب الشرعي به لامتناعه فيكون الخطاب لغواً وأما الوجوب العقلي إنما هو إرشاد إلى ما هو أقل قبجاً وأخف محذوراً وهذا غير مناف لسقوط الخطاب الشرعي فافهم ذلك (وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به) ولا يكون منبياً عنه (مع اجراء حكم المعصية عليه نظراً إلى النهي السابق) كما ذهب إليه الرازي وتبعه صاحب الفصول فانه مع توجه النهي إليه لأجل تمكنه من فعله وتركه كيف يصير مأموراً به (مع مافيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والایجاب) بكون التحريم (قبل الدخول و) الوجوب (بعده كما في الفصول) وستعلم (مع اتحاد زمان الفعل المتعلق له) وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانه وهذا أوضح من أن يخفى كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصبياً إلى النهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق فعلاً ومبغوضاً ومحبوياً كذلك بعنوان واحد وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع) حاصله أن العقل حاكم باستحالة تعلق الحكمين بموضوع واحد ولو كان زمان الإيجاب والتحريم متعدداً إذ العبرة في الاستحالة وعدمها هو اتحاد زمان الوقوع وعدمه لا اتحاد زمان الإيجاب والتحريم مع وحدة زمان الوقوع ، والاحكام إنما تتعلق بالباطن باعتبار وقوعها في الخارج وقد توهم صاحب الفصول تصحيح تعلق الحكمين في زمانين بموضوع واحد بالاتزام بالواجب التعليقي حيث استدلل على ذلك بأن الغصب بجميع أجنائه مبغوض حتى في حال الخروج فما دام يمكن النهي عنه يكون منبياً عنه وإذا لم يمكن ينقطع النهي عنه قبل الدخول لما كان المكلف متمكناً من تركه بجميع أجنائه يكون مكلفاً به وبعد الدخول يرتفع التمكن بمقدار ما يتوقف عليه التجايز

الواجب بحكم العقل والشرع وهو مقدار الخروج المفروض انحصار التخلص فيه فلا يعقل بقاء إرادة الترك بالنسبة اليه فيكون للخروج باعتبار ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان أحدهما مطان وهو النهي والآخر مشروط بالدخول وهو الأمر وهما غير مجتمعين ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان ويلحقه حكمه من حيث استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الحالين ولو كانت المغوضية مضادة للمطلوبية ولو مع تعدد الزمان لزم امتناع البدء في حقنا مع وضوح جوازها وانما لا يترتب هنا أثر الأول لرفع البدء له بخلاف المقام ولا يضر كون الشيء الواحد طاعة وعصياناً لأن تنافهما ليس من حيث تقسيمها بل باعتبار ما اضيف اليه من الأمر والنهي وتنافهما لا يكون إلا وحدة الزمان وأشار المصنف قده الى رده بقوله (كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقاً وعلى كل حال وكون الأمر مشروطاً بالدخول ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الأحوال) فالوجوب التعليقي انما هو فيما اذا كان الحكم مستمراً الى زمان الامتثال نظير وجوب الحج لأن يكون الحكم ساقطاً حال العمل ويعرض له حكم آخر كما في المقام حيث ان الحكم التجريبي سقط بالدخول ولا يكون الخروج إلا متصفاً بالوجوب فما أفاده صاحب الفصول لا يخلو عن تناقض اللهم إلا أن يقال ان المراد من الاطلاق هو عدم الاشتراط بالدخول وانه متوجه اليه قبل الدخول لأنه يبقى ما بعد الدخول أيضاً حتى يثنى الأمر والمراد من جميع أحواله هو جميع أفراد الغصب من الدخول والبقاء والخروج لجميع التقدير والأزمدة فأنه يرد عليه هو لزوم اجتماع المتضادين في فعل واحد شخصي ولو كان الخطاب بهما في زمانين مع عدم الانقلاب وعدم التجاوز عن الحكم الأول مع انه ليس من المجوزين للاجتماع (واما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه) كما ذهب اليه أبو هاشم (فقيه مضافاً الى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما اذا كان بعنوانين فضلاً عما اذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث كان الخروج) الشخصي (بعنوانه سبباً للتخلص وكان بغير إذن المالك وليس الشخص إلا منزهاً عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لاعتوائه له) وقد علق هنا في الهامش ما هذا لفظه : قد عرفت بما عقلت في الهامش ان ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة وانما المسبب عنه انما هو الملازم له وهو الكون في خارج الدار ، نعم يكون مسبباً عنه مسامحة وعرضاً وقد انقصد بذلك انه لا دليل في البين إلا على حرمة الغصب المقتضي لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب انه أقل المحذورين وانه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر يجب اعماله أيضاً بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال النهي عن الغصب ليكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه فافهم انتهى (ان الاجتماع هنا لموسم انه لا يكون محالاً لتعدد العنوان وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد كان محالاً لأنجل

كونه طلب المحال حيث لا مندوحة لهم بذلك لمضرة عندنا بصحة تعلق الطلب بالصفة حقيقة بفعل واجب أو ممتنع أو ترك كذلك (أي في الجنب أو ممتنع) (ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار) والحاصل ان انقذاح الطالبين على وجه الحقيقة على شيء واحد شخصي من دون مندوحة مما يأتي عنه العقل ولو على القول بالجواز (وما قيل) بل لا شبهة (ان الامتناع أو الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار) فقد علمت من مطاوي كلماتنا انه ان اريد بذلك بقاء الاختيار من حيث الخطاب فبطلانه ضروري وان اريد من حيث العقاب فهو وان كان مسلماً لكنه لا يجري في المقام مضافاً الى ان الظاهر ان مورد هذه القاعدة غير المقام وانه (انما هو في قبيل استدلال الأنشاعة للقول بأن الأفعال غير اختيارية بقضية ان الشيء ما لم يجب لم يوجد) وما لم يمتنع لم يعدم ففعل العبد مع الإرادة واجب الصدور ومع عدمها أو إرادة عدمه ممتنع فيقال رداً عليهم ان الوجوب بالاختيار والامتناع به لا ينافيان الاختيار بل يؤكده ويعني بذلك نفي الجبر لافي بيان ان الامتناع أو الايجاب اذا كان بالاختيار لا يمتنع عن تعلق الخطاب (فانقذح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأن الأمر بالتخاص والنهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للتقييد عقلاً) بتوهم لزوم اجتماع الإرادة والكراهة أو التكليف بما لا يطاق (لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحرماً باعتبارين مختلفين إذ منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد الجهة واما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال اذا كان مسبباً عن سوء الاختيار وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين وان اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها ههنا والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الايجاب) لكونه لغواً وعبثاً وقد علمت آنفاً ان سقوط الخطاب بعثاً وزجراً لا يستلزم سقوط الملاك حياً وبغضاً ثواباً وعقاباً ثم أشار المصنف الى بيان ثمره الأقوال بقوله (ثم لا يخفى انه لا اشكال في صحة الصلوة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع واما على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار مطلقاً أو بسوء الاختيار واكتفى وقعت حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت واما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد واقتضائه فان الصلوة في الدار المغصوبة وان كانت مصلحتها غالباً على ما فيها من المفسدة إلا أنه لا شبهة في ان الصلوة في غيرها يضادها بناء على انه لا يبيح مجال مع احديهما) وهي الصلوة في غيرها (للأخرى) وهي الصلوة فيها (مع كونها) أي احديهما (أهم منها) أي من الأخرى (لخلوها عن المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع

العصب، لكنه لم يفرقه عن عدم الاقتضا، بما لا يربط عليه، فالصلوة في سعة الوقت صحيحة وإن لم يكن مأموراً بها. لكنهما واقفان بالعرض للزمام، وكونها مشتملة على فضيلة أول الوقت لا يجدي في حيلولة رتبتهما موصلاً. بل فعلاً كونها مصلحة غير ملزمة لا تقاوم المفسدة المحققة في الغيب، بل المزملة للترك. وما ذكرنا من عدم الأمر الفعلي في هذا الفرد الغير الأهم لا يتنافى بما ذكرناه سابقاً من أنه إذا علمنا برجحان أحد الملاكين من الأمر والنهي يصير الراجح فعلياً فإن معنى الفعلية هو أنه إذا قيس ملاك طيبة الصلوة إلى ملاك طيبة العصب لا يكون مانع عن الصلوة من قبل طيبة العصب وذلك لا يتنافى عدم فعلية أحد أفرادها وهو الفرد الغير الأهم بالنسبة إلى فرد آخر من تلك الطبيعة وهو الفرد الأهم وأما على القول بكونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بالعصيان كما هو الحق أو بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه فلا يكون صحيحة أصلاً لاني سعة الوقت ولا في ضيقه.

فإن المبعوض لا يصح لأن يتقرب به : فإن قلت على هذا القول أي القول بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه يكون حالها حال نفسها على القول بجواز الاجتماع وقد عرفت أن الحكم حينئذ الصحة فما وجه الفرق : قلت مبنى هذا القول ليس هو تعدد الجهة المجدي كما هو مبنى القول بالاجتماع حتى يحكم بالصحة من جهة أن ما يتقرب به غير مالا يصلح لأن يتقرب به بل مبنى هذا القول توهم عدم المزاوجة بين النهي السابق الساقط والأمر اللاحق فيكون إجراء حكم المعصية عليه بما هو عليه في الواقع لا من جهة دون جهة فلا يكون في البين ما يصلح لأن يتقرب به فلو وجد في بعض المقامات حكم من الشارع على الصحة كما لو فرض الاجتماع على صحة الصلوة حال الخروج مع ضيق الوقت فلا بد من الالتزام بأن الكون الخروجي عند وقوعه جزء من الصلوة يكون مطلوباً محضاً من دون إجراء حكم المعصية عليه لشدة الاهتمام بشأنها وغلبة مصاحتها على مفسدة العصب أو الالتزام بأن الكون من لوازم الجهم وما هو جزء للصلوة لا يربط له بالعصب غاية الأمر أنه مقارن لما هو عصب.

(الأمر الثاني قد مر في بعض المقدمات) في بيان الفرق بين باب الاجتماع والتعارض (أنه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تعصب على الامتناع تعارض الدليين بما هما دليلان حاكيان كي يقدم الأقوى منها دلالة أو سنداً بل إنما هو من باب تراحم المؤثرين والمقتضين فيقدم الغالب منها وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه) لكن (هذا فيما أحرز الغالب منها) وإلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منها دلالة (أو) تعبداً (سنداً) أو غيره فمع كونها قطعيتين سنداً يرجع إلى المرجحات الدلالية ومع فقدها يرجع إلى الأصل ومع قطعية أحدهما يقدم على الآخر وأما مع قطعيتها من حيث السند

والدلالة فغير متصور ومع ظنيتهما من حيث السند نوعاً فمع وجود المرجح دلالة يؤخذ به كائناً ما كان (وبطريقين الأول يحرز به) أي بالأقوى دلالة أو سندا (ان مدلوله أقوى مقتضياً) بأن يقال الجمع العرفي بين هذين الدليلين القمليين في جميع الأفراد حتى في مورد الاجتماع قاض بحمل أضعفها دلالة على الحكم الافتراضي (هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً للحكم القملي) أي حتى بالنسبة إلى الخطاب الآخر كان يكون مدلول صل وجوب الصلوة حتى في مورد القصب ومدلول لا تقصّب حرمة حتى في مورد الصلوة (وإلا) أي وان لم يكن كل من الخطابين متكفلاً للحكم القملي المزبور (فلا بد من الأخذ بالتكفل لذلك منها لو كان وإلا) أي وان لم يوجد في البين ما هو أقوى دلالة فالجمع يقتضي حملهما على الحكم الافتراضي من هذه الجهة أي من جهة مزاحة المقتضى في أحدهما بالمقتضى في الآخر في مورد الاجتماع وان كان كل منهما فعلياً من سائر الجهات وأما في تعيين الحكم القملي في هذا المورد (فلا يحبس عن الانتهاء إلى ما يقتضيه الأصول العمالية) كما أنه في العامين من وجه مع ظنيتهما سندا مع فقد المرجح دلالة على القول بعدم الرجوع إلى المرجحات السندية يرجع إلى الأصول العمالية المختلفة بحسب المقامات ففي مثل الصلوة في الدار المغصوبة يحكم بالفساد والاباحة والتفكيك غير ضار لأنه بمقتضى الأصول فانقدح بما ذكرنا ان الجمع العرفي دائماً يكون موجوداً فلا تصل النوبة إلى الترجيحات السندية (ثم انه لا يخفى ان ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسئلة) أي في هذا الترجيح الدلالي (لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين) حيث ان الترجيح والتخصيص يقتضي خروج المرجوح والتخصيص على نحو الإطلاق بحيث لو أتى به في مورد من الموارد لا يكون مجزياً بخلاف الترجيح والتخصيص في المسئلة (بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً وذلك لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكمين فيها فإذا لم يكن المقتضى لحرمة القصب مؤثراً لها لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلوة مؤثراً لها فعلاً كما اذا لم يكن دليل الحرمة أقوى أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على العمالية أصلاً فانقدح بذلك فساد الاشكال في صحة الصلوة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما فيما اذا قدم خطاب لا تقصّب كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً) والاشكال المزبور هو مقتضى كلام صاحب التقريرات الذي قد تقدم (وذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب كما اذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم القملي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص القملي الناشئ من مجيء تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً المختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع

المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له أو عن فعليته كما مر تفصيله وكيف كان فلا بد (في هذه المسئلة) (في ترجيح أحد الحكيين من مرجح وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها) :

(منها انه أقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر) وهذا مختار صاحب الاشارات (وقد أورد عليه بأن ذلك) أي الاستيعاب والعموم (فيه) أي في النهي (من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة كدلالة الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان) وليس للنهي مع قطع النظر عن مقدمات الحكمة دلالة على العموم والاستيعاب كما انه مع قطع النظر عنها لا دلالة للأمر على العموم البدلي : غاية الأمر ان إطلاق النهي يحمل على العموم الاستيعابي وإطلاق الأمر على البدلي وهذا لا يوجب قوة فيه (وقد أورد عليه) أي على اليراد (بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستند الى دلالاته عليه بالالتزام لكان استعمال مثل لا تعصب في بعض أفراد الغصب حقيقة) فان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على التحقيق (وهذا واضح الفساد) لأن الخصوصية خلاف الظاهر المتبادر من اللفظ عرفاً فلا بد وأن يكون مجازاً (فيكون دلالاته على العموم من جهة ان وقوع الطبيعة في حيز النبي أو النهي يقتضي عقلاً سريان الحكم الى جميع الأفراد ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفاءها إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه قلت دلالتها) أي النبي والنهي (على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر لكنه من الواضح ان العموم المستفاد منها كذلك) أي الاستيعابي (انما هو بحسب ما يراد من متعلقها) أي النبي والنهي (فيختلف سوء وضيقاً فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد إلا اذا اريد منه) أي من المتعلق (الطبيعة مطلقاً وبلا قيد ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالاته عليه بالخصوص إلا بالإطلاق وقرينة الحكمة بحيث لو لم تكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان لم يكاد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة وذلك) أي عدم استظهار إرادة نفس الطبيعة مهمة وبلا قيد إلا من الإطلاق وقرينة الحكمة (لا ينافي دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق) من جهة ان النهي بالدلالة الاتزامية يدل على ذلك (إن القرض عدم الدلالة على انه المقيد أو المطلق) بخلاف العموم البدلي المستفاد من الأمر فانه أيضاً من الإطلاق كما ان إحراز ان الطبيعة ملحوظة مطلقاً وبلا قيد وشرط من الإطلاق (المهم إلا أن يقال في دلالتها) أي النبي والنهي (على الاستيعاب كفاية دلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق كما ربما يدعى ذلك في مثل كل رجل فان مثل لفظة كل تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة الى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة بل يمكن إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهمة ولا بشرط في دلالاته على الاستيعاب وان كان لا يلزم

مجاز أصلاً لو اريد منه خاص بالقرينة لافيه (أى فى لفظه كل (لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول ولا فيه) أى فى المدخول (اذا كان) إرادة الخاص (بنحو تعدد الدال والمدلول لعدم استعماله) أى المدخول (إلا فيما وضع له والخصوصية مستفادة من دال آخر فتدبر) ومبنى هذا التوجيه الذى ملخصه كون الدلالة على أصل الاستيعاب مدلولاً التزامياً على دعوى وضع أسماء الأجناس وأمثالها للطبيعة مرسلة ومهمة أى لا بشرط فانه لو لم تكن موضوعة لذلك لما احتاجت الى قرينة الحكمة فى إثبات العموم فى النهي فان ملاك عموم مطلوبة الترك لجميع أفراد النهي عنه انما هو افعال المتعلقة وهو حاصل بالوضع حسب الفرض فتدبر ثم ان هذا الوجه انما هو يفيد وجود المرجح بحسب مقام الاثبات والدلالة وقد يذكر وجه آخر لتقديم النهي بحسب مقام الاثبات والدلالة وهو ان النهي فى مادة الاجتماع مع الأمر ناظر الى جهة الترخيص الثابت بالأمر فى الفعل والاقدام وهو حاكم على الأمر ، وفيه انه انما يتم اذا كان النهي للارشاد وهو لا يكون إلا فى الخاص المطلق مع انه أيضاً من باب التخصيص أيضاً عند العرف لا الحكومة ومفروض المقام كون النهي للتحريم لا للارشاد وان كان أخص من الأمر فالكلام فى مثل صل ولا تصل فى الغصب انما يكون من محل النزاع اذا علم ان النهى للتحريم من جهة خصوصية الغصب فلو كان مع ذلك ناظراً الى الترخيص يلزم الاستعمال فى التحريم والارشاد معاً وهو غير جائز لعدم الجامع ولو سلم وجوده فمعلوم عدم إرادته وإلا لاحتاج إثبات الحرمة الى دليل خارجي وان اريد النظر الى الترخيص التكليفي لا الوضعي فيمنعه إذ كون النهى ناظراً ليس بأمرى من كون الأمر ناظراً الى المنع المستفاد من النهى ثم ذكر المصنف وجهين آخرين يدلان على تقديم النهى لامن جهة الرجحان دلالة بل تعدا بقوله (ومنها ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة) فى صورة الدوران سواء كانتا معلومتين أو كانت المعلوم احديهما وفى ترجيح النهى دفع للمفسدة إذ فى ترجيح الأمر جلب المنفعة (وقد أورد عليه فى القوانين بأنه مطلقاً ممنوع لأن فى ترك الواجب أيضاً مفسدة اذا تعين) فلا ترجيح لأحد الدفعين على الآخر (ولا يخفى ما فيه فان الواجب ولو كان معيناً ليس إلا لاجل ان فى فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون أن يكون فى تركه مفسدة كما ان الحرمان ليس إلا لاجل المفسدة فى فعله بلا مصلحة فى تركه) وليس فيه إلا دفع المفسدة (واكن رد عليه) أى على هذا الوجه الذى ذكر مرجحاً للنهى (أن الاولوية مطلقة ممنوعة) بل تختلف المقامات اذا كانتا إلزاميتين (وربما يكون العكس أولى كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلوة وما يتلوها) فى كونها عمود الدين وربما يكون بعض المصالح من الامور المهمة عند الشارع بحيث يكون ارتكاب بعض المحرمات

في جنبه مستهلكا كما في انقاذ نبي غريق أو ولي كذلك بحبل غصبي ومع الاختلاف بأن يكون أحدهما إزامياً والآخر غير إزامي يقدم الإزامي على غيره هذا مع العلم بها وكونها مترشحين وأما العلم بأحدهما لا على التعيين فالمرجع هو إحصالة الإباحة أو التخيير (ولو سلم فهو أجنبي عن المقام فإنه إذا دار بين الواجب والحرام) يعني بين ترك الواجب وفعل الحرام من جهة الاستتباب موضوعاً أو حكماً كما في مثل المقام الذي يكون الشك فيه بعد القطع بوجود دليلي الوجوب والحرمه وحكم العقل بامتناع الاجتناع في مورد التصديق وطلبه مرجعاً لأن يندرج تحت واحد منها وقد علله المصنف في الهامش بما هذا لفظه: فإن الترجيح به إنما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه لا للمقام وهو مقام جعل الأحكام فإن المرجح هناك ليس إلا حسنها أو قبحها العقليان لا موافقة الأغراض ومخالفتها كما لا يخفى تأمل تعرف انتهى - غرضه أن هذه القاعدة حكم عقلي للمكلف عند وجود المصلحة والمفسدة في الفعل والترك له وأما عند المولى فلا وجود إلا لأحدهما في الجمع لأجل الكمر والانكسار واضمحلال أحدهما فلا دوران كي يحتاج إلى الترجيح (ولو سلم فأنما يجدي فيما لو حصل القطع) بالأولية وهو ممنوع غاية الظن بها (ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل) القطع (فأنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لإحصالة البراءة أو الاشتغال كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمه التعيين لا فيما يجري كما في محل الاجتناع لإحصالة البراءة عن حرمته فيحكم بصحته) وليست معارضة باصالة عدم الوجوب لأن الحرمه لو كانت تغييرية وأما الوجوب فحق هنا للقطع بوجوب الصلوة لكنه تغييراً فلمكلف مندوحة من جانب الوجوب باختيار فرد آخر فإذا أجرنا إحصالة البراءة عن الحرمه فيحكم بصحتها (ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجراء والشرائط) والموانع فأنما تجري في الامور المذكورة إذا صح أخذها في لسان الدليل الشرعي قيوداً للمكلف به لا فيما إذا كانت قيوداً عقلية ناشئة من نفس التكليف كما فيما نحن فيه فإن ما نية الغصب عن الصلوة إنما تنشأ من العقل أو كانت الحرمه الفعلية للغصب في الجمع شفقة لا فيما لم يكن بفعلية لجهة من الجهات كالاضطراب والسيئات والجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لا تقصيراً وقوله (فإن لا مانع عقلاً إلا بفعلية الحرمه المرفوعة باصالة البراءة عنها عقلاً ونقلاً) تعليل لقوله فيحكم بصحته (نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضيه ولو لم تكن بمنزلة فاصلة البراءة غير بخفية بل كانت إحصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل باصالة البراءة في الأجزاء والشرائط) وقوله (لعدم تأتي قصد القرية مع الشك في المبعوضيه) إشارة إلى دفع وجه وهو أنه بناء على القول باصالة البراءة في الشك في الأجزاء والشرائط لا وجه لكون إحصالة الاشتغال بالواجب

لو كان عبادة محكمة حيث انه لا يبق شك بعد الحكم باباحة الكون الغصبي الذي يقع جزء الصلوة وملخص الدفع انه انما يتم فيها لو كانت الشك في صحة الصلوة مسبباً عن الشك في الحرمة والاباحة وليس كذلك بل الشك في الصحة مسبب عن الشك في غاية أي واحد من المصلحة والمفسدة على الاخرى في نظر الشارع وهذا المقدار من الشك كاف في عدم تأني قصد القرينة وقد علق المصنف على قوله نعم لو قيل بأن المفسدة الخ في الهامش ماهذا لفظه كما هو غير بعيد كله بتقريب ان إحراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة ولا يتوقف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبها ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجِباً لتنجيز حرمة على ما هي عليه ولو كانت في أقوى مراتبها ولاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى لكنه انما يكون اذا لم يحرز أيضاً ما يحتمل أن يراحمها ويمنع عن تأثيرها المبهوضية واما معه فيكون الفعل كما اذا لم يحزره انه ذو مصلحة أو مفسدة مما لا يستقل بحسنه أو قبحه وحينئذ يمكن أن يقال بصحة عبادة لو أتى به بداعي الأمر المتعلق بما نعمة من الطيعة بناء على عدم اعتبار أزيد من اتيان العمل قريباً في العبادة وامتنالاً للامر بالطيعة وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً كيف ويمكن أن لا يكون جلّ العبادات ذاتاً راجحات بل انما يكون كذلك فيما اذا أتى بها على نحو قرين ، نعم المعتبر في صحته عبادة انما هو أن لا يقع منه مبهوضاً عليه كما لا يخفى وقوله فتأمل اشارة الى ذلك انتهى وقد يورد على أصل المرجح بأنه لا يلزم كون الفعل مشتتلاً على مصلحة أو مفسدة لا يمكن كون المصلحة في التكليف لافي المكلف به وان اريد بها الثواب والعقاب فلاشك في أن في ترك الواجب أيضاً عقاباً كما ان في ترك الحرام ثواباً .

(ومنها الاستقراء فانه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب) حيث ان الشارع في غالب الموارد قدم جانب الحرمة عند الدوران بينها وبين الوجوب (كحرمة الصلوة في أيام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الاناثين المشتبهين وفيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يند القطع ولا سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار) أي بمجرد هذين الموردين (وإسليم) كفايته في ثبوته (فليس حرمة الصلوة في تلك الأيام ولا عدم جواز الوضوء منها مرتباً بالمقام) أي من قبيل ترجيح جانب الحرمة على الوجوب عند دوران الأمر بينهما اما المورد الأول (لأن حرمة الصلوة فيها انما يكون لقاعدة الامكان) أي قاعدة كل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض المستفادة من الأخبار المسعفة سواء كان قبل العادة أو بعدها مع عدم تجاوز العشرة (والاستصحاب) أي استصحاب حدث الحيض اذا كان بعد العادة (المثبتين) أي القاعدة والاستصحاب (لكون الدم) المشتبه (حيضاً فيحكم بجميع

أحكامه ومنها) أي ومن الأحكام (حرمة الصلوة عليها للأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى هذا لو قيل بجرمتها الذاتية في حال الحيض وإلا) أي إن لم نقل بجرمتها الذاتية بل التشريعية (فهو خارج من محل الكلام) فإنه يمكن أن يكون الاتيان بها من باب الاحتياط ولا بأس به حينئذ (ومن هنا انقذ انه ليس منه) المورد الثاني أي (ترك الوضوء من الأتئين فإن حرمة الوضوء من الماء التجس ليس إلا تشريعاً ولا تشريع فيما لو توضأ منها احتياطاً فلا حرمة في البين غلب جانبها) بل قد يقال انه لو سلم كون حرمة الوضوء بالماء التجس ذاتية فالأمر بالاراقة من جهة ثبوت البذل للوضوء وهو التيمم فهذا لا يراحم الحرام ويمكن أن يقال ان السر في قاعدة الامكان هو تغليب جانب الحرمة وثبوت البذل لادخل له في عدم المزاحمة لعدم الفرق بين ماله بدل وما لا بدل له في ذلك فالأولى أن يقال انه لم يعلم ان ترك العبادة والوضوء لأجل التغليب فعله لشيء آخر كما أشار الى هذا بقوله (فعدم جواز الوضوء منها ولو كذلك بل اراقبتها كما في النص ليس إلا من باب التعبد أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضؤ من الآنية الثانية إما بملاقاتها أو بملاقات الاولى وعدم استعمال مطهر بعده) يعني ولهذا لو لم يكن الاشتباه من جهة النجاسة بل من جهة انه مضاف أو مطلق فلا بد من التوضؤ بها لتحصيل العلم بالوضوء فوجوب الترك في المثال للقطع بحصول النجاسة وعدم استعمال مطهر يعني بعده (ولو طهر بالثانية مواضع الملاقات بالاولى) فيما لو كان حصول التطهير محتاجاً الى التعدد والانفصال إذ حينئذ يعلم تفصيلاً بنجاسة البدن بملاقات الثانية : والقرض ان حصول التطهير بها لو كانت في الواقع طاهرة محتاجة الى التعدد وانفصال الغسالة لكن طهارتها مشكوكة فيستوجب النجاسة الى أن يعلم بحصول التطهير يقيناً (نعم لو طهرت) مواضع الملاقات بالاولى (على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد) كما ذكر (أو انفصال الغسالة) كالجاري (لا يعلم تفصيلاً بنجاستها وان علم بنجاستها حين ملاقات الاولى أو الثانية إجمالاً فلا مجال لاستصحابها) لكونها كمجهولي التاريخ (بل كانت قاعدة الطهارة محكمة) .

(الأمر الثالث) ان الاصوليين قد عاملوا في مثل أكرم العلماء ولا نكرم الفساق معاملة العموم من وجه مطلقاً من غير ابتناء له على امتناع الاجتماع أو على عدم وجود مقتضي لأحد الحكمين ويظهر من معاملتهم هذه ان أمثال ما ذكر خارج عن موضوع مسئلة الاجتماع وطلعه لأجل توهم ان مجرد تعدد الاضافة مع الاتحاد بحسب الحقيقة لا يوجب تعدد العنوان وموضوع مسئلة الاجتماع ما كان كذلك أي يجب أن يكون فيه متعلق الأمر والنهي متعدداً بحسب العنوان كما لمصلحة الغصب بولن كان متعلقاً بحركة . وعدم التداني الى دار كذا

فاشار المصنف الى فساد هذا التوهم بقوله (الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنونات والجهات في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنونات وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجدياً ضرورة انه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها) أى بالاضافات المختلفة (بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً فيكون مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب) فلو لم يكن تعدد الاضافة كافياً في كون فعل واحد مثل إكرام العالم الفاسق محكوماً بحكمين فكذلك تعدد العنوان لا يجدي في كون حركة واحدة مثلاً محكومةً بحكمين متضادين فالحق ان أمثال ما ذكر من باب الاجتماع في مورد قد علم وجود المقتضي في كل واحد وفي مورد لم يعلم بذلك فان استكشفنا من إطلاق الخطابين وجود المقتضي في كل منها حتى في الجمع فكذلك أيضاً وان منع مانع عن هذا الاستكشاف فالوجه في الجمع أن يقال ان العرف يحكم بأن أحدهما أو كليهما مقتضائي لأفعلي كما مر سابقاً (لا من باب التعارض) أي لا يكون مورد تعدد الاضافات من التعارض كما زعمه القوم (إلا اذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض كما هو الحال في تعدد العنوانين) حتى على القول بالجواز أيضاً (لما يترأى منهم من المعاملة مع مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه أما يكون بناء على الامتناع أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع) حتى على الجواز والله العالم .

(فصل)

(في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا وليقدم امور) :

(الأول انه قد عرفت في المسئلة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسئلة وانه لا دخل للجهة المبحوث عنها في احديهما بما هو جهة البحث في الاخرى وان البحث في هذه المسئلة في دلالة النهي (السلم) تعلقه بما أمر به غاية الأمر الفرق بين ما أمر به وما نهى عنه يكون بالاطلاق والتقييد (بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسئلة فان البحث فيها في أن تعدد الجهة مجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع) بأن تكونا الجهتان على استقلالهما موضوعتين للحكم من غير أن يسري الى معنونهما واحد (أم لا) بأن تكون مرآتين للملاحظة المعنونة فالحكم عليهما يسري اليه فاعائلة غير مرتفعة وليس الفرق بينها ما ذكره القمي ره من ان بين الجهتين في هذه المسئلة عموم مطلق بخلاف تلك المسئلة فان بينهما هناك عموم من وجه ولا ما ذكر في الفصول من تعلق الحكم في المسئلة بالمتنلين لا بحسب الحقيقة بل بالاطلاق والتقييد وتعلقه هناك بالمتنلين بحسب الحقيقة كما مر تفصيله .

(الثاني) انه قد توهم بعض المحققين ان النزاع في هذه المسئلة عقلي كالمسئلة السابقة ومسئلة مقدمة الواجب ولا ارتباط له باللفظ فالنزاع في أن العقل هل يحكم باللازمة بين الحرمة ولو كانت مستفادة من الاجماع والضرورة وبين الفساد أم لا فأشار المصنف الى فساد هذه المسئلة (انه لا يخفى ان عدّة هذه المسئلة من مباحث الألفاظ انما هو لأجل انه في الأقوال قول بدلالة على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي) أي الحرمة (مفاد أي مفاد النهي (فيها) أي في المعاملات فهو يقول ان الصيغة قد استعملت في طلب الترك والداعي على هذا الاستعمال هو الارشاد الى الفساد كما ان صيغة الأمر فيها إرشاد الى الصحة فلا جمل شمول العنوان للمعاملات لابد من أن يراد بالنهي خصوص الصيغة (ولا ينافي ذلك) أي إنكار الملازمة المذكورة في المعاملات (ان الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادات انما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم يكن) الحرمة (مدلولة بالصيغة وعلى تقدير عدمها) أي عدم الملازمة (تكون) الدلالة على الفساد (متنتية بينهما لا يمكن أن يكون البحث معه) أي مع هذا القائل بدلالته على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة المذكورة فيها (في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام) فتكون الملازمة في العبادات من المبادئ التصديقية لكون النهي فيها مقتضياً للفساد وان كان البحث مع غيره لا في خصوص دلالة الصيغة كذلك غاية الأمر يستشكل عليه بأن غاية ما يدل النهي عليه بالاروم البين بالمعنى الأعم هو عدم الأمر في متعلقه انتضادها وامتناع الملاك فيه أيضاً حتى يحكم بفساده فليس اللفظ دالاً عليه قطعاً لكنه لا يترك مدعاه بمجرد هذا الاشكال بل يدعى كون النهي إرشاداً الى الفساد مع انه بناء على هذا التوهم يلزم التأويل البعيدة في عنوان المسئلة مع ملاحظة وجود هذا القول بأن يقال المراد بالنهي الأعم من الصيغة ولو لم تكن حرمة ومن الحرمة ولو لم تكن صيغة كما في مورد الاجماع والضرورة وان المراد بالافتضاء في مقام استناد الفساد الى اللفظ كما عند القائل بالقول المذكور في المعاملات هو الدلالة والاثبات والكشف وفي غيره الثبوت والتأثير الواقعي مع انه لا جامع في البين لا بين الافتضاء ولا بين الصيغة التي هي من مقولة الأصوات والحروف وبين الحرمة التي هي من عالم المعنى بخلاف ما اذا كانت المسئلة لفظية فان المراد بالنهي حينئذ هي الصيغة مطلقاً في العبادات والمعاملات والمراد بالافتضاء الدلالة اللفظية غاية الأمر انها تختلف في المعاملات من جهة ان اللفظ يد على طلب الترك إرشاداً الى الفساد مطابقة وفي العبادات التزاماً من باب الملازمة بين الحرمة أي مدلول النهي في العبادات وبين الفساد أو بين المرجوحية فيها وبين الفساد (فلا يقاس بها المسئلة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس فتأمل جيداً) وعبرة بعض المحققين ما وجدته في التقارير هذه ، ومن هنا يظهر ان المسئلة لا ينبغي أن تعد من مباحث الألفاظ

ذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلق بشيء وإن لم يكن ذلك
 هي مدلولاً بالصيغة وعلى تقدير عدمها إنما يحكم بانتفاءها بين المعنيين وقد ذكر هذه العبارة
 قريب قوله هداية في تقديم أمور لعلها تنفع في توضيح المطلوب الأول قد عرفت في المسئلة
 سابقة الفرق بينها وبين هذه المسئلة على التفصيل ومحصله هو أن المسؤول عنه في تلك المسئلة
 هو إمكان اجتماع هذين النوعين من الطلب في مورد واحد وامتناعه والمسؤل عنه في هذه
 مسئلة هو ثبوت الملازمة بين تعلق النهي بشيء وفساد ذلك الشيء نعم * على القول بامتناع
 لاجتماع لابد من القول باقتضاء الفساد وذلك لا يوجب اتحاد العنوانين ولا اغناء أحد البعثن
 من الآخر كيف واقتضاء النهي الفساد وجواز اجتماع الأمر والنهي مفهومان مختلفان لا ارتباط
 أحدهما بالآخر، ويظهر ما ذكرنا بملاحظة الفساد في المعاملات إذ لا فرق في اقتضاء النهي
 لفساد بالنسبة إلى العبادات والمعاملات فإن ذلك على تقدير التعميم بواسطة * جهة مطردة فيها
 وحينئذ لا حاجة إلى تكلف الفرق بينهما تارة باختصاص الأولى بما إذا كان بين متعلق الأمر
 والنهي عموم من وجه كما أفاده المحقق القمي ره وأخرى باختصاص الثانية بما إذا كان النهي
 عنه عين المأمور به في العنوان كما إذا قيل صل ولا تصل في الدار المفصولة كما أفاده غيره فإن
 الاختلاف الموردي لا يصير سبباً لاختلاف المسئلتين بعد اتحاد جهة البحث فيها نعم ذلك يوجب
 أن يكون الموردان قسامين من مسئلة واحدة وذلك ظاهر في الغاية ثم قال : ومن هنا يظهر أن
 المسئلة إلى آخر ما نقلناه آنفاً معنى قوله ومن هنا يظهر أنه لما ذكرنا من عدم الفرق في اقتضاء
 النهي للفساد بالنسبة إلى العبادات والمعاملات فإن ذلك على تقدير التعميم بواسطة جهة مطردة
 فيها يظهر أن المسئلة لا ينبغي إلى آخره .

* بل يمكن التفكير هنا أيضاً فإن للقائل بالامتناع أن يدعي الصحة هنا من جهة أن المأتي
 به وإن لم يكن مأموراً به إلا أنه تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها فيكون صحيحاً أو من حيث
 به محبوب ذاتاً وإن لم يكن مطلوباً فعلاً لأجل تعلق النهي به وبكفي المحبوبة الذاتية في الصحة
 فيكون في ذية التقرب قصد المحبوبة الذاتية ولا تتوقف على وجود أمر فعلي وإن كان
 بهذا خلاف التحقيق .

* من دون ارتباط وإبقاء على مسئلة الاجتماع كما يظهر من ملاحظة أدلة القائلين بالفساد
 مطلقاً فإن من جملة أدلتهم هو أن العلماء يستدلون به على الفساد في جميع الأعصار والأمصا
 من غير تكثير ومنها أن الأمر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
 نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وهذا كما ترى جهة مطردة فيها من غير
 ارتباط بمسئلة الاجتماع .
 منه دام ظله

(الثالث ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي) كما عرفت سابقاً (إلا أن ملاك البحث بعم التزهي) وهو أن المرجوحية الصرفة مستلزمة للفساد في العبادات حيث إنها لا تقع عادة إلا إذا كانت راجحة فهذه هي قرينة تصرف لفظ النهي عن الظهور المذكور (ومعه) أي ومع عموم الملاك الذي يصلح قرينة صارفة (لا وجه لتخصيص العنوان) بالتحريمي كما هو مختار التقريرات نعم في المسألة لا بد وأن يكون النهي تحريمياً إذ الكراهة والمرجوحية الصرفة لا تستلزم الفساد فيها لكن عزم الملاك في العبادات كاف في صحة تعميم لفظ النهي وإلى هذا أشار بقوله (واختصاص عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى) أي واختصاص عموم ملاك الفساد بالعبادات وعدم هذا العموم في المعاملات لا يوجب تخصيص العنوان بالتحريمي (كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي) وإن كان اللفظ ظاهراً فيه (فعم الغيري إذا كان أصلياً) مدلولاً للخطاب لعدم الملاك الذي قد عرفته فإن النهي الغيري كذلك المسوق لبيان المنفعة لا إشكال في دلالة على الفساد كما في النهي عن الصلوة في غير المأكول ضرورة أن المأمور به المقيد بقيد عدي لا محالة يقع فاسداً عند عدم هذا القيد العدي فحال هذا النهي حال الأمر المتعلق بالأجزاء والشرائط المسوقة لبيان الجزئية أو الشرطية فإنه يدل على الفساد عند عدم جزء أو شرط (وأما إذا كان تبعياً) لا تكون الدلالة عليه بمقصودة من اللفظ بل هو لازم للمراد بالزوم العقلي الذي يحكم به العقل بملاحظة الخطاب وشي آخر وهو التوقف ومقدمة ترك الضد لفعل الضد الآخر أو امتناع العقل عن اختلاف المتلازمين في الحكم (فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث لما عرفت أنه) أي البحث (في دلالة النهي) على الفساد (والتبعي منه) أي من النهي (من مقولة المعنى) والحكم العقلي فالفساد حينئذ دائر مدار عدم الأمر والملاك معاً فإذا كان الملاك موجوداً فيصح التقرب بها من جهة الملاك وإن لم يكن أمر بها فعلاً (إلا أنه داخل فيها هو ملاك) أي ملاك البحث (فإن دلالة) أي النهي (على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد إليه) أي إلى الفساد كما في المعاملات على ما سيأتي (إنما يكون لدلالته على الحرمة) وهي هنا موجودة (من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك) أي في الدلالة على الفساد كي يقال أنه منتف في التبعي فلا يكون داخل في حريم الزراع (كما توهمه القمى ره) وذهب إلى عدم اقتضاء النهي التبعي الفساد قطعاً لانحصار ما يمكن أن ينافر فيه فيما يترتب عليه العقاب ولا عقاب في التبعي (ويؤيد ذلك) أي التعميم للتبعي (أنه جعل ثمرة الزراع في) مسألة (إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساداً إذا كان عبادة) والحال أنه بناء على الاقتضاء يكون النهي تبعياً (فتدبر جيداً) حتى تعرف أن كلام القوم لا يساعد القمى ره بل صريح بخلافه

إلا أنه قد يقتصر لاختار التقريرات بأن النهي التزهي عن فرد لا ينافي الرخصة الضمنية المستفادة من إطلاق الأمر فلا تكون بينها معارضة كي يقيد به إطلاقه .

نعم فيما لو كان الفرد بخصوصه الذي يكون مأموراً به منهيّاً عنه بالنهي التزهي كما إذا كان إطلاق الأمر شمولياً فلا محالة يقع التعارض بينها ومع تقديم النهي فلا صحة فأنها تدور مدار الأمر أو الملاك والأول منتف بغيره تقدم النهي والثاني لا كاشف له فأن الكاشف منحصر في أمره ولا إطلاق بدلاً كي يكون كاشفاً فيقع فاسداً لكنه خارج عن محل الكلام فانه فيما إذا كان التعارض وتقييد متعلق الأمر من ناحية دلالة النهي على الفساد وهو منتف هيئنا .

(الرابع ان ما يتعلق به النهي إما أن يكون عبادة أو غيرها والمراد بالعبادة هيئنا ما يكون بنفسه) وذاته (ويعنونه عبادة له تعالى موجباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة) وباجلته صيرورته عبادة لا يتوقف على الأمر به (كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه اوما) أي وظيفة شرعت لأجل التعبد بها بحيث (لو تعلق الأمر به كان أمره أسراً عبادياً لا يكاد يستغنى إلا إذا أتى به بنحو قرني كسائر أمثاله نحو صوم العيدين والصلوة في أيام العادة) وباجلته لا توصلياً يسقط كيف ما اتفق تحققه وعلى أي التقديرين يصبح تعلق النهي به من غير اشكال (لا ما أمر به لأجل التعبد به ولا ما يتوقف صحته على النية ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء) كما عرفت بكل منها العبادة (الأول عن التقريرات والأخيران عن القمى ره في القوانين (ضرورة انها) أي العبادة (بواحد منها) أي من هذه التعاريف الثلاث (لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي) حيث انها متعلقة للأمر فعلا على كل واحد من هذه التعاريف ومقرّبة بالفعل فكيف يمكن أن تكون مع ذلك متعلقة للنهي فعلا اما على التعريف الأول فواضح واما الثاني فلأن المراد بالنية هو قصد امتثال الأمر وهو فرع تحقق الأمر واما الثالث فكذلك حيث ان ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء يحتاج الى قصد امتثال أمره على حسب ما هم مترمون به وهو فرع تحقق الأمر (مع ما أورد عليه بالانتقاض طرداً وعكساً) حيث أورد في الفصول على القمى ره باختلال التعريف جمعا بالوضوء حيث ان مصلحته معلومة وهي الطهارة لاجل الدخول في الصلوة مع كونه عبادة وطرداً بتوجيه الميت الى القبلة حيث انه لم يعلم المصلحة فيه مع انه ليس بعبادة (أو بغيره) من الاشكالات الاخر (كما يظهر من مراجعة المطولات وان كان الاشكال بذلك) أي الانتقاض طرداً . وعكساً أو بغيره (فيها) أي في التعاريف (في غير محله لاجل كون مثلها من التعريفات ليس بمحد ولا رسم) حقيقة كي يجب مراعات شرائطها المقررة في محله (بل من قبيل شرح

(الاسم) الذى يجوز أن يكون بالأعم أيضا (كما نهينا عليه غير مرة فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة ولا في تعريف غيرها كما هو العادة) :
 (الخامس) انه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للتصانف بالصحة والفساد بأن يكون تارة ما يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر وأخرى لا كذلك لا اختلال بعض ما يعتبر في ترتيبه (كالتملك الانشائي بالمعنى فانه باعتبار تحققه في ضمن الصرف والسلام مثلا صحيح وباعتبار تحققه في الربا فاسد (وأما مالا أثر له شرعا) كشرب الماء بما هو شرب والنظر الى الهواء بما هو كذلك (أو كان أثره مما لا ينفك عنه كبعض أسباب الضمان) كاتلاف مال الغير من حيث هو هو (فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طرور الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أولا فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذى تقدم والمعاملة بالمعنى الأعم)
 الشامل للعقود والإيقاعات أى كل أمر انشائي يتسبب به الى أمر اعتبارى شرعى فان ما ذكر (مما يتصف بالصحة) تارة (والفساد) أخرى (عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرها) لا مطلق مالم يكن عبادة كي يشمل كل أمر خارجي غير عبادى ولو كان غير قابل للصحة تارة والفساد أخرى (فافهم) .

(السادس) في تحقيق معنى الصحة والفساد (ان الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والنظار) وليس من الأمور الحقيقية التي كان لها بحسب الواقع حد معين في نفسه لا يعمدها (فربما يكون شيء واحد صحيحا بحسب أثر أو نظرا وفسادا بحسب أثر ونظر (آخر ومن هذا) أى من كونها أمرين إضافيين مختلفين بحسب الأثر والنظر (صح أن يقال ان الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف بل فيها معنى واحد وهو انتمائية وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منها من الآثار التي بالقياس عليها يتصف بانتمائية وعدمها) وفي المعاملات يكون الأثر المرغوب منها هو ترتيب آثارها عليها من انتقال بعوض أو مجانا أو حدوث علاقة الزوجية أو انقطاعها أو قطعها وفي العبادات هو إسقاط الأمر وحصول الامتنال أو سقوط القضاء وإلا فالصحة مثلا تحمل على المعاملات بنفس المعنى الذى تحمل على العبادات (وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة انما يكون لأجل الاختلاف فيها هو المهم لكل منها من الأثر بعد الاتفاق ظاهراً على انها بمعنى انتمائية كما هي معناها لغة وعرفاً فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الاعادة أو عدم الوجوب فسر صحة العبادة بسقوطها وكان غرض المتكلم هو حصول الامتنال الموجب عقلاً لاستحقاق الثوبة فسرهما بما يوافق الأمر تارة وبما يوافق الشريعة أخرى وحيث ان الأمر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعى الاول والثانوى والظاهرى والنظار تختلف في أن الأخيرين

يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان كانت. الاتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لآخر أو مسقطاً للقضاء والاعادة بنظر وغير مسقط لها بنظر آخر فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقهاء بناء على أن الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر بعم الظاهري مع اقتضائه للإجزاء وعدم اتصافها بها عند الفقهاء بموافقة بناء على عدم الإجزاء وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المتكلم بناء على كون الأمر في تفسيرها خصوصاً الواقعي (نعم ربما تكون العبادة وكذلك المعاملة في أعلى درجة الصحة بحيث يترتب عليها جميع الآثار المطلوبة منها ويكون مجمعا لجميع الأغراض المهمة عند الكل فتكون صحيحة عند الكل كالصلوة الجامعة لجميع الشرائط والأجزاء من مكلف صحيح المزاج تام الخلقة بارادته واختياره ويمكن أن يقال ان موافقة الأمر ولو ظاهراً يلزمه سقوط القضاء وعدم سقوط القضاء يلزم عدم موافقة الأمر فما في زبر القوم من أن النسبة بين التفسيرين عموم مطلق لأن العبادة التي توجب سقوط القضاء يجب مطابقتها للأمر وليس كل ما يوافق الأمر مسقطاً للقضاء فإن الصلوة مع الطهارة المستحبة مطابقة للأمر وليست مسقطاً للقضاء فانه يجب القضاء إذا انكشف الخلاف فنظور فيه إن الصلوة باستصحاب الطهارة نظر إلى قبل الانكشاف كما انها موافقة للأمر الظاهري كذلك سقوط القضاء متحقق بها في مرحلة الظاهر وإما بالنظر إلى ما بعد انكشاف الخلاف فكما ان القضاء بمعنى مطلق التدارك لا يسقط كذلك موافقة الأمر أيضاً ليست بحاصلة ولو بالنسبة إلى الأمر الظاهري الذي هو مؤدى الظن أو إمامة أخرى كالاستصحاب ونحوه بناء على الطريقة كما هو الحق فالظن أو الاستصحاب قائم مقام العلم ما لم ينكشف الخلاف بمعنى انه يجب ترتيب آثار الواقع على مؤداه مادام قائماً ولم ينكشف مخالفته للواقع فانكشف انتفاء الأمر الواقعي هو انكشاف انتفاء الأمر رأساً ومقتضى ذلك عدم موافقة العمل للمأمور به الواقعي ولازمه عدم سقوط القضاء بمعنى مطلق التدارك وقد مر ان مؤدى التفسيرين لازمان للزوم واحد وهو الكمال والتمامية ومبنى الاختلاف بين الفريقين على مراعات كل ما ناسب منه من الغرض صلتح أحدهما الغرض في لازم والآخر في لازم آخر فتذكر .

(تذييل)

(وهو انه لاشبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم في العبادات (وصفان اعتباريان شرعان) من الموارد بعد ملاحظه العقل (مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها) وليس من الأحكام المجعولة للشارع ضرورة أن المطابقة المذكورة حاصلة قهراً عند الاتيان بما هو معتبر في الأمور به على وجه يكون الفعل الخارجي من مصاديق ذلك الكلي في العرف من

دون احتياج الى تكلف الجعل والانشاء وكذلك اللامطابقة عند فقد شرط أوجزه أو وجود مانع أو قاطع نوازنها وزان لوازم المبيات حيث لا يعقل الجعل التأليني بين المبية ولوازمها بل هي مجموعلات بنفس جعل الملزومات بسيطاً (واما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الاولى عقلا حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة والقضاء معه جزماً) لعدم معقولية الامتثال عقيب الامتثال خلافاً لعبد الجبار على ما عرفت سابقاً (والصحة بهذا المعنى فيه) أي في المأمور به بالأمر الواقعي الاولى (وان كان ليس بحكم وضعي معمول بنفسه أو بتبع تكليف) كالصحة والفساد عند المتكلم (إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم) في القرارات (بل لما) أي من الآثار الوضعية التي (يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة) وليس استحقاق المثوبة باتيان المأمور به من الأوصاف المنترعة من الفعل المأتي به (و) اما (في غيره) أي في غير المأمور به بالأمر الواقعي كالأضرار والظاهرة (فالسقوط) ربما لا يكون معمولاً كما اذا وافق المأمور به فيها للواقع وسقط مقتضي الحكم و (ربما يكون معمولاً وكان الحكم به تخفيفاً ومنه على العباد مع ثبوت مقتضي ثبوتها كما عرفت في مسألة الاجزاء) من أنه يمكن أن تكون المصلحة القائمة مما يمكن تداركها واستيفائها ولكنه تسهيلاً ومنه على العباد يمكن بما أتى به (كما ربما يحكم بثبوتها فيكون الصحة والفساد فيه) أي في غير الأوامر الواقعية الأولية (حكيم مجموعين لا وصفين انتراعيين نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصة) والأفراد الخارجية التي يوجد لها المكلف (لا يكاد يكونان مجموعين بل إنما هي تنصف بها بمجرد الانطباق على ماهو المأمور به هذا في العبادات) ضرورة ان انطباق الكلبي على الأفراد أمر قهري غير قابل للجعل فجعل الجزئيات إنما هو بنفس جعل الكلبي فلا تنصف الموارد الجزئية بها استقلالاً (واما الصحة في المعاملات فهي تكون معمولة حيث كان ترتب الاثر على معاملة) كالصرف والسلم (إنما هو بعمل الشارع وترتيبه عليها ولو امضاء ضرورة انه لولا جعله) ولو امضاء (لما كان يرتب) الاثر (عليه لإحالة الفساد) وليس يلزم من معموليتها كونها من الأمور الموجودة بوجود منشأ انتراعها بحيث لا يتغير عما هو عليه أصلاً كالنوعية المنترعة من الدماء بالنسبة الى الارض بل لما كانت باعتبار المصالح والمفاسد وهما يختلفان بحسب زمان دون زمان لأجل تفاوت استمدادات العباد أو بحسب أنظار المقتنين والمشرعين من الأنبياء والعقلاء لأجل تفاوت مراتبهم في الكمال والنقص وان كان لا يفرق بين أحد من رسله من حيث كون كلهم على صراط التوحيد فيصح تغييرها حسب تغيير الزمان والادوار (نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ماهو المعمول سبباً وعدمه كما هو

الحال في التكليفية من الأحكام) حيث أن كلياتها مجعولة دون جزئياتها (ضرورة أن اتصاف
 المآتي به) في الخارج الصادر من العباد (بالوجوب والحرمة أو غيرها ليس إلا لانطباقه لما
 هو الواجب والحرام) من الكليات المجعولة له وقيل بأن الصحة والفساد في المعاملات كالعبادات
 عبارة أخرى عن انطباق العقود على الموجود الخارجي وعدم انطباقها عليه فلا تكون مجعولة
 أصلاً فجعل الملكية عند صدور عقد خاص كالسلم أو الصرف وإن كان بيد الشارع إلا أن
 العقد الكلي بما هو مع قطع النظر عن الموجود الخارجي لا يتصف بصحة ولا فساد وإنما
 المتصف بها هو الموجود الخارجي باعتبار الانطباق وعدمه الخارجين عن دائرة الجعل بل قيل
 بأن الصحة والفساد في الأوامر الواقعية الثانوية أيضاً غير قابلة للجعل حتى بالنسبة إلى الأمر
 الواقعي الأولي أيضاً معللاً باستحالة الأمر بغير المقيّد مع بقاء القيدية فتعلق الأمر به يكشف
 عن سقوط القيدية وفيه نظر كما قيل بأنها أمران انتراعيان مطلقاً أو مجعولان مطلقاً فلا قول
 حينئذ تكون أربعة .

(السابع لا يخفى أنه لأصل في المسئلة يعون عليه لوشك في دلالة النهي على الفساد) يقتضي
 الفساد أو عدمه ضرورة أن النزاع في المسئلة لو كان في دلالة اللفظ للدلالة عند حدوثها أما
 حدثت مع الاقتضاء وأما حدثت لإمعانها فلا حالة سابقة لها كي يستصحب وكذلك الكلام لو
 كان عقلياً من باب الملازمة بين الحرمة والفساد (نعم كان الأصل في المسئلة الفرعية الفساد
 لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة) وبالمجمل في المعاملات عند عدم
 الإطلاق أو العموم إنما يجري الأصل في المسبب الذي هو الأثر فإن له حالة سابقة وهو عدم
 ترتيبه وأما الأسباب فإما لم يكن لها حالة سابقة فلا أصل لها سواء في ذلك الشبهة الموضوعية
 والحكمية (وأما العبادات فكذلك) أي الأصل فيها الفساد (لعدم الأمر بها مع النهي عنها
 كما لا يخفى) وعدم الأمر فيها يكفي في الفساد عندهم مع أن مقتضى قاعدة الاشتغال في الشبهات
 الموضوعية هو الحكم بالفساد ، نعم في الشبهة الحكمية لما كان مرجع الشك المزبور إلى الشك في
 في المانعة وعدمها فيؤول الأمر إلى الخلاف في البراءة والاشتغال عند الشك في الأجزاء
 والشروط والموانع .

(الثامن أن يتعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة) كالصلوة في أيام الحيض (أو جزئها)
 كقراءة سور العزائم فيها (أو شرطها الخارج عنها) وجوداً كالصلوة بالطهارة بالماء المصنوب
 (أو وصفها الملازم لها) بحيث لا توجد العبادة بدونها (كالجهر والاختفاء للقراءة) وقد
 علل المصنف في الهامش بأن كونها وصفين ملازمين للقراءة بما هذا لفظه فإن كل واحد منها
 لا يكاد ينفك عن القراءة وإن كانت هي تنفك عن أحدهما فالنهي عن أيها يكون مساوياً للنهي

عنها كما لا يخفى انتهى ويستفاد من هذا التعليق أن عروض الجهر والاختلاف للقراءة كمروض الاستقامة والانحاء للخط في أن تخصص الموصوف بكل واحد من المتقابلين يكون تخصصاً بنفس المحمول لا تخصصاً للموصوف قبل المحمول ، وبعبارة أخرى عروض العارض ههنا من قبيل عوارض الماهية لامن قبيل عوارض الوجود فلذا قال في الهامش : فالنهي عن أيها يكون مساوقاً للنهي حيث أن انتفاء الخصوصية هنا مستلزم لانتفاء المطلوب رأساً الذي هو الأمر الخاص بما هو خاص (أو وصفها الغير الملازم كالفصية لا كإوان الصلوة المنفكة عنها) بحيث يكون تخصص الكون تخصصاً قبل المحمول لا بنفس المحمول (لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة) فالنهي عنه ينافي التقرب بالعبادة (إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الاقتصار عليه) لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (لأمع الاتيان بغيره مما لا ينهي عنه) أي عن الجزء الذي لا ينهي عنه (إلا أن يستلزم) أي الاتيان ببطله مما لا ينهي عنه (محذوراً آخر) من فوات المولات أو حصول الزيادة المخلة بالعبادة أو غير ذلك (وأما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة) لكونه أمراً خارجاً عما هو مشروط به فلا يكون هذا القسم داخلاً في محل النزاع (إلا فيما كان) الشرط (عبادة كي يكون حرمة موجباً لفساده المستلزم لفساد المشروط بها) كالتطهارة بالماء المفصوب للصلوة (وبالجمله لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن) النهي عن الشرط (موجباً لفساده) أي فساد الشرط (كما إذا كانت) أي الشرط (عبادة) والتأنيث في اسم كانت إنما هو بقاء الخبر كما إذا قال المولى صل متسترأ عورتك في حال الصلوة وقال للرجال لا تلبسوا الحرير بمعنى أن لبسه حرام مطلقاً لأنجل خصوص الصلوة فلو صلى اختياراً فوه تكون مجزية وإن أم لا ارتكابه معصية خارجية لا ارتباط لها بالصلوة أصلاً ، نعم لو كان الساتر منحصراً في الحرير فحينئذ لا يصح عقلاً أن يأمر بالصلوة متسترأ (وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنها فعلاً كما لا يخفى وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً كما في القسم الخامس فإن النهي عنه لا يسري الى الموصوف (فيكون خارجاً عن محل النزاع (إلا فيما إذا اتحد) الوصف (معه) أي مع الموصوف (وجوداً) بناء على امتناع الاجتماع وأما بناء على الجواز فلا يسري) النهي من الوصف المفارق (اليه) أي الى الموصوف (كما عرفت في المسئلة السابقة) واعلم أن الجزء والشرط والوصف من جهة تعلق النهي بها على قسمين فأنها إما منهيات بنفس ذاتها وليس الكل والمشروط والموصوف منهياً عنها

أصلاً وأما أن تكون العبادة منها لأجل أحد هذه الأمور ، وبعبارة أخرى تكون هذه الأمور منبهات لانفس ذاتها بل باعتبار وجودها الرابطة بالصلوة وما ذكرنا من استلزام النهي للفساد في بعض الصور وعدم استلزامه له في بعضها الآخر انما هو بالنسبة الى هذه الأمور اذا كانت من القسم الأول ، وأما اذا كانت من قبيل الثاني فهو أيضاً على قسمين فان استناد النهي الى العبادة حينئذ اما من قبيل استناد الشيء الى غير ما هو له ويكون اتصافها بكونها منبهاً عنها من قبيل الوصف بحال المتعلق فيكون حال هذه الأمور الثلاثة حينئذ كحالها في القسم الأول من استلزام الفساد في بعض الصور وعدمه في البعض الآخر حرفاً بحرف ، وأما أن يكون استناده اليها من قبيل استناد الشيء الى ما هو له ويكون من قبيل الوصف بحال الشيء ، ويكون أحد هذه الثلاثة واسطة في الثبوت وعلة لصيرورة العبادة منبهاً عنها حقيقة لا من قبيل الواسطة في العروض حتى يصح سلب النهي عن العبادة حقيقة وانما كان اتصافها بكونها منبهياً عنها بضرب من العناية والمجاز فيكون حال هذا القسم كحال القسم الأول الذي تعلق النهي بنفس ذاته في كونه محل النزاع ، وإلى هذا أشار بقوله (هذا حال النهي المتعلق بالأجزاء والشرط أو الوصف) كقولنا لا تقرأ العزائم في الصلوة ولا تستر بالغصب ولا تبهر بصلوتك (وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور) الثلاثة وكذا المواضع (خالف حال النهي عن أحدها ان كان) من قبيل (الوصف بحال المتعلق وبعبارة أخرى كان النهي عنها بالعرض) كقولنا لا تصل الصلوة المشتملة على العزائم ولا تصل في الغصب ولا تصل الظهر جهراً ولا تصل في الخبيض أو النفاس بناء على كون الصلوة منبهياً عنها باعتبار وقوعها في ذلك الزمان لا كونها منبهياً عنها مطلقاً في ذلك الزمان (وان كان النهي عنها على نحو الحقيقة والوصف بحال وان كان بواسطة أحدها إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الأول) أي الذي يكون متعلق النهي بنفس العبادة (فلا تغفل) والأمثلة واضحة كالنهي عن الصلوة بلا ركوع أو بلا طهارة أو بلا وصف الاتصال (وما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة فلا يكون بيانه على حدة بهم كما ان تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها التي ربما تزيد على العشرة على ما قيل كذلك) أي ليس بهم ، وأما الأمثلة في المعاملات على حذو أمثلة العبادات كشكاح الخامسة لمن عنده أربع وبيع العبد والسفيه في المنهي عنه لذاته وبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بأن البيع هو الايجاب والقبول الناقلين في المنهي عنه جزئه وكبيع الملاقيح في المنهي عنه لشرطه فان القدرة على التسليم شرط في البيع وكبيع الحصاة في المنهي عنه لوصفه اللازم فان تعيين المبيع بالحصاة لازم لهذا البيع وكبيع مال الغيب وبيع العنب ليعمل خراً في المنهي عنه لوصفه المفارق وان

كان ربما يناقش في بعض الأمثلة (وإنما المهم بيان ماهو الحق في المسئلة ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين) :

(الأول في العبادات فنقول وعلى الله الاتكال : ان النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت

جزء عبادة بما هي عبادة كما عرفت مقتضى لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتاً ولا يكاد يمكن

اجتماع الصحة بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة (لمكان التناقض) (وكذا بمعنى

سقوط الاعادة فانه) أي كل من الموافقة والسقوط (مترتب على إثباتها بقصد القرية وكانت

بما يصلح لأن يتقرب بها ومع الحرمة لا يكاد يصلح لذلك) أي لأن يتقرب بها مطلقاً ولومن

غير الملتزم الى حرمتها وان كان يتأتى قصده منه وليس انقضاء كسئلة الاجتماع من حيث كون

شيء واحد ذاهبتين يكون بأحدهما مأموراً به وبالأخرى منهيأ عنه كي يمكن أن يقال بالصحة

فيما اذا كانت الجهة المنهى عنها غير ملتفت إليها مع كون الجهة المأمور بها ملتفتاً إليها (ولا

يتأتى قصدها من التلطف الى حرمتها كما لا يخفى لا يقال هذا) إنما يتم (لو كان النهي عنها

دالاً على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القرية) كما في

صلوة الخائض تمرين الولد (وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها إلا تضرعاً) وهو واضح

(ومعه) أي ومع قصد القرية (تكون محرمة بالحرمة التشريعية لاحتمال ومعه) أي ومع

اتصافها بالحرمة التشريعية (لا تتصف بحرمة أخرى لامتناع اجتماع المثلين) في موضوع واحد

(ك) امتناع اجتماع (الضدين) فيه (فانه يقال لاضير في اتصاف ما يقع عبادة لو كانت

مأموراً به بالحرمة الذاتية مثلاً صوم العيدين كان عبادة منهيأ عنها بمعنى انه لو أمر به كان

عبادة لا يسقط الأمر به إلا اذا أتى به بقصد القرية كصوم سائر الأيام) وقد مر تحقيق ذلك

في الأمر الرابع (هذا فيما اذا لم يكن ذاتاً عبادة كالسجود لله تعالى ونحوه وإلا كان محرماً

مع كونه فعلاً عبادة مثلاً إذ نهى الجنب والخائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة

محرمة ذاتاً حينئذ لما فيه من المفسدة والمبغوضة في هذا الحال مع انه لاضير في اتصافه بهذه الحرمة

مع الحرمة التشريعية بناء على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة بل إنما يكون

المتصف بها ماهو من أفعال القلب كما هو الحال في التجري والالتقياد فأفهم) غرضه من

هذا الجواب الثاني هو ان موضوع الحرمتين متعدد لأن موضوع الحرمة الذاتية هو نفس

العمل وأصل الفعل وموضوع الحرمة التشريعية هو ذلك العمل مع شيء آخر وهو العقد

القلبي والبناء والاعتقاد بانه من الشرع ففي الحرام التشريعي يكون أصل الفعل على ماهو عليه

إن محبوباً فمحبوباً وإن مبغوضاً فمبغوضاً (هذا مع انه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة

لكان دالاً على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية فانه لأقل من دلالته) أي دلالة النهي

التشريعى (على أنها لبست بأمور بها وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومها) فإن اعتبرنا في صحة العبادة تعلق الأمر بها كما هو مذهب البهائي واليه ذهب صاحب الجواهر فالدلالة على الفساد واضحة وإن اكتفينا فيها بالملك كما هو مختار المصنف فكذلك أيضاً حيث إن الملك الذى يمكن التقرب به عقلاً إنما هو الملك الذى هو في حد العلة التامة للبعث وليس عدم التكليف حينئذ إلا من جهة عدم القدرة كما في صورة التراحم وأما الملك الذى عدم بعروض وصف أو بقلبة ملك النهي فكما لا يكون داعياً إلى البعث كذلك لا يمكن أن يكون مقرباً أيضاً ولذا قال المصنف (وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومها نعم لو لم يكن النهي عنها إلا عرضاً) وتبعاً (كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلاً لا يكون مقتضياً للفساد بناء على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد إلا كذلك أى عرضاً فيخصص به أو يقيد) وحاصل ما أفاده في المقام هو أنه نارة يمكن أن يستدل على الفساد بما عرفت في مسئلة الاجتماع من عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة في موضوع واحد شخصي وكذا الاستحباب والحرمة وإن هذا من الضروريات الأولية عند العقل والعقلاء فإذا نهى الشارع عن عبادة كما هو المفروض فهو ملازم لعدم وجودها وكذا عدم استحبابها فلا تكون راجحة فلا تقع عبادة وأخرى بأن حال النهي عن عبادة في إذا كان هناك عموم أو إطلاق يقتضي صحتها أو خلي وطبعه . وبإتاحة حال النهي عن الخاص عقيب الأمر بالعام أو المطلق كحال الأمر عقيب النهي فكما أن الأمر في ذلك المقام لا يدل على الوجوب الذى هو مدلوله لغة أو عرفاً بل إرشاداً إلى رفع الخطر السابق كذلك النهي في هذا المقام لا يدل على الحرمة التي هي مدلوله لغة أو عرفاً بل إرشاداً إلى فساد هذا الخاص من بين الخصوصيات التي تشمل العموم أو الإطلاق أو خلي وطبعه وعدم كونه محبوباً عند المولى فإذا فرض أن العالم الفاسق ليس فيه ملك وجوب الأكرام أو أن ملاكه مغلوب للملك حرمة فيستحيل التقرب باكرامه من المولى وإن صدر عنه عام أيضاً أولاً كقولنا أكرم العالم أو أكرم العلماء .

(المقام الثاني في المعاملات ونجبة القول أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلاً) كما يشاهد اجتماع الحرمة والمعصية مع الصحة بمعنى ترتب الأثر في الأسباب العقلية بالنسبة إلى الآثار العقلية أو العادية بل والشرعية أيضاً (كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة) كالبيع وقت النداء أو حين الصلوة فيكون إيجاد السبب والتلفظ بالإيجاب والقبول وقت النداء أو حين الصلوة محرماً مثل شرب الخمر ولا ينافي ذلك وقوع النقل والانتقال في الخارج فلا بد من التماس دليل آخر على الفساد وهو مفقود حسب القرض (أو) كانت الحرمة متعلقة (بمضمونها بما هو

فعل بالتسبب) أي لامن حيث أنه مجرد فعل من الأفعال صادر عن المكلف متعلق الأمر والنهي لمصلحة فيه أو مفسدة فيه من حيث أنه فعل من الأفعال بل من حيث أن هذا الفعل يوجب وجود منسب مبغوض في نفسه كما في النهي عن بيع المصحف أو العبد المسلم للكافر حيث أن حرمة إيجاد السبب من حيث إirائه أثراً مبغوضاً وهو سلطنة الكافر على المصحف والمسلم بناء على القول بالصحة وجوب الإيجار على إخراجها من ملكه (أو) كانت الحرمة متعلقة (بالتسبب بها إليه) أي بالمعاملة إلى الفعل التسببي (وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام) كما في الظهار فإن القرعة من هذا الطريق الخاص الذي يتسبب به إليها مبغوضة لامن سبب خاص آخر كالهلالق وكما في بيع الحصة والملازمة والمباذلة وذلك لاشتراك الأقسام الثلاثة المذكورة فيما هو الملك لعدم الدلالة من عدم الملازمة المزبورة (وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة مالا يكاد يحرم مع صحتها) يعني فيما إذا كان دالاً على النهي عن المسبب والأثر بحيث لو كان ذلك السبب صحيحاً لكان تعلق النهي والحرمة بالسبب والأثر محالاً (مثل النهي عن أكل الثمن أو الثمن في بيع أو بيع شيء) كما إذا نهى عن أكل ثمن الخمر والخمر والعذرة والكلب حيث أنه لو كان بيع أحد المذكورات صحيحاً لكان ثمنه ملكاً للبايع يجوز تصرفه فيه فالتنهي عن التصرف كاشف عن فساد البيع بمعنى أنه ليس له السلطنة الفعلية أما التعلق حق الغير وأما لغير ذلك (نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها) نظير الأمر الواقع عقيب الخطر من حيث أنه إرشاد إلى رفع المنع (كما أن الأمر بها) أي بالمعاملة (تكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها كما لا يخفى لكنه في المعاملات بمعنى العقود والايقات لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات) توضيحه أن قوله تعالى أو فوا بالعقود إرشاد إلى الصحة والتفوذ والمضي فإن ما هو مفاد الأمر حقيقة من الوجوب أو الاستحباب ليس بمراد قطعاً حيث أن مضمون متعلق الوفاء ليس بما باختيار المكلف وقدرته فإن مضمون العقد الانشائي وهو حصول الملكية أمر قهري الحصول تابع لصحة البيع الانشائي فإذا كان صحيحاً يحصل ذلك التابع قهراً وإذا كان باطلاً لا يحصل قهراً أيضاً فلا يكون مقدوراً للمكلف حتى يصح الأمر بالوفاء به بخلاف مثل ف بوعده فأن مضمون الوعد لما كان فعلاً للمكلف فلا محالة يكون مقدوراً له فيصح تكليفه بالوفاء وجوباً أو استحباباً بمضمونه بخلاف مضمون العقد الانشائي فلا يصح تعلق الأمر بالوفاء به حقيقة فلا بد من التصرف فيه بأن يقال إن المراد به اما وجوب الالتزام بما هو من لوازم الملكية المسببة عن البيع الانشائي من وجوب التسليم إلى مالكه ونحو ذلك وإما كناية عن حصول العقد ونفوذه فيكون إرشاداً إلى صحته وترتب

أثره عليه (فالقول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات) وإتباعها (ومع عدمها)
 يحمي عن الأخذ بما هو قضية طيبة النهي من الحرمة (فقط) (وقد عرفت أنها غير مستتبعة
 لفساد لالغة ولا عرفاً نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار
 عليه منها ما رواه في الكافي والفقير عن زرارة عن الباقر ع سأله عن مملوك تزوج بغير إذن
 سيده فقال : ذلك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما ، قلت أصلحك الله تعالى إن حكم
 ابن عتبة وإبراهيم النخعي وأصحابها يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازة السيد له
 فقال أبو جعفر ع أنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجاز فهو له جائز حيث دل بظاھر على
 أن النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى كان فاسداً) بتقريب أنه ع رتب الصحة على عدم معصية
 الله تعالى ومفهومه أنه إذا عصى الله يكون فاسداً فلو نهى الله تعالى عن معاملة غائلته المكلف
 وأتى بتلك المعاملة فقد عصى الله تعالى فتكون فاسدة وهو المطلوب (ولا يخفى أن الظاهر أن
 يكون المراد بالمعصية المنفية ههنا أن النكاح ليس مما لم يعص الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً ومن
 المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى) أي عمل لم يمتضه الله ولم يشرعه (الفساد كما لا يخفى)
 توضيح الجواب هو أن الظاهر أن المعصية المنفية والمثبتة كليهما من مساق واحد والمثبتة وهي
 معصية السيد ليست تكليفية فإنها مترتبة على عدم إذنه فقط لا على نهيه كي تكون تكليفية وإلا
 فمعيان السيد تكليفاً يستلزم عصيان الله تعالى فيناقض قوله أنه لم يعص الله بل وضعية وهو
 تصرف في سلطان المولى بدون إذنه وهو مما لم يشرعه الله تعالى ولم يمتضه فالمعصية المنفية أيضاً
 كذلك فإن الله تبارك وتعالى قد شرع وأمضى لكل أحد الزواج والمناكحة حراً كان أو عبداً
 لكن من طريق سيده وعلاءه وهي بحسب الأشخاص تختلف كما أنه بحسب الحالات كذلك
 وربما تكون العلة بالنسبة إلى البعض كآخر هي الصيغة الجامعة للشرائط وبالنسبة إلى بعض آخر
 كالعبد هي الصيغة المزبورة مع شيء آخر وهو إذن المالك ورضائه أو إجازته فإذا ارتكب العبد
 أمر الزواج بالصيغة لم يأت بأمر غير مشروع كالنكاح بذات البعل أو في العدة بل أتى به
 بغيره من السبب المشروع فإذا انظم إليه رضا المالك أو إجازته فقد تم السبب ، وبالجملة فالمعصية
 المنفية هي الوضعية ومفهوم الكلام حينئذ أنه إذا عصى المكلف الله تعالى بالمعصية الوضعية فالمعاملة
 باطلة كنكاح ذات البعل وهذا المفهوم لا يناسب المقام فإن مقامنا هذا هو أنه إذا عصى بالمعصية
 التكليفية بعد تحقق الاذن الوضعي المعلق على إذن السيد كأن يبيع العبد المأذون من مولاه في
 التجارة وقت النداء هل هو مستلزم للفساد أم لا فبينهما بون بعيد وتفاوت شديد فالاستفاد من
 الرواية أن كل عقد كان عدم نفوذه لأجل رعاية حق ذي حق لا يحكم بطلانه رأساً بمجرد
 وقوعه بل يبقى معاقفاً برضا من له الحق فتي حصل منه الرضا أثر العقد أثره وإن شئت قلت

ان المستفاد منها بمقتضى عمومها جريان التعليق المذكور حتى فيما كان المانع حق الله تعالى لكن
لالم يتصور في حقه الرضا التشريعي بعد ما كان ساخطاً لاستنزاهه البداء فلا محالة يخرج عن
موضوع العموم المذكور لا عن حكمه فقط فتدبر (ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم
يمضه الله تعالى ولم يأذن به كما اطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه انه معصية) وقد علل
قده في الهاشمي إطلاق المعصية بمجرد عدم إذن السيد فيه بما هذا لفظه: وجه ذلك ان العبودية
تقتضي عدم صدور فعل عن العبد إلا عن أمر سيده وإذنه حيث انه كل عليه لا يقدر على شيء
فاذا استقل بأمر كان عاصياً حيث أتى بما يتنافيه مقام عبوديته ولا سيما مثل الزوج الذي كان
خطيراً وأما وجه انه لم يعص الله فيه فلا أجل كون الزوج بالنسبة إليه أيضاً كان مشروعاً
ماضياً غاية انه يعتبر في تحققه إذن سيده ورضاه وليس كالنكاح في العدة غير مشروع من
أصله فان أجاز ماصدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذه وارتفع محذور عصيانه فمعصيانه
لسيده انتهى (وبالجملة لو لم يكن) ما رواه في الكافي والفقهاء (ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً
فيها توهم) من دلالاته على الفساد شرعاً (وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب
فراجع وتامل) منها ما رواه الكليني بطريق فيه موسى بن بكر والصدوق عنه عن زرارة
مرسلاً عنه ع سأله عن الرجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطاع على ذلك مولاه فقال ع
ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء أجاز فان فرق بينهما فللمرأة ما عداها إلا أن يكون
اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً وإن أجاز نكاحه فيها على نكاحها فقلت لأبي جعفر ع : فانه في
أصل النكاح كان عاصياً ، فقال أبو جعفر ع : انما أتى شيئاً حسلاً وليس بعاصي لله
ورسوله وإنما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عز وجل من نكاح
في عدة وأشباهه .

(تلذ نديب)

(حكى عن أبي حنيفة والشيباني) محمد بن الحسن تلميذه (دلالة النهي على الصحة وعن
الفخر) نحر المحققين نجل العلامة قدس سرها (انه وافقها في ذلك والتحقيق انه في المعاملات
كذلك اذا كان) النهي (عن المسبب أو التسبب لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر ولا
يكاد يقدر عليها إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة وأما اذا كان عن السبب فلا لكونه
مقدوراً وان لم يكن صحيحاً نعم قد عرفت ان النهي عنه لا يتنافى) تقريره ان النهي الحقيقي
وهو النهي التجريعي اذا تعلق بحقيقة المعاملة أي بهام أجزائها وشرائطها التي لها مدخلة في
تحققها لا بد وأن تكون مقدورة للسكف وإلا لما صح تعلق النهي بها كالأمر الحقيقي اذا تعلق

بإيجاد حقيقة الشيء فلو خالف المكلف وأتى بالنهى عنه فقد أتى بحقيقته وماهيته ولا نعي بالصحة إلا هذا وهذه الكبرى صحيحة لا غبار عليها لكن الكلام في الصغرى يقتضي تفصيلاً وهو أن في المعاملات سواء تعلق النهى بالسبب أو بالتسبب لو أتى بها المكلف فقد أتى به صحيحاً فإن النهى عنها يكشف عن كونها مقدورين للمكلف وأما إذا نهى عن السبب فلا يقتضي صحته كما لا يقتضي فساداً فإنه بما هو فعل من الأفعال يكون مقدوراً له صحيحاً كان أو فاسداً (وأما العبادات فبما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى مع النهى عنه يكون مقدوراً كما إذا كان مأموراً به) فلو أتى بها فقد أتى بها بنهاج حقيقته وماهيته (وما كان منها عبادة لا اعتبار بقصد القرية فيه لو كان مأموراً به فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل بإجتماع الأمر والنهى في شيء ولو بعنوان واحد وهو محال) يعني لو فرض فرضاً محالاً تعلق النهى بالعبادة الفعلية التي تكون مأموراً بها بالفعل فإن النهى حينئذ يكشف عن صحته أيضاً (وقد عرفت أن النهى في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة بمعنى أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القرية فافهم) وقد قال المصنف في الهامش في ما يختص هذا التحقيق ما هذا اللفظ ملخصه : أن الكبرى وهي أن النهى حقيقة إذا تعلق بشيء ذي أثر كان دالاً على صحته وترتب أثره عليه لا اعتبار القدرة فيما تعلق به النهى كذلك وإن كانت مسامة إلا أن النهى كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات ضرورة امتناع تعلق النهى كذلك بما تعلق به الأمر كذلك وتعلقه بالعبادات بالمعنى الأول وإن كان ممكناً إلا أن الأثر المرغوب منها عقلاً وشرعاً غير مترتب عليها مطلقاً بل على خصوص ما ليس بحرام منها وكذا الحال في المعاملات فإن كان الأثر في معاملة مترتبة عليها ولازمًا لوجودها كانت النهى عنها دالاً على ترتبه عليها لما عرفت انتهى ، فيستفاد من مجموع كلماته في المتن والهامش تسام ما قاله أبو حنيفة في مورد من أبواب المعاملة وما النهى عن السبب أو التسبب وفي قسم واحد من العبادات أي العبادات الذاتية وأما في السبب من المعاملات لا يدل على الصحة وإن كان نفس ذاته بما هو فعل مقدوراً للمكلف وفي القسم الآخر من العبادات فليس النهى متعلقاً بحقيقته كي يدل على الصحة إلا على القول بجواز اجتماع الضدين في موضوع واحد فتدبر ولا تصغ إلى قول من يقول أن النهى عن المسبب يقتضي الفساد معللاً بأن النهى عنه يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن ظرف الفعل ورافعاً لسلطنته على الفعل والتارك فيكون محلاً بشرط الصحة فإن من شرائطها أن لا يكون الإنسان مجبوراً عن التصرف فيها لتعلق حق الغير بها أو لغير ذلك فيكون دالاً على الفساد فإن ذلك دعوى بلا دليل بل قد عرفت الدليل على خلافها فإن النهى الحقيقي عن المسبب يستلزم مقدوريته كي يمكن امتثاله وعصيانته والاعتذار

عن ذلك بأن المسببات العرفية تتصف بالتحقق عند إيجادها بأسبابها لاحالة من غير فرق في ذلك قبل النهى وبعده والنهى يدل على عدم كونها ممضاة في نظر الشارع وفرق واضح بين عدم القدرة على إيجاد الملكية العرفية وبين عدم كونها ممضاة وما هو يناقى النهى انما هو الأول والمدعى كونه لازماً للنهى هو الثاني ، ونجروج عن الفرض كما لا يخفى لأن الكلام في تعلق النهى الحقيقي بمعاملة وهذا الاعتذار مبني على دعوى ظهور النهى عن المعاملة في الارشاد الى الفساد والله العالم .

(المقصد الثالث)

(في المفاهيم)

(مقدمة وهي ان المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حكم انشائي) في الانشاءات (أو اخباري) في الكلام الخبري (تستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك) أي كان المفهوم لازماً لذلك المعنى لأجل تلك الخصوصية (وافقه في الايجاب والسلب) كما في المفهوم الموافق ولحن الخطاب (أو خالفه) كما في المفهوم المخالف ودليل الخطاب (مفهوم ان جاءه زيد فاكرمه مثلاً لو قيل به) أي بمفهوم الشرط (قضية شرطية سالبة بشرطها وجرائها) أي يكون حرف السلب في كل منها لكن في المقدم فخرج المعدول الموضوع وفي التالي بنحو السلب البسيط التحصيلي (لازمة) هذه القضية الشرطية السالبة (للقضية الشرطية) الموجبة (التي يكون معنى القضية اللفظية ويكون لها) أي للقضية الشرطية الموجبة المذكورة (خصوصية) وهو كون جزائه مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العلة المنحصرة كما في دليل الخطاب أو كون الحكم بحيث يكون ثبوته للموضوع الأخف مما يستلزم ثبوته للأشد كما في لحن الخطاب (بتلك الخصوصية كانت مستلزماً لها) أي للقضية السالبة ضرورة ان من لوازم المعلولية والعلة المنحصرة هو انتفاء المعلول عند انتفاء العلة (فصح أن يقال ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور) هو نفسه (لأنه حكم) لموضوع (غير مذكور كما فسر به) حيث قيل ان الموصول في قولهم المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق عبارة عن الموضوع ويكون الضمير راجعاً اليه باعتبار الحكم المتعلق به ويكون المجرور حينئذ حلاً من الموصول فالفرق بين المنطوق والمفهوم على هذا هو اعتبار ذكر الموضوع في المنطوق واعتبار عدمه في المفهوم (وقد وقع فيه النقض والابرار بين الأعلام) حيث أورد عليه بعض الأعلام بأن بعض ماعد من المنطوق كدلالة الآيتين على أقل الحل ليس الموضوع فيه مذكوراً وبعض ماعد من

المفهوم كدلالة قوله تعالى : ولا تقل لها أف ، على حرمة ضربها قد ذكر فيه الموضوع ورده بعض آخر بأن الموضوع في الأول ليس أقلّ الحمل بل الحمل نفسه وهو مذكور في احدي الآيتين ، والموضوع في الثاني هو الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور وغير ذلك مما هو مذكور في مسطورات القوم (مع انه لا موقع له كما أشرنا اليه في غير مقام لأنه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوي) فلا يجب أن يراعى فيه ما يجب مراعاته في التعاريف الحقيقية من الطرد والعكس (ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام فلا يهمننا التصدي لذلك كما لا يهمننا بيان انه من صفات المدلول أو الدلالة وان كان بصفات المدلول أشبه) حيث عرفت انه لازم للعنى المستفاد من الكلام خصوصية فيه مستتبعة لذلك ونص عليه جماعة ونسبه الفتازاني الى صريح عبارات القوم في شرحه للعصدي حيث قال العصدي : وما يهمننا مصدرية انتهى محل الحاجة : يعني بذلك كلمة ما المأخوذة في التعريف الذي ذكرناه آنفاً قال الفتازاني وهذا وان كان مصححاً لكون المفهوم والمنطوق من أقسام الدلالة لكنه يحوج الى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونها من أقسام المدلول ، كما قال الآدي المنطوق ما فهم من اللفظ نطقاً في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق انتهى (وتوصيف الدلالة به أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق) وبه يوجه كلام الحاجي في المختصر حيث ان ظاهره انه من صفات الدلالة فانه عبر عنها في التقسيم بدلالة منطوق ودلالة مفهوم بناء على كون الاضافة بيانية وأخذ العصدي بهذا الظهور فصرح بكون لفظة ما في حدهما مصدرية وكذا صاحب بيان المختصر حيث قال في شرح عبارة الحاجي : الدلالة تنقسم الى منطوق ومفهوم وربما نسب الى ظاهر كلام الشهيد الثاني ره واما كونها من عوارض الدال أي اللفظ كالعموم والخصوص والحقيقة والمجاز فما لم يذهب اليه وهم ولا يساعده موارد استعمالهم لها (وقد انقدح من ذلك ان النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى أم لا) كما انه قد انقدح ان المفهوم الذي هو لازم مفاد الجملة خصوصية فيه بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص غير الدلالة السياقية التي هي أيضاً لازمة لمفاد الجملة لكن بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم كدلالة الاقتضاء والتبيين والاشارة من غير فرق بين دلالة جملة واحدة على ذلك كقوله ص : كفر في جواب من قال هلكك واهلكك واقعت أهلي في نهار شهر رمضان على عليه الوقاع للتكفير وبين دلالة الجملتين كدلالة الآيتين على كون أقلّ الحمل ستة أشهر .

(فصل)

(الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء) أى انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط
 (كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا) وعدول المصنف عن العنوان المشهور بينهما
 من أن تعليل الحكم على الشرط هل يدل الخ أو مفهوم الشرط حجة أم لا إلى هذا العنوان
 المذكور في الكتاب إنما هو لـ كما ذكر فيه حيث إن لفظ التعليل مشعر بالانتفاء عند الانتفاء فلا
 يناسب أخذه في العنوان وإن لفظ الشرط لو كان المراد منه ماهو مصطلح الأصول فلا يمكن
 النزاع فيه لأنه في مصطلحهم ما يلزم من انتفائه الانتفاء ولو كان المراد ماهو مصطلح النحو
 فهو خارج عن محل النزاع حيث إن الشرط عندهم هو المقدم فقط لاجملة المشتعلة عليه وعلى الجزاء
 والقائل بالمفهوم يعتقد بلزومه للجملة المزبورة وكذا النافون له ينفونه عنها وإن النزاع في حجية
 المفهوم وعدمها إنما هو في وجوده وعدمه وإن النزاع إنما هو في دلالة اللفظ عليه بنحو
 الالتزام وعدمها لا في حجتيه بعد كونه مدلولاً لللفظ ولو بنحو الالتزام وكيف كان (فيه خلاف
 بين الأعلام) وتحري محل النزاع هو أنه (لاشبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام
 وإنما الاشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة بحيث لا بد من الجرى عليه لو لم يقم على
 خلافه قرينة من حال أو مقال فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين)
 أى بالوضع أو بقرينة عامة (على تلك الخصوصية المستتعبة لترتب الجزاء على الشرط نحو
 ترتب المعلول على علته المنحصرة) كي يثبت مدعاه وهو الانتفاء عند الانتفاء (وأما القائل
 بعدم الدلالة ففي فسخة فإن له) المنع من جهات أما (منع دلالتها على لزوم) بمعنى أنه لا نسلم
 أن بين الشرط والجزاء علاقة لزومية بها يستصحب المقدم التالي من كون المقدم علة التالي أو
 العكس أو كونها معلولي علة ثالثة أو كون النسبة بينها التضاييف أى التكافؤ تحقّقاً وتعقلاً
 كالأبوة والبنوة (بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق) كما هو الشأن في
 القضايا الشرطية الاتفاقية وفي الأقبسة الاستثنائية المتصلة حيث تقرر في علم الميزان أن وضع
 المقدم فيها يقتضي وضع التالي ولكن رفع المقدم لا يقتضي رفعه لجواز كون التالي أعم من
 المقدم فقولنا كل ما كان الشيء انساناً كان حيواناً لكنه انسان ينتج أنه حيوان بخلاف كلما
 كان الشيء انساناً كان حيواناً لكنه ليس بانسان فلا ينتج أنه ليس بحيوان (أو منع دلالتها
 على الترتب) أى ترتب الجزاء على الشرط كي ينتفي بانتفائه بل القدر المسلم هو كون الشرط
 إماراة لازمة بحسب الوجود لوجود داعي وجوب الجزاء من غير أن يكون بينهما توقف وترتب
 بل يكونان موجودين في عرض واحد كقول المجيب عند السؤال عن وقت حلول الشتاء

إذا نزل التلخيص فقد حل الشك وقول النحوي إذا رأيت معرفة مرفوعة في ابتداء الكلام فهو مبتدأ (أو) تسليم الدلالة على الترتب ومنع كونه (على نحو الترتب على العلة) على نحو الترتب على المفتضى ويمكن أن يكون لشيء واحد مقتضيات متعددة متبادلة (أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم والعلة) ويمكن أن يكون لشيء واحد علل تامة متبادلة وإن لم يكن اجتماعاً (لكن منع دلالتها على اللزوم ودعوى كونها اتفاقية) كما هو مفاد المنع الأول (في غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً) ونذرة استعمال القضية الشرطية في الاتفاقيات ومع ذلك لا بد من رعاية عناية ضرورة أن تعليق كل شيء على كل شيء مما يباه الطبع السليم ومن هنا ظهر سقوط المنع الثاني أيضاً (وإما المنع من أنه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال واسع بدعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصر منها بل في مطلق اللزوم بعيدة عهدها على مدعيا كيف ولا يرى في استعمالها فيها) أى في مطلق اللزوم أو الترتب على الغير المنحصر (عناية ورعاية علاقة) كما إذا رتبته على الشروط المتعددة كي يلزم مجاز (بل إنما يكون إرادته) أى إرادة كل واحد منها (كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية) وذلك آية الحقيقة (كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات و) كما يظهر على من أمعن النظر (في عدم الالتزام والأخذ بالمفهوم في مقام الاختصاصات والاحتياجات وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم وعدم صحته) أي الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم (لو كان له) أي لكلامه (ظهور فيه) أي في المفهوم (معلوم) لكل أحد (وإما دعوى الدلالة) على الانتفاء عند الانتفاء (بإدعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكل أفرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ففسادة جداً لعدم كون الأكلية موجبة للانصراف إلى الأكل) وإنما الموجب له هو انس الذهن به من جهة كثرة الاستعمال (لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره) أي غير الأكل لكثرة فيه (كما لا يكاد يخفى هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم بينها أكل مما إذا لم يكن العلة بمنحصرة فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذلك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد وأقوى) ضرورة أن المنحصرة وغيرها في مقام التأثير والإيجاد على حد سواء .

(إن قلت نعم) المنع عن كون الترتب بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة به مجال واسع إن ادعى الخصم الدلالة الوضعية للزوم كون الاستعمال في غيره من موارد اللزوم مجازاً وبالعناية وهو فاسد (ولكنه) أي الانتفاء عند الانتفاء (قضية الإطلاق) أي إطلاق كلمة التعليل (بمقدمات الحكمة كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر) بمقدمات الحكمة (هو

الوجوب النعمي) كما مر في مباحث الأمر فيكون ترتب الجزء على الشرط من قبيل ترتب العلول على العلة المنحصرة مستنداً الى إطلاق كلمة التعليق في مقام البيان بأنه لو كان في البين تعليق آخر كان على المنكلم أن يبينه واذ لم يبين فنستكشف انحصار التعليق وهذا مراد من قال والتحقيق انه يدل بالالتزام على انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطلقاً ثم قال فنقول كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كذلك الظاهر من إطلاق الشرطية كون المذكور شرطاً على التبيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزء لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط فظهر ان دلالة التعليق على الشرط على انتفاء التالي عقلي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لأن ذلك قضية التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مطلقاً . مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية التيعينية انتهى ؛ ومراده من الانتفاء عند الانتفاء في الجملة المستندة الى الوضع هي القضية المبهمة المرددة بين الانتفاء عند الانتفاء على تقدير انتفاء غير هذا المعلق عليه بما يحتمل كونه شرطاً ايضاً وبينه على كلا التقديرى انتفاء غيره ووجوده .

(قلت أولاً هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ولا يكاد يتم فيها هو مفاد الحروف كما هيما) حيث ان التعليق مفاد أداة الشرط وذلك للزوم انقلاب المعنى الحرفي الى المعنى الاسمي حيث ان الحكم بالاطلاق والتقييد انما يصح على موضوع منحوظ بالاستقلال والمدلول الآلي البعبي حين كونه كذلك لا يمكن ملاحظته بالاستقلال وهذا معنى قوله (وإلا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل) وهذا بخلاف الطلب الذي هو مدلول الهيئة في الأوامر حيث ان مدلول الهيئة فيها أيضاً معنى حرفي يتمسك باطلاق الهيئة على الوجوب النعمي التيعيني العيني فانها تكون في كلمة واحدة مستقلة لا تحتاج في الملاحظة الى انضمام مدلول كلمة اخرى اليها بخلاف مدلول أداة الشرط وإلا فالمصنف قد رد مانسب الى الأنصارى ره على ما في القرارات من امتناع كون الشرط من قيود الهيئة مستدلاً بأنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالمادة المنشأ بالهيئة حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه بوجهين فانها ما هذا لفظه مع انه لو سلم انه فرد فانما يمنع عن التقييد او أنشأ أولاً غير مقيد لاماذا أنشأ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دل عليه بدليين وهو غير انشاءه أولاً ثم تقييده ثانياً فافهم انتهى (وثانياً) او سلم جريان المقدمات في المعنى الحرفي وفي الحروف نقول (ان تعينه) أى تعيين العلة المنحصرة (من بين أنحاء) أى أنحاء العلية (بالاطلاق المسوق في مقام البيان بالامعين) فانه خصوصية في مقابلة الخصوصية الاخر نسبة جميعها الى اللفظ على حد سواء حيث ان المنحصرة وغيرها كليهما محتاجان الى مؤنة زائدة بالنسبة الى العلية المطلقة ثابتات واحد منها من بينها مقدمات الحكمة

التي نسبتها الى الخصوصيات على حد سواء يكون ترجيحاً بلا مرجح (ومقايسته مع تعيين الوجوب النفسي باطلاق صيغة الأمر مع الفارق فان النفسي هو الواجب على كل تقدير) وعلى الاطلاق فيكون اللفظ قابلاً له منطبقاً عليه (بخلاف الغيري فانه واجب على تقدير دون تقدير فيحتاج بيانه الى مؤنة التقييد بما اذا وجب الغير فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة مجولاً عليه وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ضرورة ان كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيينه الى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى) ومما ذكرنا ظهر ان الإراد على المصنف بأن التمسك بالاطلاق ليس من جهة إثبات انحصار العلة حتى يرد عليه ما ذكره المصنف لما عرفت من أنه ليس كون الترتب بنحو المعلولة مفاداً للقضية الشرطية بل مفاده انما هو ترتيب التالي على المقدم ليس إلا ، ولازم ذلك في خصوص القضايا الشرطية التي لم تستل بيان الموضوع هو تقييد الجراء بوجود الشرط وحيث ان حال التقييد وعدمه يختلف لا محالة فيكون إطلاق القيد وعدم ذكر عدل له مفيداً لانحصاره لا محالة في غير محله : فانه مضافاً الى أنه اعتراض على مدعي الانتفاء عند الانتفاء مستدلاً بالاطلاق لا على المصنف خاطب بين الاستدلال باطلاق التعليق وبين الاستدلال باطلاق الشرط الذي أشار اليه المصنف بقوله (ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط) أي ماهو مدخول أداة التعليق بمقدمات الحكمة ولكن بعد إثبات ان الجملة الشرطية تقييد اللزوم والترتب وإلا فليس بتمام (بتقريب انه لو لم يكن بمنحصر يلزم على المتكلم تقييده ضرورة انه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده) في الصورة الاولى على نحو السالبة بانتفاء المحمول أي أثراً معاً وفي الصورة الثانية على نحو السالبة بانتفاء الموضوع أي ما أثر أصلاً فضلاً عن أن يكون وحده بل الأثر للسابق وحده (وقضية إطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقاً) أي يؤثر وحده سواء قارنه بشيء أو سبقه أم لا ، وتوضيحه ان ظاهر تلك الجملة حيث اطلقت في مقام البيان ان الجزء مترتب على الشرط فقط في جميع الحالات والتقدير إذ لو كان هناك أمر آخر له دخل في الترتب أيضاً سواء كان مقارن الوجود مع الشرط أو سابقاً عليه لكان يلزم على المتكلم البيان والتقييد لعدم سبق ذلك الأمر الآخر أو عدم مقارنته له وإلا لزم الاغراء بالجهل فلا مدخلة لشيء آخر في تحقق الجزء فاذا انتفى انتفى قهراً (وفيه انه لا يكاد ينكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك إلا انه من المعلوم ندرة تحققه لو لم ينقل بعدم اتفاقه) ولعله من جهة ان غاية ما يدل عليه القضية الشرطية من جهة الوضع هو التلازم بين المقدم والتالي واما استناد التالي في وجوده فعلاً الى المقدم فليس المتكلم في مقام بيانه كي يتمسك بالاطلاق في إثبات الانحصار وكيف كان هذا لا ينفع الاصولي لعدم اطرادها ، نعم له نفع للفقهاء حيث ان نظره في مقام

استنباطه الحكم على الزائد الخاصة مضافا الى عدم جريانها في مورد احتمال أن يكون هناك سبب آخر ضد السبب المعلق عليه المسبب بحيث اذا ارتفع بخلقه هذا الضد (فتلخص بما ذكرناه انه لم ينهض دليل على وضع مثل ان) الشرطية وماقي معناها (على تلك الخصوصية المستبعدة للانتفاء عند الانتفاء ولم يقم عليها قرينة عامة اما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر فلا يجدي القائل بالمفهوم انه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق واما توهم انه قضية إطلاق الشرط بتقريب ان مقتضاه تعيينه كما ان مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب فيه ان التعيين ليس في الشرط بنحو يغير نحوه اذا كان متعدداً كما كان في الوجوب كذلك وكان الوجوب في كل منها متعلقا بالواجب بنحو آخر لا بد في التخييري منها من العدل وهذا بخلاف الشرط فانه واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في الشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تتفاوت عند الاطلاق إثباتاً وكان الاطلاق مثبوتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ماله العدل الى زيادة مؤنة وهو ذكره بمثل أو كذا واحتياج ما اذا كان الشرط متعدداً الى ذلك انما يكون لبيان التعدد لالبيان نحو تأثيرها الشرطية فنسبة إطلاق الشرط اليه لا يختلف كان هناك شرط آخر أم لا حيث كان مسوقاً لبيان شرطية بلا إهمال ولا إجمال بخلاف إطلاق الأمر فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيني فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال تأمل تعرف هذا مع انه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم لما عرفت من انه لا يكاد ينكر فيها اذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق) .

(ثم انه ربما استدل المذكورون للمفهوم بوجود : أحدها ما عزي الى السيد من أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به وليس يمنع أن يخلقه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً) ملخصه ان أقصى ما يستفاد من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به وهذا غير كاف في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء إذ كما يكون وجوده مرتبطاً بالشرط المذكور يمكن أن يكون مرتبطاً بغيره أيضاً من دون منافاة بين الارتباطين عرفاً وعقلاً فكما يكون حاصله عند حصول ذلك الشرط كذلك يكون حاصله عند غيره فلا دلالة فيه على الانتفاء عند الانتفاء (فان قوله تعال فاستشهدوا شهودن من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر فانضمام الثاني الى الأول شرط في القبول ثم علمنا ان ضم امرأتين الى الشاهد الأول شرط في القبول ثم علمنا ان ضم اثنين يقرم مقامه أيضاً فتباية بعض الشروط عن بعض أكثر من أن يحصى مثل الحرارة فان انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامه والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً والجواب انه يمكنه ان كان يصيد بيان إمكان تباية بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت

وفي الواقع فهو مما لا يكاد يذكر ضرورة ان الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الابطال (و في مقام (دلالة القضية الشرطية عليه) ويقول انها ظاهرة في الانتفاء عند الانتفاء فامكان النيابة المزبورة لامساس له بالمقصود ولا يضربه (وان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه) بعد الفراغ عن مرحلة إمكانه (فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً كما لا يخفى ثانياً انه لو دل لكان باحدى الدلالات الثلاث (والملازمة كبطلان التالي ظاهرة) اما الاولى فلانحصار الدلالة اللفظية فيها واما بطلان التالي فلان الانتفاء عند الانتفاء ليس عين الثبوت عند الثبوت ولا جزئه وهو واضح ولا لازمه لعدم لزوم بينهما عقلاً ولا عرفاً وعادة وهو شرط في الدلالة الالتزامية (وقد اوجب عنه مجمع بطلان التالي وان الالتزام ثابت) اما وضعاء اطلاقاً بمقدمات الحكمة وانصرافاً (وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه فلا تغفل ، نالها قوله تعالى : ولا تكررُوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً) حيث ان المفهوم يوجب عدم حرمة الاكراد عند عدم ارادتهن التحصن وبتلانه واضح (وفيه ما لا يخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة لا يكاد يشكر كما في الآية وغيرها) مما يكون الشرط لتحقيق الموضوع كما قيل في قوله تعالى : ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، وقوله : ان رزقت ولداً فاخذه (وانما القائل به انما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة كما عرفت بقي هنا امور) :

(الأول ان المفهوم) طريقة أخذه وإثباته (هو) ملاحظة (انتفاء) نسخ الحكم المعلق على الشرط ونوعه وطبيعته (عند انتفائه) أى انتفاء الشرط على القول بالمفهوم وكذا المنكر للمفهوم يذكر انتفاء نسخ الحكم ونوعه عند الانتفاء (ولا) نظر للمثبت ولالتناقض (الى انتفاء شخصه) أى شخص الحكم المعلق على الشرط (ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده فلا يتمشى الكلام في أن للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم إلا في مقام كان هناك ثبوت نسخ الحكم في الجزاء وانتفائه عند انتفاء الشرط ممكناً وانما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة ومن هنا انتقد انه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والنذور والایمان كما توهم بل عن الشهيد في تهذيب القواعد انه لا اشكال في دلالتها على المفهوم وذلك) أى عدم كون دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والوقوف والنذور والایمان من المفهوم (لأن انتفائها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التي تكون بألقابها) وسيتني بيان اللقب (أو بوصف شيء* أو بشرطه مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو

الوصف أو اللقب عليه) وبالجمله ليس لخصوصية في المدلول مستتعة للانتفاء عند الانتفاء كي يكون مفهوما (بل لأجل انه اذا صار شي* وقفاً على احد او اوصى به او نذر له الى غير ذلك لا يقبل ان يصير وقفاً على غيره او وصية او نذراً له) أى للغير (وانتفاء شخص الوقف او الوصية او النذر عن غير مورد المتعلق قد عرفت انه عقلي مطلقا ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له) والحاصل انه فرق بين انتفاء المنشأ الشخصي الخاص الموجب لما يترتب عليه من الآثار وبين انتفاء سنخ الوجوب المعتر في المفهوم والأول حكم عقلي لا ينكر بعد تمامية الانشاء الذى من لوازم شخصيته عدم سراية ذلك الحكم الثابت به الى غيره ضرورة ان وجوب اكرام زيد الثابت بانشاء خاص منفي عن عمرو ويصح إنشاء وجوب اكرام عمرو بانشاء آخر مماثل لإنشاء وجوب اكرام زيد وكذا لا يصح إنشاء الوقف لغير الفقير بعد إنشائه له لأجل عدم قابلية المحل المذكور لوقفين مستقلين والثاني امر كلي يحتمل الوجوبين بالنسبة الى التقديرين مثلاً فهو قابل للانتفاء عند الانتفاء وعدمه وهذا عبارة عن المفهوم لا الأول .

(اشكال ودفع)

(اعليك تقول كيف يكون المنط في المفهوم هو سنخ الحكم لانفس شخص الحكم في القضية وكان الشرط في الشرطية انما وقع شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشاءه دون غيره ففاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم) ملخصه منع كون المفهوم انتفاء نوع الحكم المعلق على الشرط وسنده ان الشرط انما جعل شرطاً بالنسبة الى الحكم الحاصل من الانشاء الخاص فهو انما يكون شخصياً لا كلياً فلو كان للشرطية مفهوم فلا يحصى عن ان يكون هو انتفاء ذلك الحكم الشخصي المتحقق بالانشاء الخاص (ولكنك غفأت عن ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذى هو مفاد الصيغة ومعناها واما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا يكاد يكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما لا يخفى كما لانكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصيات ما اخبر به واستعمل فيه اخباراً لا إنشاء وبالجمله كما لا يكون الخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار بها كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه ان ما استعمل فيه الحرف عام كالوَضُوع له وان خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال كما ان خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك فيكون اللحاظ الآلي كالاستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه ، وبذلك قد انقدح فساد ما يظهر من التقارير في مقام التفصي عن

هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الالخباري والانشائي بأنه كلي في الأول وخاص في الثاني حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الأول اكون الوجوب كائياً (لاجزئياً) وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها فانه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف) إذ قد عرفت ان هذا الانتفاء عند الانتفاء حكم عقلي غير قابل للنزاع ففضية العلية والسببية انتفاء سنخ الوجوب الذي حصل بالانشاء وصار بالانشاء شخصاً من الوجوب وإما وقوع الشرط شرطاً للانشاء الخاص فهو بملاحظة نوع الوجوب المتعلق به الانشاء وان لم يكن ذلك على ذلك الوجه مدلول اللفظ إذ يكفي فيه ارتفاع شخصه من حيث انه عنوان لارتفاع نوعه نظراً الى العلية المذكورة (واورد على ماقتضى به عن الاشكال بما ربما يرجع الى ما ذكرناه) حيث قال المحجب ان الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب مطلقاً من حيث كون اللفظ موضوعاً بالوضع العام واختصاصه وشخصيته من فعل الأمر كما ان شخصية الفعل المتعلق للوجوب من فعل المأمور فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب في جانب المفهوم وكون هذا الجواب عين ما أجاب به المصنف أو راجعاً إليه كما صرح به واضح لا يحتاج الى البيان وأورد عليه صاحب التقريرات بقوله فلان ابتداء الرفع على مازعمه من عموم الموضوع له أو الوضع ليس على ما ينبغي كما عرفت فيما ذكرنا مضافاً الى أن ذلك مما لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث ان الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ انتهى ولهذا قال المصنف (بما حاصله بأن التفصي لا يثبت على كاية الوجوب لما أفاده) أي على كاية الموضوع له (وكون الموضوع له في الانشاء عاماً لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث ان الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ وذلك) أي الفساد (لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات والالخبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات بـلا تفاوت بينها أصلاً ولعمري لا يكاد يتقضي تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه مع انها كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال كما هو واضح لمن تأمل) إلا أنك قد عرفت فيما سبق ان المعاني الحرفية بنفس ذاتها مغايرة للمعاني الاسمية لأن التفاوت بينها منحصر في عرض الوضع وان المعاني الحرفية بنفس ذاتها ارتباطات خاصة بين الشئيين المرتبط والمرتبطة إليه في الجواب حينئذ ان التعليق صحيح في مفاد الهيئة يؤل الى التعليق في مضمون الجزاء أي المادة المنتسبة فالمعلق في الحقيقة هو الوجوب العارض للعادة وعندانتفاء الشرط يكون مرتفعاً عنها والفرق بين الانشاء والاخبار هو ان المعلق في الأول هو حقيقة الوجوب المتعلق

بالمادة وفي الإخبار المفهوم باعتبار مرآيته للحقيقة وفئاته فيها .

(الأمر الثاني انه اذا تعدد الشرط) بأن كانت الجزاء مترتبة على الشروط المتعددة نظير ترتيب السبب والمعلول على الأسباب والغلل المتعددة بحسب مقام الاثبات ودلالة الدليل (مثل اذا خفي الأذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر) فبناء على عدم ظهور الجملة الشرطية في المفهوم فلا اشكال فيه أصلاً وأما (بناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لابد من التصرف ورفع اليد عن الظهور) لما كان المعارضة بين مفهوم احدى القضيتين ومنطوق الاخرى فالحكم المستفاد من مفهوم اذا خفي الأذان فقصر وهو عدم وجوب التقصير عند عدم خفاء الأذان ولومع خفاء الجدران يعارض منطوق اذا خفي الجدران فقصر وكذا العكس والتصرف (اما بتخصيص مفهوم كل منها بمنطوق الآخر فيقال بانتفاء وجوب التقصير عند انتفاء الشرطين) بملاحظة ان القائل بالمفهوم يقول به مطلقاً ولو كان هناك قرينة على خلافه وهو تعدد الشرط ولما كانت الدلالة المنطوقية أقوى عنده من الدلالة المفهومية فعند التعارض يقدم الأقوى (واما رفع اليد عن المفهوم فيها) بملاحظة انها اما تظهر في المفهوم عند عدم القرينة على الخلاف وتعدد الشرط قرينة على الخلاف (فلا دلالة لها) أي للقضيتين الشرطيتين (على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء) بل اما تدلان على السببين الموجبين كل منهما بتحقيق الجزاء (بخلاف الوجه الأول فان فيها الدلالة على ذلك) أي على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء ورائها (واما بتقييد إطلاق الشرط في كل منها بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً فالذا خفيا) كلاهما (وجب القصر ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما واما بجعل الشرط هو القدر المشترك) والجامع (بينها بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منها ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما يعمها من العنوان) فترتب الجزاء على خصوصية الشرط على ما هو ظاهر قضية الشرطية ليس إلا لمحصلية هذه الخصوصية لذلك الجامع فبهذه وجوه أربعة كل منها لعمومها واتطرادها مفيد الاصولي بخلاف التصرف برفع اليد عن مفهوم واحد منها على الخصوص وبقاء الآخر على مفهومه فانه اما يفيد الفقيه الناطق في الموارد الخاصة بما عن الحل من جعل الناطق في المثال هو خفاء الأذان فقط وتقييد منطوق الآخر بخفاء الأذان ومفهومه بهدمه فكأنه استظهر ان خفاء الجدران ليس في الحقيقة علة بل من الامارات التي يتوصل بها الى خفاء الأذان (ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني) من هذه الأربعة بمعنى انه اذا عرضت الجملتان الشرطيتان على العرف يحكم بعدم المفهوم في هذه الصورة لعدم فهمهم انحصار السبب حينئذ وأما المنفهم عنده حينئذ هو أن الشرط موجب لتحقيق الجزاء بمعنى أن المتبادر الى أذهانهم عند سماع الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء بمجرد حدوث خصوص الشرط

سببه أو يكشفه عن سببه من غير مدخلة انضمام شرط آخر اليه في ذلك كما هو مفاد الوجه الثالث ومن دون مدخلة نقيض شرط آخر في ذلك أيضا كما هو مفاد الوجه الأول ومن دون ملاحظتهم ان الجامع بين الشرطين هو السبب أيضا كما هو مفاد الوجه الرابع (كما ان العقل ربما يعين هذا الوجه) الرابع (بملاحظة ان الامور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد فانه لابد من الربط الخاص) والسببية المخصوصة (بين العلة والمعلول ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالآخرين بما هما انان ولذلك أيضا لا يصدر من الواحد إلا الواحد فلا بد من المصير الى أن الشرط في الحقيقة واحد وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء عن رفع اليد عن المفهوم وبقاء إطلاق الشرط في كل منها على حاله وان كان بناء العرف والأذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص فافهم *) من غير فرق في ذلك بين أن يكون هناك جامع خطائي أم لا فانه عند تعذر الحقيقة لابد من ارتكاب التأويل واما الوجه الأول فمع عدم مساعدة العرف عليه قيل بأنه غير معقول إذ المفهوم تابع للمنطوق وليس هو بنفسه مدلولاً للكلام حتى يقيد أو يخص من دون تصرف في المنطوق واما الوجه الثالث فقد قيل عليه بأنه خلاف صريح القضيتين حيث انها ناصتان في ترتب التالي على المقدم المذكور فيها ولو في موارد واحد فلا مجال حينئذ لاحتمال كون كل من الشرطين جزء سبب .

(الأمر الثالث اذا تعدد الشرط واتحد الجزء) بحسب ظاهر الدليل أو من الخارج كما في الوضوء للصلاة بالنسبة الى البول والغائط والنوم والريح والانعماء والاستحاضة القليلة (فلا اشكال على الوجه الثالث) من تقييد إطلاق الشرط في كل منها بالآخر وجعل العلة في الحقيقة هو مجموع السببين بما هو مجموع لأنه حينئذ يصير كل واحد جزء سبب (واما على سائر الوجوه) أى الثلاثة الاخر (فهل اللازم) عند تقارنها زماناً أو تقدم أحدها على الآخر الاتيان بالجزاء متعددة حسب تعدد الشرط) ويعتبر عنه بعدم التداخل (أو يتداخل) يكفي بآتيانه دفعة واحدة فيه أقوال المشهور عدم التداخل وعن جماعة منهم المحقق الحونسارى التداخل وعن الحلبي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدد (وليعلم قبل الخوض في المقصود ان مسألة التداخل جوازاً وامتناعاً مسألة عقلية ومستأنة هذه لفظة والتفصيل الذي * هذا آخر الامر الثاني وقد توجد في النسخ المطبوعة في أيام حيوة المؤلف اضافات عقيب قوله : فافهم ؛ وعاق المصنف عليها في الهامش تعليقة مختصرة ثم عدل رأيه وشطب عليها وعلى التامية ، هذا ما أفاده استاذنا الشارح دام ظله .

ذهب إليه الحلّي لآتاني في هذه المسئلة كما سيأتي تحقيقه من المصنف ثم ان الكلام هنا تارة في أن مقتضى القاعدة عند اجتماع الأسباب هو عدم التداخل في الأسباب وتأثير كل واحد منها أثرًا مستقلا فيتعذر الجزء من جهة ظهور كل من الشرطين في الاستقلال أو التداخل وتأثير الكل أثرًا واحداً فيتحد الجزء من جهة ظهور متعلق الحكم في صرف الطليعة وهي بما هي لا يثنى ولا يتكرر كي تعدد الحكم وصرف الشيء لا يمكن أن يحكم عليه بمحكمين فهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تقدم أى واحد من الظهورين على الآخر وتارة بعد الفراغ عن أن كل واحد من الأسباب يؤثر أثرًا مستقلا في أن المسبيين اذا اشتركا في اسم فهل مقتضى القاعدة جواز الاكتفاء بفعل واحد عنها أو عدمه فلا بد حينئذ من الاتيان بفعلين وهذا هو النزاع في تداخل المسببات والمصنف اختار عدم التداخل فقال (والتحقق انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزء عند حدوث الشرط بسببه) أى بسبب الشرط وبعبارة اخرى لكون الشرط سبباً حقيقياً لوجود الجزء (أو بكشفه) أى الشرط (عن سببه) وبعبارة اخرى لكون الشرط معروفاً وإمارة كما في قوله تعالى : فما بكم من نعمة فمن الله (وكانت قضيته) أى الحدوث عند الحدوث (تعدد الجزء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهرها) أى بظاهر الجملة الشرطية (اذا تعدد حقيقة) كما اذا تحقق البول والنوم (أو وجوداً) كما اذا بال مرتين أو نام كذلك (محالاً ضرورة ان لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل اذا بلت فتوضاً واذا نمت فتوضاً أو فيا اذا بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بمحكمين متماثلين وهو واضح الاستحالة كالتضادين فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت فالتصرف حينئذ في الشرط وإبقاء الجزء على حاله (أو الالتزام بكون متعلق الجزء وان كان واحداً بصورة إلا أنه حقائقي متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشرط إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجعاً لها) أى للتكاليف المتعددة (كما في اكرم هاشمياً وأضف عالماً فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة ضرورة انه بضيافته بداعي الأمرين يصدق انه امتثلها ولا محالة يسقط الأمر بامتثاله وموافقته وان كان له امتثال كل منها على حدة كما اذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة وأضف العالم الغير الهاشمي) (ان قلت كيف يمكن ذلك أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه) .

(قلت انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين) لمكان التزامه في صورة واحدة الأمر يلزم اجتماع الأمرين بالنسبة إلى شيء واحد لا أمر واحد كما لا يعقل

نصاف محل واحد بحكمين وفي صورة تعدد الأمر كما إذا أمر الوالد بشي* وجوباً والوالدة به
يضاً كذلك وإن كان لا يلزم المحذور الأول إلا أن المحذور الثاني باق بحاله فيكون الفرد المجمع
لارجا عن تحت الطبيعتين بما هما مأموراً بها إلا أنه لا كان وافيّاً بغرضها كالباقي تحتها كان
قلا مثله في الاتيان به في مقام الامتثال والاتيان بداعي الأمر بلا تفاوت في نظره أصلاً وقد
رفت في مسئلة الضد ان الخارج عن تحت الطبيعة لأجل المزاحمة وإن كان لا تنعم الطبيعة
لأموور بها إلا أنه ليس لقصور فيه بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تنعم عقلاً فلا يلزم محذور
جتماع الحكمين المتماثلين في المجمع لو أتى به في مقام الامتثال بل غاية ما يمكن أن يقال من قبل
لقائلين بالامتناع بعد عدم شمول شي* من الطلبين للمجمع انه محكوم بالوجوب المتأكد من جهة
وجود مناط الحكمين كما لو كانت هناك مصلحةتان داعيتان الى طلب شي* على وجه الوجوب
بحيث لو انفردت كل واحدة منها اقتضت الحكم مثل ما إذا كان المريض محتاجاً الى اسهل البلعوم
والصفراء وكان السكتنجين مسهلأ لها فانه يجب شربه متأكداً من جهة وجود القائدين والى
هذا أشار المصنف بقوله (بل غاية ان انطباقها عليه يكون منشأ لا تصافه بالوجوب وانزع
صفة له مع انه على القول بجواز الاجتماع لا محذور في اتصافه بها) أي بالوجوبين لكتفاه تعدد
العنوان في تعدد الموضوع (بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد فافهم) فانه لا يجوز حينئذ
اتصاف بالوجوبين عند القائل بجواز الاجتماع أيضاً ويحتمل أن يكون معناه بخلاف انطباق
عنوان واحد واجب على مصداق فانه يستلزم اتصافه بالوجوب الواحد مع ان بعضهم لا يلزم
هذا الوجوب المتأكد أيضاً قائلأ بأن التأكد انما يكون فيها إذا تعلق الطلب بنفس المصداق
الذي يكون مجعاً وفيما نحن فيه ليس كذلك فان المتعلق انما هو الطبيعة باعتبار صرف الوجود
وجواز الاتيان بكل فرد انما هو بمقتضى الاطلاق ليس إلاء فلا يلزم تأكد في الطلب فالفرد
المجمع لها يكون مسقطاً لكلا الخطأين فتدبر كي تعرف ان ما ذكره المصنف لا ينافي ما ذكره
ذلك البعض حيث انه بقرينة قوله وانزع صفة له أراد أن العقل ينتزع صفة وجوب متأكد
له لوجود الملاكين لأن الشرح يحكم بوجوبه متأكداً (أو) التصرف فيه (بالالتزام
بحدوث الأثر عند وجود كل شرط إلا أنه) أي الأثر (وجوب الوضوء في المثال عند
شرط الأول وتأكد وجوبه عند الآخر) لا وجوب آخر كي يلزم اجتماع المثليين (ولا
في انه لا وجه لأن يصار الى واحد منها) أي من الوجوه الثلاثة (فانه) أي كل واحد
من الثلاثة (رفع اليد عن الظاهر بلا وجه) حيث ان الظاهر من الجملة الشرطية هي حدوث
الجزء مترتباً على حدوث الشرط ترتباً لزومياً من دون تداخل بأحد الوجوه الثلاثة (مع ما في)
لالتزامين الأخيرين من الاحتياج الى إثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد وان

كان صورة واحداً مسمى باسم واحد كالغسل) وهذا في الأول من الآخرين مع انه لم يدل دليل على تصادقها على واحد (والى ان الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حديث بالأول) وهذا في الثاني من الآخرين (ومجرد الاحتمال) أي مجرد احتمال التصادق وكذا مجرد احتمال ان الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حديث بالأول (لا يجدي ما لم يكن في البين ما يثبت) كما قيل انه قد ثبت ذلك في موردين ، الأول ماذا كان بين الواجبين عموماً من وجه مع كون خطاب كل منهما مطلقاً بالنسبة الى مورد الاجتماع كما في اكرم هاشمياً وأصف عالماً فالفرد المجمع يكون منطقياً عليه لعنوانين واجبين ومسقطاً لكتبتها . الثاني ماذا قام دليل خاص على الاجتزاء بفعل واحد عن حقوق متعددة كما في سقوط أغسال متعددة بغسل واحد نوى به سقوط الجميع أو بفعل الجنبه وكما في باب الوضوء بناء على كون الأحداث الصغيرة متعددة ولكن الوضوء الواحد يكون رافعاً جميعها ولو لم يكن نواوياً لارتفاع بعضها .

(فان قلت وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لعدم إمكان الأخذ بظهورها حيث ان قضيتها) أي قضية الظهور المذكور (هو اجتماع الحكيم في الوضوء في المثال كما مرث الاشارة اليه)

(قلت نعم) يحتاج الى مثل هذه التصرفات (اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب وضوء مثلاً بكل شرط غير ماوجب بالآخر ولا ضمير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى) .

(ان قلت نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق) أي إطلاق مادة الجزاء (قلت نعم) تقدير تعدد الفرد خلاف الإطلاق لكن (لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب مقتضياً لذلك أي لتعدد الفرد) عرفاً (وإلا) أي وان كان اقتضاء ظهور الجملة لذلك ثابتاً (كان بياناً لما هو المراد من الإطلاق وبالجملة لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق) أي إطلاق المادة في عدم التعدد (ضرورة ان ظهور الإطلاق) أي إطلاق المادة (يكون معلقاً على عدم البيان وظهورها) أي ظهور الجملة الشرطية (في ذلك) أي في كون الشرط سبباً أو كاشفاً (صالح لأن يكون بياناً) للإطلاق أي لا إطلاق المادة (فلا ظهور له) أي للإطلاق (مع ظهورها) أي ظهور الجملة الشرطية (فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى) وقد علق في الهامش هنا ما يظهر منه الجواب التحقيقي عن الاشكال الأخير وهذا لفظه هذا واضح بناء على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الإطلاق معلقاً على عدم البيان مطلقاً ولو كان منفصلاً وإما بناء على ما اخترناه في غير مقام من انه انما يكون معلقاً على عدم

البيان في مقام التخاطب لأمطلقاً فالدوران حقيقة بين الظهورين حينئذ وإن كانت إلا أنه لا دوران بينهما حكماً لأن العرف لا يكاد يشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية في أن قضيتها تعدد الجزاء وأنه في كل قضية وجوب فرد غير ماوجب في الأخرى كما إذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد فافهم انتهى (فتلخص بذلك أن قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط وقد انقدح مما ذكرناه أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه) الثلاثة (التي ذكرناه) كي يرتفع غائلة اجتماع المتلين في موضوع واحد (لا مجرد كون الأسباب الشرعية معارفات لأمؤثرات فلا وجه لما عن الفخر) نجل العلامة قدس سرها (وغيره من ابتناء هذه المسئلة على أنها معارفات أو مؤثرات) فالتداخل مبني على كونها معارفات لا مكان اجتماع إمارات شتى ومعرفات متعددة على شيء واحد وعدم التداخل مبني على كونها أسباباً ومؤثرات وذلك لأنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث وجوب شيء عند حدوث شيء مطلقاً سواء كان ذلك الشيء علة أو إمارة وكاشفاً فلازمه هو تعدد وجوب ذلك الشيء عند تعدد تلك العلة أو الإمارة فيبقى غائلة اجتماع المتلين بحالها (مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها في كونها معارفات تارة ومؤثرات أخرى ضرورة أن الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون مما له دخل في ترتيب الحكم بحيث لو لا له ما وجد له علة) كقوله إذا شككت فإن على الأكثر وقوله : إذا شككت بين الواحد والاثنين فأعد (كما أنه في الحكم الغير الشرعي قد يكون إمارة على حدوثه بسببه) كقولنا إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة (وإن كان ظاهر التعليق أن له أي للشرط (الدخول فيها) أي في الحكم الشرعي والحكم الغير الشرعي (كما لا يخفى) فأذاً لا يصح دعوى الإيجاب الكللي لافي طرف المعرف ولا في طرف السبب بالنسبة إلى شيء من الحكم الشرعي والغير الشرعي (نعم لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية أنها ليست بذواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعية فهو وإن كان له وجه إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يعمد فيها) أي قصد إثباته (وأراد) توضيح ذلك أن السبب للحكم في كلمات الأصحاب وكذلك العلة قد يطلق ويراد به ما يكون ملاكاً وداعياً على الحكم حيث أنه لو لم يكن ملاكاً يكون داعياً إلى الحكم لما صدر عن المولى حكم وقد يطلق ويراد به الموضوع وما يكون من دواخله وقوامه أو قيوده وطواريه حيث أنه لو لم يكن في البين موضوع تمام دواخله وقيوده لم يكن حكم أصلاً كما أن المعرف يطلق تارة ويراد به الكاشف عن الشيء سواء كان معلولاً له أو لازماً عادياً وقد يطلق ويراد منه مطلقاً ما يلزم الشيء وجوداً وإن كان يمكن انفكاكها عقلاً والمعنى الأول من المعرف لا يصدق على ملاك الحكم وموضوعه

ضرورة تأخر الحكم عنها فيستحيل أن تكونا معرفتين له ، والمعنى الثاني يستحيل صدقه على موضوع الحكم لاستحالة انفكاكه عن الحكم ويصح صدقه على الملاك فإنه يمكن انفكاك الحكم عنه كما في وجوب العدة حيث إن الملاك هو حفظ الانساب وعدم تداخل المياه وهذا الملاك لم يكن مطرداً حتى في موارد العقم إلا أن تميز موارد الخلط عن غيرها لما كان عسيراً جداً بل متعذراً بحيث لا يخطأ ولا يشتبه في مورد ، فقد جعله الشارع مطلقاً حفظاً لغرضه في موارد عدم الاختلاط الواقعي لاملاك لوجوب العدة وإن كان تشريع الحكم مطلقاً بملاك لاحالة وهو حفظ الغرض إذا تقرر هذا فنقول : إن الأحكام الشرعية لما كانت دواعيها منحصرة في علمه تعالى بالأصلح بحال عبادته وليس له تعالى في هذا المقام داع آخر غيره فلا جرم يكون ماهو بظاهر الكلام سبباً وعلة للحكم الشرعي إماراً وكواشف عن السبب الحقيقي أي الدواعي على الحكم وإن كان يمكن أن يقال حينئذ إنه سبب بمعنى أنه تمام الموضوع أو جزئه أو شرطه فأتضح من هذا البيان معنى الكلمة الدائرة على ألسنة الأصحاب المودعة في صحنهم وزبرهم إن العلة الشرعية معروفة وليست بأسباب حقيقية كما أنه قد اتضح أنه يصح أن يقال إنها أسباب أيضاً : وبالجمله يصح أن يقال إنها علل مادية وليست بعلة فاعلية بخلاف الأسباب الغير الشرعية فإنها جائزة أن تكون عللاً فاعلية إلا أن هذا التوجيه لا يجدي فيها هوالمهم من التداخل وعدمه لا بقتنانه على أمر آخر قد عرفته من ظهور الجمله الشرطية في ترتب الاجزاء على كل واحد من الشرطين مستقلاً فلا بد حينئذ من القول بتداخل الأسباب أو بتداخل المسببات (ثم إنه لاوجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه واختيار عدم التداخل في الأول والتداخل في الثاني) كما هو المحكي عن الخليلي (إلا توهم عدم صحة التعليق) والاستدلال (بمعوم اللفظ في الثاني لأنه من أسماء الأجناس فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد) إذ حينئذ يكون نفس تلك الطبيعة الجنسية والقدر الجامع في الحقيقة سبباً وإن وجدت مراراً متعددة كما في قوله : إذا نمت فتوضاً فنام مراراً عديدة فلا عموم في اللفظ كي يصح التمسك به (بخلاف الأول لكون كل منها) أي من الجنسين المختلفين (سبباً فلا وجه لتداخلها) كالنوم والبول بالنسبة الى الوضوء (وهو فاسد فإن قضية إطلاق الشرط في مثل إذا بليت فتوضاً هو حدوث الوجوب عند كل مرة لوبال مرات) لصدق القضية الشرطية عند كل مرة (وإلا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد لما مرت اليه الإشارة من أن الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد) ضرورة امتناع تأثير الميائئات بما هي ميائئات في الواحد بما هو واحد اللهم إلا أن يدعى أن العرف يفهم من ظاهر اللفظ التداخل عند اتحاد الجنس دون الاختلاف واليهذه على من

بدعيه (هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد) كالوضوء الواجب بالبول والنوم أو بفردين من البول أو النوم أو قابلاً للتقييد كالقتل الواجب قصاصاً عن اثنين فإن القتل لنفس واحدة وإن لم يقبل التعدد إلا أن إيجابه يتقيد بكل واحد من السببين بحيث لو عفا ولي أحد المقتولين لا يسقط الوجوب بوجود سبب آخر وكالحيار المسبب عن أمرين فلو سقط أو أسقط أحدهما بقي الآخر على سببته فبناء على عدم التداخل بتقيد الجزاء بكل من السببين فيؤثر أحدهما عند ارتفاع الآخر (وأما إذا لم يكن قابلاً له) أي للتعدد ولا للتقيد كوجوب القتل للارتداد ونحوه من حقوق الله تعالى فإن حكم الله لا يعفى عنه (فلا بد من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكد المسبب) بمعنى أن السبب إنما يؤثر لو لم يوجد معه سبب آخر فلو وجد فالتأثير للسابق إن كان سبباً ، ومع التقارن فلها معاً تأثير واحد قطعاً كاللكية والضمان والطهارة والنجاسة والحدث في الأحكام الوضعية ومثله ما لو كان المسبب في نفسه قابلاً للتأكد والتكرار ولكن كان متفرعاً على ما لا يقبل ذلك كالوضوء حيث أنه في حد نفسه قابل للتكرار والتأكد إلا أنه بلحاظ المحدثية ورفع الحدث لا يقبلها (ومن التداخل فيه) أي في المسبب (فيما يتأكد) أي فيما كان قابلاً للتأكد كما إذا وجب قتل زيد لأجل القصاص والإرتداد فيكون الحكم حينئذ متأكداً لا محالة فلا تداخل حينئذ في الأسباب بل التداخل في المسبب بمعنى أنه حصل من السببين وجوب متأكد .

تذنب : اعلم أن مقتضى الأصل عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل بمعنى أن تأثيرها في تكليف واحد متيقن والشك إنما هو في التكليف الزائد والأصل البراءة وعند الشك في تداخل المسببات هو عدم التداخل فإنه إذا ثبت تكاليف متعددة وشك في امتثالها بفعل واحد ففقتضى الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد في مقام الامتثال وأما في الأحكام الوضعية فلا بد من ملاحظة كل مورد مورد من الموارد الخاصة بالنسبة إلى جريان الأصل فيه وعدمه .

(فصل)

(الظاهر أنه لا مفهوم الوصف) المعتمد على الموصوف كقول المولى أكرم زيد العالم وأما الوصف الغير المعتمد فليس بمحل البحث وإلا لكانت الجوامد المتعلقة للحكم داخلة في حريم البحث لعدم الفرق بينهما إلا في أن المبدء في الجوامد جملي وفي الوصف الغير المعتمد غير جملي وهو ليس بفارق بل المبدء الجوهرى أولى من المبدء العرضي في أن مناط الحكم بعدمه (وما يحكمه) من العناوين الأخر التي يفيد قيداً في الموضوع من البدل وعطف البيان ونحو ذلك وهذا العنوان أولى من العنوان الذي في كلام بعض المحققين من أن تعليق الحكم على الوصف

هل يدل على الانتفاء عند الانتفاء فان الوصف قيد لموضوع الحكم سواء كان مسنداً أو مسنداً اليه أو غيرها من متعلقاتها وليس كالشرط قيداً للحكم ولهذا قالوا ان مفهوم الوصف أضعف من مفهوم الشرط فان إثبات حكم لموضوع مقيد من حيث هو هو لا يقتضي نفي نسخ الحكم عن غيره وتقييد الحكم بالشرط باعتبار ترتيبه عليه في الوجود يقتضي نفيه عند انتفائه ومن هنا يفهم ان الحاق احوال التحوي بالشرط أولى من الحاقه بالوصف اكونه قيداً للحكم فان قولك اعط هنداً فائمة بمنزلة ان كانت فائمة فاعطها وامل مرادهم من التعليق هنا هو التعليق العرضي المجازي فيقال ان الحكم مقيد باعتبار تعلقه بموضوع مقيد وقوله (مطلقاً) معناه سواء كان الوصف وما يحكمه مساوياً للوصف أو أهم منه مطلقاً أو من وجه كما سيظهر لك وجه هذا التعميم وكيف كان فوجه عدم المفهوم هو انه لو كان دالاً على المفهوم لكان ذلك إما بالوضع بأن الهيئة التركيبية من المقيد والقيد موضوعة للدلالة على الخصوصية المستتعبة للانتفاء عند الانتفاء أو بالنصراف العرفي : أولاً لزم اللغوية بدونه ولا يرتكبه انولى الحكم : أولاً لزم ان الأصل في القيد أن يكون احترازياً : أولاً لزم ماهو المعروف على اللسان من أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية لا سبيل الى الاول للقطع بأن الهيئة لم توضع لذلك بل وزان الهيئة في القضية الوصفية وزان للقب فكان ان المتيقن من زيد عالم ليس إلا ثبوت الحكم للموضوع الخاص كذلك أكرم زيد العالم : غاية الامر ان الموضوع في القلب خاص يمكن التعبير عنه بلفظ واحد بخلاف الموضوع في المسئلة فانه لا يمكن التعبير عنه إلا بلفظين وهو ليس بفارق بينها بعد اشتراكها في كون الحكم غير مقيد بشئ* وانما الخصوصية أخذت في ناحية الموضوع واليه أشار بقوله (اعدم ثبوت الوضع) لقوة احتمال كون الوصف من قيود المفاهيم الافرادية المتقدمة على النسبة بل الظاهر انه كذلك وليس كالشرط من قيود اجمل التركيبية وفي عرض النسبة الكائنة في اجمل التركيبية ولا سبيل الى الثاني أيضاً فلان الانصراف المذكور لابد منه من جهة وهي غلبة استعمال اللفظ وهي هنا ممنوعة بعد فهم العرف في كثير من الموارد من القضية الوصفية فوائده اخرى غير الانتفاء عند الانتفاء مثل تعيين الموضوع وغيره ولا الى الثالث لان اللغوية انما تلزم لو كانت فائدة الوصف منحصرة في الانتفاء عند الانتفاء وليس كذلك بل له فوائد كثيرة مثل الاعتناء بمحل الوصف وسبق حكم غير محل الوصف واحتياج السائل الى حكم محل الوصف فقط اعدم كون غيره محل ابتلائه وغير ذلك كما علمت آنفاً واليه أشار بقوله (وعدم لزوم اللغوية بدونه اعدم انحصار الفائدة به) ولا الى الرابع فلان الاصل المذكور لا ارتباط له بالمقام حيث ان معنى كون القيد احترازياً ليس إلا تقييد الموضوع مثلاً وتضييق دائرته بمعنى انه رتب الحكم على الموضوع الخاص مثلاً ولم يرتبه على غيره لا أنه رتب حكماً

بخالفاً للحكم المذكور على الغير مثل ماذا كان الموضوع الخاص مستفاداً من لفظ واحد فلا فرق بين جنسي بانسان وبين جنسي بحيوان ناطق وسيأتي في باب المطلق والمقيد انه ليس يلزم في حمل المطلق على المقيد اذا وجد شرائطه إلا التضييق المذكور من دون أن يكون هناك مفهوم بل العرف بملاحظة القطع بوحدة الحكم يفهم ان المراد هو المقيد فكأنه لا يكون في البين غيره وربما يقال انه لا وجه لكون الحل بلحاظ المفهوم فان ظهور المفهوم في التقييد ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق حتى يحمل عليه لو لم نقل بأقوايته لكونه منطوقاً ولا الى الخامس فاما لانسليم الإشعار حيث ان الاوصاف بمنزلة الشخصيات للوجود ومعينات لموضوع الحكم كما عرفت ولو سلم الإشعار فهو ليس بمجدد بحيث يعتمد عليه في مقام الاحتجاج فان الإشعار عبارة عن مجرد الإدخال في الوهم فلا يبلغ حد الدلالة المنوطة بالظهور ، ولو سلم بلوغها حد الدلالة فلا نسلم دلالاته على انحصار العلة كي يثبت المفهوم لما قد عرفت من عدم ظهور كونه قيداً للحكم ولو سلم هذه الدلالة في بعض المقامات فاما ان يكون بحسب القرائن الخارجية والمفهوم كما عرفت في صدر البحث يكون تابعاً للخصوصية المستفادة من نفس اللفظ المستتبعة له ، نعم لو دلت القرينة العامة على استعمال اللفظ في هذا النحو من العلية لكان الانتفاء عند الانتفاء حينئذ من المفهوم وأتى لنا بإثباته مضافاً الى كونه أخص من المدعى حيث ان الإشعار المذكور انما يدعى في خصوص ماذا كان الوصف للعائق خصوص المشتق الجارى على الموصوف لا مطلق القيود الواردة في الكلام وان كان أعم من حيث الاعتماد على الموصوف الذي هو محل الكلام والغير المعتمد الذي هو خارج عن محل الكلام والى نتي هذين الوجهين الآخرين ونفي الانصراف العرفي أشار بقوله (وعدم قرينة اخرى ملازمة له وعليته فيما اذا استفيدت غير مقتضية له كما لا يخفى ومع كونها بنحو الانحصار وان كانت مقتضية له إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف ضرورة ان العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص المقام وهو مما لا اشكال فيه ولا كلام فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل التزاع ومورد النقض والابرار) وقد نسب هذا التفصيل الى العلامة قده (ولا يتنافى ذلك ما قيل من أن الاصل في القيد أن يكون احترازياً لان الاحترازية لا يوجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية مثل ماذا كان هذا الضيق بلفظ واحد فلا فرق بين أن يقال جنسي بانسان أو بحيوان ناطق كما أنه لا يلزم من حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه إلا ذلك) أى التضييق (من دون حاجة فيه الى دلالاته على المفهوم فان من العلوم ان قضية الحل ليس إلا ان المراد بالمطلق هو المقيد وكأنه لا يكون في البين غيره بل ربما قيل انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فان ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بأنه الاقوى لكونه

بالمطلوق كما لا يخفى) هكذا ينبغي ان يستدل على عدم الدلالة (واما الاستدلال على ذلك أى عدم الدلالة على المفهوم بأية ربائكم اللاتي في حجبوركم) حيث ان الربائب مطلقة محرمة سواء كن في الحجبور أم لا (فقيه ان الاستعمال في غيره) أى غير المفهوم (أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر كما في الآية قطعا) حيث ان الإجماع على عدم الفرق ثابت (مع انه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة ان لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية) حيث ان الاولاد ولا سبب البنات مع الامهات غالباً (ووجه الاعتبار) أى وجه اعتبار هذا القيد عند القائل بالدلالة (واضح لعدم دلالة) أى الوصف (معه) أى مع الغلبة (على الاختصاص) والاختصاص (وبدونها) أى بدون الدلالة على الاختصاص والاختصاص (لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم فافهم) حيث ان العرف لا يفهمون المفهوم في هذه الصورة : ووجهه أن المفهوم انما يكون فيها اذا كان محل القيد بحيث يصح أن يطرئه حالنا وجود الوصف وعدمه فيفهم من التعليق وجود الحكم حيث يوجد الوصف وانتفائه حيث ينتفي واما اذا لم يكن كذلك بل كان أحد الحالين من لوازم محل القيد في الوجود الخارجي فلا يعقل فيه المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء لعدم طرؤ حالة الانتفاء حينئذ فكأن محل القيد الرارد مورد الغالب بملاحظة ان الندرة تنزل الافراد النادرة منزلة عدم منحصر في الافراد الغالبة فلا يطرئه إلا حالة واحدة وهي حالة وجود الوصف فلا مفهوم حينئذ فلا بد ان يكون القيد لفائدة اخرى غير المفهوم .

(تلذبيب)

(لا يخفى) ان الوصف اما مساوٍ للموصوف أو أعم منه مطلقاً أو أخص منه مطلقاً أو يكون بينها العموم من وجه فاعلم (انه لاشبهة في جريان النزاع فيما اذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه في مورد الاتفاق من جانب الموصوف) بأن وجد الموصوف بدون الصفة كقولنا اكرم الانسان العالم وقولنا اكرم الرجل العلامة بأن يقال هل لها مفهوم وهو انه لا يجب اكرام الانسان الغير العالم ولا يجب اكرام الرجل الغير العلامة أم لا (واما في غيره) كما اذا كان بينها التساوى أو كان الوصف أعم مطلقاً من موصوفه أو كان بينها عموم من وجه وكان الاتفاق من جانب الصفة بأن كانت الصفة موجودة والموصوف مستفيضاً (في جريانه اشكال) كما في جائي الانسان الضاحك ورأت الانسان الماشي وكا اكرام المرأة العلامة في المثال الثاني المتقدم من قولنا اكرم الرجل العلامة (أظهره عدم جريانه) فان الوصف في الاولين لا يوجب تضييقاً في الموصوف وفي الثالث يكون التقييد بالوصف أجنبياً

عن الصفة الثابتة لغير الموصوف نعم المتكلم معلق الحكم على غير الموصوف لأنه حكم على غير الموصوف بحكم يخالف حكم الموصوف (وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية حيث قال نولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة الإبل جريانه فيه) حيث انه اذا دلل المفهوم على حكم صورة انتفاء الوصف والموصوف أي معلوفة الإبل فدل بالمفهوم على حكم صورة انتفاءها في المتساويين والعالم والخاص المطلقين أيضا (ولعل وجهه) أي وجه دلالته على عدم الزكوة في المعلوفة من الإبل (استفادة العلية المنحصرة منه) أي من الوصف وهو منتف في الإبل المعلوفة فلا تجب الزكوة فيه (وعليه) أي على هذا الوجه وهو انحصار العلة (فيجري) النزاع (فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا أيضا فيدل على انتفاء نسخ الحكم عند انتفائه) أي انتفاء الوصف المساوي أو الأعم (فلا وجه في التفصيل بينها) أي بين الوصف المساوي والأعم مطلقا (وبين ما اذا كان) الوصف (أخص من وجهه) من الموصوف (فيما اذا كان) الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فيها معللا بعدم الموضوع واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه) أي فيما كان أخص من وجه كما فصل في التقريرات هكذا وذلك لأن جريان النزاع فيها اذا كان الافتراق من جانب الوصف والموصوف معا على مذهب الشافعية مع كون الموضوع منتفيا فيه يقتضي جريانه فيها أيضا وليس لعدم الموضوع حينئذ دخل في عدم الجريان وإلا لا تطرد وجري فيه أيضا (كما لا يخفى فتأمل) وبالحجة اذا أمكن دلالة قوله في الغنم السائمة زكوة على عدم الزكوة في الإبل المعلوفة لجاز دلالة جاني الانسان الضاحك على انتفاء الحكم عن الفرس والبقر ولجاز دلالة رأيت الانسان الماشي على انتفاء الحكم عن الشجر والجبل اللهم إلا أن يقال ان في صورة العموم من وجه يوجد ذات يمكن نبوت الوصف له وانتفائه عنه كالإبل في قولنا في الغنم السائمة زكوة بخلاف صورتي التساوي والوصف الأعم مطلقا من الموصوف حيث ان الفرس والبقر لا يصبح نبوت الوصف لها كي يفتني عنها وكذا الماشي عن الشجر والجبل في قولنا رأيت الانسان الماشي وإلا يلزم خلاف الفرض فتدبر حتى التدبر .

(فصل)

(هل الغاية في القضية) أي مدخول الأداة أعني الى ، وحتى ، وليس المراد نهاية الشيء المقول بالاشتراك على ما يبلغه الشيء ولا يتجاوزه الى غيره وعلى ما ينقطع عنده الشيء وبعبر عن الأول بالمسافة وعن الثاني بما بعد المسافة ومثال الأول قوله تعالى : فاعسوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ، ومثال الثاني قوله تعالى : أتمموا الصيام الى الليل ، واما مثل قولنا قرأت القرآن

الى سورة كذا فاحتمل لها فلا بد في تعيين المراد من القرينة فانهم (يدل على ارتفاع الحكم بما بعد الغاية بناء على دخول الغاية في المعنى أو عنها وما بعدها بناء على خروجها أولاً) تدل (فيه خلاف وقد نسب الى المشهور الدلالة على الارتفاع والى جماعة منهم السيد والشيخ عدم الدلالة عليه) والمصنف ره قد فصل بين ما كانت الغاية قيداً للحكم فتدل على ارتفاع الحكم عما بعدها وبين ما اذا كانت قيداً للموضوع فلا تدل وصرح بذلك في قوله (والتحقيق انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم كما في قوله ع : كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر : كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها لا ينساق ذلك منها) كما لا يخفى (وكونه) أي الارتفاع (قضية تقييده بها وإلا لما كانت ما جعل غاية له بغاية وهو واضح الى النهاية) وبالجملة لو لم يكن حينئذ مفهوم خرجت الغاية عن كونها غاية وآخرها الى كونها وسطاً هذا خلف (واما اذا كانت بحسبها) أي بحسب قواعد العربية (قيداً للموضوع مثل سر من البصرة الى الكوفة فخالقها حال الوصف في عدم الدلالة) فانها قد اخذت حينئذ من قيود المفهوم الافرادى ومن معينات موضوع الحكم ومشخصاته جبي بها لتضييق دائرة الموضوع لا قيداً للجملة والمادة المنتسبة وتضييقاً لدائرة الحكم فقضيتهما حينئذ عدم الحكم إلا على موضوع معين لا الحكم بخلاف الحكم المذكور على غيره فلو كان له حكم من نسخ الحكم الثابت للمعنى لما كان منافياً للتقييد بالغاية كما ان وجوب اكرام زيد بعينه لا ينافى وجوبه لآلاف من غيره والى هذا أشار بقوله (وان كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به وقضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمعنى من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء نسخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلك وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالباً دلت على اختصاص الحكم به وفائدة التجديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بافادته كما مر في الوصف) هذا كله بالنسبة الى ما بعد الغاية أى في دلالة القضية المشتتة على الغاية على المفهوم (ثم ان في الغاية خلافاً آخر كما أشرنا اليه) في العنوان (وهوانها هل * هي داخلية في المعنى بحسب الحكم أو خارجة * قال في المعنى في كلمة حتى في وجوه الفرق بين حتى والى ما هذا لفظه : انها - أى كلمة حتى - اذا لم تكن معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها كما في قوله :

الى الصحيفة كي يخفف رحلها والزاد حتى نعله ألقاها

أو عدم دخوله كما في قوله :

سقى الحيا الأرض حتى أمكن معزيت لهم فلا زال عنها الخير محذوذاً
حمل على الدخول ويحكم في مثل ذلك لما بعد الى بعدم الدخول حملاً على الغالب في البابين انتهى محل الحاجة .
منه دام ظله .

(بمعنى) وهذا بحث في دلالتها المنطوقية (والأظهر خروجها لكونها من حدوده فلا تكون محكومة بحكمه ودخوله فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة) كما في قرأت القرآن أو حفظه أو كتيبه من أوله إلى آخره (وعليه تكون) الغاية (كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول) في أنه يمكن أن تكون محكومة بسنخ حكم المغيى أو بصدده (كما أنه على القول الآخر) أي الدخول بحسب الحكم (تكون محكومة بالحكم منطوقاً) وليس من باب المفهوم والبحث حينئذ في الحقيقة عن حال الموضوع الذي حكم عليه في الكلام من حيث كونه مدخول الأداة جزء من الموضوع لأنه آخره فيشمله الحكم المغيى: أو ليس بجزء له فلا يشملها ومرجعه إلى تشخيص آخر الموضوع هل هو مدخول الأداة أو ما قبله ومبناه التردد بين كونه المأخوذ في وضع الأداة هل هو الانتهاء بمعنى البلوغ فيلزمه الدخول أو بمعنى الانقطاع فيلزمه الخروج وهذا كما ترى تحقيقاً في الدلالة المنطوقية (ثم لا يخفى أن هذا الخلاف) الثاني (لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم فلا تغفل) وقد علله المصنف في الهامش بما هذا لفظه: حيث أن المغيى حينئذ نفس الحكم لا الحكم به ليصح * أن ينازع في دخول الغاية في الحكم للمغيى أو خارجاً عنه: نعم يعقل أن ينازع في أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيى بحصول الغاية الاصطلاحي أي مدخول إلى وحتى واستمراره في تلك الحال لكن الأظهر هو انقطاعه فأفهم واستقم انتهى. أقول: إن الفحص البالغ يقتضي بأن من قال بالدلالة يريد من الغاية في عنوان المسئلة ما هو قيد للحكم حتى أن بعضهم صرح بأن معنى الدلالة على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها هو ذلك ومن أنكر الدلالة يريد منها ما هو قيد موضوع الحكم حتى أن بعضهم صرح بأن متعلقات الفعل قيود لمداول مادته ويرشد إليه أيضاً ما قيل من أن مداول الهيئة إنما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها ولعل هذا أقرب إلى الذهن بالنظر إلى الانسباق العرفي وأوفق بالتركيب الكلامي والاعتبار النحوي ولهذا لا تكون الغاية في تراكيب الكلام إلا من جنس الموضوع ولا عامل له إلا الفعل فيكون من متعلقاته وما في عبارات القوم في عنوان المسئلة بتعليق الحكم أو تقييده بالغاية فيمكن توجيهه بأن تعليقه على الموضوع المقيد في مغيى تعليقه بقيد ذلك الموضوع تبعاً كما عرفت سابقاً وبهذا يمكن أن يتصالح بين الفريقين ويرتفع النزاع من البين.

(فصل)

(لاشبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً بالمستثنى منه ولا يعم

منه دام ظله

* حيث أنه ليس للحكم حكم.

المستثنى (بل يدل على ثبوت نقيضه له) ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نقيضاً وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً) وذلك كاشف عن كون أدوات الاستثناء استثناء عن الجملة وقيداً لها لا للمفهوم الأفرادى ، نعم كلمة إلا الصفتية لما كانت قيداً للمفهوم الأفرادى نظير سائر الأوصاف فلا تدل على الانتفاء عند الانتفاء (فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الفائدة محتجاً بمثل لاصولة إلا بطهور) حيث أنه مع وجود الطهور يمكن انتفاء الصلوة بفقد بعض الشرائط الآخر ويستفاد من بعض المحققين أن خلاف الحنفية إنما هو في أن الاستثناء من النفي إثبات وأما أن الاستثناء من الإثبات نفي فهم متفقون مع غيرهم فيه وكيف كان لا يعبأ بخلافهم (ضرورة ضعف احتجاجه أولاً بكون المراد من مثله) أى مثل هذا التركيب كقوله : لاصولة إلا بفاتحة الكتاب ولا علم إلا بحيرة (أنه لا تكون الصلوة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلوة إلا إذا كانت واجدة للطهارة وبدونها لا تكون صلوة على وجهه) وهو وجه كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة (وصلوة تامة مأموراً بها على وجهه) آخر) وهو وجه كونها موضوعة للأعم : وملخص هذا أن كلمة : لا هنا ليست لنفي المبدء حتى يكون الاستثناء من المبدء المنفية إذ ليس سياق القول بإخراج الطهور من الصلوة وإخراج الفاتحة منها وإخراج الحيوة من العلم ليثبتا بدونها بل سياق القول تعليق ما بعد إلا بمتعلق : على أن يكون إما ظرفاً مستقراً صفة له فالتقدير لاصولة لاصولة إلا صحة مشروطة بطهور أو بفاتحة ولا تحقق للعلم إلا تحققاً مقروناً بحياة أو لاصولة إلا صلوة بطهور أو بفاتحة ولا علم إلا علماً بحياة وإما ظرفاً لغوياً صفة له فمساق التقدير إلى : لاصولة إلا باشتراطها بطهور أو بفاتحة ولا علم إلا باقترانه بحياة فذلك المتعلق هو المستثنى : والمستثنى منه أما النكرة المنفية وأما مقدر تقديره بوجه من الوجوه والاستثناء مفرغ على التقديرين وقد أجاب في الهامش بجواب آخر مبني على نفي الامكان لأنني الصحة وهذا لفظه : بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الامكان وأنه لا يكاد يكون بدونه المستثنى وقضيته ليس إلا إمكان ثبوته معه لا ثبوته فعلاً كما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا العرفية انتهى (وثانياً بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال) أن هنا شروطاً أخرى لابد من تحصيلها في تحقق الفعل (لا دلالة له على مدعاه أصلاً كما لا يخفى) وقد بوجه ما عن أبي حنيفة بأن الاستثناء قيد للموضوع والمفهوم الأفرادى فيكون من المشخصات له فكان المتكلم في مثل جاءني القوم إلا زيداً أراد أن القوم الذي هو غير زيد قد ثبت له الحكم وذلك لا ينافي بثبوت نسخ الحكم المذكور لغير هذا الموضوع ، غاية الأمر أن المتكلم قد ضيق موضوع حكمه لمصلحة لاحظها في مقام الحكم ، نعم لو كان قيداً للحكم فلا وجه لانتكاره لكن التبادر وفهم العرف

من خصوص هذا التركيب الاثبات بعد النفي والنفي بعد الاثبات يضعف هذا التوجيه ويترد هذا التفصيل مضافا الى انه جار في الاستثناء عن الاثبات فيلزم أن لا يكون نفيًا وقد صرح عنه وفاقه على ذلك على ما صرح به بعض المحققين واحجج أيضا بأن بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم ففتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لالانفي ولا بالاثبات واجيب بالقض بالاستثناء عن الاثبات حيث انه يلزم أن لا يكون نفيًا لأجل ثبوت الواسطة وقد صرح عنه وفاقه على ذلك فبطل الاحتجاج (ومنه) أي ومن الجواب الثاني (قد انقدح انه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله ص إسلام من قال كلمة التوحيد) كما في القرارات حيث قال: وقبول رسول الله إسلام من قال لا إله إلا الله من أعدل الشواهد على ذلك والقول بأن ذلك للقرينة او انها تدل على التوحيد شرعا بمكان من السخافة انتهى محل الحاجة وذلك (لا يمكن دعوى ان دلالتها على التوحيد كان لقرينة الحال أو المقال) في ابتداء الاستعمال وصار لكثرة الاستعمال في ذلك المعنى بالقرينة مشتهراً بحيث استغنت عن القرينة فلا بد من الدليل على إفادة التوحيد بالوضع فالاولى في مقام الاستدلال هو ما ذكرناه (والاشكال في دلالتها عليه بأن خيرلا: إما بقدر ممكن أو موجود وعلى كل تقدير لادلالة لها عليه اما على الاول فانه حينئذ لادلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده واما على الثاني فلائها وإن دلت على وجوده تعالى إلا أنه لادلالة لها على عدم إمكان إثمه آخر مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود) ويختار ان الخبر المقدس هو موجود (ونفي ثبوته ووجوده) أي ثبوت الإله ووجوده (في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله تعالى يدل باللازمة البينة على امتناع تحققه) أي تحقق عنوان الإله (في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة انه لو لم يكن ممتنعاً لوجد) على سبيل البت (لكونه من أفراد الواجب) الوجود الذي ليس لوجوده حالة منتظرة وسبق استعداد ومادة، ثم ان هذا الجواب على تقدير لزوم الخير وإلا فيمكن أن يقال انه لا حاجة هنا الى الخبر أصلاً فان عدم الاستفادة من كلمة لا في المقام عدم محمولي بمعنى انتفاء الشيء كما في قولهم لا مال ولا أهل بمعنى انتفى المال والأهل في مقابل الوجود المحمولى الذي هو بمعنى ثبوت الشيء كقولك كان زيد شيء والذي يحتاج الى الخير هو كلمة لا بمعنى العدم الرابطي الذي هو مفاد سلب الشيء عن الشيء في مقابل الوجود الرابطي بمعنى كينونة شيء شيئاً ككان زيد قائماً (ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وانه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي) صفة للخصوصية (دلت عليها الجملة الاستثنائية نعم لو كانت الدلالة في طرفه) أي المستثنى (بنفس الاستثناء لابتك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس بعيد) بل

قد يقال انه المتعين (وان كانت تعيين ذلك) أى انه بالمفهوم أو المنطوق (لا يكاد يفيد)
ويشمر في مقام التعارض لأنه على أى التقديرين على حد سواء ولا رجحان ولا اقوائية
لأحدهما على الآخر بل دلالاته في المقام قوية جداً سواء كان بالمنطوق أو بالمفهوم .
(ومما يدل على الحصر والاختصاص) كلمة (إنما) . وذلك لتصرّح أهل اللغة بذلك)
وهو العمدة (وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاوره ودعوى ان الانصاف انه لا سبيل
لنا الى ذلك) أى فادتها الحصر (فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف
لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها) كما في التقريرات (غير مسموعة فان
السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق في أذهاننا فان الانسباق الى أذهان أهل العرف أيضاً
سبيل) من السبيل كما عرفت في بحث التبادر (وربما يعدّما دل على الحصر كلمة بل الاخر اية)
في النبي وما في حكمه كالنهي لافي الايجاب قال ابن هشام في المغني في بحث بل ثم ان تقديمها
أمر أو ايجاب كاضرب زيداً بل عمرواً وقام زيد بل عمرو قبل جعل ما قبلها كالمسكوت عنه
فلا يحكم عليه بشي* وإثبات الحكم لما بعدها وان تقدمها في أو نهى فهي لتقرير ما قبلها على حاله
وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يتم زيد بل عمرو وأجاز المبرّد وعبد الوارث ان تكون
ناقلة معنى النبي أو النهي الى ما بعدها وعلى قولهم فيصبح ما زيد قائماً بل قاعدة أو قاعدة ويختلف المعنى انتهى
(والتحقق ان الاضراب على انحاء منها ما كان لأجل ان المضرب عنه إنما أتى به غفلة أو سيقه
به لسانه فيضرب بها عنه الى ما قصد بيانّه فلا دلالة له على الحصر أصلاً فكأنه أتى بالمضرب
اليه ابتداءً كما لا يخفى) وهذا هو مدلول كلمة بل في الايجاب على ما صرح به معظم النجاة
(ومنها ما كانت) الأضراب (لأجل التأكيد) والمبالغة (فيكون ذكر المضرب عنه
كالنوطاة وانتميد لذكر المضرب اليه فلا دلالة له عليه أيضاً) كقولته حبيبي قمر بل شمس .
(ومنها ما كان في مقام الردع وإبطال ما ثبتت أولاً فيدل عليه وهو واضح) وهذا هو
مدلول كلمة بل في السلب على ما صرح به معظم النجاة ولكن قيده المصنف في الهامش بما اذا
كان المتكلم بصدد ارتفاعه بحسب الواقع وإثباته للمضرب اليه بنحبه واما اذا لم يكن كذلك
بل بصدد انه ارتدع عن الأخبار عنه وأخبر عن الشي* الآخر بتقريب انه لما كان عالماً بحال
زيد وأراد الاخبار عنه لكنه نسى فأخبر عن عمرو ولم يكن عالماً بخاله ثم ابطال ذلك الاخبار
فأخبر عن حال زيد حينئذ لادلالة له على الحصر فان عدم الاخبار عنه لا يستلزم نفيه عنه في
الواقع ولفظ ما علقه هو هذا اذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً واما اذا كان بصدد إثباته
كما اذا كان مثلاً بصدد بيان انه إنما أثبتته أولاً بوجه لا يصبح معه الإثبات اشتباهاً منه فلا دلالة
على الحصر أيضاً فتدبر جيداً انتهى .

(وما يفيد الحصر على ما قيل لتعريف المسند اليه باللام) نحو الانسان زيد واسلم شي^١ يقال في وجهه انما هو التبادر بمعنى ان هذا التركيب من حيث هو هذا التركيب يتبادر منه الحصر وعدم تجاوز المسند اليه عن المسند ولو ادعاه وذلك يكشف عن الوضع الثانوي للركب من دون ملاحظة تحليل اللفظ الى الداخل والمدخل ومن دون ملاحظة الحل كما يظهر من كتب القوم ومسطوراتهم وكان المصنف نظره الى ما هو في كتبهم حيث قال (والتحقيق انه لا يفيد الا فيما اقتضاه المقام لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس كما ان الأصل في الحل في القضايا المتعارفة هو الحل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود فانه الشايع فيها لا الحل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى وحمل شي^٢ على جنس ومهية كذلك) اي حملا متعارفاً (لا يقتضي اختصاص تلك المهية به وحصرها عليه : نعم لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق او ان مدخوله اخذ بنحو الارسال والاطلاق) بالنسبة الى الأفراد ، وبعبارة اخرى اذا قامت قرينة على ان اللام للجنس (او على ان الحل عليه كان ذاتياً لا يفيد حصر مدخوله على شموله واختصاصه به) وبالمثلة يظهر من كلامه المناقشة في المدعى من جهة الوضع الافرادى ومن جهة الحل اللتين قد استدلل بهما في كتب القوم (وقد انتقد بذلك الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام وما وقع منهم من النقض والابرار ولا نظيل بذكرها فانه بلا ضائل كما يظهر للتعامل فتأمل جيداً) ثم اعلم ان الحصر من اى طريق حصل اما حصر الموصوف على الصفة واما بالعكس وكل منها منقسم الى الحقيقي والاضافي والتحقيقي والادعائي وما على الحقيقة وما على المبالغة وكل منها اما قصر قلب واما قصر افراد واما قصر تعيين فقرئنا ما زيد إلا عالم ليس حصراً حقيقياً تحقيقاً على الحقيقة بمعنى انه لاحيية له في نفس الأمر سوى العلم وانما يصح اضافياً رداً على من زعم انه جاهل فيكون قصر قلب او يردده بين العلم والجهل فيكون قصر تعيين او يعتقد عالماً وشاعراً مثلاً فانت نذبت العلم وتنفي غيره مما يظنه خاطبك فيكون قصر افراد او حقيقياً ادعائياً بجمل سائر الصفات بمنزلة العدم فيدعى انه لاصفة له غير العلم او تحقيقاً لاعلى الحقيقة بل على طريق المبالغة كأنك تقول انه من كمال علمه كان نفس حقيقته وجميع صفاته العلم فكأنه عين مجرد العلم وكذلك لاصولة إلا بظهور لا يفيد الحصر إلا بالاضافة الى عدم الظهور رداً على من توهم ان الصلوة صحيحة عند استجماع سائر الشروط فيها غير الظهور او ادعائي تزيلا لسائر الشروط بمنزلة العدم بالنسبة الى الظهور او للمبالغة في افتقار الصلوة الى الظهور فكأنها من كمال الافتقار الى الظهور لا مجال لها لأن يفترق الى غيره كما في قولهم لا قضاء إلا بالعلم والورع يعنى ان الشرط الأعظم في القضاء هو العلم والورع كأنه لا يفتقر إلا اليها إما لأنها اقوى الشرط

أو لأنه من شدة الاحتياج اليها لا مجال له لأن يفترق إلى غيرها فلا رد الاشكال بأن الاستثناء المفرغ من المنى الأعم مقتضاه في جميع الصفات غير الصفة المنبئة أو جميع الوجوه غير الوجه المثبت بالاستثناء فيلزم في مثل ما زيد إلا عالم ولا صلوة إلا يطهور في ما عدا العلم من الصفات عن زيد وما عدا الاقتران بالطهور من الوجوه عن كل صلوة ولا زمة أن لا يكون زيد انسانا ولا جوهرًا ولا حيًّا ولا شيئًا مما عدا العلم ولا الصلوة صلوة من وجه آخر من الوجوه المعتبرة فيها أصلا اذا حصلت مع الطهور والله العالم .

(فصل)

(لادلالة للقلب) الذي هو عبارة عما اخذ في الكلام ركناً أو غيره غير الشرط والوصف كالفاعل والمبتدأ والخبر والمفعول ونحو ذلك (ولا للعدد على المفهوم : وانتفاء سنخ الحكم عن غير موزونها أصلا) اعدم الوضع ولا القرينة العامة (وقد عرفت ان انتفاء شخصه) أي شخص الحكم عن غير موضعه (ليس بمفهوم) بل المفهوم هو حكم مخالف لحكم المنطوق والفرق بين عدم الحكم والحكم بالعدم ظاهر (كما ان قضية التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاختصار على مادونه لأنه) أي لأن مادونه (ليس بذلك الخاص والمقيّد واما الزيادة فكانت قيصة اذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة الى كلا طرفيه (كتسبيح الزهراء سلام الله عليها وصلوة جعفر عليه السلام) نعم لو كان مجرد التحديد بالنظر الى طرفه الأقل لما كان الزيادة ضيرًا أصلا) كأيام الاقامة وفراخ المسافة وأيام الحيض في طرف قلته (بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة) اذا كانت من المستحبات كذكر الركوع والسجود والصلوة على عهد وآله عليهم السلام الف مرة يوم الجمعة كما انه لو كان مجرد التحديد من جانب الكثرة لما كان في القلة ضير أصلا كما في تحديد الحيض من طرف الكثرة بعشرة أيام (وكيف كان فليس عدم الاجزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم بل انما يكون لأنجل عدم الموافقة مع ما اخذ في المنطوق) متملقا للحكم (كما هو معلوم) فلا يعقل تعلق الأمر به وأن ذلك من المفهوم .

(المقصد الرابع)

(في العام والخاص)

(فصل)

(قد عرف العام بتعاريف) منها ما عن أبي الحسين البصري وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ، ومنها ما عن الفرالي وهو اللفظ * الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا ومنها ما دل على * مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا جزئية أي دفعة لا بدلا كما في المذكور ، ومنها ما عن المحقق في الخارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر ، ومنها ما ذكره العلامة زه في النهاية من انه اللفظ * * * الواحد المتبادل بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارد ، ومنها ما عن الهائي من انه اللفظ الموضح لاستغراق أجزائه أو جزائياته (وقد وقع * * * * من الأعلام فيها النقض بعدم الإطراد تارة والانعكاس أخرى بما لا يليق

* * * تفصيل اللفظ بالواحد لإخراج المركبات كيزيد قائم في الدار الدالة على معاني مفرداتها وبالدال من جهة واحدة لإخراج المشتركات حيث ان دلالة على المعنيين أو المعاني من جهة وضعين أو أوضاع ، وبقرنه على شيئين فصاعدا لإخراج سائر الألفاظ المفردة ما عدا العوميات * * * قوله : ما دل على مسميات اه . فقوله مسميات لإخراج المفردات التي لا عموم لها وكذا المثني بملاحظة دلالة على التثنية ، وأما بالنظر الى افراد التثنية فبالقيد الأخير كما ستعلم وقوله : باعتبار أمر اشتركت فيه : لإخراج أسماء العدد لعدم اشتراك أجزاء العشرة مثلا في المسمى بعشرة . وقوله : مطلقا : المعهود المتعدد فان دلالة على المسميات باعتبار الجامع ليست مطلقة بل مقيدة بالمعهودية . وبقرنه : جزئية : خرجت النكرة وكذا المثني بالنسبة الى دلالة الى أحد الاثنين .

* * * هذا القيد لإخراج الجملة . وقوله : المتبادل بالفعل : لإخراج النكرة لعدم تناوها فعلا لجميع الآحاد وان كانت صالحة لها بالقوة . وقوله : مع تعدد موارد ، لإخراج الأعلام الشخصية والكليات المنحصرة في فرد .

* * * * * قوله : وقد وقع من الأعلام ، حيث* أورد على التعريف الأول بخروج جملة من العوميات من الحد كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى باللام وغيرها مما يستفاد منه العموم بالقرينة ولو بمقدمات الحكمة ان كان الاستغراق وصفا فانه لم يوضع شي* مما كان من هذا القبيل للعموم ، وأما اذا أريد مجرد الاستغراق ولو بالقرينة كدليل الحكمة وترك الاستفصال-

المقام) أي بمقام المبادي التصورية لعلم الاصول الذي هو مقام تعاريف الموضوعات واجزاؤها ان كانت الموضوعات مركبة وجزائياتها وأعراضها المثبتة لتلك الموضوعات (فانها تعاريف لتعريف يقع في جواب السؤال عنه) أي عن العام (بالباء الشارحة) الاسمية يقصد بها شرح الاسم وتبيين المفهوم سواء كان للمشروح وجود في الخارج أم لا كقولنا ما للعنفاء وما اجتماع النقيضين وكان الغرض تبيين المعنى والمفهوم (لا واقعة في جواب السؤال عنه بالباء الحقيقية) التي يطلب بها تعقل مبدء النفس الامرية بعد التصديق بوجودها ولذا يقال التعريف للمبدء وبالمبدء والاطراد أو الانعكاس من شرائط التعاريف الحقيقية لا اللفظية حيث انهم صرحوا بخراز كونها أعم من المعرفة كقولنا ثبت في جواب ما سئل عنه (كيف) ولو كان التعريف الحقيقي اكان عدم تعريفه بهذه التعاريف اليتي (وكان المعنى المتركز منه في الأذهان أوضح مما عرف به مفهوما ومصداقا ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد او الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة تعثرية من أحد والتعريف الحقيقي (لابد وأن يكون بالأجلى كما هو اوضح من أن يخفى) ضرورة عدم جزائيات التعريف بالأخفى او المساوي ظهورا وخفاء (فالظاهر ان الغرض من تعريفه انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين مالا شبهة في انها أفراد العام ليشاربه) أي بذلك المفهوم (اليد في انقسام لانبات مائه من الأحكام) حيث ان التصديق بثبوت حكم شيء بدون تصور به بوجه مما تمتنع (لا بيان ماهو حقيقة ومبنيته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح مادو محل الكلام بحسب) تعلق (الأحكام من أفرادها ومصداقيه حيث) ان الأحكام انما تتعلق بها من حيث تحققها في ضمن - ووقوع الزكرة بعد النفي أو التهي ونحو ذلك لزم اندراج المطلقات تحت العام : وأورد على التعريف الثاني بخروج الجمع المضاف والموصول بل اجمع المحلى إذ ينس شيء منها لفظاً واحداً وبدخول المثني واخمووع وأسماء العدد والعمومات المخصصة مع انها ليست بداخل في المحدود وأورد على الثالث بأنه ان اريد بالأمر المشترك هو الكمي الصادق على الجزئيات لزم خروج اجمع المحلى أو المضاف عن الحد لعدم صدقه على الآحاد وان اريد الأعم من ذلك ومن صدق الكل على أجزائه لاندراج فيه اجمع المنكر وأسماء العدد مضافا الى ما في الحد من الخفاء الغير اللائق بمقام الحدود : وأورد على الرابع بدخول اجمع المنكر ولفظ الكثير ونظائره وبالعام المخصوص : وعلى الخامس بخروج اجمع المحلى ان اريد بالموارد الجزئيات واما ان اريد الأعم منه ومن الأجزاء دخل أسماء العدد : وعلى السادس بخروج العمومات التي تقيد العموم بالقرينة وبدخول العام المخصوص والعام المستعمل في غير العموم للبالغة .

بصاديقها (ولا يكون) هو (بمفهوم العام محلاً لحكم من الأحكام ثم) انهم ذكروا للعموم أقساماً ثلاثة : الأول العموم الاستغراقي وهو ما يكون الحكم فيه متعلقاً بكل فرد فرد على حدة فيكون التكليف متعدداً حسب تعدد الأفراد من دون ارتباط له في البعض به في البعض الآخر وبحصل امتثال كل بأداء موزعه ولا يضر به ترك أداء غيره نحو اكرم كل عالم أو العلماء وإن الانسان إنني خسر من غير فرق بين أن تكون القضية حقيقية أو خارجية : غاية الفرق ان الحكم في الاولى على الطبيعة التي أخذت مرآة للأفراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود وفي الثانية على الطبيعة التي أخذت مرآة للأفراد المحققة الوجود في الخارج بالفعل من غير فرق فيها بين أن تكون الطبيعة التي أخذت مرآة للأفراد طبيعة جنسية أو نوعية أو صنفية كما هو المقرر في علم المنطق : ودعوى ان الحكم في الحقيقة على الطبيعة السارية على مافى الخارج وفي الخارجية على نفس الأفراد من دون دخل توسط عنوان في ذلك فشطط من الكلام فإن ملاك اعتبار الطبيعة وهو عدم انتهاء الأفراد والغير المتناهي لا يمكن أن يحاط به في مقام الحكم الذي زمانه متناه مشترك بينهما وعند كون الموضوع طبيعة جنسية يمكن أن يكون التخصيص العارض لها تخصيصاً أنواعياً في القضية الخارجية : فدعوى انحصار تخصيصها بالتخصيص الافراي أيضاً دعوى بلا دليل : الثاني العموم المجموعي وهو ما يكون الحكم فيه ثابتاً لمجموع الافراد من حيث هو مجموع فيكون التكليف واحداً لوحدة موزعه من دون أن يكون كل واحد بنفسه موزداً له فلا يخلص * امثاله : إلا بأداء الجميع وترك واحد منها يضر بالامتثال كقول المولى مشيراً الى عشرة رجال ارفعوا هذا الحجر اذا كان ثقله بمقدار لا يمكن رفعه إلا بعشرة رجال : الثالث العموم البدلي وهو أن يكون جميع الجزئيات المندرجة تحت العام مراداً على وجه يناط الحكم بواحد منها على البدل نحو جئني برجل أو جاء رجل وعد هذا القسم من العموم فيه مسامحة إذ البدلية تنافي العموم فإن متعلق الحكم في الواقع ليس فرد واحد فقط ، نعم البدلية عامة فالعموم في البدلية لافي الحكم والذال على هذا القسم هو إطلاق المتعلق غالباً (والظاهر ان ما ذكره من الأقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به) كما عرفت تفصيله (وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم للجميع ما يصلح أن يتطلب عليه) وهذا المعنى موجود في الثلاثة من دون تفاوت فيه نفسه * هذا اذا كان الحكم إيجابياً واما اذا كان تحريمياً فيمكن أن يكون المطلوب هو مجموع التزك فلو أدخل بواحد منها عصى ويمكن أن يكون ترك المجموع فحينئذ يتحقق الامتثال بترك فرد واحد من الأفراد فلا بد في تعيين أحدهما من التماس دليل من الخارج .

منه دام ظله

(غاية الأمر ان تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعا على حدة للحكم واخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحداً بحيث لو أدخل باكرام واحد في اكرم كل فقيه مثلاً لما امثل أصلاً بخلاف الصورة الاولى فانه أطاع وعصى وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البديل بحيث لو اكرم واحداً منهم لقد أطاع وامثل كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل) وقد ذكر في الهامش سؤالاً وجواباً هذا اللفظه ، ان قلت كيف ذلك ولكل واحد منها لفظ غير مالاخر مثل أي رجل للبدي وكُل رجل للاستغراقي ، قلت نعم ولكنه لا يقتضي أن يكون هذه الأقسام له لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الأحكام اعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظة فتأمل جيداً ، وحاصل الجواب عدم المضايقة عن كون لفظ خاص موضوعاً للعموم الاستيعابي ولفظ آخر للبدي مطلقاً وإنما نضائق عن هذا اذا قطع النظر عن كيفية تعلق الحكم فلاختلاف بحسب الوضع إنما نشأ من لحاظ الواضع اختلاف تعلق الأحكام (وقد انقدح ان مثل شمول عشرة وغيرها كالمعقود الآخر لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بتفهمها للانطباق على كل واحد منها فافهم) إذ ليس كل الأحاد ملحوظاً فيها وإنما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع في العام المجموعي يكون كل واحد من الأحاد ملحوظاً بلحاظ إجمالي إلا أن الحكم منوط بالمجموع وفي الاعداد لم يلاحظ إلا الكل بما هو كل كما انه قد انقدح ان مثل شمول المطلقات لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم الذي كلاًما فيه فإن العام المبحوث عنه هو ما كان بدلائله اللغوية دالاً على العموم والعموم في المطلقات إنما يستفاد من تعليل الحكم على الطبيعة بمجموعة مقدمات الحكمة .

(فصل)

(لاشبهة في أن للعموم صيغة تخصه لغة وشرعاً) بمعنى إضفاء الشارع وعدم تصرفه فيه في مقام إثبات الأحكام للعمومات اللغوية (كالتخصص) في انه لاشبهة في ان له صيغة تخصه (كما) انه لاشبهة في (انه يكون ما يشترك بينهما) كالنكرة في سياق الإثبات والتي كالنحلي بلام الجنس المطلق على العهد الذهني والاستغراقي (ضرورة ان لفظ كل ومايرادفه في أي لغة كان يخصه) أي العموم (ولا يخص الخصوص ولا يعمه) أي الخصوص (ولا يضاف اختصاصه به) أي بالعموم (استعماله في الخصوص عناية بادعاء انه العموم) على نحو الاستعارة بالكتابة عند السكاكي (أو) مجازاً (بعلاقة العموم والخصوص) كما هو الحال في سائر الألفاظ المجازية (ومعه) أي مع القطع وعدم الاشتباه في ذلك (لا يصغى الى) الانكار (ذلك) وادعاء انه للخصوص بخصوصه مستدلاً (بأن إرادة الخصوص متيقنة ولو في ضمنه)

أي ضمن (العموم بخلافه) أي بخلاف العموم فإنه مشكوك بإرادته (وجعل اللفظ حقيقة في التيقن أولى) من جملة حقيقة في المشكوك ولا يصحى أيضا (إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع حتى قيل مامن عام إلا وقد خص والظاهر يقتضي كونه حقيقة لما هو الغالب تقريبا للجاز) وذلك لأن الاستدلاليين المذكورين في مقابل القطع يكون لفظ كل : مختصا بالعموم نظير الشبهة في مقابل الحس فلا يعبا بها (مع) ما في الاستدلال الأول من الوهن بلحاظ (أن تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع له مع كون العموم كثيراً ما يراد) بداهة أن تيقن الإرادة بالمعنى الدائر بين احتمال كونه في ضمن المراد وبين احتمال كونه مراداً بالخصوص ليس لازماً لوضع اللفظ للاختصاص بالخصوص ليكون كاشفاً عن المعنى الحقيقي ممزاً له عن المعنى المجازي بل لازم للمعنى الأعم المشترك المردد بين الحقيقي والمجازي ومعلوم أن مثل هذا لا يتبع في مقصود الخصم مضافاً إلى ما قد يقال أنه كيف يكون الخصوص متيقن الإرادة مع أنه عبارة عما هو دون مرتبة العام وهو ذا مراتب متعددة حتى يصل إلى الواحد ولو قلت المرتبة الخاصة وهي التي لا يمكن الإخراج منها كالأحد هو التيقن : قلنا لا وجه لإرادة هذا التخصيص بعد إنكار المعنى العام فإنه بلا خصص الملم إلا أن يدعى الوضع لخصوص الواحد وهو كما ترى (و) مع ما في الاستدلال الثاني من أن (اشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية) لاني التخصيص المتمثل ولا في المنفصل (كما يأتي توضيحه وأوسلم) الملازمة (فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة كما لا يخفى) مضافاً إلى ما قد يقال أن المثل السائر غير مسروق لما هو مدعى الخصم فإن أقصى ما يدل عليه المثل هو أن الغالب في ألفاظ العموم وقوع التخصيص عليها وهو يوجب استعماله في مورد التخصيص في الخصوص وهذا لا يلزم كون كل واحد مما وقع عليه التخصيص غالب الاستعمال في الخصوص ولا ينافي غلبة استعماله في العموم والدليل لا يتم إلا على تقدير ثبوت غلبة استعمال كل ما وقع عليه التخصيص في الخصوص .

(فصل)

(ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم الذكرة في سياق النفي أو النهي ودلالها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً لضرورة أنه لا يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها موجود وإلا كانت موجودة) ضرورة تحقق الطبيعة بتحقيق فرد واحد (لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسلّة لا مبهمة قابلة للتقييد) وقد أشار في هامش الكتاب إلى علة هذا التقييد وإلى طريق إحراز الأرسال بما هذا لفظه وإحراز الأرسال فيما أطلقت إنما هو بمقدّمات الحكمة

فلولاها كانت مهمة وهي ليست إلا بحكم الجزئية فلا يفيد إلا نفي هذه الطبيعة في الجملة ولو في ضمن صنف منها فافهم فانه لا يخلو عن دقة انتهى (وإلا) أى وان لم تؤخذ مرسله بل أخذت مبهمه (فسلها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً لاستيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها وهذا) أى استيعاب السلب خصوص ما يزيد منها يقيناً (لا ينافي كون دلالتها) أى النكرة في سياق النفي أو النهي (عليه) أى على العموم (عقلية فانها) أى الدلالة العقلية على العموم (بالاضافة الى افراد ما يراد منها لا الأفراد التي يصلح) اللفظ (لانطباقها عليها) بل حال الافراد الغير المرادة حال افراد غير تلك الطبيعة في عدم الشمول تخصصاً (كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضماً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقرود كثيرة) كقوله تعالى : كل محتال نخور وكل قلب متكبر جبار (نعم لا يبعد أن يكون) النكرة المنفية أو المنبية (ظاهرة عند إطلاقها في استيعاب جميع افرادها) فيكون هذا الظهور رافعا لاحتمال التقييد وسيأتي في بحث المطابق والمقيد توضيح ذلك (وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعا كان أو مفرداً بناء على افادته للعموم) يعني انه بناء على العموم يفيد عموم افراد ما يراد منه لا الأفراد التي يصلح لانطباقه عليها (ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره وإطلاق التخصيص على تقييده) مع كونه تخصصاً على ما عرفت (لبس إلا من قبيل ضيق فهم الركية) اذا قاله قبل فيتجه (لكن دلالاته على العموم وضماً محل منع بل انما يفيد اذا اقتضته قرينة الحكمة) كما في قوله تعالى أحل الله البيع : وقوله تعالى : والمطلقات يتربصن (أو قرينة اخرى) كترك الاستفصال والاستثناء ونحوهما (وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام) لأنها للإشارة الى تعيين مدخولها (ولا مدخوله) لأنه موضوع للطبيعة (ولا ثبت وضع آخر للمركب منها) أى اللام ومدخولها (كما لا يخفى) وان كان قد يدعى ظهور الاتفاق في كون الجمع المحلى للعموم (وربما يأتي في المطابق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام) تنمة الأصل عند الشك في كون العموم استيعابياً أو مجموعياً هو العموم الاستيعابي فان المجموعي يقتدر الى مؤنة زائدة وهي ملاحظة الكثير أمراً واحداً كي يحكم عليه بحكم واحد والأصل عدمه : فان قلت الظاهر من العموم سواء كان مدلول الاسم أو الأداة أو مستفاداً من السياق هو العموم المجموعي فان لفظ كل الذي وقع موضوعاً للحكم لا يصدق إلا على المجموع دون كل فرد فرد وكذلك الجمع المحلى فان الجمع لا يصدق على كل فرد فرد وكذا النكرة في سياق النفي أو النهي حيث ان القضية حينئذ سالبة كلية وهي نقيض للعوجبة الجزئية فيدل على ثبوت الحكم للمجموع : قلت اما كلمة كل قد أخذت في الموضوع مرآة للملاحظة الافراد وبياناً لسرابة الحكم من الطبيعة الى

كل واحد واحد : نعم قد يستعمل في الاستيعاب المجموعي لكن بعناية زائدة قد علمتها : واما الجمع المعروف فافادته للعموم ليس بلحاظ كون مدخول الأداة جمعا وإلا فقد علمت ان وضع الجمع لا يقتضي الاستيعاب لكونه موضوعا لطبيعة الجمع بل لما ذكرنا أخيراً من انه قد يدعى ظهور الاتفاق في كون الجمع المحلى للعموم وذلك يكشفت عن ان الأداة وهيئة كلاهما وردا على المادة في عرض واحد فيكون التعميم بالإضافة الى كل فرد فرد فافادته للعموم المجموعي يحتاج الى تلك العناية الزائدة ولو ثبت ان الأداة قد دخلت على الجمع بحيث يكون الجمعية سابقة بحسب المرتبة على دخول الاداة لما كان له دلالة على الاستيعاب أصلا واما النكرة المذكورة فكونها قضية سالبة كلية مساهمة إلا ان السلب فيها أيضاً متعلق بكل فرد فرد عقلا وانتفاء الحكم عن المجموع انما هو لازم انتفائه عن الجميع لانه بنفسه مدلول الكلام .

(فصل)

(لاشبهة في ان العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي مما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً وما احتتمل دخوله فيه أيضاً اذا كان منفصلاً كما هو المشهور بين الاصحاب بل لا ينسب الخلاف إلا الى بعض أهل الخلاف وربما فصل بين المخصص المتصل وقيل بحجبيته فيه) أى في الباقي (وبين المنفصل فقيل بعدم حجبيته فيه واحتج الثاني) مطلقاً (بالاجمال لتعدد المجازات حسب تعدد مراتب الخصوصيات وتعين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح والتحقيق في الجواب أن يقال انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً اما في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص أصلا وان أدوات العموم قد استعملت فيه) أى في العموم (وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوى الأدوات فلفظة كل في مثل كل رجل وكل رجل عالم قد استعملت في العموم) الذى هو الموضوع له (وان كان أفراد أحدهما) أى المثال الثاني (بالإضافة الى الآخر) أى المثال الأول (بل في نفسها في غاية القلة) في الحقيقة ما خصص العام في المتصل بل يكون متخصصاً وإطلاق المخصص على المتصل انما يكون من قبيل ضيق فم الركيزة لان العام لوحظ أولاً بصفة العراء عن كل القيود ثم خصص وضيق فافهم (واما في المنفصل فلان إرادة الخصوص واقعا لا يستلزم استعماله) أى العام في المخصص المنفصل (فيه) أى في الخصوص (وكون الخاص قرينة عليه) حتى يكون مجازاً كما هو مقتضى ظاهر كلمات الأصحاب (بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة) مؤسسة لمقام الشك حتى يتمسك بهافيه (وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيميا للنص أو الأظهر على الظاهر لا) ان الخاص يكون (مصادماً

أصل ظهوره ومعه) أى مع هذا الاحتمال (لا مجال للعصير الى انه قد استعمل فيه) أى في الخصوص (مجازاً كي يلزم الاجمال) حاصله ان العام المخصص بالمنفصل وان لم يرد منه العموم بالارادة الجدية لكنه مراد بالارادة الاستعمالية والميزان في كون اللفظ حقيقة في معنى أو مجازاً فيه هو الارادة الاستعمالية دون الجدية فارادة الخصوص من لفظ العموم بالارادة الجدية النفس الأمرية بتوسط القرائن لا تستلزم استعمال اللفظ فيه كي يلزم المجاز ولا ينافي استعمال اللفظ بحسب الارادة الاستعمالية في العموم وظهوره فيه وبرفع اليد عن حججه في مورد الخاص لوجود حجة أقوى فلا مجاز ولا إجمال : وتوهم اقوية استعمال اللفظ في المعنى الذى لا يرد واقعاً مدفوع بعدم انحصار الداعي في الاستعمال في كون المستعمل فيه مراد بالارادة الواقعية بل يمكن أن يكون بدواع كثيرة اخر وقد علمت ذلك في بحث الأوامر في موارد الأوامر الامتحانية والأعتدائية وكما في الكنايات حيث انها على التحقيق استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لينتقل منه الى لازمته كما في زيد طويل التجاد المراد به طول قامته انسان لا يكون له سيف ولا نجاد ومن تلك الدواعي ضرب القاعدة وتبين الحجة للعبد في مقام الشك بحسب العرف والعادة فان العرف عند الشك في كون فرد من الأفراد محكوماً بحكم العام يتمسك بحكم العام ، ومما ذكرنا ظهر لك فساد الاشكال على الدليل المذكور بأن المراد من الارادة الاستعمالية ان كان إرادة اتحاد المعنى للبيسط العقلائي باللفظ بحيث كان اللفظ والارادة مغفولين حين الاستعمال فبهذه المعنى هي الارادة الجدية لعدم تقوّم الاستعمال إلا بذلك وان اريد منها الارادة الهزلية المتقابلة للجدية المنفكة عن إرادة إيجاد المعنى باللفظ حين الاستعمال فلا تنقل لها معنى معقولا وذلك لما علمت من ان المراد هو الشك الاول لانه لا نسلم انها عين الارادة الجديدة نعم الارادة الجدية قد يكون داعياً على الارادة الاستعمالية وقد يكون الداعي على الارادة الاستعمالية امور اخر غير الجد والحقيقة . حتى ان الهزل واتمسخر قد يكون داعياً الى ذلك كما اذا قال بعث دارى وقصد بذلك إيجاد معنى البيع لكن بداعي الهزل لابداعي الجد .

(لا يقال) ان (هذا) الذى ذكرت من تحكمهم الخاص على العام (مجرد احتمال لا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه) .

(فانه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم والثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجية تحكمها لما هو الاقوى كما أشرنا اليه آنفاً ، وبإجملة الفرق بين المتصل والمنفصل وان كان بعدم انعقاد الظهور في الاول إلا في الخصوص وفي الثاني إلا في العموم إلا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منها أصلاً وانما اللازم) هو (الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الاول وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان

الخاص حجة فيه في الثاني فتعطين وقد اجيب عن الاحتجاج بأن الباقي أقرب المجازات (فإذا تعدت الحقيقة وتعدت المجازات فأقربهما متعين) (وفيه انه لا اعتبار في الأقربيه بحسب المقدار) وليس مرادهم من الأقربيه هذا (وإنما المدار على الأقربيه بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال) بحيث يكون سبباً للظهور عند العرف : وقد يقال ان غرض المحيى هو هذا أيضاً إلا أنه جعل الأقربيه بحسب المقدار علة للأقربيه ذهناً من اللفظ فهو مرجح لحي لكنه كما ترى لأن تمام المناط في هذا الظهور والأقربيه هو كثرة الاستعمال ولو في المبائن (وفي قرارات بحث شيخنا الاستاد قد في مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا اللفظه : والاولى ان يحاب بعد نساي مجازية الباقي بأن دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراد ولو كانت دلالة مجازية إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمتعني للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفاءه بالنسبة الى الباقي لاختصاص المخصص بغيره فلو شك فالأصل عدمه انتهى موضع الحاجة) من كلامه (قلت) مشيراً الى تضعيفه (لا يخفى ان دلالة على كل فرد إنما كانت لأجل دلالة على العموم والشمول) بل قد عرفت سابقاً ان دلالة على كل فرد أي الاستيعاب الشمولي كأخويه إنما يكون باختلاف كيفية تعلق الأحكام به وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو السعة والاحاطة (فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في المخصوص كما هو المفروض مجازاً وكان إرادة كل واحد من مراتب المخصوصيات مما جاز انتها التخصيص اليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعيين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح ولا مقتضى لظهوره فيه ضرورة ان الظهور اما بالوضع أو بالقرينة والمفروض انه ليس بموضوع له ولم يكن هناك قرينة وليس له موجب آخر ودلالته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالة على العموم لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم اذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه فالمانع عنه وان كان مدفوعاً بالأصل إلا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع نعم إنما يجدي (دفع المانع بالأصل) اذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم كما حققناه في الجواب فتأمل جيداً) وبالجملة لا معنى لمحصل لكون دلالة العام على جميع الأفراد بدلالات مستقلة لاستلزامها كون كل واحد من الأفراد معنى خاصاً للعام ولو مجازاً فيلزم استعمال اللفظ في ازيد من معنى واحد وإنما دلالة على ذلك لأجل وضعه لمعنى واحد محيط بجميع تلك الأفراد دال عليه بدلالة واحدة وإرادة واحدة وإذا لم يستعمل اللفظ في ذلك المعنى باعترافك بل في المخصوص مجازاً وكان المخصوص متعدد المراتب فتعين بعضها وهو تمام الباقي ترجيح بلا مرجح وكون المخصوص مراداً باعتبار

كونه محاطا للمعنى العام غير كونه مراداً بالمخصوص وبالأستقلال وإرادته في المعنى الحقيقي إنما هو بالاعتبار الأول المفروض انتفائه في المقام فالقضي للدلالة ليس بوجود وامل غرض صاحب القرارات من الدلالة الغير المتوقعة هي الدلالة بحسب مقام نعتي الحكم وهذه لا تتفاوت في الحقيقة والمجاز فعلى هذا يكون عدم الاجمال وكونه في تمام الباقي مستنداً الى نفس المخصص فانه كما يصرف العام عن العموم كذلك يوجب في متفاهم العرف رجحان إرادة الباقي بمعنى استيعاب الحكم لجميع آحاد ما عدا المخرج كما انه كذلك في مثل رأيت أسداً بري في اشتباهه على جهتي الصرف والتعيين ولو فرض احتمال مانع عن هذا التعمين فالأصل عدمه وليس المجازية في المقام نظير مجازية العشرة اذا استعملت في التسعة فان لفظ العشرة حينئذ إنما يراد منه معنى مبائن للموضوع له حيث انها موضوعة لمجموع الآحاد بنحو الانضمام بخلاف العام فانه في مقام الحكم يدل على ثبوته لكل واحد من الأفراد مستقلاً والفرقة الدالة على خروج قطعة من الأفراد الموجب لمجازيته قد عين دلالة على غير هذه القطعة المخرجة .

(فصل)

(اذا كان الخاص بحسب المفهوم بجملاً بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً) كما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم غير العادل منهم أو لا تكرم الفساق منهم عند الشك في ان عدم العدالة أو الفسق هل يتحقق بارتكاب الصغيرة بعد القطع بتحقيقه بارتكاب الكبيرة أو الاصرار على الصفات أو الشك في انه هل يعتبر في العدالة الاجتناب عن الصفات بعد القطع باعتبار الاجتناب عن الكيثر فيها (فلا يسري إجماله الى العام) أصلاً (لاحقية ولا حكماً) بل كان العام متبعاً فيها لا يتبع فيه الخاص (من الأفراد المشكوك شموله لها (لوضوح انه) أي العام (حجة فيه بلا مزاحم أصلاً ضرورة ان الخاص إنما يزاوجه فيها هو حجة على خلافه تحكياً للنص أو الأظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلك) كما فيما نحن فيه (كما لا يخفى وان لم يكن كذلك) أي مما دار فيه الأمر بين الأقل والأكثر مع الانفصال (بأن كان الأمر دائراً بين المتبائنين مطلقاً أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً فيسري إجماله اليه حكماً في المنفصل المردد بين المتبائنين) لاحقية لان ظهوره في الشمول قد انعقد وتحقق ولا يتغير عما هو عليه فليس العام إلا الآن يكون بحكم الحمل (وحقيقة في غيره) من المردد بين المتبائنين مع الاتصال وبين الأقل والأكثر كذلك (اما الاول) أي سريان الإجمال حكماً في المنفصل المردد بين المتبائنين (فلان العام على ما حققناه كان ظاهراً في عمومته إلا انه لا يتبع ظهوره في أحد المتبائنين الذين علم تخصيصه بأحدهما) كما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا العالم

وكان زيد مشتركاً لفظياً بين اثنين أو أكثر حينئذ ان اقتضى العلم الاجمالي تنجز التكليف بأن كان جميع شرائط التنجز موجوداً فلا بد من الاحتياط عقلاً وإلا فلا بد من العمل بما تقتضيه الاصول (وأما الثاني) أي سرعان الاجمال حقيقة في المردد بين المتباينين مع الاتصال وبين الاقل والاكثر معه (فاعلم ان فقدان الظهور من راس العام لاحتمال الكلام بما يوجب احتمالاً لكل واحد من الاقل والاكثر) كما لو قال اكرم العلماء العدول أو اكرم العلماء إلا الفاسق (أو لكل واحد من المتباينين مع الاتصال) كما لو قال اكرم العلماء إلا زيداً وكان مشتركاً لفظياً بين اثنين أو أكثر (لكنه حجة في الاقل لانه المتيقن في البين فانقذ بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل وكذا في المحمل بين المتباينين والاكثر والاقل فلا تغفل) كي تستشكل بعدم الفرق بين المتصل والمنفصل بتوهم ان دليل حرمة اكرام الفاسق من العلماء وان لم يكن رافعا لظهور العام اعني اكرم العلماء إلا انه موجب لتقييد المراد الواقعي بغير الفاسق وحيث ان المفروض إجمال مفهوم الفاسق بين الاقل والاكثر فيكون من يجب اكرامه من العلماء بحسب المراد الواقعي مردداً بين الاقل والاكثر أيضاً ، وتستشكل أيضاً بعدم الفرق بين المتباينين والاكثر والاقل بتوهم ان جريان الاصول العملية عند دوران دليل التخصيص بين الاقل والاكثر في المقدار الزائد على المتيقن فانما هو من جهة ان موضوع الاصول العملية هو عدم العلم وهو موجود عند البلوران المذكور وجداناً وأما الاصول اللفظية فهي انما تعتبر لاجل كاشفتها عن المراد الواقعي فاذا كان مردداً بالدوران المذكور من جهة إجمال المخصص فلا يبقى موضوع للتمسك بها لكن التوهم الاول مدفوع بأن دليل العام شامل لكل فرد فرد من أفراد الموضوع بالنسبة الى كل قيد يمكن أن يكون قيداً له لكن دليل المخصص المزبور لا يكون مقيداً له بمفهومه كي يوجب اجمال المراد منه بل التقييد انما يكون بالمفهوم الحاكم عن الحقيقة فاسقط عن هذه الاطلاقات وتبين كون المراد الواقعي مقيداً بالنسبة اليه انما هو المتيقن كعدم كونه فاعلاً لكبيرة مثلاً وأما بالنسبة الى الاكثر أي كونه فاعلاً للصغيرة مثلاً فالاطلاق من جهته بلا معارض لقصور دليل المخصص عن التقييد بعدمه والشك في شمول دليل المخصص للاكثر من جهة إجمال مفهومه لا أثر له كي يخل باطلاق العام من جهة حالته وطواريه الذي هو الملاك في الأخذ باصالة الظهور والتوهم الثاني أيضاً مدفوع بأن كاشفية الاصول اللفظية عن المراد الواقعي وان كان صحيحاً إلا أن موارد جرياتها انما هو الشك غاية الامر ان الشك في الاصول العملية أخذ موضوعاً في لسان دليلها وأما في الاصول اللفظية فهو مورد جرياتها وهذا لا يصير فارقاً بعد اشتراكها في اختصاص جرياتها بمورد الشك ، هذا كله في الخاص المحمل بحسب المفهوم الذي قد عرفت ان له أقساماً أربعة (وأما اذا كان محملاً بحسب

المصدق بأن اشبهه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام (من حيث الحكم) فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان (المخصص (متصلاً به) كما لو قال اكرم العلماء إلا فسادهم أو اكرم العلماء العدول واشتبه أمر زيد العالم من حيث العدالة والفسق (ضرورة عدم انعقاد ظهور الكلام إلا في المخصوص كما عرفت) فلا بد من إحراز الموضوع الخاص (واما اذا كان منفصلاً عنه ففي جواز التمسك به خلاف) فاشتهر انه لا إجمال في العام فيجوز التمسك به لمورد الشك ولذلك أفنوا بالضمان في ما اذا دار أمر اليد بين أن تكون يد ضمان أو لا ، ونسب الى الشيخ الأنصاري التمسك بعمومات الانفعال فيما اذا دار أمر الماء بين القلة القابلة للانفعال أو الكثرة العاصمة (والتحقيق عدم جوازه إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه ان الخاص انما يراحم العام فيما كان فعلاً حجة فيه و) الخ ان الخاص (لا يكون حجة فيما اشبهه انه من أفراد خطاب لا تكرم الفساق لا يكون دليلاً على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء فلا يراحم مثلي اكرم العلماء ولا يعارضه فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجة) أي العام (لغير الحجة) أي الخاص في الفرد المشكوك انه منه : توضيحه انه لو لم يكن في البين عموم أصلاً بل كان الموجود هو الخاص فقط لخيرنا لا يراحم هذا الخاص حكم الأصل في المورد المشكوك من استصحاب وجوب اكرامه لو كانت أو البراءة عن التكليف اللازمي بالنسبة اليه مع انه لا ضعف من الأصل فكيف في صورة وجود دليل اجتهادي أي العام على حكمه (وهو في غاية الفساد فان الخاص وان لم يكن دليلاً في الفرد المشبه فعلاً إلا انه يوجب اختصاص حجة العام) في فرد معنون (بغير عنوانه) أي غير عنوان الخاص من الأفراد (فيكون اكرم العلماء دليلاً وحجة في العالم الغير الفاسق فالمصدق المشتبه وان كان مصداقاً للعام بلا كلام إلا انه لم يعلم انه من مصداقه بما هو حجة لاختصاص حجيته) بحكم التنويع الحاصل من القطع بمراد المولى بالارادة الجسدية بخجة لفظية وهو قوله : لا تكرم الفاسق (بغير الفاسق) حاصل برهان المصنف على عدم اتساع بعد تعميم مقدمة وهي ان المراد بالكلمة المشهورة بينهم ان المخصص المنفصل لا يورث عنواناً للعام بخلاف المتصل هو ان المخصص المتصل يوجب قصر إرادة المتكلم من لفظ العام بغير افراد المخصص : فإذا قال المولى اكرم العلماء إلا الفساق فيكون مراده في الواقع وجوب اكرام العلماء الذين ليسوا بفاسقين واما اذا كان التخصيص بالمنفصل بحيث انعقد للكلام ظهور في العموم فلا يكون التخصيص رافعاً له ، غاية الأمر انه لقوته يوجب محكومية العام بالنسبة الى ما أخرجه المخصص فمن يقول ان المخصص المنفصل يوجب اختصاص حجة العام بغير عنوان الخاص كالمصنف اراد هذا المعنى ، ومن يقول انه لا يوجب عنواناً في العام اراد انه لا يصادم ظهوره فتفتن ، هو أن ورود

دليل المخصص المنفصل وان لم يكن موجبا لرفع ظهور العام إلا انه موجب لتقييد المراد الواقعي وكاشف عن ان المتكلم لم يلق أولا إلا بعض مراده وكان له بعض مراد آخر هو آخر جزء منه بينه بدليل منفصل. فكما ان الخاص لا يكون حجة إلا في احراز موضوعيته له وهو ما علم انه فاسق كذلك العام بعد صيرورته في الواقع معنونا بعنوان خاص لا يكون حجة إلا فيما علم انه غير فاسق فلا معنى للتمسك بعمومه في إثبات حكمه لما لا يعلم انه من افراده والى ما ذكرنا أشار بقوله (وبإجملة العام المخصص بالمنفصل وان كان ظهوره في العموم كما اذا لم يكن مخصصاً) أصلاً (بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت) انه لا ظهور له إلا في الخصوص (إلا انه) أي المخصص بالمنفصل (في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله) أي مثل المخصص بالمتصل (حينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين فلا بد من الرجوع الى ماهو الأصل في البين) وان شئت قلت ان اصالة الظهور لما كانت اعتبارها من باب بناء العقلاء فإذا لم يحرز بنائهم في مورد خاص كما فيما نحن فيه فذلك يعني في رفع اليد عنها وقياسه بالخاص المنفصل المحمل بحسب المفهوم المردف بين الأقل والأكثر مع الفارق فانه ليس في ذلك المقام حجتان بل العام حجة في غير ماهو مندرج تحت الخاص متيقناً وما ظلت الحجة في طرف اخاص من أول الأمر إلا على المتيقن وهو الأقل بخلاف هذا المقام فانه قد قام فيه حجتان معلومتان مفهوماً والشبهة انما هو في الاندراج تحت أي الحجتين بسبب امور خارجة عن مفهوم الحجتين فالشبهة قد اشبه عليهم حيثية الظهور بحيثية فرعها ان كل ظهور حجة فعالية يمكن أن يتمسك به : وربما يقال ان التمسك بالعام في المقام مستلزم لمفسدة الدور وهو تقدم الشيء على نفسه فان المراد الواقعي بالموضوع في طرف العام هو العالم الغير الفاسق فالتمسك بالعموم موقوف على العلم بكون المشكوك حكمه عادلاً فإذا اريد استكشاف كونه عادلاً من العموم لزم الدور أو نقول ان الاشتباه في حكم زيد المشكوك كونه عادلاً أو فاسقاً يتوقف على ثبوت حكم له واقعاً ولو توقف ثبوت الحكم واقعاً له على العموم لزم مفسدة الدور إذ ببركة العموم يصير المشتبه ذا حكم بحيث لو لم يكن العام لم يكن له حكم وموضوع الحكم وهو زيد المشكوك حكمه مقدم طبعاً على الحكم بالبدية والخال أن كون زيد مشكوك الحكم يتوقف على ثبوت حكم له سابقاً فالحكم المستفاد من العموم يلزم أن يكون مقدماً على الموضوع أعني زيد المشتبه الحكم بمرتين وهذا هو مفسدة الدور ، أجاب القائلون بجواز التمسك بالعام عن التقرير الأول بأنه اشتباه ناشئ من عدم الفرق بين كون الصفة مأخوذة في موضوع الحكم وبين كونها لازمة مساومة له فعلى الأول يجب إحرازه وعلى الثاني فما هو الموضوع بحكم اللفظ يلزم وجوده وجوداً لازماً وهو المراد في ذلك ان المتكلم اذا كان في مقام البيان فلا بد من

إظهار تمام مقصوده فإذا قال أكرم العلماء في مقام البيان كان تمام مراده هو المطلق وإلا كانت عليه بيان مطلوبه على وجه التقييد ، فإن قلت الفاسق قد خرج قطعاً والمشكوك لم يحوز كونه مراداً واقعياً فلم يعلم كونه موضوعاً لحكم العام فلا وجه للتمسك بالعام حينئذ قالوا الظاهر ان عنوان العام من قبيل المقتضى لثبوت الحكم لكل فرد فرد من العام وعنوان الخاص انما هو من قبيل المانع له فإذا أحرز المقتضى وشك في المانع فلا بد من العناية الى المقتضى والحكم بثبوت مقتضاه وفيه أولاً منع ذلك لجواز كون العام هو الجزء الأخير للعلة التامة للحكم وأيضاً يمنع انحصار عنوان المخصص في كونه مانعاً بل يحوز أن يكون جزء كما في قوله : لاصولة إلا بفاتحة الكتاب ، أو شرطاً كما في قوله ع : لاصولة إلا بظهور ، أو مردداً بينها كما في قوله : لاصولة إلا بنية أو لا عمل إلا بنية ، وثانياً لو سلم الانحصار نقول : انه لم يدل دليل شرعي ولا عقلي على هذه القاعدة كما سيأتي تحقيقه في مسألة الاستصحاب مضافاً الى ان كون العام أو المطلق مقتضياً والمخصص أو المقيّد مانعاً لا معنى له فان التحقيق ان ظهور اللفظ في معنى مأخوذ فيه عدم القرينة على الخلاف بمعنى ان اللفظ يوصف التجرد ظاهر في المعنى لأن يكون الاقتران بالقرينة مانعاً عن الظهور فعلاً ولذا لم يقدموا العام على الخاص من حيث هو هو في مورد من الموارد ولو كان تقديم الخاص من باب المانعة لما اتفق الحكم للزبور في بعض الموارد ؛ وعن التقرير الثاني فبأنه انما يلزم ذلك لو كان العام متكفلاً للحكم الواقعي والظاهري بانشاء واحد فانه حينئذ يلزم تقدم الحكم نفسه قطعاً ، واما لو كان العام كاشفاً عن الحكم الواقعي فلا يلزم ذلك توضيحه ان كل موضوع من الموضوعات الواقعية له حكم واقعاً فالعادل والفاسق المعلومين ومن هو مشكوك عدليه وفسقه له حكم واقعاً ، واما بحسب مرحلة الظاهر بنشأ المولى حكماً بداعي الكشف عن الواقع ضرباً للحجة على العباد حينئذ لو تمسكنا بالوام إثباتاً للحكم المنشأ بالخطاب الكاشف عن الحكم الواقعي لم يلزم دور أصلاً فان التوقف الثاني ممنوع حيث ان ثبوت الحكم بحسب الواقع لم يكن متوقفاً على العموم بل على المصالح والمفاسد النفس الأمرية الداعية الى جعل حكم في الواقع والعام ليس متكفلاً إلا للحكم الانشائي بالخطاب لكن يضافه انه لا بد حينئذ من الالتزام بأن كل حكم عمري يكون ظاهرياً ولا أظن أحداً يلتزم به بل الالتزام به مخالف للقطع الوجداني وان كان ربما يلتزم بذلك ويقال انه لا غرو في انشاء الحكم الظاهري ضرباً للقاعدة مقدماً على الحكم الواقعي لكنه عليل حيث ان الانشاء وان كان خفيف المؤنة يمكن ان يرتكبه المتكلم بداع عقلائي حدث في نفسه بأن يقول ابتداء اذا اشبه الحكم الواقعي الذي سأجمله للموضوعات فأعمل بالعموم لكنه لا يصير حكماً فعلياً ظاهرياً إلا بعد جعل الأحكام الواقعية للموضوعات الواقعية وحصول الاشتباه في فرد خاص

والمفروض في المقام انه ليس إلا خطاب واحد وهو قوله اكرم العلماء : وهو باطلاقه يقتضي ثبوت الحكم لكل فرد فرد من العالم بجميع أطواره وحالاته ولكن اذا قامت حجة اخرى في قبالة أقوى منه من قوله لا تكرم فساق العلماء : فقد أخرج بعض الأفراد وهو كل فاسق منهم عن تحته وزيد الذي اشتبه عدله وفسقه لو تمسك في حكمه بالعام يلزم كون ذلك الخطاب الواحد متكفلاً للحكم الواقعي والظاهري فيلزم حينئذ مفسدة الدور ولا تقاس المسئلة بمسئلة دليل اعتبار خبر الواحد من خطاب صدق العادل المستفاد من المفهوم وبمسئلة كل خبرى صادق بما أخذ الموضوع للحكم ضيعة مرسلة كي تشمل جميع أفراد الموضوع حتى الفرد الذي يتولد من ثبوت تحول تلك القضية لموضوعها فانه لم يتولد من إثبات الوجوب للاكرام هنا فرد آخر من وجوب الاكرام كي تكون المسئلة من قبيلها فتدبر وأما مسألة فتوى المشهور بالضمان في صورة اشتباه اليد فلم يعلم انه من التمسك بالعام لأنهم اختلفوا في مستنده فبعضهم قالوا من جهة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية . وبعضهم الى أنه من جهة قاعدة المقتضي والمانع نظرا الى أن اليد مقتضية للضمان وكونها يد أمانة مانعة عن ذلك . وبعضهم الى انه من جهة التشبث بأصل العدم الأولي فيما اذا كان موضوع الحكم على نحو مفاد كان الناقصة وكلها تحكم وتحرص بالغيب بل قد قيل ان إدراجها تحت قاعدة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية مما لا يتصور فان موضوع الحكم بالضمان من الأول مقيد بأعدوان : وغاية ما يتصور في تصحيح فتاوى هو التمسك بالأصل وإحراز موضوع الضمان بضم الوجدان اليه بادعاء ان موضوع الضمان أمر مركب من جزئين من دون اعتبار أمر آخر منترع من اجتماعهما كعنوان المقارنة أو التقدم أو التأخر وهو الاستيلاء مع عدم رضا المالك والجزء الأول محرز بالوجدان والجزء الآخر وهو عدم رضا المالك بالأصل فيتم موضوع الحكم بالضمان وفي مقام الخاصية يكون مدعى الضمان هو المنكر ومدعى عدمه هو المدعى (هذا كله اذا كان المخصص لفظياً وأما اذا كان لبياً) بأن لم يوجد في عالم العنوان إلا عنوان العام وليس من عنوان المخصص في عالم العنوان واللفظ عين ولا أثر ولكننا قد علمنا من الخارج انه لا يريد بعض أفراده إرادة جدية فالشيخ الأنصاري وتبعه جماعة وان قالوا بجواز التمسك بالعام حينئذ في الشبهات المصدقية إلا أن المصنف قد فصل فيه تفصيلاً وقال (فان كان) الخاص (مما يصح ان يتكل عليه التمسك اذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالتصمل حيث لا يكاد ينغد معه) أى مع المخصص للملبي الذي يصح عليه الاتكال في مقام البيان (ظهور للعام إلا في المخصوص) فلا يجوز حينئذ التمسك بالعام في الفرد المشكوك توضيحه ان المخصص اللبي اذا كان حكماً عقلياً ضروريا بحيث يكون صارفاً وموجبا لعدم انعقاد الظهور إلا في الخاص من أول الأمر فيكون المخصص

التصل اللفظي في عدم انعقاد الظهور ابتداء إلا في الخاص وإذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً بحيث لم يكن صارفاً لظهور العام من أول الأمر فيكون كالمخصص المنفصل اللفظي في أنها تكشف عن تقييد المراد الواقعي وعدم كون موضوع الحكم في الواقع مطلقاً وعلى أي تقدير لا يصح التمسك به في الفرد المشتبه ؛ أما في الأول فواضح لعدم العموم ؛ وأما الثاني فلأن المخصص اللفظي يكون كاشفاً عن تقييد المراد الواقعي وعدم كون الموضوع الواقعي مطلقاً فلا يمكن التمسك به عند عدم إحراز تمام موضوعه لأجل الشك في وجود القيد كالمخصص المنفصل اللفظي فالعبارة في عدم جواز التمسك بالمذكشف وهو تقييد موضوع الحكم لا بخصوصية الكاشف من كونها لفظة كتمتيد قوله : فانظروا الى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا الخ بكونه عادلاً بالاجماع (وإن لم يكن كذلك) ولو كان بمعنى إدراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً من دون تقييد موضوع الحكم به لعدم صلاحية تقييد موضوع الحكم بما هو ملاك (فالظاهر بقاء العام في المصادق المشتبه على حجتيه لظهوره فيه) وكشفه عن وجود الملاك في تمام الأفراد حتى في المشكوك ، نعم فيما علم بعدم الملاك في فرد من الأفراد فيكون ذلك الفرد خارجاً ويكون سكوت المولى عنه أما لأجل مصلحة مقتضية له أو لجلبه بعدم الملاك على اختلاف الموارد والموالي كقوله : **أمن الله بني أمية فاطمة مع قطعنا بأن ملاك اللعن هو الشقاوة فلو لم نعلم منهم لا يجوز لعنه لعدم وجود الملاك فيه والمشكوك فيه والمشكوك حاته يتمسك بالعموم في جواز لعنه ويحكم عليه بأنه يجوز لعنه ويستكشف منه أنه غير مؤمن (والسري في ذلك أن الكلام الملقى من السيد حجة لبس إلا ما دام)** (اشتمل العام على اللفظ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من إتباعه ما لم يقطع بخلافه مثلاً إذا قال المولى أكرم جبراني وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم كانت إصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى ما لم نعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجة أخرى بدون ذلك) أي بدون العلم (على خلافه) ضرورة أن المشكوك ليس من متعلق قطعه (بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً فإن قضية تقديمه) أي الخاص (عليه) أي على العام (هو كون الملقى اليه كأنه كان من راس لا يعم الخاص كما كان كذلك) أي لا يعم الخاص من راس (حقيقة فيما إذا كان الخاص متصلاً والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجتيه إلا فيما قطع أنه عدوه لافياً شك فيه كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جبرائه لاحتمال عداوته له) أي للمولى (وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحته الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة **المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجة إصالة الظهور وبالجملة كان**

بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة الى المشتبه هنا بخلاف هناك ولعله لما أشرنا اليه من التفاوت بينها بالقاء حجتين هناك تكون قضيتها بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كأنه لم يعمد حكماً من رأس وكأنه (أي العام) لم يكن بعام بخلاف ههنا فإن الحجة الملقاة ليست إلا واحدة والقطع بعدم إرادة الأكرام العدو في أكرم جيرانه مثلاً لا يوجب رفع اليد عن عمومهم إلا فيما قطع بخروجه عن تحته فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه بل يمكن أن يقال ان قضية عمومهم للمشكوك هو الكشف عن (أنه ليس فرداً لما علم بخروجه عن حكمه بمفهومه فيقال في مثل لعن الله بني أمية قاطبة ان فلانا وان شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج انه ليس بمؤمن فتأمل جيداً) كي يظهر لك الفرق بين المخصص اللفظي والبيحي حيث انه قد يتوهم عدم الفرق بعد العلم بأن العداوة مانعة عن الإكرام والایمان مانعة عن جواز اللعن بين ما اذا صرح بالتخصيص أو لم يصرح لظهور ان الحكم انما يلحق موضوعه وبعد العلم بالمانع نشك في تحقق الموضوع وفساده قد ظهر من بيان المصنف بأن الرجوع الى العام يوجب رفع الشك عن الموضوع لأننا لانسلم مدخلية أمر آخر وراء عنوان الموضوع فيه من العداوة في المثال الأول والایمان في المثال الثاني ما لم يصرح بالتخصيص ، غاية الأمر انما علمنا به بملازمة بين العداوة وعدم الإكرام وبين الايمان وعدم جواز اللعن وذلك لا يضر بالتمسك بالعام بل يؤكد حيث اننا نستكشف من ثبوت الإكرام الملازم لعدم العداوة عدم كونه عدواً ومن جواز اللعن الملازم لعدم الايمان كونه غير مؤمن ، وتوهم ان ذلك انما يتم اذا لم يعلم بوجود التخصيص أصلاً واما اذا علم بوجوده فيمكن في تعنون العام فدفع بالفرق بين العلم بوجوده وبين عدمه إذ المدار على الاستكشاف المذكور بمرجان إصالة عدم التخصيص فكما نشك ابتداء في تخصيص العام بفرد بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر نتمسك بالعموم ولا ينافيه علم بتخصيصه بفرد آخر غيره فكذلك فيما نحن فيه ، وبالجملة العموم عند كون المخصص لياً ينصرف في كل من لم يعلم عداوته أو إسلامه وهوان المورد غير عدو أو غير مسلم فيحكم بحوب إكرامه أو جواز لعنه لأجل ذلك لأنه يحكم على الفرد بحكم العام مع عدم تشخيص يسري كي يكون من قبيل الاستدلال بالعام في الشبهات المصادقة ثم ان هذا كله فيما يمكن شاره في الموضوع كالعداوة والایمان والعدالة من الأوصاف الخارجية ، واما مالا يمكن شاره فيه كالصحة والفساد من الأوصاف المترعة من مجرد إرادة المولى لفرد وعدم إرادته ، وبالجملة من الانقسامات المتولدة بعد تعلق الأمر ولا يعقل كونه من الانقسامات الطارئة على تعلق الأمر فلا اشكال حينئذ في التمسك بالعموم كما أشرنا الى نظير ذلك آنفاً فيما اذا كان

المراد بالمخصص العقلي إدراك العقل ماهو ملاك حكم الشارع فإذا شككنا في صحة عتق الرقبة الكافرة يجب الأخذ بالعموم ، ولو قلت الفاسد خارج قطعاً والقرء المشكوك لا تحوز صحته فلا وجه للتمسك ، قلنا ليس الفاسد خارجاً عن العام بل ليس الخارج إلا فاسداً بمعنى ان الفاسد ليس عنواناً للأفراد الخارجة وإنما هو وصف اعتباري متزع من العناوين الخارجة كالربوا والمناذبة واللامسة والحصاة في المعاملات وصلوة الحائض وصوم المسافر في العبادات فعلى هذا كون المشكوك فاسداً موقوف على خروجها والعموم حاكم بدخولها ومبين للصغرى في كل ما لم يعلم بخروجها فلا يتصف بالفاسد ثم انه اذا شك في كون ما أدركه العقل قيداً للموضوع أو ملاكاً للحكم كي لا يكون قيداً للموضوع لكونه قابلاً لكل الوجيهين كما اذا فرض العلم بخروج العدو لكن لم يعلم ان عدم العداوة قيد أخذ في موضوع وجوب الاكرام أو مناط لوجوبه ففيه التفصيل السابق من انه اذا كان حكم العقل ضرورياً يصبح اتكال المولى في مقام البيان على ركزته في ذهن مخاطب فلا يمكن التمسك به في التفرد المشكوك لكونه من قبيل التكلام المحتف بما يصاح كونه قرينة واذا كان نظرياً خفي قد تم تبوير الكلام في الاطلاق فيؤخذ حينئذ بالاطلاق لاحتمال ان المولى احرز عدم كونه عدواً فأنلى الحكم العام .

(إيقاظ)

(لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاتثناء من المتصل) دون مثل الشرط والوصف والغاية (لما كان غير معنوي بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان إحراز المشبهة منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شد) ونذر (ممكناً فبذلك نحكم عليه بحكم العام وان لم يجز التمسك به بالكلام ضرورة انه قل ما) يكون عام (لا يوجد فيه عنوان يجري فيه أصل يتقح به انه) أي التفرد المشبهة (مما بقي تحته) أي تحت العام (مثلاً اذا شك ان امرأة تكون قرشية) أو غيرها (فهي وان كانت اذا وجدت إما قرشية أو غيرها فلا أصل يحرز انها قرشية أو غيرها إلا ان إصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش يجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض إلا الى خمسين لأن المرأة التي لا تكون بينها وبين قريش انتساب باقية أيضاً تحت ما دل على أن المرأة انما ترى الحارة الى خمسين والخارج عن تحتها هي القرشية فتأمل تعرف) واما اذا كان معنوياً بعنوان خاص بنفسه أو بعد التخصيص كما لو قال أكرم العادل أو أكرم العلماء العدول فلا يفيد معاونته الأصل في إحراز المشبهة منه لأنه بالنسبة الى العناوين الخاصة مثبت : وليعلم ان ملاكهم للمخصص من القاعدة الكلية لا أظن أحيداً ينكره وإنما الانكار انما هو بالنسبة الى

الصغريات التي يعتقد المصنف اندراجها تحت القاعدة الكلية كاعتراض بعضهم عليه بأن ما ذكره إنما يتم في مثال القرشية اذا كان الباقي تحت العام بعد التخصيص المرأة التي لا تكون الانتساب الى قریش موجوداً معها على نقيض ليس التامة واما اذا كان الباقي هي المرأة التي لا تكون قرشية على نحو مفاد كان الناقصة فلا يتم فإن العدم النعني الذي هو موضوع الحكم ليس له حالة سابقة يقينية كي يجري فيه الأصل والعدم المحمولي الأزلي وان كان له حالة سابقة يقينية إلا أنه لا يثبت العدم النعني إلا على القول بالأصل المثبت وهذا ليس باشكل في المسئلة الأصولية وانما هي فقهية تختلف باختلاف الأنظار والمصنف نظره الى أن غاية ما يستظهر من الأدلة ان الموضوع ليس له خصوص عنوان وانما هو المرأة بأي عنوان كانت وان القرشية والنبطية مانعة عن حكمها فاذا احرزنا بالاستصحاب عدم المانع فلا محالة يكون مقتضي الموجود بالوجدان مؤثراً في وجود الحكم ولم يستظهر من الأدلة ان هذه القرشية من حيث عدمها أخذت في موضوع الحكم باعتبار كونها نعماً عندها محتاجاً الى إحرار لا يكفي فيه الأصل لكونه مثبتاً واعتراض بعض آخر بأن الأصل الذي يتشبه به المصنف أي الأصل الجاري في العدم المحمولي أيضاً مثبت من جهة انه لا بد من كون المرأة المشكوكه غير قرشية واستصحاب الكلبي أي عدم تحقق القرشية لا يثبت في حكم هذه المرأة النعنية وفيه انه مدفوع بما سيأتي من المصنف في الاستصحاب من أن الأصل المثبت انما يكون فيما اذا كان الأثر مرتباً على الواسطة التي تكون مغايرة الوجود لذي الواسطة في الخارج وإلا فالأثر المترتب على الفرد بواسطة عنوان كلي منطبق عليه باخل الشائع سواء كان منزعاً من مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه الذي يكون خارج المحمول لا يكون مثبتاً فاذا ثبتنا بالأصل تحقق الانتساب ينطبق ذلك العدم الكلبي الذي جرى فيه الأصل على المورد ضرورة ان تمام موضوع الحكم انما هي المرأة بلا عنوان آخر ومن أفرادها من لا يتحقق بينها وبينه انتساب فافهم ، كما انه في صورة الشك في شرط انه مخالف للكتاب أو غير مخالف تنسك بأصل عدم تحقق المخالفة فنحكم بلزومه من غير فرق في ذلك بين أن يكون موضوع الحكم الطبيعة المقيدة أو الطبيعة المرسله ، فالأول كما اذا شككنا في الماء الخاص في كونه واستصحبنا الكرية السابقة فنطبق الكرية على المورد الذي موضوع الحكم فيه طبيعة مقيدة أي الماء الكر ، والثاني كما في قول المولى أكرم كل رجل وقوله لا تكرم الفساق وشككنا في فسق زيد المتيقن عدالته سابقاً فيستصحب عدالته فيكون وجود زيد وجود ذلك الرجل العادل الذي هو كلي مرسل ، فان قلت ان الانطباق ممنوع هنا فان وجود المستصحب وجود إضافة ووجود الموضوع وجود جوهر نعمي والتغاير بينهما واضح فيكون الأصل مثبتاً لو كان بينها ملازمة وإلا فلا يجري الأصل لأنه لا أثر له ، قلت هذا التغاير مبني

على المداقة ولا اعتبار بها مادام العرف يساعد على الاتحاد حيث انه يرى المستصحب من أطوار وجود الموضوع .

(وهم وازاحة)

(ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لامن جهة احتمال التخصيص بل من جهة اخرى) من انتفاء شرط أو وجود مانع ونحو ذلك (كما اذا شك في صحة الموضوع أو الفصل بما يع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل اوفوا بالنذور فيما اذا وقع متعلقاً للنذر بأن يقال وجب الايمان بهذا الموضوع وفاء للنذر للعموم وكل مايجب الوفاء به لاحالة يكون صحيحاً للقطع بأنه لولا صحته لا وجب الوفاء به) وذكر الفقهاء في كتاب النذر صحة نذر صلوة ركعة وان لم تكن وترأ أو ثلاثة وان لم تكن مغرباً أو خمسة معللين بوجوب الوفاء بالنذر مع تصريحهم أولاً بوجوب كون المنذور في نفسه طاعة (وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر اذا تعلقت بها النذر كذلك) مع حرمتهما تشريعاً (والتحقيق) ان يقال ان الأحكام الشرعية على قسمين : أحدها ما لم يؤخذ في موضوعه حكم من الأحكام الشرعية مطلقاً مماثلاً كان أو غير مماثل بل الموضوع هو نفس ذات الشيء بحسب نفس الأمر كالإباحة الثابتة لغناء والكلاء وحرمة الخمر ووجوب الصلوة وهكذا : وثانيها ما يؤخذ في موضوعه أحد الأحكام المتعلقة به بعنوانه الأولي كوجوب إطاعة الوالدين في الامور المباحة أو الغير المحرمة ووجوب إنفاذ وصايا الميت في غير المحرمات واستجاب إجابة المؤمن في المباحات اذا تقرر هذا فنقول (انه لايجال لترهم الاستدلال بالعمومات المستكفلة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك في غير جهة تخصيصها اذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد والوفاء بالنذر وشبهه في الامور المباحة أو الراجحة ضرورة انه معه) أي مع أخذ أحد الأحكام المذكورة في موضوعاتها (لا يكاد يتوهم عاقل انه اذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الطاعة أو الوفاء في رجحانه وحليته) حيث ان الفرض انه قد أخذ في موضوعها الجواز والإباحة فكان مقدماً على الأحكام الثابتة بالعمومات تقدم الموضوع على المحمول فلو كان يثبت بتلك العمومات لزم تقدم العمومات عليها : وبعبارة اخرى ان النذر مثلاً لا يتعلق إلا بما اذا كان جوازه محرراً فلو كان إحراز الجواز بعمومات النذر لزم الدور وبالجملة قد عرفت من مطاوي كلماتهم في الأبواب السابقة وستعرف فيما بعد ان شاء الله تعالى ان ما يؤخذ في الموضوع لا يمكن أن يكون ناشئاً من الحكم ودليله والقائلون بجواز التمسك بالعام في الشبهة

التي كان أمر المشكوك دائراً بين أن يكون محكوماً بحكم العام أو بحكم المخصص لا يجوزون التمسك بالعام في نحو هذه الشبهة المصداقية لأنها بدوية صرفة إذ ليس ههنا إلا عموم أو فوا بالندر وأداة شروط متعلق النذر (نعم لا بأس بالتمسك به في جوازها) أي الفرد المشكوك جوازها (بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه فيما) إذا (لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً فإذا شك في جوازها صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها) مثلاً لو لم يدل دليل نفس النذر على أن متعلقه لابد وأن يكون راجعاً فحينئذ لا بأس بالتمسك بعموم دليله في مقام الشك في جواز الموضوع بما يصح مضاف إذا كان متعلقاً للنذر لو كان المشكوك غير محكوم بحكم أصلاً (إذا كانت) المتعلقات للنذر (محكومة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية فتقع المزامحة بين المقتضيين) للاحتمال (ويؤثر الأقوى منها لو كان في البين) الأقوى (وإلا) بأن تساوى (لم يؤثر أحدهما وإلا لزم الترجيح بلا مرجح) فيستفاد معاً (فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالأبادة إذا كان أحدهما مقتضياً للرجوب والآخر للحرمة مثلاً وأما صحة الصوم في السفر فنذكره فيه بناء على عدم صحته فيه) أي في السفر (بدونه) أي بدون النذر (وكذا الاحرام قبل الميقات فأما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانها ذاتاً في السفر وقبل الميقات وإنما لم يؤمر بها استيجاباً أو وجوباً لما منع يرتفع بالنذر) فيؤثر المقتضى لأحدهما أثره (وأما لصيرورتها راجحين يتعلق النذر بها بعدما لم يكونا كذلك كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت) أو كالصلوة أربعاً في السفر .

(لا يقال لا يجدي صيرورتها راجحين بذلك في عبادتها ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلا الاتيان بالمندور بأي داع كان) .

(فانه يقال عبادتها إنما يكون لأجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليها ملازم متعلق النذر بها) بدلالة الاقتضاء (وهذا) كله (لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل وإلا) أي ولو قلنا بأن الدليل الدال على اعتبار الرجحان في العبادات رجحاناً مغايراً للرجحان الحاصل بالنذر قد خصص بدليل النذر الدال على الاكتفاء في عبادية المتعلق بالرجحان الحاصل من النذر (أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطاري عليها من قبل النذر في عبادتها بعد تعلق النذر باتيانها عبادياً ومتقرباً بها منه تعالى فانه وإن لم يتمكن من اتيانها كذلك قبله إلا أنه يتمكن منه بعده) للدليل (ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه فتأمل جيداً) .

(بقي شيء وهو انه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه) أي بحكم العام لو كان (مصداقاً .

له مثل ماذا علم ان زيداً يحرم إكرامه وشك) ولو لأجل كون لفظ زيد مشتركاً لفظياً بين زيد العالم وزيد الجاهل (في أنه عالم) حتى يكون من باب التخصيص فيحكم عليه بجمع أحكام العالم بمقتضى أدلتها إلا حكم وجوب الاكرام (أو ليس بعالم) كي يكون من باب التخصيص (فيحكم عليه بإصالة عدم تخصيص اكرام العلماء انه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام فيه اشكال) وان ذهب بعض الى جوازه متكللاً على انه من ديدن العرف ودأبهم وعلى سيرتهم جرى العلماء أيضاً كما انه قد استدلل على طهارة الغسالة بأنها لا تنجس المحل فإنه لو كان نجساً غير منجس يلزم تخصيص كل نجس منجس بتقريب انه مع الشك لا تثبت المعارضة كي يتوقف لأجلها في العمل بالعام فكما ان الشك في أصل وجود المعارض لا يمنع عن العمل بالدليل كذلك الشك في كون الموجود معارضاً وتقريب الاستدلال في مثال المصنف هو أن يقال ان كل عالم يجب إكرامه لمكان قول المولى اكرام العلماء فيعكس بعكس النقيض الى ان كل من لا يجب إكرامه فهو ليس بعالم وزيد ممن لا يجب إكرامه حسب الفرض فهو ليس بعالم ويتوقف فيه جماعة منهم المصنف وربما يقال في وجه التوقف ان العلم الاجمالي بحرمة إكرام زيد العالم أو الجاهل موجب لترك إكرامها وليس العموم مورثاً لاخلال العلم فان العام بمنزلة الكبرى الكلية وليست ناظرة الى حال الفرد بخلاف البينة القائمة على أن زيداً العالم واجب إكرامه لإبرائها اخلاله قطعاً لكونها ناظرة الى بيان حال الفرد حينئذ يسقط العموم عن الحجية بالنسبة الى زيد العالم قهراً وفيه ان العام وان لم يكن ناظراً الى حال الفرد ابتداء إلا أنه بعد انضمام الصغرى اليها يثبت الحكم له قهراً فإذا ثبت له الحكم الوجوبي بمقتضى العموم فينبى عنه الحرمة باللازمة فيتميز الحرمة في الطرف الآخر باللازمة والمثبت من الاصول اللفظية حجة قطعاً فيكون دليل عدم كقيام البينة موجباً لاخلال العلم لما تقرر في محله من أن الاخلال إما باثبات الحكم المعلوم بالاجمال في طرف أو نفيه عنه وحيث ان دليل العام ينفي الحرمة عن أحد طرفي العلم فيختص الحرمة بالطرف الآخر فيجعل العلم واكن المصنف وجه الاشكال والتوقف بما ملخصه قد مر مراراً من ان الاصول اللفظية اعتبارها انما يكون من باب بناء العقلاء والمحرز من بنائهم هو التثبت بها في الشك في المراد لاني المراد المعلوم الذي قدشك في كيفية إرادته انه بنحو التخصيص أو التخصيص واليه أشار بقوله (لاحتمال اختصاص حجيتهما بما اذا شك في كون فرد العام المحقق فرديته محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومها والمثبت من الاصول اللفظية وان كان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل) من مقدار الحجية (ولا دليل ههنا إلا السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك) أي إثبات عدم فردية المحكوم بغير حكمه (فلا تغفل) .

(فصل)

(هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف وربما نفي الخلاف عن عدم جوازها بل ادعى الإجماع عليه) ونسب الجواز إلى جماعة من العامة وتبعهم جماعة من متأخري متأخري أصحابنا كالشيرازي والفتاوي والسيد صدر الدين والمحكي عن جماعة أنهم نفوه عن بعض المتقدمين وفي المعالم وهو الذي يوضح من كلام العلامة في التمهيد وصرح به في التمهيد انتهى ولعله اشتبهت هذه المسئلة أي مسألة أصل لزوم الفحص بمسئلة مقدار الفحص فلا حظ والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام أنه هل تكون إحالة العموم متبعة مطلقاً ، وهو قبل الفحص عن المخصص (أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به بهر تخراج عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للمشافة وغيره ما لم يعلم بتخصيصه لتعميلاً ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً) كي ينحصر ما يصلح مانعاً عن التبع إحالة العموم في وجوب الفحص عن المخصص الثاني من احتمال وجود المخصص (وغيره ولا مجال لغير واحد مما استدلل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس) من عدم اعتبار هذا الأصل إلا مع الظن الشخصي بموارده أو عدم اعتباره بالنسبة إلى غير المشافة أو غير من قصد إفهامه لما عرفت من أن النزاع في المقام إنما هو بعد الفراغ عن اعتبار هذا الأصل بخصوص من باب الظن النوعي مطلقاً من غير فرق بين المشافة وغيره سواء كان من قصد إفهامه أم لا وبين أن يفيد الظن الشخصي أم لا (فالتحقيق) في المسئلة (بعدم جواز العمل به قبل الفحص فيما إذا كان) العام (في معرض التخصيص) ليس المراد من معرضية لعدم تخصيص قابليته له فإن كل عام قابل له إلا نادراً لأجل القرينة الخارجية كقوله تعالى : إن الله بكل شيء عليم وإن الله على كل شيء بصير ، بل المراد أنه قد أحرز من حال المتكلم وعادة أن لا يتكلم بالعام بل وبغيره أيضاً إلا وأن يعتمد على قرائن منفصلة في تبين مرامه وأظهار مراده وبذلك العلم يتضعف أساس حجية الأصل قبل الفحص (كما هو الحال في عمومات الكتب والسنة) واليه أشار المصنف بقوله (وذلك لاجل أنه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقل من الشك كيف وقد ادعى الإجماع على عدم جوازها فضلاً عن نفي الخلاف وهو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى وإما إذا لم يكن العام كذلك) أي في معرض التخصيص بالمعنى الذي عرفته (كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن المخصص) نعم لو اتفق في بعض من أهل المحاورات أن يكون من دأبه التعويل على قرائن منفصلة فينبذ أن يكون حكم عموماته حكم عمومات

الكتاب والسنة فإن العبد المطلع على عادة هذا المولى لو عمل بالعام قبل الفحص في فرد مشكوك ثم بان الخروج لكان مورد ذم العقلاء وتوبيخهم ، ثم اعلم انه قد استدل على عدم الجواز قبل الفحص بوجوه عديدة اخرى ، والمهم منها هو الدليل المشترك بين اصاله العموم قبل الفحص والاصول العملية قبل الفحص وهو العلم الاجمالي بوجود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة في الكتاب والسنة ومقتضاه عدم جواز العمل باصاله العموم إلا بعد الفحص عن المخصص كما ان مقتضى العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة ثابتة في الشريعة عدم جواز الرجوع الى الاصل العملي الا بعد الفحص عن الحجة على التكليف فمن اعتمد على بناء العقلاء فلا يحصى له عن الفحص بمقدار يوجب خروج العام عن المعرضية ومن اعتمد على العلم الاجمالي المزبور فلا بد وان يفحص بمقدار ينحل به ذاك العلم الاجمالي كي يصح له أن يتمسك باصاله الظهور كما ان من يكون اعتبار الاصول عنده من باب حصول الظن التفصيلي بما هو التكليف فلا بد وأن يتمسك باصاله الظهور اذا ظن بالتكليف ومن يكون اعتبارها عنده من باب الظن النوعي المقيد بعدم اختلاف لا بدو أن يتمسك بها في مورد لا ظن له بالتخصيص ظناً غير معتبر والى ذلك أشار المصنف بقوله (وقد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له كما ان مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الاجمالي به) أى بوجود مخصصات كثيرة (أو حصول الظن) التفصيلي (بما هو التكليف أو غير ذلك) من حصول الظن النوعي المقيد بعدم الظن الغير المعتبر على الخلاف (رعايتها) أى رعاية الوجوه (فيختلف مقداره) أى مقدار الفحص (بحسبها) أى بحسب الوجوه (كما لا يخفى ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان ولم يصل بل حاله حال احتمال قرينة المجاز وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ولو قبل الفحص عنها) أى عن القرينة (كما لا يخفى) فانحصر محل النزاع في الفحص عن المخصص المنفصل .

(ايقاظ)

(لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا) أى في الاصول اللفظية (وبينه في الاصول العملية حيث انه ههنا عما يراحم الحجة) حيث ان العام حجة فعلية الا انه لاحتمال وجود حجة فعلية أقوى معارض لها لا بد من الفحص فالفحص هنا من جهة رفع احتمال المانع والمزاحم (بخلافه هناك) أى في مقام الشبهات البدوية التي هي موارد للاصول العملية (فانه بدون) أى بدون الفحص (لا حجة ضرورة ان العقل بدون بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلا يكون العقاب بدون) أى بدون الفحص (بلا بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان)

فحص في الشبهات البدوية بالنسبة الى البراءة العقلية محقق لموضوع احكم من جهة عدم ادية المقتضى له (والنقل وان دل على البراءة أو الاستصحاب في موردها مطلقاً) من غير قيد بالفحص (الا ان الاجماع بقسميه) محصلاً ومنقولاً (على تقييده) أى تقييد النقل به فافهم) أى بالفحص كما ان العقل يقيد بها به حيث انه يلزم من اطلاقها عدم وجوب نظر في المعجزة كي يثبت أصل النبوة فضلاً عما هو متفرع عليها .

(فصل)

(هل الخطابات الشفاهية) أى التراكيب التي يقصد بها مخاطبة الكثرة المستفرقة ومشافهتهم ضمناً (مثل يأيها المؤمنون) ويأيها الذين آمنوا ويأيها الناس وليس انفراد ما يقابل الغيبة بالتكلم كانت ، والكاف في ضربك والتاء في ضربت بفتح التاء ، والامر الحاضر وصيغة النداء فابدل بصيغته على الاختصاص كما قد يتوهم . وان كنت في ريب مما تلونا علي فلاحظ أدلة طرفين وأجوبتها ترشد الى ذلك (تختص بالحاضر مجلس الخطاب أو يعم غيره من الغائبين بل المعدومين فيه خلاف ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والابرار بين الاعلام فأعلم انه يمكن ان يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين أم لا (أو) أن يكون النزاع (في صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالاتفاق الموضوععة للخطاب أو) لا بالاتفاق المذكورة بل (بنفس توجيه الكلام اليهم) وان لم يشتمل على لفظ موضوع للخطاب (وعدم صحتها) أى عدم صحة المخاطبة (أو) أن يكون النزاع (في عموم الالفاظ الواقعة عقيب أذا الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدم عمومها لها بقرينة تلك الادوات ولا يخفى ان النزاع على الوجهين الاولين يكون عقلياً وعلى الوجه الاخير لغوياً) والحق انه لا اختصاص للنزاع باحدى الجهتين بل بهما (اذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعه أو زجره فعلاً ضرورة انه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ولا يكاد يكون الطلب كذلك الا من الوجود ضرورة) وبالجمله لا كان التكليف أمراً ربطياً مقوماً بشيئين فكما لا يعقل تحقق التكليف من دون مكلف بالكمز كذلك لا يعقل تحققه بدون المكلف بالفتح (نعم هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لاستحالة فيه أصلاً فان الانشاء خفيف المؤنة فالحكيم تبارك وتعالى ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الوجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة الى انشاء آخر فتدبر ونظيره من غير الطلب انشاء التملك في الوقف على البطون فان المعدوم

منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشائه ويتلقى لها من الواقف بعقده فيؤثر في حق الموجود منهم المالكية الفعلية ولا يؤثر في حق المعدوم فعلا الا استعدادها لان يصير ملكا له بعد وجوده . هذا اذا أنشأ المطلب مطلقا واما اذا أنشأ مقيدا بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة وعدم إمكانه ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا اذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه) لأن التوجيه كالتكليف أمر نسبي متقوم بالتنسبين (ومنه قد انقدح ان موضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص مايقع في ثلوه بالخاصين كما ان قضية إرادة العموم منه) أي مما يقع في ثلوه (لغيرهم) أي لغير الحاضرين (استعماله) أي استعمال ماوضع للخطاب (في غيره) أي غير الخطاب الحقيقي (لكن الظاهر ان مثل أدوات النداء لم تكن موضوعاً لذلك) أي للحقيقي (بل للخطاب الالفاظي الانشائي فالتكليم ربما يقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وتخزناً مثل) :

(يا كوكب ما كان أقصر عمره) .

(أو نشوقاً) مثل :

يامعير الغصن قدأ أهينا ومعير الريم مرضى الخدق

هل الى وصلك من بعد الحفا وبافسة ننعش باقي رمقي

(ونحو ذلك) مثل :

أيا جبلي نعمات بالله خليا نسيم الصبا يخلص الي نسيمها

(كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة) من غير فرق بينها أصلاً (فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصص بمن يصح مخاطبته) لكون المعنى الحقيقي أعم من ذلك (نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافا في الخطاب الحقيقي كما هو المخت في حروف الاستنهام والترجي وانتهي وغيرها) كالعرض نحو ألا تنزل بنا (على ما حققناه في المباحث السابقة من كونها موضوعة للإيقاعي منها) لا الحقيقي (بدواع مختلفة) منها الحقيقي منها (مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً ما لم يكن هناك ما يمنع عنه) كما في قوله تعالى لعلمهم يحذرون (كما يمكن دعوى وجوده) أي وجود المانع (غالباً في كلام الشارع ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل يأيها الناس اتقوا ويأيها المؤمنون لمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا إرتياب) وليس ذلك إلا لاستعمال الخطاب في الإيقاعي (ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع ثلوها بلا عناية ولا للتزليل والعلاقة رعاية ، وتوهم كونه) أي

كون التزليل (ارتكازاً يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه والتفتيش عن حاله مع حصوله)
 أى العلم (بذلك) الالتفات والفحص (لو كان مرتكزاً وإلا فمن أين يعلم ثبوته كذلك)
 أى ارتكازاً (كما هو واضح وإن أبيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فلا مناص
 عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأدوات الخطاب أو بنس توجيه الكلام بدون الأدوات)
 نحو قوله تعالى والله على الناس حج البيت (كغيرها بالمشافين فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم
 وتوهم صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لاحاطته بالموجود
 في الحال والموجود في الاستقبال فاسد ضرورة أن احاطته تعالى لا توجب صلاحية المعدوم بل
 الغائب للخطاب وعدم صحة مخاطبة معها لقصورها لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى كما
 لا يخفى كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصراً الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً
 نحو غير من كان يسمع منه ضرورة : هذا) كله (لو قلنا بأن الخطاب يمثل بأيهما الناس في
 الكتاب حقيقة إلى غير النبي ص) بلسانه والنبي ص واسطة في الاصال ولسانه لسان الله
 بالنسبة إلى العباد (وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة وحياً أو إلهاماً)
 وذكره ص إنما يكون من باب الحكاية لما أوحى إليه أو ألهم (فلا يحصى إلا عن كون
 الأدوات في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازاً وعليه فلا مجال لتوهم اختصاص الحكم بالتكفل
 له الخطاب بالحاشرين بل يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين) الانصاف أن المصنف قد بالغ في
 تحرير محل النزاع وتشخيصه بحسب ما يمكن أن يكون الواقع عليه وأشار إلى فساد قول من
 ابتنى الجواز على كون القضايا المستعملة في الكتاب والسنة قضايا حقيقية لا تقتضي إلا وجود
 الموضوع مقدراً لا محققاً كالقضايا الخارجية وأنه لو كانت القضايا الشرعية خارجية لاختص
 بالمشافين وذلك أبدية أن عدم اقتضاء القضية الحقيقية بطباعها وسداجتها بأن يلاحظ مجرد
 مضمونها وهو ثبوت شيء لشيء لوجود الموضوع بالفعل بل يكفي الوجود التقديرى لا ينافي
 اقتضاء طباع الخطاب الحقيقي والتكليف البعني والزجرى وجود الموضوع بالفعل لكونها أمراً
 نسبياً متقوماً بالتنسبين مضافاً إلى تصريحه بأن الخطاب الإيقاعي الانشائي لا يقتضي وجوده
 بالفعل وإن الأدوات موضوعة للخطاب الإيقاعي الانشائي واستشهد لذلك بصحة الاستعمال
 وإرادة العموم بلا عناية وتزليل ورعاية علاقة ، ورد كون التزليل ورعاية العلاقة ارتكازاً
 بعدم العلم به بعد الالتفات والتفتيش عن حاله إلى آخر ما قاله في تحقيق المقام لكننا قد أشرنا في
 صدر البحث بأن الذى يشهد به أدلة الطرفين وتزيفها أن محل النزاع هي المركبات التي يقصد
 بها مخاطبة الكثرة المستغرقة وإن لم تتضمن شيئاً من المفردات الموضوعة للخطاب والنداء كقوله
 تعالى : والله على الناس حج البيت ، وليس محل النزاع خصوص أدوات الخطاب ولا خصوص

الألفاظ الواقعة عقيبها فانظر الى استدلال النافين حيث قالوا انه لا يقال للمعدومين يأبىها الناس ويأبىها الذين آمنوا وإنكاره مكابرة وقالوا ايضا انه يمتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهما مع وجودهم وإدراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اجدر بالمنع اكونه ابعد عن الفهم وجواب القائلين بالعموم عن الأول بأنه انما يتم فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان لهم والموجودين كان اطلاق الناس والذين آمنوا عليهم بطريق التغليف فلا ، وعن الثاني بأن عدم توجه التكليف لا يتنافى عموم الخطاب وتناوله لفظا وانظرا ايضا الى استدلال المثبتين حيث قالوا ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة إلا تبليغ الخطاب واستدلوا ايضا باحتجاج العلماء في جميع الأعصار بهذه الخطابات من بعد زمان الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك إجماع منهم وانظر الى جواب النافين عن الأول بالمنع من انه لا تبليغ إلا بهذه العمومات بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللأباقي نصب الدلائل والأمارات على ان حكمهم حكم الذين شافوهم وعن الثاني بأنه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بأن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر فالمنصف بعد ملاحظة هذه الكلمات يقطع بأن موضوع البحث التراكيب الكلامية المذكورة وان الاستيعاب هل هو بحيث يتناول المعدومين ايضا ام لا وذلك بعد الفراغ عن اشتغال التركيب على ما يدل بصيغته على المتعدد من جمع او اسم جمع او غيرها مما يدل بالوضع على الاستيعاب والتعدد فالذى يترجح في النظر ان محل النزاع هي الصورة الثانية من الصورة الثانية من الصور التي ذكرها المصنف وهي صحة مخاطبة مع المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب بنفس توجيه الكلام اليهم وحيث ان محط النظر والمهم هو خطابات الله تعالى في الكتاب او اعم منها ومن خطابات الرسول في السنة ، فالمراد بالعموم هو ما يكون بحسب اعتبار المتكلم وإرادته لاما هو بحسب الوضع لغة او عرفا وانصرافا ، واما ان المتنازع فيه هو صحة هذه المخاطبة وامكانها عقلا وعدمها بعد الفراغ عن صحتها لغة كما يفهم من كلام المصنف حيث جعل النزاع في هذه الصورة عقليا او في وقوعها بعد الفراغ عن احراز صحتها لغة وعقلا او في صحتها لغة على تجوز او تصرف عقلي من تغليب الموجود على المعدوم وتنزيله منزلة الموجود ففيه وجوه منشأها اختلاف كلماتهم والذي يتحصل للمتامل في زبرهم ان المجوزين يدعون الوقوع بعد الفراغ عن الصحة لغة وعقلا والنافين تارة ينكرون الوقوع بمنع الصحة عقلا واخرى بمنع الصحة لغة ونالده بمنع وجود الدليل عليه شرعا وعليك بالتأمل التام في هذا المقام .

(فصل)

(ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان) :

(الاولى حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافين) بخلاف صورة الاختصاص بالمشافين فانه لا يكون الظهور المذكور حجة لهم (وفيه انه مبني * على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالأفهام وقد حقق * عدم الاختصاص بهم ولو سلم فاختصاص المشافين بكونهم مقصودين بذلك) أى بالأفهام (ممنوع) إذ لا ملازمة احصاين اختصاص الخطاب واختصاص قصد الأفهام (بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك وان لم يعمهم الخطاب كما يوي اليه غير واحد من الأخبار) المستشهد فيها بآيات الكتاب .

(الثانية صحة اتساع باطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وان لم يكن متحداً مع المشافين في الصنف) فبما اذا شك لأجل ذلك في ثبوت الحكم (وعدم صحته) أى اتسعت بالاطلاقات (على عدمه) أى بناء عدم التعميم (لعدم كونها حينئذ متكفلة لأحكام غير المشافين فلا بد من إثبات) شرط الموضوع من (اتحاده) أى اتحاد المعدوم (معهم) أى مع المشافين (في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافين في الأحكام) الثابتة لهم (حيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع ولا إجماع إلا فيما

* قوله : مبني على اختصاص حجية الظواهر اهـ . بتقريب ان مبني إحصاء الظهور هو قبح خطاب الحكم بما له ظاهر وإرادة خلافه من دون نصب قرينة في وقت الحاجة مع عدم مصلحة توجب تأخير البيان عن وقت الحاجة بضميمة مرجوحية احتمال الغفلة من المتكلم الذي هو بصدد الأفادة والمخاطب الذي هو بصدد الاستفادة وهذا كما ترى مختص بمن قصد افهامه لاحتمال اعتداد المتكلم في الفاها الكلام على القرينة الصارفة المعهودة بينه وبين من قصد افهامه فلا رافع لهذا الاحتمال بالنسبة الى الغير فلا ظهور حينئذ بالنسبة الى الغير فافهم .

** قوله : وقد حقق عدم الاختصاص ، بتقريب ان المبني هو ان الغرض من الوضع هو تفهيم المقاصد اما بالوضع الأصلي او العارضي النوعي . بملاحظة القرائن فالوقوف لاحتمال وجود الصارف على خلاف الغرض المذكور المستكشف هذا المبني من اتفاق العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال القرينة الصارفة من غير فرق بين المخاطب وغيره كما في الوصايا الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى اليه وفي الأوقاف ونحوها وليس المدرك هو قاعدة القبح كي يفرق بين المخاطب وغيره .

اتخذ الصنف كما لا يخفى (ولو لأجل أنه القدر المتيقن مثلاً لو قلنا بشمول قوله تعالى : فاسعوا الى ذكر الله للمعدومين تكون صلوة الجمعة واجبة على أهل زمان الغيبة للاطلاق حيث ان لهم الأخذ باطلاقها أو عمومها مع الشك في تقييد الحكم أو تخصيصه فإن الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه من دون نصب قرينة عليه قبيح فينفي بذلك احتمال مدخلية حضور السلطان العادل بخلاف ما لو قلنا باختصاصها بالمشافهين فإنه لا يلزم وجوبها على أهل زمان الغيبة إذ لا مستند له حينئذ اما الاطلاق فاعدم كون الخطاب الاطلاقي لهم وهو في حق المشافهين لعله اعدم احتياجهم الى ذكر الشرط لوجدانهم له باعتبار انهم كانوا يصلون خلف النبي أو خلف من كان منصوباً من قبله واما قضية الاشتراك في التكليف فلا تنها مشروطة باتحاد المكلفين في الصنف بمعنى أن لا يكون غير من ثبت عليه التكليف على وصف وقع النزاع في اتحاد حكمه مع حكم من ثبت عليه التكليف أو لا يكون غير من ثبت عليه التكليف على وصف وقع الاجماع على عدم اتحاد حكمه مع من ثبت عليه التكليف ، وبإجملة الاتحاد فيما اعتبر قيداً للأحكام كأن كان من ثبت عليه التكليف حاضراً وقع الخلاف في المسافر أو كان مختاراً وقع الخلاف في المضطر وهذا الشرط منتف في المقام لوقوع الخلاف في وجوب الخدمة على الغائبين وعدمه بعد الاجماع على وجوبها على المشافهين وهذا الخلاف يكشف عن عدم الاتحاد في الصنف لأن صنف المشافهين كانوا يصلون خلف النبي ص أو خلف من هو منصوص عنه بخلاف الغائبين (ولا يذهب عليك انه يمكن إثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهين واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به وكونهم كذلك) أي كون المشافهين واجدين للشرط (لا يوجب صحة الاطلاق مع إرادة التقييد معه فيما يمكن أن يتطرق اليه الفقدان) ولم يكن من الامور الثابتة التي لا تتغير كوجود السلطان حيث انه صلى الله عليه وآله بشر قال الله تعالى في حقه وحققنا انك ميت وانهم ميتون (وان صح فيها لا يتطرق اليه ذلك) أي الفقد مثلاً لا يمكن أن يوجب التكليف بالحج على نحو الاطلاق لمن استطاع في آن أو زمان لا يسع الحج بل لابد من أن يقيد بالاستطاعة لافادة الاطلاق ثبوت الحج حتى مع عدم بقاء الاستطاعة طول زمن يسع الحج مع انها شرط فيه بخلاف الامور الثابتة إذ لم يوجد ولا توجد ضرورة فقدان بعد صورة وجدان ليكون الاطلاق منافياً لكونه شرطاً دخلياً في الحكم كالبويع والحجرة (وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلا الاتحاد في ما اعتبر قيداً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه والتفاوت بسببه بين الأنام بل في شخص واحد بمرور الدهور والايام وإلا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام) لكثرة التفاوت بينها في مثل تلك الصفات وهذه مفسدة عظيمة لم يعم حولها أحد (ودليل

(الاشتراك انما يحدي في) خصوص (عدم اختصاص التكليف بأشخاص المشافين فيما لم يكونوا مختصين) كالخلاف عن جيش اسامة و وجوب التصديق عند تجزئ الرسول قبل نسخه (بخصوص عنوان أو لم يكونوا معنوين به) أي بعنوان يشك في شمول التكليف للمشافين أيضا كفقرائهم وعدم وجدانهم مؤنة الجهاد في السفر الى موضع بعيد جداً (شك في شمولها لهم أيضا) ولا ينفع دليل الاشتراك أكثر من ذلك (فلولو الاطلاق وإثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم ما أفاد دليل الاشتراك) شيئاً (ومعه كان الحكم يعم غير المشافين ولو قيل باختصاص الخطابات لهم فتأمل جيداً فتلخص انه لا يكاد تظهر انثرة إلا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المشافين غير مقصودين بالأفهام وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام واشير الى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباتهم تبارك وتعالى في المقام) وان قلنا باختصاص الخطابات ومما ذكرنا يظهر ان جعل ثمرة النزاع هو عموم الحكم للعالمين بل المعدومين بنفس الخطابات بناء على التعميم وعدم شموله لهم بناء على الاختصاص فيحتاج في سرياه الحكم منهم الى غيرهم الى التمسك بذيل قاعدة الاشتراك في التكليف وهي تجري مع الاتحاد في الصنف فاسد فان ذلك هو عين النزاع لاثمرة متفرعة عليه واختصاص الخطاب بالمشافين لعدم تعقل الخطاب بالنسبة الى المعدومين لا ينافي كون الظهور الكلامي الحجة عليهم حجة علمياً أيضاً إلا اذا قيل بمقالة القمي ره من اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه

(فصل)

(هل تعقب العام تعقباً عرفياً لا حقيقياً) بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به أولاً فيه خلاف بين الأعلام وليكن محل الخلاف ما اذا وقع في كلامين (كما سيأتي مثاله) (أو في كلام واحد) كما لو قال أكرم العلماء واحداً منهم اذا فرض عود الضمير الى العدول منهم (مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام) بأن كان هو تمام الموضوع بحيث لم يكن للضمير دخل في موضوعيته أصلاً (كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله وبهولتهن أحق بردهن) حيث ان حكم نفس العام هنا وجوب التربص وحكم الضمير أحقية الزوج بالرد (وأما اذا كان مثل والمطلقات أزواجهن أحق بردهن) مما لا يكون العام مستقلاً بما حكم عليه مع قطع النظر عن توابعه ولواحقه من صفة أو بدل أو عطف بيان ونحو ذلك حيث ان المطلقات مع قطع النظر عن قوله أزواجهن لا يكون موضوعاً للحكم الذي هو الأحقية بالرد (فلا شبهة في تخصيصه به) فيكون المراد غير البائئات (والتحقيق ان يقال انه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بارادة خصوص ما يزيد من الضمير الراجع اليه

أو التصرف في ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع في الاستناد باستناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعاً و تجوزاً) في الاستناد أو في الكلمة (كانت إصابة الظهور في طرف العام سالمة عنها) أى عن إصابة الظهور (في جانب الضمير) وهي التي يعبر عنها بإصالة تطابق الضمير مع المرجع وإصالة عدم الاستخدام (وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد فقط لافي تعيين كيفية الاستعمال وانه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاستناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير) حيث إننا قطعنا بأن المراد منه بعض افراد العام (وبالجملة إصابة الظهور انما تكون حجة فيما اذا شك في ما يريد) من العام (لا فيما اذا) قطع بما اريد به و (شك في انه كيف اريد فافهم لكنه) انما يكون (حجة اذا انعقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعد ما شتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً وإلا فيحكم عليه بالاجمال) لعدم انعقاد ظهور للعام في مثل ذلك (ويرجع الى ما يقتضيه الاصول) نظير ورود الأمر عقيب الخطر والشبهة في المجاز (إلا أن يقال باعتبار إصابة الحقيقة تعبداً حتى فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما في كلام بعض الفحول) واما من قال باعتبارها من باب الظهور النوعي فلا محالة يحكم هنا بالاجمال فان نوع الكلام المحقق بما لا يكون معه ظاهراً في معناه لم يكن له ظهور ولا في المعنى الحقيقي ولا في المعنى المجازي المهم إلا ان يقال بعدم كون المسئلة من صغريات تلك الكبرى فانها فيما اذا كان في الكلام لفظ مجمل من حيث المفهوم الأفرادى او التركيبي بحيث لو اتكل المولى في مقام بيان مراده على ما يصاح للقريئة لما اخل بمراده كما في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة وفي قول المولى اكرم العلماء لإفساقهم المردد بين فاعلي الكبيرة فقط او الأعم منهم ومن مرتكي الصغيرة وفي المقام تكون الجملة المشتعلة على الضمير متكاملة لحكم آخر غير الحكم الذي تكفلته الجملة المشتعلة على العام فلواتكل المولى في إرادة التخصيص من العام واتكل في ذلك على معلومية إرادة البعض من الجملة الاخرى فقد اخل ببيانه فتأمل ، ولعلم ان الدوران الذي ذكره المصنف انما يصح على مذهب المشهور من كون العام المخصص مجازاً واما بناء على مختاره من بقاءه على معناه الحقيقي بعد التخصيص فلا دوران ولا اشكال فانه حينئذ لا يكون معنى آخر حقيقي او مجازي حتى يلزم الاستخدام ولا منافاة بين كون العام حجة بالنسبة الى حكم التبرص في جميع الافراد وعدم حجيته في غير الرجيمات في حكم آخر ، غاية الامر على هذا التقدير يكون المزامم للحجية هو الاجماع الذى دل على اختصاص الحكم بالرجيمات وعلى المشهور بكون نفس التخصيص موجبا لاستعمال العام في الباقي ومن هنا يصح ان يقال ان في الآية الشريفة احتمالين آخرين ، الاول

أن يراد بالعام وبضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الإخراج في الضمير : الثاني أن يضمم لفظ البعض في قوله تعالى بردهن أي برد بعضهم أو في قوله تعالى وبعلتكن كما هو الظاهر أي وبهولة بعضهم فلا دوران بين التصرفين المذكورين في كلام المصنف في الآية الشريفة كي تكون إحالة الظهور في طرف العام محكمة : وقد يستشكل على التحقيق الذي ذكره للمصنف بأن إحالة الظهور وإحالة عدم الاستخدام في طرف الضمير وإن لم تكن جارية بالنسبة إلى نفس الظاهر لدرهم ترتب الأثر عليها بعد معلومية المراد إلا أنها بالنسبة إلى إثبات لازمها وهو إرادة الخاص من العموم لا يأنس بها كالأصول العملية الجارية لإثبات اللوازم وإن كانت اللزومات خارجة عن محل الابتلاء أو معدومة كما إذا لاقى ثوب مع ثوب آخر مع الرطوبة ثم خرج الملاقى بالنتج عن كونه محل الابتلاء أو صار معدوماً وعلم بنجاسته قبل الملاقاة وشك في عروض المطهر له قبلها فأن مقتضى استصحاب النجاسة هو الاجتناب عن الثوب الملاقى بالكسر وإن كان الملاقى بالنتج عدم أخرج عن كونه من محل الابتلاء : والجواب أنه قياس مع الفساق فإن الأصل العملي شأنه إثبات آثار الشرعية ولو بألف واسطة فالتعبد بنجاسة الثوب الملاقى الخارج عن محل الابتلاء هو بعينه التعبد بنجاسة الثوب الملاقى بالكسر فوجود أثر شرعي ولو بغير الإيجاب الجزئي كاف في جريان الأصل العملي وهذا بخلاف العموم فإن إثبات تخصيصه بإحالة عدم الاستخدام ليس من جهة كونه من آثاره شرعاً بل هو من جهة ملازمته معه عقلاً وبهذا الاعتبار يكون داخل في الأصول المثبتة ومن المعلوم أن إثبات لازم عقلي بأصل : فرع إثبات ملزومه والفرض أنه لا يمكن إثبات الملزوم بالأصل فكيف يمتنع إثبات اللزوم به مع أنه من تبعاته وفروعه .

(فصل)

(قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف) كتخصيص قوله ص في الغنم زكاة بمفهوم قوله في الغنم السائمة زكاة وكتخصيص قوله الماء كله ظاهر بمفهوم قوله ص إذا بلغ الماء قدر كبر لم ينجه شيء* (مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق) كتخصيص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم بمفهوم قوله : والذي تزوج المرأة في عديتها وهو يعلم لم تحل له أبداً وهو عدم حلية ذات البعل أبداً لمن تزوجها وهو عالم بالحال (على قولين وقد استدل لكل منها بما لا يخلو عن قصور) كما يشهد به النظر فيها ، أما استدلال المجوزين فهو أنه دليل شرعي عارض بمثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب تخصيصه به فيتعين العمل به لكونه أولى من الطرح ، وردة المنكرون بأن الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فلا بد

في ترجيح الأول من مرجح ومجرد كونه طريق الجمع لا يصلح مرجحاً ، وقد يستدل على الجواز بأنه إذا دار الأمر بين تخصيص العام بالمفهوم أو الغاء المفهوم فلا بد من الأول لأثر الغاء المفهوم يوجب التجوز فيما دل عليه ، وقد تقرر في باب تعارض الأحوال ان التخصيص أولى من التحرز وفيه ما عرفته مراراً في هذا الكتاب من انه لا اعتبار بالمرجحات المذكورة في باب تعارض الأحوال ما لم توجب ظهوراً للفظ (وتحقّق المقام) انه اذا ورد عام وماله المفهوم الموافق بالأولية فإن كان المنطوق أخص مطلقاً من المفهوم فيقدم عليه كما اذا ورد لا تنكح الفساق وورد أكرم فساق خدام العلماء ومن يحبهم : الدال بمفهومه الموافق بالأولية على وجوب إكرام العلماء الفساق فيقدم المفهوم على العموم ولو كانت النسبة بين المنطوق وماله العموم عموماً من وجه لعدم إمكان الغاء المفهوم والمفروض تقدم المنطوق لأخصيته على العموم فيكون المورد من أحد مصاديق تقدم أحد العمومين على الآخر لمرجح فيه كما اذا لزم من تخصيص أحدهما بقائه بلا مورد وان كانت النسبة بين المنطوق والمفهوم عموماً من وجه كما اذا كان المنطوق أكرم خدام العلماء ومن يحبهم الدال على وجوب إكرام العلماء أيضاً فإن قدم حينئذ المنطوق على العموم في مورد التعارض فدخل خادم العالم ولو كان فاسقاً في موضوع وجوب الاكرام فيقدم المفهوم الثابت بالأولية القطعية على العموم أيضاً فلو قدم العموم على المنطوق فأخرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب الاكرام وخصص الوجوب بخصوص الخادم العادل فلا يثبت حينئذ بالأولية إلا وجوب إكرام العلماء العدول دون الفساق منهم وكذلك الحكم في المفهوم الموافق بالمساواة سواء كان منصوص العلة أو غير منصوص العلة ولكن قطعنا بالمناط من الخارج اذا كان بين المنطوق وماله العموم عموم مطلق فيقدم المفهوم عليه ولو كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، واما اذا كانت النسبة بين المنطوق وماله العموم عموماً من وجه ففيه التفصيل المتقدم : واما المفهوم المخالف فقد فصل الشيخ الأنصاري فيه بين ما اذا كان العموم غير آب عن التخصيص فيخصص وبين ما اذا كان آياً عنه فلا ، ولهذا قال بتقدم عموم العلة في آية النبا على المفهوم من جهة ان اصابة القوم بجهالة لا تقبل التخصيص لأنه أمر فاسد مطلقاً وقال بتقديم مفهوم آية النبا على العمومات الناهية عن العمل بالظن وخروج خبر الواحد عن موضوع العمل بالظن ، وفيه انه كما يمكن القول بأن الاصابة المزبورة غير قابلة للتخصيص كذلك قوله تعالى : ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، غير قابل له وأيضاً كما ان أدلة حجية خبر الواحد تخرجه عن موضوع العمل بالظن فيكون المفهوم حاكماً على الآيات الناهية عن العمل بالظن فكذلك تخرجه عن اصابة القوم بجهالة فيكون حاكماً على عموم العلة ، ودعوى ان عموم العلة مانع عن انعقاد الظهور في المفهوم لاحتفاف الكلام بما يصلح ان يكون قرينة ، فدفوعة

بأن ذلك إنما هو في غير مورد الحكومة لافيه ، فإن كون العلة قرينة إنما تكون مع حفظ موضوع العلة والمفهوم رافع لموضوعها حسب الفرض فكيف تكون حينئذ مانعة عن الظهور في المفهوم والمصنف قد فصل هنا تفصيلاً آخر وقال (انه إذا ورد العام وماله المفهوم في كلام أو كلامين) ولكن لا مطلقاً (بل على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر) ليكونا بحكم كلام واحد (ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم بالدلالة على كل منهما أن كانت بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة) والعلم الاجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما (كما) لا لعموم ولا مفهوم أيضاً (في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك فلا بد من العمل بالأصول العملية فيما دار الأمر فيه بين العموم والمفهوم إذا لم يكن مع ذلك) أي مع كون الظهورين وضعياً (أحدهما أظهر وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر ، ومنه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما يدل على العموم وماله المفهوم ذلك الارتباط والاتصال ، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجهول لو لم يكن في البين أظهر وإلا فهو المعلوم والقريبة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل) وبالجملة فالدار عند المصنف في تقديم المفهوم على الظهور من غير فرق بين المفهوم المخالف والمفهوم الموافق فإن كان ظهور المفهوم أقوى فيقدم وإلا فلا إلا أنه قد يستشكل في بعض الصغريات كما إذا كانت الدلالة على كل من العموم أو المفهوم بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة حيث أن احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينة لا يمنع عن انعقاد الظهور في المفهوم فإن جريان مقدمات الحكمة في طرف المفهوم متقدم رتبة على جريانها في طرف العموم فيكون حاكماً عليه فإن احتياج ظهور المفهوم إلى مقدمات الحكمة إنما هو لأجل انحصار القيد وعدم دخل شيء آخر في الحكم أصلاً لا بنحو الجزئية ولا بنحو الاستقلال وأما ان القيد المذكور راجع إلى الحكم لا إلى موضوعه الذي هو مناط الظهور في المفهوم فلا إطلاق أجني عنه وإنما يثبت ذلك بظهور وضعي ومن المعلوم أن إطلاق مصبب العموم لا يصلح أن يكون مانعاً عن هذا الظهور كي يرفع اليد عن المفهوم ويلتزم رجوع القيد إلى الموضوع فبعد الفراغ عن ظهور القضية في حد نفسها في المفهوم فلا اشكال في تقدمه على العموم وكونه مبيناً لدائرة مصبه ، وبعبارة أخرى تقدم العموم على المفهوم ، أما من جهة كشفه عن كون القيد قيد الموضوع لا الحكم وأما من جهة دلالة على عدم انحصار الشرط في ذلك بآثار شرط آخر أيضاً كما إذا كان التعارض بين الشرطيتين كما في قوله : إذا خني الأذان فقصر ، وقوله : إذا خني الجدران فقصر ، ومعلوم أن العموم لا يصلح لشيء منها ، أما الأول فلأن رجوع القيد إلى الحكم في

القضايا التي لها مفهوم لابد وأن يستند الى ظهور وضعي مانع عن جريان الحكمة في مصب العموم ، واما الثاني فلأن الحكم العمومي إنما شأنه اثبات الحكم لأفراد العام ، واما اثبات عدم الانحصار ونبوت شرط آخر يكون عدلا للشرط المذكور فلا ، وكيف كان فعمل نظر المجمعين على الجواز في المفهوم الموافق على كون نبوت الحكم أو نفيه في غير محل النطق فيه أشد وأقوى منه في محل النطق وغفلوا عن ان المفهوم في الظهور وعدمه تابع للمنطوق فلو كان المنطوق الذي له المفهوم الموافق أضعف دلالة عن العام فالمفهوم الموافق يكون أيضاً أضعف فكيف يبنى العام على الخاص حينئذ اللهم إلا أن يدعى أظهيرية الدلالة المفهرمية ولو كانت الدلالة على المفهوم المخالف كما ادعى في قوله ع : اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء : انه أظهير دلالة من مطلقات الطهارة من قوله : الماء طاهر وماء ظهور ، أو خلق الله الماء طهوراً ، على عدم طهارته عند ملاقة النجس على تقدير عدم الكربة من دلالة مثل الماء طاهر بالعموم على طهارته على تقدير بلوغ الكربة وعدمه ولا سيما بملاحظة ان دلالة قوله : الماء طاهر على طهارته : على تقدير القلة مبتنية على عموم : في عموم أحدهما الوضعي وهو دلالة المحلي بلام الاستغراق مع تأكيد بلطف كله الدال على الاستغراق الأفرادي على كل فرد منه حتى الماء الغير الكرم الملاقى للنجاسة : والآخر العموم العقلي وهو دلالة إطلاق الحكم على كل فرد على عمرمه بحسب الأحوال حتى حالي بلوغ الكرم وعدمه والمفهوم اخراج الماء في خصوص حالة عدم البلوغ فهو في الحقيقة اخراج عن العموم العقلي الذي هو دلالة ضعيفة في دلالة ضعيفة لاعتنا العموم الأفرادي

(فصل)

(الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة) كما في قوله تعالى : والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وإرائكهم الفاسقون إلا الذين تابوا إلخ (هل الظاهر رجوعه الى الكل أو خصوص الأخيرة أو لا ظهور له في واحد منها بل لابد في التعيين من قرينة : فيه أقوال والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الأخيرة على أي حال ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة وكذا في صحة رجوعه الى الكل وإن كان التزامي من كلام صاحب المعالم حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه انه محل الاشكال والتأمل وذلك ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو) بعينه (المستعمل فيه فيما كان) المستثنى منه (واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا ريب واشكال

وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً (ضرورة أن الإخراج الواحد يتعلق بالواحد من الواحد وبالتعدد من المتعدد وإنما يتعدد الإخراج بتعدد الاستعمال وإن كان المخرج أو المخرج عنه واحداً : نعم التعدد في أحدها يوجب تعدد اضافات الإخراج الواحد حيث أنه يضاف باعتبارات شتى إلى الجمل أو العموماً المتعددة فيقال إن زيدا مخرج عن هذا وعن هذا أو إن الاستثناء هنا إخراج لزيد العالم ولزيد الهاشمي ولزيد الشاعر ومن البديهي أن تعدد الإضافات على حسب تعدد المضاف إليه لا يوجب تعدد المضاف ولا ينافي وحدته الشخصية فالتعدد وصف عرضي قد يلحق الإخراج عند العقل بالعرض باعتبار تعدد المخرج عنه أو تعدده مع تعدد مصاديق المخرج (وبذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو) خصوص (الأخيرة وإن كانت الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير نعم غير الأخيرة من الجمل أيضاً لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه فلا بد في مورد الاستثناء فيه) أي في غير الأخيرة (من الرجوع إلى الأصول) العمالية (اللهم إلا أن يقال بحجية إصابة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه إصابة العموم إذا كان وضعياً لا ما إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع فتأمل) وبين وجه التأمل في الهامش بقوله إشارة إلى أنه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتياج اعتماد المطلق حينئذ في التقييد عليه لا اعتقاد أنه كاف فيه . اللهم إلا أن يقال إن مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متعارف العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع فإصابة الاطلاق مع عدم القرينة محكمة تمامية مقدمات الحكمة انتهى : وقد يفصل في المقام بعد اعتبار كون الاستثناء قيد الموضوع لا قيد الحكم بأنه لا بد من الرجوع إلى الجميع إن لم يذكر الموضوع إلا في الجملة الأولى كقول المولى أكرم العلماء وأضفهم وأعظمهم إلى الفساق منهم لأن الموضوع لكل الجمل لم يذكر إلا في الجملة الأولى ولا بد في الاستثناء من رجوعه إليه في الحقيقة حينئذ يكون راجعاً إلى موضوع الكل : وأما إذا ذكر في الجملة الأخيرة كما في الآية الشريفة فلا يرجع إلى الجميع فإنه بالرجوع إلى الأخيرة قد أخذ محله وتعلق بما هو يكون قيداً له فيحتاج رجوعه إلى الجمل السابقة إلى دليل ولادليل في البين ، ومنه يظهر أنه لو كرر الموضوع من وسط الجمل فلا بد من رجوعه إليه وإلى المتأخر عنه وتبقى السابقة على عمومها ، وتوهم أن المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح أن يكون قرينة فاسد فإن المولى على تقدير إرادته تخصيص الجميع وقد اكتفى باستثناء واحد مع تكرار الموضوع في الجملة الأخيرة فقد أدخل بيانه لما علمت أنه بعد أن أخذ الاستثناء محله بذكر الموضوع في الجملة

الأخيرة لا موجب لرجوعه الى الجميع فعلى هذا يصير النزاع لفظياً إذ نظر من ذهب الى عوده الى الأخيرة فقط الى مثل الآية الشريفة التي قد كرر الموضوع فيها في الجملة الأخيرة ونظر من أرجعه الى الجميع الى الامثلة التي لم يذكر الموضوع إلا في الجملة الاولى فتدبر .

(فصل)

(الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتمد بخصوص) أي دليل خاص غير دليل الانسداد الذي هو دليل حجية مطلق الظن فإن العمل بخبر الواحد حينئذ يكون من باب الاحتياط الذي هو أصل من الأصول العملية فلا يجوز حينئذ تخصيص الكتاب به فإن الأصل دليل حيث لا دليل (كما جاز تخصيصه بالكتاب وبخبر المتواتر أو المخوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا ارنباب) وفاقاً لاكثر المحققين وخلافاً لما هو المحكي عن الشيخ وجماعة وعليه السيد المرتضى (وذلك لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بأخبار الأحاد في قبال عمومات الكتاب الى زمن الأئمة واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة) المعلومة عندهم وإن خفيت علينا (واضح البطلان فإنه تعويل على ما يعلم خلافه بالضرورة مع انه لولاه) أي لولا العمل بخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب (لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما يحكمه) أي بحكم الإلغاء (ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك) أي وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب ولا أقل من عموم ما دل على إصالة البراءة كعمومات الحل ونحوها (وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً) ولا يجوز تحكم الظني على القطعي كما استدل به المانع واضح البطلان ضرورة ان ذلك (لا يمنع عن التصرف في دلالاته) أي دلالة الكتاب (الغير القطعية وإلا) أي وإن كان مجرد قطعية السند مانعاً (لما جاز تخصيص) الخبر (المتواتر به) أي بخبر الواحد (أيضاً مع انه جائز جزماً) وبالاتفاق (والسر) في التحكميم (ان الدوران) والتعارض (في الحقيقة بين إصالة العموم) والظهور في العام الكتابي (ودليل سند الخبر) الذي يقطع به باعتباره كليهما (مع ان الخبر بدلائله وسنده صالح للقرينة على التصرف فيها) أي في إصالة العموم والظهور (بخلافها فإنها غيرصالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره) لاستزامه تقديم الظني وهو إصالة العموم والظهور على القطعي كفهوم آية البناء وبناء العقلاء وغير ذلك وهو باطل جزماً وعلى تقدير الصلاحية يكون الأصل الجاري في القرينة مقدماً على الأصل الجاري في ذي القرينة فتكون مبيناً للمراد منه (ولا ينحصر الدليل على) اعتبار (الخبر بالاجماع كي يقال بأنه) أي الاجماع (فيما لا يوجد على خلافه) أي خلاف الخبر (دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية

سقط وجوب العمل به) ولو من جهة انه دليل لي لا إطلاق فيه ولا عموم فيجب الاقتصار على القدر المتيقن كما استدل به المحقق في المعارج على المنع (كيف وقد عرفت ان سيرتهم مستمرة على العمل به في قبائل العمومات الكتابية) فلا حاجة الى عموم أو إطلاق (والاخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها لما لم يقل به الامام ع وان كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف (للكتاب كما استدل به المانع أيضاً (إلا أنه لا يحصى عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة للعموم (والخصوص والاطلاق والتقييد (ان لم نقل انها) أى المخالفة بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد (ليست من المخالفة عرفاً كيف وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً) بحيث يكون انكاره خلاف العلم القطعي (مع قوة احتمال أن يكون المراد انهم عليهم السلام لا يقولون بغیر ما هو قول الله وانعأوان كان على خلافه ظاهراً) أى ظاهر الكتاب (شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده تعالى من كلامه) جل وعلا (فافهم والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به) كما استدل به المانع أيضاً حيث قال لوجاز التخصيص به لجواز النسخ أيضاً والتالي باطل إجماعاً ، وامام الملازمة فلاجل ان النسخ مآله الى التخصيص (ممنوعة وان كان مقتضى القاعدة جوازها) معاً أو عدم جوازها لا التفكيك إلا إنما مع ذلك تمنع الملازمة (لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع) وهو مفقود في التخصيص (مع) انه يمكن أن يقال انه قياس مع الفارق ضرورة (ووضح الفرق بتوفر الدواعي الى ضبطه ولذا قلل الخلاف في تعيين موارد خلاف التخصيص) فالملازمة ممنوعة ومما يجب أن يعلم ان مرجع الخلاف في المسئلة الى جواز تخصيص القطعي السند بالخبر السند مع قطع النظر عن جهة الدلالة بحيث لو لا القطعية والظنية من حيث السند كان تحكيم الخاص مفروغا عنه بخلاف مسئلة جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف فان النظر فيها الى حيثية الدلالة قوة وضعفاً مع قطع النظر عن جهة السند فعلى هذا يمكن أن يقال ان قطعية صدور الكتاب وظنية صدور الخبر وان كانا من أسباب قوة السند وضعفه إلا انها انما يفيدان في مقام ترجيح السندى حيث لم يمكن الجمع بينهما دلالة وحمل العام على الخاص جمع عرفي مقبول فيكون قوة السند في طرف العام ملغاة وقد تقرر ذلك في باب التعادل والترجيح فلا معنى لالغاء الخبر حينئذ بمجرد ظنية سنده ، ومما ذكرنا تبين ان القول بالتفصيل بين ما اذا خصص العام الكتابي قبل هذا التخصيص بمخصص قطعي مطلقاً أى متصلاً كان أو منفصلاً وبين ما اذا لم يخصص كذلك ، وكذا القول بالتفصيل بين ما اذا خصص قبله بمنفصل قطعياً كان أو ظنياً وبين ما اذا لم يخصص كذلك انما نشأ من اختلاف جهتي البحث في المسئلتين فان سبق

التخصيص بالقطعي مطلقاً أو بالمنفصل مطلقاً لا يورث إلا الوهن في دلالة العام وهو لا يدفع استدلال المانع الذي هو منشأ الاشكال في المسئلة من أن الظن لا يعارض القطع ، وتبين أيضاً أن الاشكال على دليل الجواز بالمعارضة بين احتمال التخصيص في العام وبين احتمال مجاز آخر في الخاص غير التخصيص من أنواع المجاز مضافاً الى احتمال التخصيص في الخاص الذي كان عاماً أيضاً كما عن القمي ره انما نشأ من هذا الخلط ، إذ قد عرفت ان ظاهر كلماتهم ومساق أدلتهم انه لولا جهة القطعية والظنية سنداً كان تحكيم الخاص مفروغاً عنه وليس المقام من قبيل دوران الأمر بين تخصيص العام وبين تخصيص الخاص أو تجوز آخر فيه كحمل النهي على الكراهة كما زعم القمي ره فالتال لما نحن فيه قوله تعالى : اوفوا بالعقود ، مع قوله ص البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقوله ثلاثه أيام للمشتري : الوارد في خيارى المجلس والخياران حيث انه لا يكون هنا الا تخصيص الآية المقتضية لعمومها الأفرادى بالوضع والأزمانى بحسب الإطلاق ومقدمات الحكمة وجوب الوفاء بكل عقد عقد في جميع الأزمنة حتى زمان عدم افتراق المتبايعين في مطلق البيوع وقبل ثلاثة أيام في الخيار وليس يحتمل شي آخر في طرف الخبر من وجوه المجاز وان كان فهو ليس بمحط للنظر .

(فصل)

(ان الخاص والعام المتخالفين) بحسب الحكم بعد الفراغ عن أظهرية الخاص من العام وان التخصيص أشيع وأرجح من أنحاء التصرفات في الخاص (يختلف حاله ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً) ولو في كلام متكلمين يكونان بحكم متكلم واحد (فيكون الخاص مخصصاً نارة وناسخاً مرة ومنسوخاً أخرى وذلك لأن الخاص ان كان مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به فلا يحس عن كونه مخصصاً وبياناً له) ولا يجوز أن يكون ناسخاً وإلا يلزم إما امتناع النسخ أو امتناع المنسوخ لكن هذا فيما اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي واما اذا شك فيه ففيه اشكال (وان كان) الخاص وارداً (بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي وإلا) أى وان لم يكن العام وارداً لبيان الحكم الواقعي بل كان متكهلاً للحكم الظاهري (لكان الخاص أيضاً مخصصاً له) فان العام حينئذ يكون قاعدة مضروبة في مقام الشك فيكون الخاص التآخر مخصصاً للحكم الظاهري ، وسيجي من المصنف في بحث المطلق والمقيد مايدلك على ان ورود التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام الوارد لبيان الحكم الظاهري لا ضرر فيه فانتظر (كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات) الماثورة

عن الأئمة عليهم السلام دون العام والخاص الواردين في الكتاب والسنة أو العام من الكتاب والخاص من السنة وذلك لكثرة التخصيص وقلة النسخ (وان كان العام وروده بعده) أي بعد الخاص (قبل حضور وقت العمل به) أي بالخاص (كان الخاص مخصصاً وبياناً له) وتوهم لزوم تقديم البيان على المبين بالفتح وهو مستحيل في غاية الضعف فإن المقدم ليس إلا ذات البيان لا بوصف كونه بياناً وإنما يثبت له هذا الوصف بعد ورود العام فإن البيانية من الأمور المتزعة من الشيء* بالاضافة الى شيء* آخر بكونه شرحاً ومفسراً له رافعاً للغطاء عنه ويجب في هذه الملاحظة تقارنها زماناً وان كان أحدها مقدماً على الآخر ذاتاً كما وصف الابوة والبنوة للاب والابن (وان كان) العام (وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام) مع كونه مقدماً على العام وحضر وقت العمل به لكن العام لم يحضر وقت العمل به فيصح تخصيصه به (يحتمل أن يكون العام ناسخاً له وان كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً لكثرة التخصيص حتى اشتهر مامن عام إلا وقد خص) الشامل لنفسه لمكان قوله تعالى : ان الله بكل شيء عليم (مع قلة النسخ في الأحكام جداً وبذلك) أي بكثرة التخصيص وقلة النسخ مع ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص (يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالاطلاق) ومقدمات الحكمة (أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع كما لا يخفى) اللهم إلا أن يقال اننا قد ذكرنا في باب تعارض الأحوال ان المرجحات التي ذكرها القوم اعتبارية استحسانية للعقل لا اعتبار بها ما لم تعد ظهور اللفظ أو أقوائته وإنما هي في حد نفسها ظنون مطلقة لم تثبت حجيتها وإفادة كثرة التخصيص وندرة النسخ ذلك أول الكلام وصيرورتها علة لو هن في إصالة العموم ممنوعة فلا شيء* في مقابلة إصالة العموم ليعارضها فهي حجة (هذا كله اذا علم تاريخها اما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره) وان علم تاريخ أحدها أو كليهما لكن مع الجهل لأن الخاص المتأخر وارد قبل حضور وقت العمل أو بعده (فالوجه هو الرجوع الى الاصول العملية) لا الى التخصيص ولا الى النسخ (وكثرة التخصيص وندرة النسخ هيئتا وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً وأنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب إلا انه لا دليل على اعتباره وإنما يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص بذلك في الدوام أظهر من العام كما اشير اليه فتدبر جيداً ثم ان تعيين الخاص للتخصيص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به) أي بالخاص (إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل) كما هو المشهور (وإلا فلا يتعين له بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً في الأول) وهو ما اذا ورد

الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ، وعلق في الهامش هنا تعليقا حاصله نفي اثره العملية بين كون الخاص حينئذ مخصصا أو ناسخا وهذا لفظه : لا يخفى ان كونه مخصصا بمعنى كونه مبينا لمقدار المرام من العام وناسخا بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالأفهام في مورد العام كسائر الأفراد وإلا فلا تفاوت بينهما عملاً أصلاً كما هو واضح لا يكاد يخفى انتهى (ومخصصا ومنسوخا في الثاني) وهو ما اذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص (إلا أن الأظهر مع ذلك كونه مخصصا) في صورتين (وان كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص لما اشير اليه من تعارف التخصيص وشيوعه وندرة النسخ جداً في الأحكام ولا بأس بصرف عنان الكلام الى ما هو نغمة القول في النسخ فاعلم ان النسخ وان كان رفع الحكم الثابت اثباتاً) أي بحسب مقام الانبات والدلالة اللفظية (إلا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً) وواقعاً (وانما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره أو أصل انشائه واقاره مع انه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام واستمرار) فيكون مفاد دليل النسخ هو انتهاء مدة الحكم فيكون شارحاً ومبيناً للعام الظاهر في استيعاب حكمه لجميع الأزمنة فالفرق بينه وبين التخصيص هو ان التخصيص بحسب أفراد موضوع الحكم وهو بحسب الزمان أو يكون مفاده عدم جعل الحكم من رأس فيكون شارحاً ومبيناً للدليل الظاهر في إرادة المولى مدلوله بالارادة الجدية بمعنى انه يبين انه قد اريد بالارادة الاستعمالية بمصلحة اقتضت ذلك لا الارادة الجدية (وذلك لان النبي ص الصادق للشرع ربما يلهم أو يوحى اليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال وانه ينسخ في الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتمام ما جرى في علمه تعالى) لكونه ص ممكن الوجود ويستحيل أن يحيط بواجب الوجود الذي هو باريه وبكالاته وصفاته التي هي عين ذاته التي من أعظمها صفة العلم (ومن هذا القبيل لعله يكون أمر ابراهيم بذبح اسمعيل وحيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً) وان كان بحسب الظاهر رفعاً (فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البدء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة) كما انه كذلك لو كان النسخ رفع الحكم الثابت المستقر الدائم بأن يريد المولى أولاً بالارادة الجدية استمرار الحكم واقعاً ثم يظهر له بعض المصالح أو المفاسد فيرفعه (وإلا لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ فإن الفعل ان كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه وإلا امتنع الأمر به وذلك لان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لارادته فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير ارادته ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على

مصلحة وإنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوافعه عن حكمة ومصلحة) هذا كله في وقوع النسخ في التشريعات (وأما البدء في التكوينات بغير ذلك المعنى فهو مما تدل عليه الروايات كما لا يخفى وبجمله أن الله تعالى إذا تعلقت مشيئته بإظهار ثبوت ما يحويه حكمة داعية إلى إظهاره ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به مع علمه بأنه يجوز أو مع عدم علمه به لما اشير إليه) آتقاً (من عدم الاحتاط) له ص (بنام ماجرى في علمه تعالى وإنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الإلهام لارتفاع نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح الخو والاثبات) الذي هو مرتبة من مراتب علمه تعالى وعالم الربوبي فسيح جداً (اطلع على نبوته ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع أو) على (عدم الموانع قال الله تعالى : ويعلم الله ما يشاء ويثبت . الآية تعم من شملته العناية الآلهية واتصلت بنفسه الزكية بعالم لوح المحفوظ الذي من أعظم العوالم الربوبية وهو أم الكتاب يكشف عنده الواقعات على ما هي عليها كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء ص ول بعض الأوصياء كان غارفاً لتلك الثبات كما كانت وتكون : نعم مع ذلك ربما يوحى إليه حكم من الأحكام نارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام مع أنه في الواقع له غاية وأمد بعينها بخطاب آخر وأخرى بما يكون ظاهراً في الحد مع أنه لا يكون واقعاً يجد بل مجرد الابتلاء والاختيار كما أنه يؤمر وحيماً أو إلهاماً بالأخبار بوقوع عذاب) على قوم كفوم ونوسع (أو غيره) من هلاك شخص أو نحو ذلك (مما لا يتبع لأجل حكمة في هذه الأخبار أو ذلك الإظهار فبداهه تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً ويبدأ ما خفي ثانياً وإنما نسب إليه تعالى البدء مع أنه في الحقيقة الإبداء لكان شهادته إبداءه تعالى كذلك بالبدء في غيره تعالى وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ ولا داعي بذكر تمام ما ذكرناه في ذلك الباب كما لا يخفى على أولي الأبواب) ومن أراد أن يطلع على تمام الكلام في ذلك فعليه بمطالعة الثمرات فانا قد فصلنا هذا المطلب مع مسألة عصمة الأنبياء فيها إجابة للمتنس بعض الاخوان (ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ ضرورة أنه على التخصيص يثبت على خروج الخاص عن حكم العام رأساً وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه) أي عن الخاص (من حينه) أي من حين النسخ (فيما دار الأمر بينها في التخصيص وأما إذا دار بينهما في الخاص المتقدم (والعام) المتأخر (فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً وعلى النسخ كان الخاص محكوماً به) أي بحكم العام (من حين صدور دليله) أي دليل العام (كما لا يخفى) وتبين لك أن ما هو المهم في هذه المسألة هو بيان حال التخصيصات المتأخرة عن العمومات الصادرة عن لسان الأئمة بعد حضور وقت العمل بها إلا أنه بعدما علمت جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لمصلحة مقتضية لذلك في تعيين الخاص للتخصيص كما إذا كان مقدماً ولا

مجال لاحتمال النسخ فإن إصالة العموم فيها اذا جرت مقدمات الحكمة وبعد وجود ما يصح لتقييد موضوع العموم تكون مقدمات الحكمة منتفية فلا مقتضى حينئذ للعموم لان عدم جريان إصالة العموم من جهة جريان إصالة عدم النسخ وتقدمها عليها وذلك لأن إصالة عدم النسخ امامن الاصول العملية واما من الاصول اللفظية ، فعلى الأول لما كانت إصالة العموم من الاصول اللفظية معلوم ان الاصول اللفظية متقدمة على الاصول العملية عند التعارض فلا بد حينئذ من الحكم بالتخصيص دون النسخ وبينوا كونها من الاصول العملية بأن الحكم الثابت بدليله لا يمكن أن يكون بنفسه متكفلا لبيان استمراره حيث ان الاستمرار مرتبته متأخرة عن الحكم فلا يمكن أن يكون نفس الحكم المنشأ متكفلا لما هو متأخر عنه رتبة وليس هناك دليل آخر ولو بقيد متصل بالكلام دل على استمرار كل حكم شخصي بحسب الأزمنة وقولهم عليهم السلام حلال عهد ص حلال الى يوم القيمة وحرام عهد حرام الى يوم القيمة فأنما هو باعتبار نوع الأحكام الشرعية لا باعتبار الاشخاص فهو ناظر الى هذه الشريعة مستمرة الى يوم القيامة حينئذ لو شك في التخصيص والنسخ فلا بد من التثبت بإصالة العموم التي هو أصل لفظي لإصالة عدم النسخ التي هو أصل عملي وعلى الثاني تكون إصالة العموم حاكمة عليها فان الشك في نامضية الخاص المتأخر وكذلك في منسوخية الخاص المتقدم مسبب عن الشك في تقييد موضوع حكم العام وإطلاقه . فاذا فرضنا ثبوت إطلاقه بإصالة العموم فيرتفع الشك عن طرف المسبب فلا بد وأن يحكم بالنسخ لابعدم النسخ هذا خلف مع ان التعارض بين الاصلين وتقديم إصالة عدم النسخ فرع جريان إصالة عدم النسخ وهي غير جارية هنا فان الخاص المتأخر المزبور يجب العمل على طبقه سواء كان ناسخا للعام أو مخصصا له فإصالة عدم النسخ بالنسبة الى ما بعد ورود دليل الخاص لا أثر له ، واما بالنسبة الى ما قبله فلا أثر له أيضا فان التعبد الاستصحابي انما هو باعتبار البقاء لا باعتبار الحدوث وكيف كان لا مجال لاحتمال النسخ ولا تكون إصالة العموم جارية لعدم مقتضى له فيتعين الخاص في التخصيصية بل نقول في العام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص ان احتمال كون العام ناسخا لحكم الخاص ابعد إذ لو سلم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا فلا نسلم قبح تقديم البيان فيكون الخاص المتقدم بيانا للعام ومضيقا لدائرته والله العالم .

(المقصد الخامس)

(في المطلق والمقيد والمجمل والمبين)

(فصل)

(عُرف المطلق بأنه ما دل على شايع في جنسه وقد اشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاضراء) لكن ، وما في الاستفهام حيث انه عام لا مطلق مع صدق هذا التعريف عايد فيختل طرده (والانعكاس) خروج الفرد المعرف والمنكر عن الحد حيث يؤخذان باعتبار العموم الشمولي بقرينة حكمة أو مقام لعدم دلالتها على خصلة شايعة بل على جميع الخصص وربما يورد عليه أيضاً بأنه إنما ينطبق على التكررة دون اسم الجنس الذي هو الاصل في الانصاف بالاطلاق وربما يعتذر بأنه إنما يتم اذا اريد من الشايع الفرد المردد . واما اذا اريد منه الساري لآن معنى الشروع هو السريان فيشمل كمها (وأطال) ذلك البعض (الكلام في النقص والابرار وقد نهى في غير مقام على ان مثله شرح الاسم وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا منعكس فلا أولى الاعراض عن ذلك بيان ماوضع له بعض الالفاظ في يطلق عليها المطلق أو غيرها مما يناسب المقام) .

(فما اسم الجنس كإنسان . ورجل . وفرس . وحيوان . وسواد . وبياض . الى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والاعراض) التي تكون شمولاً بالضميمة (بل العرضيات) التي هي الخارجة عن الذات المحمولة عليها وإن تكن ضمنية كالفوقية والتحتية والمنكبة والزوجة والولاية والنيابة ونحو ذلك (ولاريب انها موضوعة لفاهيمها بما هي مهمة مهمة بلا شرط أصلاً ملحوظ معها حتى لحاظها كذلك) أي مهمة مهمة بلا شرط (وبالحكمة الموضوع له اسم الجنس هو نفس) ذات (المعنى) حسب (وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء) أصلاً الذي) أي الملحوظ معه شيء (هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال والعموم البدلي ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه) سواء كان الشيء قيداً وجودياً أو عدياً ، وبعبارة أخرى الملحوظ معه قيد اللا بشرطية عن كل من قيدي بشرط شيء وبشرط لا (الذي هو الهوية اللا بشرط القسمي وذلك لوضوح صدقها) أي أسماء الاجناس (بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها كما لا يخفى مع بديهية عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد وإن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً وكذا المفهوم اللا بشرط القسمي (الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه) فانه

كلّي عقلي لاموطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها بديهية ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فكيف يمكن ان يتحد معها مالا وجود له إلا ذهنا (فيمتنع تعلق التكليف به لكن لما يجب ان يعلم ان الموضوع له اسم الجنس وان لم يكن هو المبهية بشرط شيء ولا المبهية بشرط لاشي بل هو المبهية اللابشرط المقسمي إلا انها ليست هو نفس ذات المعنى وصرف الطبيعة فانه ليست المبهية من حيث هي إلا هي لاموجودة ولا معدومة لخاصة ولا عامة لامطلقة ولا مقيدة لامقسم ولا لامقسم وانما هذه اعتبارات تلحق المبهية باعتبار آخر غير اعتبار نفس الذات : وان شئت تحقيق ذلك فراجع الثمرات فانا قد بينا فيها اعتبارات المبهية بما لا مزيد عليه .

(ومنها علم الجنس كاسامة والمشهور بين اهل العربية انه موضوع للطبيعة لا بما هي بل بما هي متعينة بالتعين الذهني) فدلولة كمدلول المعرفة بلام الجنس (ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون اداة التعريف) واسم الجنس وان دل على الطبيعة إلا ان مدلوله لم يكن مقيدا بقيد الحضور والتعين الذهني وتوهم ان كل لفظ اشارة الى معناه فلا يكون مدلوله إلا حاضرا في الذهن فلم يكن حينئذ فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ، مدفوع بوضوح الفرق بين حصول صفة للمعنى من جهة كونها من لوازم دلالة اللفظ عليه وبين حصولها له من جهة اعتباره معه حيث ان الواضع قد يضع اللفظ للطبيعة مطلقا مع قطع النظر عن حصوله عند العقل وقد يضع للطبيعة المقيدة بالحصول في الذهن فالحصول في الذهن حينئذ قيد للموضوع له بخلاف الاول فان الموضوع له فيه هي المبهية المطلقة وان لزمها الحضور في الذهن عند دلالة اللفظ عليها (لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه اصلا كاسم الجنس والتعريف معه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي) كما ذهب اليه نجم الاثمة المحقق الفاضل الرضي الاسترأبادي حيث قال في شرح الكافية : اذا كان لنا تأنيث لفظي كعقوبة وبشرى ونسبة انظية نحو كرسى فلا بأس ان يكون لنا تعريف لفظي اما بالام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كاسامة انتهى ، فعلى هذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى إلا في الامور اللفظية (وإلا) أي وان لم يكن علم الجنس موضوعا لصرف المعنى بل كان الامر كما ذهب اليه المشهور من ان الموضوع له هي الطبيعة المقيدة بالتعين الذهني (لما صح حمله على الافراد بلا تصرف وتأويل لأنه على المشهور كلّي عقلي وقد عرفت انه لا يكاد يصح صدقه على الافراد مع صحة حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى ضرورة ان التصرف في المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه مع ان وضعه مخصوص معنى يحتاج الى تحريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن

الواضع الحكيم) اللهم إلا أن يمنع عن ذلك بأن يقال أن المعنى مطلقاً يلاحظ في مقامين أحدهما مقام الحكم أى اعتبار النسبة بين الطرفين الموضوع والمحمول خبرية كانت أو انشائية وثانيها مقام الاستعمال أى إرادته من اللفظ وطلب عمل اللفظ في المعنى بالدلالة عليه ، والمقام الثاني متأخر رتبة عن الأول لأنه مقام التلفظ الخارجي والأول مقام التصور الذهني إلا أنه ليس يتابع له في الكيفية والكمية بأن يكون كل ما هو مأخوذ في مقام الحكم لا بد وأن يكون مراداً في مقام الاستعمال فيمكن أن يكون الملحوظ في مقام الحكم هي الطيبة المطلقة وفي مقام الاستعمال هي الطيبة بقيد الخصوصية ، وبالجمله وجوب الموافقة بين مقامي الحكم والاستعمال في اعتبار التقييد والاطلاق أمر غير بين ولا مبين وليس يلزم أن يكون المستعمل فيه متعلقاً للفرض بالذات ولذا تكون الكنايات حقائق على التحقيق .

— (ومنها المفرد المعروف باللام والمشهور انه على أقسام ، المعروف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه) من الذهني والذكرى والحضورى والخارجي (على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى والظاهر) انه ليس كذلك بقوة احتمال (ان الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام) لا الدخول الذى هو المعروف باللام (أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمندلول لا باستعمال المدخول ليلزم فيه الجواز أو الاشتراك فكانت المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول والمعروف ان اللام تكون موضوعاً للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهناً ولازمه أن لا يصبح حل المعروف باللام بما هو معرف على الأفراد لما عرفت من امتناع الاتحاد) في الخارج (مع شيء لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد ومعه لا فائدة في التقييد مع ان التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التسلف) لأننا نقطع بأن عموم الناس في محاوراتهم لا التفاوت لهم الى هذا التجريد والتأويل (هذا مضافاً الى أن الوضع لما لا حاجة اليه بل لا بد من التجرد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتعلة على حل المعروف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا اليه فالظاهر ان اللام مطلقاً تكون للترين كما في الحسن والحسين عليها السلام واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعينها على كل حال ولو قيل بأفادة اللام للإشارة الى المعنى) حيث إنها اما مشترك لفظي أو معنوي أو مجازات (ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة الى تلك الإشارة لو لم تكن محلة وقد عرفت اخلاها فتأمل جيداً) وقد تقدم منا في علم الجنس ما ينفعك في هذا المقام ، ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان انكار افادة اللام للتعريف وكونها للترين يتناقض ما اتفق عليه أئمة الأدب من افادة الجمع المحلى باللام للعموم حيث انه لا سبب

في ذلك إلا اللام فإن الفرض عدم وضع المدخول لذلك ولا قرينة ظاهراً كي يستند العموم اليه فأجاب المصنف بقوله (وأما دلالة الجمع المعروف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة لها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين حيث أنه لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد وذلك لتعين المرتبة الأخرى وهي أقل مراتب الجمع كما لا يخفى فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستندة الى وضعه كذلك (أي مع اللام) (لذلك) أي للعموم والشمول (لا لاي دلالة اللام على الإشارة الى المعين ليكون به التعريف) توضيح الجواب هو أن نفس الجمع ظاهر في أنه موضوع لطبيعة مافوق الاثنين فيصدق على الثلاثة أيضاً وأما اللام الداخلة عليه فينأى عن وضعها للمعنى لا يكون وضعها إلا لتعيين المعنى في الذهن أو في الخارج وهذا أيضاً لا يفيد العموم إلا بدعوى أنها موضوعة للتعين ولا تعين هنا إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد وضعف هذه الدعوى ظاهرة إذ المرتبة الدائنية من جميع المراتب وهي أقل مراتب الجمع متيقنة في مقام الإرادة فلا يثبت على العموم لا بد وأن يستند اما الى وضع مجزوع الداخل والمدخول للعموم أو الى مقدمات الحكمة بتقريب أن يقال ان تعيين الجمع في مقام الاطلاق لا بد وأن يكون في المرتبة المستوعبة لجميع المراتب فانها متعينة من جميع الجهات عدداً ومعدوداً بخلاف المرتبة الدائنية فانها وإن كانت متعينة عدداً إلا أنها لا تعين فيها معدوداً إذ يحتمل أن يكون الثلاثة من صنف البخیل أو الكريم أو المركب منها وهكذا ولا بد من اجراء مقدمات حكمة اخرى فيحتاج الى زيادة مؤنة وتكلف وعلى أي التقديرين لا يكون العموم مستنداً الى اللام (وإن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه) أي على العموم (اليه) أي الى اللام (فلا يحصر عن دلالاته على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه التعريف إلا لفظاً فتأمل جيداً ومنها النكرة مثل رجل في جاء رجل من أقصى المدينة) مما يكون معيناً عند المتكلم وعدم تعيينه انما هو بالنسبة الى المخاطب (او في جنبي رجل) مما يكون غير معين مطلقاً (ولا اشكال ان المفهوم منها في الأول ولو ينحصر تعدد الدال والمدلول هو الفرد المعين في الواقع المحبوس عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من افراد الرجل) ولو بان يكون الدال على الفردية هو التنوين بناء على كونه موضوعاً للمعنى (كما انه) أي المفهوم منها (في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصّة من الرجل ويكون كلياً ينطبق على كثيرين لا فرداً مردداً بين الأفراد وبالجملة النكرة اي ما بالحل الشايع يكون نكرة عندهم) لا مفهوم النكرة وما بالحل الاولى نكرة (اما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب او حصّة كليه لا الفرد المردد بين الأفراد وذلك لبدئية كون لفظ رجل في جنبي رجل نكرة مع انه يصدق على كل من جبي به من الأفراد ولا يكاد يكون واحداً منها) اي من الأفراد كزيد

هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها ضرورة أن كل واحد هو هو
هو أو غيره فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر (أي النهي) هو الطبيعي المقيد بمثل
يوم الوحدة فيكون كائناً قابلاً للانطباق فتأمل جيداً) توضيح مرامه هو أنه أراد دفع توهم
أن يكون المراد بالنكرة في مثل جنثي رجل هو الفرد المردد ويكون صدقه على الأفراد الخارجية
في ينجي بها المكلف في مقام الامتثال على نهج البدلية . وتقريبه هو أن الرجل في مثل هذا
مال يصدق على كل من جاء به المكلف في مقام الامتثال من زيد أو عمرو أو بكر وهكذا
هذا الصديق يكشف عن أنه لا يكون المراد به هو الفرد المردد أي هذا المفهوم وإلا يلزم أن
يكون زيد الخارجي المعين زيداً أو غير زيد لأن ذلك هو مقتضى كونه فرداً فبمفهوم الفرد
لردد وهو محال ضرورة أن زيداً نفسه وليس مردهم بين نفسه وغيره بل يكون المراد
بها هو الطبيعي المقيد بالوحدة فأمّا وإن كانت حصة بالنسبة إلى الطبيعة المطلقة إلا أنها
ن حد نفسها ككي طبيعي وأخر صدقها على أفرادها هو أن يؤخذ كل واحد منها منفرداً فإن
لمجتمع المنظم بعضها مع بعض ليس يصدق عليه الطبيعة مقيدة بقيد الوحدة بخلاف الطبيعة
المطلقة حيث تصدق عليها منفردة ومجموعة لكن قد بينا في آخرات أن هذا إنما يتم إذا لم يكن
لمراد الواقعي من النكرة هو الفرد المردد . وأما إذا كان المراد الواقعي هو ذلك فلا يتم كافي
لوصية بأحد الشئيين أو بيع أحد العبدتين بناء على صحته وإراجع (إذا عرفت ذلك فالظاهر
صحة إطلاق المطلق عنده حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني كما أصبح لغة) حيث
أنها في اللغة بمعنى المرسل والإطلاق بمعنى الأرسال ولو كان اضافياً (وغير بعيد أن يكون
حريمهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح) خاص (على
خلافها كما لا يخفى) ومن هنا يعلم أن الإشكال على تعريف المطلق بعدم الطرد والعكس غير
صحيح فانه إنما يصح على التعاريف الحقيقية لا اللفظية (نعم لو صح ما نسب إلى المشهور من
كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البدلي لما كان ما زيد منه الجنس أو
الحصة عندهم مطلقاً) لعدم تحقق قيد الارسال في شيء منها (إلا أن الكلام في صدق النسبة
لا يخفى أن المطلق بهذا المعنى) الذي نسب إلى المشهور (اطرده التقييد غير قابل فإن ماله)
أي للمطلق (من الخصوصية) وهي قيد الارسال والشمول البدلي (بنافيه ويعانده) أي
بنافي التقييد ويعانده (وهذا بخلافه بالمعنيين) أي نفس الطبيعة أو الطبيعة المقيدة بالوحدة
(فإن كلا منها له) أي للتقييد (قابل لعدم انثلامها) أي المعنيين (بسببه) أي بسبب التقييد
(أصلاً كما لا يخفى وعليه لا يستلزم التقييد تجاوزاً في المطلق لا إمكان إرادة معنى لفظه وإرادة
قيد من قرينة حال أو مقام وإنما استلزمه) أي استلزم التقييد التجوز (لو كان المطلق بذاته

(المعنى) المنسوب إلى المشهور (نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد) كأن أريد من لفظ رقبة في قولنا اعتق رقبة مؤمنة الرقبة ذات الأيمان وجعل القيد قرينة على المراد من اللفظ (كأن مجازاً مطلقاً كان التقيد بمتصل أو بمنفصل) ثم انه قد ظهر لك من مطاوي ما ذكرنا ان الإطلاق والتقييد حالتان عرضيتان معروضها الأولى والثاني هو المفهوم واتصاف اللفظ بها انما هو بالعرض والمجاز وان كان التعريف المذكور في صدر البحث يشعر بكون معروضها أولاً وبالذات هو اللفظ لكنهم أرادوا اتصاف اللفظ بها تبعاً وبالعرض .

(فصل)

(قد ظهر لك انه لادلالة لثلى لرجل) أي خالياً عن كل اللواحق والطواري (إلا على المية المهمة) بالابهام اللابشرطي (وضماً) وهو المعنى الصالح للحقوق اللواحق والطواري عليه (وان الشيع والبريان) الذي يقيد به المية المهمة (كسائر الطواري) من الخصوصية المعينة أو التقيد بفرد ما أو بجميع الأفراد (يكون خارجاً عن وضع) لفظ مثل رجل (لعدلايد في الدلالة عليه) أي على الشيع والبريان الذي تقيد به المية المهمة (من قرينة حال أو مقال أو حكمة) أما الأولان فلا يمكن ادخالها تحت ضابط اختلافها حسب اختلاف خصوصيات الكلام أو المقام (و) اما (هي) أي قرينة الحكمة (يتوقف على مقدمات) .

(أحدها كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده) المراد بالبيان هنا إظهار الشيء وإفهامه على النجج المتعارف بين أهل اللسان مطلقاً أي سواء كان عن إرادة جدية أم لا بل عن إرادة استعمالية ضرباً للقانون ليكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافة فواتفق الظنر بالمقيد لم يكن كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ولذا لا ينتم به الاطلاق ويصح اتصاف به في غير مورد هذا المقيد بخلاف البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث انه بمعنى نصب القرينة على ما هو المراد بالإرادة الجدية - (لا) في مقام (الإلهال) أي في مقام إثبات الحكم لطبيعة الموضوع في الجملة وان لم يكن المتكلم عالماً بكيفية تحققه له ولا بكيفية تحقق نفس الموضوع كما في قول القائل الغير الطبيب لا بد لهذا المرض من شرب دواء (أو الإلهال) أي في مقام إثبات الحكم للطبيعة في الجملة مع كونه عالماً بالكيفيتين إلا أنه لم يبينها لأجل مصلحة كما في قول الطبيب اسقره السمومياً مع العلم بكيفية شربه ولكن لم يبينها لأجل مصلحة وبالجملة فيما لم يكن في مقام البيان كمقام التشريع فقط او كان في مقام بيان حكم آخر كما في قوله فكلوا مما أمسكن الوارد في مقام بيان عدم كون ما اصطاده الكلب المعلم حراماً لا يمكن اتصاف بالاطلاق في رفع جزء أو قيد شك في دخله في المطلوب كما لا يمكن اتصاف بالاطلاق الأمر بالأك

الآية على طهارة مواضع عضو الكلب فإن كونه في مقام التشريع قرينة على أنه ليس بصدد مراده . وكذلك إذا كان في مقام بيان حكم آخر فلا يكون هناك دليل على كونه في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها بالاطلاق كطهارة مواضع العض من إطلاق الأمر لكل في الآية .

(ثانياً انتفاء ما يوجب التعمين) بأن لا يثبت المتكلم في كلامه بما يدل على خصوصية في مطلق حكمه أو موضوعه متصلاً به أو منفصلاً عنه .

(وثالثاً انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب) بأن لم يكن في مقام الانتظام العرفي من نفس اللفظ فرق بين فرد وفرد بل كان لكل متساوية الأقدام من حيث الانتظام العرفي من نفس اللفظ : وبالمجمل لا بد وأن لا يكون هناك انصراف مستقر إلى بعض الأفراد من نفس اللفظ عرفاً (ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام) أي مقام التخاطب (في البين) كقطع المخاطب أو برهانه من الخارج (فإنه) أي وجود القدر المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب (غير مؤثر في رفع الإخلال بالفرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض) ضرورة أن كونه متيقناً بملاحظة أمر خارج عن دائرة الانتظام العرفي من اللفظ غير كونه تمام إيراد من اللفظ في مقام التخاطب : ومن المعلوم أن المطلق لا يصير بياناً لتقيد المتيقن كذلك لا دليل عليه فوجود هذا النحو من القدر المتيقن لا يصلح لأن يقع بياناً لمراد المتكلم من اللفظ ولو لم يكن الإطلاق مراداً للمتكلم لأخل بفرضه لعدم ما يصلح لأن يعين ماسوى الإطلاق هذه المقدمات الثلاث مقومات لدليل الحكمة (فإنه فيما تحققت لو لم يرد المتكلم الشارع لأخل بفرضه حيث أنه لم يبينه مع أنه بصدد) فيستكشف بطريق الإيضاح عدم تقيد المراد الواقعي بخصوصية خاصة وتعلق إرادة المتكلم بالمطلق بما هو مطلق فالإطلاق في عالم الإثبات والدلالة قيل كاشف عن الإطلاق بحسب مقام الثبوت (وبدونها) أي وبدون هذه المقدمات الثلاث لا يكاد يكون هناك إخلال به حيث لم يكن مع انتفاء (المقدمة) الأولى إلا في مقام الإجمال (والجمال) وقد عرفت أنه حينئذ لا يصبح التمسك بالإطلاق على تمام مراده (ومع انتفاء ثمانية كان البيان بالقرينة) فلا إخلال أيضاً حيث أنه مع إتيان القرينة المتصلة لا ينبغي ظهور كلام في الإطلاق من أول الأمر إلا في المقيد ومع الإتيان بالمنفصلة وإن انعقد له ظهور إلا أنه بحكم المقيد يكونه أقوى من المطلق في خصوص ما يكون المقيد ظاهراً فيه (ومع انتفاء ثالثة) وهو بأن يكون القدر المتيقن بحسب التخاطب بالمعنى الذي ذكرناه موجوداً (لا إخلال بالفرض لو كان المتيقن) المزبور وهو المقيد (تمام مراده فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه وقد بينه) إذ المدار على مصداق تمام المراد لا عنوانه ومفهومه والمتيقن مصداق له

بالضرورة فلا داعي ولا حاجة الى بيان انطباق مفهوم تمام المراد عليه (لا بصدد بيان أى القدر المتيقن) تمامه) أى تمام مراده وليس ماوراء القدر المتيقن بمراده (كي) انه (أدخل بيانه فافهم) وان كان صيرورة الأمر بالعرض بملاحظة المقدمة الاولى أو القدر المتيقن هو تمام المراد والى هذا أشار في الهامش هنا بما هذا لفظه إشارة الى انه لو بصدد بيان انه تمامه ما أدخل بيانه بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد فانه بملاحظتهم ان المتيقن تمام المراد وإلا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها وإلا قد لا يفهمه ، نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن إلا بصدد بيان ان المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان غيره مراد إذ ليس بمراد قبلا للاجمال والاهمال المطلقين فافهم فانه لا يخلو عن دقة انتهى فبستقار من مجموع المتن والهامش انه اذا كان لللفظ قدر متيقن بحسب مقام التخاطب فلما تكلم بهذا اللفظ يتصور ثلاث حالات ، الاولى كونه بصدد بيان تمام المراد وكان ذلك المتيقن تمام المراد له ، الثانية كونه بصدد بيان ان المتيقن المذكور هو تمام المراد مع عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد ، الثالثة كونه بصدد بيان ان المتيقن مراد واما ماوراء المتيقن مراد اوليس بمراد فليس بصدده ، في الصورة الاولى والثانية لا إخلال بالعرض أصلا ، اما في الاولى فمن جهة أننا نجزم بأن تمام مراده من المطلق هو بعض خصوصياته وشطر من أفرادها وهو المتيقن بحسب مقام التخاطب لجميع أفرادها ، واما في الثانية فكذلك أيضا لكن من جهة عدم نصب القرينة على تمام الأفراد فيفهم ان المتيقن تمام الأفراد في الصورة الثالثة فاللفظ مبين من جهة كونه * هذا هو الحق ويدبر الفقهاء رضوان الله عليهم على ذلك : قال الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة في مسئلة كفاية غسل الجنابة عن الأغسال الاخر ما هذا لفظه : ثم ان ظاهر كلمات الأصحاب عدم الفرق في كفاية غسل الجنابة عما عداه بين عدم الالتفات الى ذلك الفصل وبين الالتفات اليه وقصد سقوطه وبين قصد عدم سقوطه ونوقش في شرح س والمفاتيح في شمول الاجماع للصورة الأخيرة وهو في محله لو كان دليل المسئلة الاجماع المحقق اما لاجماع المدعى في السرائر ومع صدق مطلق كالاخبار على تقدير دلالتها إلا ان يدعى انصراف المطلق في معقد الاجماع ومورد النص الى غير هذه الصورة لكن الأرجح في النظر شمول فتوى المجمعين لهذه الصورة وان كان إطلاقهم منصرفا الى غيره لأن ظاهرهم المصريح به بعضهم كون غسل الجنابة رافعا لحدث الحيض والرفع غير متوقف على ما ذكر انتهى . أقول : وجه عدم التوقف هو ان الحكم الوضعي غير متوقف على القصد وكيف كان فكلامه صريح في انه اذا لم يكن المنصرف من الاطلاق تمام المراد بل تمام الأفراد كان تمام المراد فلا بد من التصريح بذلك ولا أقل من الظهور .

التيقن مراداً ومجمل من جهة أنه يشك في أن ما وراءه مراد أو ليس بمراد (ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ولو لم يكن عن جد بل قاعدة وفانونا ليكون حجة فيما لم يكن حجة أقوى على خلافه لالبيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يكون الظفر بالمقيد لو كان كاشفاً عن عدم كونه المتكلم في مقام البيان ولذا لا يلتزم به إضلاله وصحة اتسكه به أصلاً فتأمل جيداً) وقد سبق بيان ذلك على سبيل الاجمال في تشرح مقدمات الحكمة وغرضه قدّم من هذا الكلام دفع اشكال يرد على التمسك بالاطلاقات من باب مقدمات الحكمة على ما أسسه المصنف من كون وضع المطلقات للبيعة لأبسط شيء فيها إذا خفر المحتمل بمقيد منفصل إذ الظفر به يكشف عن عدم كونه المتكلم بصدد البيان وإن اجتهد مخطئاً في إحراره بل يمكن توجيه الاشكال مطلقاً ولو قبل الظفر فإن بعض مقدمات الحكمة هي المقدمة الأولى وهي ليست بمنحرفة للقطع بعدم إرادة الاطلاق من مطلق المطلقات الواردة في الروايات بل مطلق المحاورات لأقل من الظن بالعدم مع كفاية الاحتمال لمناقضته مع الإحرار المعبر في صحة الاستدلال : والجواب أن الاشكال إنما يرد لو كان المراد بالبيان هنا بيان حقيقة مراده وواقع مقصوده كالبيان في مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة . وأما إذا كان المراد منه هو البيان في مقابل الاجمال أو الامعان بأن يكون المتكلم بصدد إفهام السامع الاطلاق في جهة أو جهات كما إذا كان موضوعاً لمراد أن كان مراده واقعاً التقييد مع عدم نصب قرينة على التبيين كما إذا كان في مقام ضرب قاعدة يرجع إليها عند الشك في ترتيب حكمها على فرد من أفراد موضوعها مانع من خارج دليل على التخصيص كما هو الحال في القواعد المستفادة من العمومات فلا يتوجه الاشكال أصلاً فإن مقتضى مقدمات الحكمة في مثل المقام لزوم التقييد ولو لم يكن الاطلاق مراداً فعدم التقييد في مثل المقام كاشف عن إرادته من اللفظ كاللغى العام من العام في مرحلة الاعلام والانهاى وإن لم يكن مجرداً في الواقع وذلك إبدئية كفاية البيان بهذا المعنى في استنتاج لزوم نقض الغرض وخلاف الحكمة من عدم إرادة الاطلاق كذلك مع الاطلاق في مثل المقام ويقابله ما إذا كان الغرض يحصل ولو اعمل أو اجل فلا يحل بغرضه الاطلاق مع عدم إرادته منه أيضاً في هذه المرحلة أيضاً أى مرحلة الاقبايم كما إذا كان في مقام التشريع من غير التفات الى جهاته أو مقام الاعلام به على إجماله ولو مع الالتفات الى جهاته فلا كاشف عن إرادة الاطلاق عند الاطلاق حينئذ (وقد انقدح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشياع والبرهان أيضاً يحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال الى مقدمات الحكمة فلا تغفل بقي هنا شيء وهو انه) هل يعتبر في المقدمة الأولى العلم الوجداني بكون المتكلم في مقام البيان أم لا بل يقوم غيره مقامه

أيضاً (ولا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها الى جهة خاصة) من كونه مسوقاً لأجل تشريع الحكم أو اشارة الى ما بينه المتكلم سابقاً أو وارداً في مقام بيان حكم آخر أو التقية أو نحو ذلك وليس للمولى حجة على العبد اذا عمل باطلاق كلامه بل له الحجة والاعتذار بأنك اطلقت الكلام ولم تنصب القرينة على صرف وجهة الكلام الى جهة خاصة (ولذلك ترى ان المشهور يمتسكون بها مع عدم احراز كون مطلقاً) أى المتكلم بالاطلاق (بصدد البيان وبعد كونه لأجل ذهابهم الى انها موضوعة للشياخ والسراني) والأصل حمل اللفظ على الحقيقة (وان كان ربما ينسب ذلك اليهم ولعل وجه النسبة ملاحظة انه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز) أى احراز انه بصدد البيان (والغفلة عن وجهه) الذى ذكرناه من جريان السيرة على التمسك بها عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان (فتأمل جيداً) كي تدعن بأن الحق الحقيقى مذهب اليه السلطان به من كون المطلق موضوعاً للطبيعة الخلقية بالاطلاق المقسمي بالمعنى الذى شرحناه في الثمرات لالطبيعة المرسله بالارسال القسمي كما نسب الى المشهور وان كان يمكن أن يوجه ما نسب الى المشهور بأنه بضميمة مقدمات الحكمة بصير كونه هوالموضوع له لانه موضوع له حقيقة وإلا يلزم التجوز في المطلقات الواردة في غير مقام البيان من مقام أصل التشريع أو كونه في مقام حكم آخر ونحو ذلك وهو بعيد وليعلم ان كون لفظ مطلقاً بالنسبة الى قيد وخصوصية أو عدم كونه مطلقاً بالنسبة اليه انما يصح بالنسبة الى القيد الذى يصح ان يقع قيداً للمتعلق أو للموضوع مع قطع النظر عن تعلق الحكم به كالايمان وعدمه بالنسبة الى الرقبة فانه يصح تقسيمها في نفسها الى مؤمنة وكافرة ، واما اذا لم يكن القيد كذلك بل كان من العناوين المتولدة عن الحكم كالوجوب والندب وقصد القرية والعلم بالحكم والجهل به فيستحيل الاطلاق كالتقييد بالنسبة اليها كما اوضحنا ذلك في مسألة انقسام الواجب الى العبدى والتوصلى (ثم انه قد انقذ بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حالية او مقالية على قرينة الحكمة المتوقعة على المقدمات المذكورة انه لااطلاق له) أى للمطلق (فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الأفراد او الأصناف لظهوره فيه او كونه متيقناً منه) بحسب مقام التخاطب (ولو لم يكن ظاهر آفیه بخصوصه) بأن يكون التيقن به بنحو تعدد الدال والمدلول حسب اختلاف مراتب الانصراف (كما ان منها) اى من مراتب الانصراف وفي بعض النسخ ومنه فعليه يكون مرجع الضمير هو الانصراف (ما لا يوجب ذا ولا ذاك) اى لا يوجب الظهور ولا كونه متيقناً منه (بل

يكون بدوياً زائلاً بالتأمل) ويسمى الظهور الحضورى بمعنى حضور بعض الأفراد في الذهن لغلبة وجوده في الخارج مع القصد بعدم كونه مراداً بالخصوص كاتصريف لفظ الماء في بغداد الى ماء الدجلة وفي الكوفة الى الفرات وفي مكان آخر الى غيرها ، ومنها ما ينشأ من التشكيك في المبهة في متفاهم العرف وهو على نحوين : الأول أن يكون التشكيك بنحو يرى العرف خروج بعض أفرادها عنها فينصرف اللفظ عنه لاحتالة كاتصريف لفظ مالا يؤكل لحمه عن الانسان ولهذا جوزوا الصلوة في شعره وظفره وبصاقه ونخامته ، الثاني أن يكون بنحو يشك العرف في كونه مصداقاً له فينصرف اللفظ عنه كاتصريف لفظ الماء الى غير ماء الزاج والنقط والكبريت : اما الأول فلا ريب في عدم انعقاد الظهور من اولى الأمر للمطلق إلا في غير ما ينصرف عنه اللفظ إذ المطلق مع ذلك التشكيك من قبيل اللفظ المحتف بالقربة المتصلة ، واما الثاني فهو وإن لم يوجب ظهور اللفظ فيما ينصرف اليه إلا أن المطلق معه يكون من قبيل اللفظ المحتف بما يصلح أن يكون قربة ، وعلى أي تقدير لا ظهور لللفظ في الاطلاق مع الانصراف الناشئ عن التشكيك في المبهة نظراً الى عدم تمامية علة الاطلاق اما بناء على المختار فلأن بعد حصول البيان أو احتماله لآخر في عدم الاعتداد به : واما على المجازية فلأن شيوع هذا المجاز هو الفارق بينه وبين غيره في عدم جريان إصالة الحقيقة عند احتماله : ومنها بلوغ الشيوع وغلبة الاستعمال في فرد خاص حد المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة إلا أنه يحكم في المجاز بالتوقف وفي المقام بالتمييز لما عرفت من البيان فلا اطلاق : ومنها بلوغ الشيوع المزبور حد الاشتراك : ومنها بلوغه حد النقل بأن صار سبباً لهجر الموضوع له فيه ستة مراتب : اما الاولى فقد عرفت بكون الاطلاق فيها محكما وفي الصورتين الأخيرتين وجب اجراء حكم الاشتراك والنقل وفي البواتي يكون الظهور والشيوع مضراً بالأطلاق والى المرتبتين الأخيرتين أشار المصنف بقوله (كما ان منها ما يوجب الاشتراك أو النقل) فلا بد من مراعاة حكمها .

(لا يقال كيف يكون ذلك) أي حصول الاشتراك والنقل (وقد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً) مع ان مرتبتها متأخرة عن مرتبة المجاز بمعنى ان اللفظ ما لم يصل حد المجاز الراجح والمجاز المشهور كيف يمكن أن يصل مرتبة الاشتراك والنقل . (فانه يقال مضافاً الى انه انما قيل لعدم استلزامه له لا) لاستلزامه لعدم التجوز (عدم امكانه) كيف (وان استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان ان كثرة إرادة المقيد لدى الاطلاق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزيد انس كما في المجاز المشهور) وهي المرتبة الرابعة التي أشرنا اليها (أو تعيناً واختصاصاً به) أي بالمقيد (كما في المنقول بالغلبة .

فانهم) وهي المرتبة الأخيرة التي أشرنا إليها والبلوغ بهذه المرتبة يستلزم البلوغ الى المرتبة الخامسة التي أشرنا إليها وهي مرتبة الاشتراك بالطريق الأولى وليس في مقام ما يوجب الاشتراك أو النقل حينئذ استعمال للمطلق في المقيد ليستلزم التجوز بل اللفظ في كليهما حقيقة تعيينية وليعلم ان كون المتكلم في مقام البيان كما انه معتبر في المطلق كذلك في العام بالنسبة الى مصبب العموم إلا انه في المطلق لابد وان يحرز من الخارج ولو كان بناء العقلاء على ذلك وفي العام يكون أداة العموم بنفسها متكفلة لذلك من دون حاجة الى الخارج وسراية الحكم في المطلق الى تمام الأفراد من جهة كونها متساوية الأقدام بالنسبة الى صدق المطلق عليها وفي العام تكون السراية مدلولة للدلالة اللفظية .

(تذييل)

(وهو انه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة) وانقسامات كثيرة من الأفراد والحالات والأزمان والأوضاع ونحو ذلك (كان) المطلق (وارداً في مقام البيان من جهة) خاصة (منها ووارداً في مقام الاهمال أو الاجمال من) جهة (أخرى) بل من جهات اخرى (فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة) من تلك الجهات (من كونه) أي كونه المتكلم (بصدد البيان من تلك الجهة) كالأفراد خاصة كما في أحل الله البيع بالنسبة الى كل بيع بيع (ولا تكفي) في الحمل على الاطلاق من الجهة التي لم يكن المتكلم بصدد البيان بالنسبة إليها (كونه بصدد من جهة اخرى) كما في الآية الشريفة حيث ان كونه بصدد البيان بالنسبة الى كل فرد من البيع لا يكفي في الحمل على الاطلاق بالنسبة الى جميع حالات البيع من كون المبيع معيباً أو صحيحاً غنياً أو غير غني صادر من البالغ العاقل الحر أو غيره وهكذا لو لم يكن بصدد البيان من هذه الجهات كما انه بالنسبة الى التشديد أيضاً يكون كذلك فان رفع اليد عن أحد الانقسامات لا يوجب رفع اليد عن سائر الانقسامات التي لا رابطة بينه وبينها إذا قصى ما يقيد دليل التقيد هو كون هذا القيد دخيلاً في المراد غاية الأمر في المنفصل آخر بيانه لمصلحة اقتضت ذلك : واما أن المولى ليس في مقام البيان بالنسبة الى قيود اخرى من أول الأمر كي يتطرق الخلل الى الاطلاق من جهتها فالدليل التقيد المزبور ليس بكاشف عنه (إلا اذا كان بينها) أي بين الجهتين (ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى) بحيث يستلزم الاطلاق من جهة الاطلاق من جهة اخرى مثل ما دل على أن الصلوة في جماعة بأربعة وعشرين حيث استدلوا باطلاق الصلوة على نبوت الحكم في كل ما يصدق عليه الصلوة فرضاً يومية أو غيرها أو نقلاً إلا ما خرج فيستحب الاقتداء في اليومية أداء وقضاء وفي صلوة

لآيات والاموات والعمرين والطواب والأحياء والصلوة المنسذورة على اختلاف في الثلاثة
 لأخيرة . وحيث نوقش في الاستدلال بمنع إطلاق الأخبار من هذه الجهة وانما هي في مقام ان
 لاستحباب في كل مقام ثبت . يكون له هذا المقدار من الثواب لانها في مقام اثبات أصل
 الاستحباب كي يحكم بمقتضى اخلاقها بذبوت الاستحباب في كل ما يصدق عليه الصلوة إلا
 ما خرج . فأجيب عنها بأن فهم الإطلاق من جهة ثبوت هذا المقدار من الثواب لا يتحقق إلا
 بإرادة الإطلاق من لفظ الصلوة وهي تستلزم اخلاق الحكم من حيث اثبات أصل الاستحباب
 توضيحه انه ان اريد من لفظ الصلوة الصلوة المهمة التي مألها الى ان بعض أفراد الصلوة يكون
 له هذا المقدار من الثواب فلا يستلزم حينئذ ان كل صلوة مشروع فيها الجماعة له ثواب كذا
 مع أن الإطلاق من هذه الجهة مطلوب وان اريد منها الإطلاق الراجع الى أن كل فرد من
 الصلوة اذا وقع جماعة كان له كذا من الثواب فيستلزم منه الإطلاق في مقام أصل الاستحباب
 إذ مقتضاه ان كل صلوة اذا وقعت جماعة يترتب عليها الثواب الموعود وذلك مساوئ بشرعية
 الجماعة فيها . نعم لو كان لسان الدليل هكذا صلوة الجماعة لها كذا من الثواب بطريق الاضافة
 لم يكن إرادة الإطلاق من الصلوة فيها مستلزما لجواز الجماعة في كل صلوة إذ ليس مقتضى
 إطلاقها إلا أن كل صلوة اضممت الى الجماعة لها ثواب كذا وذلك لا يستلزم أن يكون كل
 صلوة صحيحة الاضافة الى الجماعة فتدبر نظير ما دل على صحة الصلوة في ثوب فيه عذرة
 مالا يؤكل لحمه من جهة النجاسة عند الجهل بها فانه يدل على صحة الصلوة في مطلق اجزاء
 مالا يؤكل لحمه من جهة النجاسة مع الجهل بعدم الاتفكانه بينهما على هذا التقدير إذ الحمل على
 * ونظير مناسب الى انشهور كما عن مجمع البرهان وغيره ان الهرة اذا اكلت ميتة ثم
 شربت من ماء قليل لم ينحس ذلك الماء غابت او لم تغب وعن ظاهر الخلاف دعوى الاجماع
 عليه . وحكى هذا الحكم عن ابن ادريس والعلامة والشهيد وصاحب الموجز وكشف
 الالتباس وساجي ك ولم يستدل على ذلك مضافا الى الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة وقيام
 السيرة ولزوم الحرج لو بنى على النجاسة باطلاق ما دل على نفي البأس عن سؤر الهرة مع عدم
 انتفائها عن ملاقات الميتة غالباً فان تلك المطلقات وان وردت لبيان حكم الهرة من حيث ذاتها
 كما يتبادى به تعويل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله ع واني لاستحي
 من ربي ان ادع طعاما من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان حيثية النجاسة العرضية
 الحاصلة له من ملاقات الميتة لما كانت غالبية المقارنة له كان في إطلاق الحكم دلالة على عدم
 مزاحمة هذه الحيثية لحكم الذات وإلا لوجب التنبية عليه فتأمل .

نفس الجهة التي ورد الدليل في بيانها يستلزم أن لا يبقى مورد لدليل الصحة ومثل ما دل بابطالها على وجوب نزع سبعين دلواً لوقوع الكافر في البئر ثم مات فيها فإنه وإن كان ناظرأ إلى جهة النجاسة لكن النجاسة الكائنة بالكفر نظراً إلى الاطلاق لا يمكن أن يكون أزيد منها لزوم اللغوية ولا منافاة بين عدم تغير الواقع بالحياة وتغيره بالموت فما عن ابن ادريس من أنه يشترط فيه الاسلام فلو كان كافراً وجب نزع الجميع لأنه لم يرد في نجاسة الكافر مقدر، والموت غير مطهر ولا دلالة فيما دل على نزع سبعين لموت انسان على ما زاد على نجاسة الموت مندفع بما ذكرناه واليه أشار المحقق في المعتبر في رد ابن ادريس بقوله : ان الانسان اذا كان متناولاً للمسلم والكافر جرى مجرى النطق بها انتهى فتدبر . مضافاً إلى ان نجاسة الموت غالباً لا تنفك عن نجاسة اخرى في المسلم والكافر فيلزم بقاء الدليل بلا مورد مضافاً إلى لغوية الاطلاق ولزوم التقييد الذي أشرنا اليه كما ان التقييد أيضاً كذلك اذا استلزم تقييداً آخر عقلاً أو شرعاً أو عادة كما قيل في دوران أمر القيد بين أن يرجع إلى مادة الأمر أو هيئته .

(فصل)

(اذا ورد مطلق ومقيد متنافين فالما أن يكونا مختلفين في الانيات والثاني واما أن يكونا متوافقين فإن كانا مختلفين مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا اشكال في التقييد) اما الثاني فهو يتوقف على وحدة التكليف ولكنه كان مردداً بين تعاقبه بالمطلق أو بالمقيد وإحراز الوحدة يتوقف على امور : الأول كون كل واحد من المطلق والمقيد مرسلًا بحسب الحكم أو معلقاً على شيء واحد ضرورة ان تعليقها على شئين لا يوجب التنافي كي يوجب الحل نحو ان ظهرت اعتق رقبة مؤمنة وان أفطرت فاعتق رقبة ، واما اذا كان أحدهما معلقاً والآخر مرسلًا نحو ان ظهرت فاعتق رقبة ، وورد في دليل آخر اعتق رقبة مؤمنة فكذلك أيضاً فإن حل اطلاق الوجوب على المعلق وتقييده بالظهار يتوقف على وحسدة المتعلق فيها كي تتحقق وحدة التكليف المقتضية للحمل المذكور كما ان حل اطلاق التمتع على المقيد وتقييده بالايان يتوقف على وحدة السبب المقتضية لوحدة التكليف المرجبة للحمل فيتوقف الحل في كل من الطرفين على الحمل في الطرف الآخر وهو دور : الثاني أن يكون كل من التكليفين إلزاميين ضرورة أنه لو كان المقيد متكفلاً لحكم استعجابي لما كان بينه وبين الاطلاق تنافٍ كي يجب الحمل من غير فرق بين كون المطلق إلزامياً أو غيره ، ضرورة ان مناط عدم المناقاة جواز ترك القيد سواء كان المطلق إلزامياً أو غيره ، الثالث كون متعلق التكليف هو الوجود السمي

المطلق على أول وجود ناقض للعدم كي يكون لازم أحد الخطابين جواز الاكتفاء بغير المقيد كالإيمان مثلاً لعدم مدخلية في مصلحة الوجود السعي ولازم الدليل الآخر عدم جواز الاكتفاء به لدخل القيد في الوجود السعي ، وأما رفع التناقض بحمل المطلق على المقيد فلائذ الكلامين إذا عرضاً على العرف يفهمون تقييد المطلق ولا يلتفتون إلى أنواع المجاز فيها ما لم يساعد عليه شاهد وفهم العرف متبع في باب الألفاظ فلا اعتناء بما يمكن أن يقال في المثال من حمل النبي على التنزيه إرشاداً إلى حرازة في المقيد والسر في ذلك هو أن التعارض في المثال إنما هو بين ظهور المطلق في الإطلاق المستلزم لحمل النبي على التنزيه وبين ظهور النبي في الحرمة المستلزم لتقييد المطلق وظهور القرينة وهو دليل المقيد مقدم على ظهور ذي القرينة ولا يلاحظ الأنطورية بينهما ، وتوضيح ذلك هو أن الشك في إرادة ظهور ذي القرينة وعدمها مسبب عن الشك في إرادة ظهور القرينة وعدمها فإن الأخذ بظهور القرينة يرفع الشك عن ذي القرينة ويوجب حمله على غير ظاهره حيث أن مؤدى القرينة بظاهره عدم إرادة ظهور ذي القرينة بخلاف الأخذ بظاهر ذي القرينة فإنه لا يوجب رفع اليد عن ظاهر القرينة إلا بالملزمة العقلية والاصول اللفظية وإن كان مثبتاتها أيضاً حجة إلا أن اثباتها للوازمها فرع جريانها في أنفسها وهي غير جارية فإن جريانها يتوقف على عدم جريان إحالة الظهور في القرينة إذ لو اجريت فيها برفع الشك عن ذي القرينة ولتوقف عدم جريانها فيها على جريانها فيه يلزم الدور ولأجل ذلك يقدم ظهور لفظة بري في ربي التبل مع كونه بالانصراف على ظهور لفظ أسد في الحيوان المفترس مع كونه وضعياً وهو أقوى من الظهور الإطلاقي (وإن كانا متوافقين) مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة (فالمشهور فيها الحمل والتقييد) كالتخلفين وإن كان يمكن الجمع بوجه آخر (وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر) وهو (مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب) إرشاداً أما إلى المزية الموجودة فيه زائداً على المصلحة الملزمة لوجوب العتق وأما إلى الحرازة الكامنة في غير هذا الفرد ومثله حمله على الوجوب التخييري (ورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى) وهو صفة الإطلاق (اقتضاه) أي اقتضى هذا الوجه (بمجرد) أي بمجرد اللفظ (عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد) فزعم أنه موجه بهذا الوجه أي الإطلاق (وبعد الإطلاق على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال) فیرتفع ذلك الخيال (فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب) لأنه تصرف في نفس معنى اللفظ لافي وجه من وجوهه (وأنت خير بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً

عن عدم ورود المطلق في مقام البيان بل) يكون كاشفاً (عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة) الجار متعلق بقوله ظاهره (بمراد جدي) خير للكون الذي اضيف اليه لفظ العدم (غاية الأمر ان التصرف فيه . بذلك لا يوجب التجوز فيه) فيكون الدوران بين التصرفين ومجرد عدم استلزام أحد التصرفين التجوز في اللفظ لا يوجب تقديمه على التصرف الآخر لو سلم استلزامه للتجوز فكيف (مع) البناء على (أن حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه) أيضاً (فانه) أي الأمر (في الحقيقة مستعمل في الإيجاب فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لاستحبابه فملا ضرورة ان ملاكه لا يقتضي استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه) لما عرفت سابقاً من استحالة اجتماع الحكيم المتضادين في واحد ولو من حيثيتين فالأمران حينئذ بين التصرفين لا يستلزم شيئا منها تجوزاً في اللفظ ولا مرجح في البين (نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل) على الأصل الذي ذهب اليه المصنف من جريان السيرة وبناء العقلاء على حمل الكلام على بيان المراد عند الشك يكون لكلام هذا المورد وجد إذ حينئذ (كان من التوفيق بينها حمل على انه سيق في مقام الإيهال على خلاف مقتضى الأصل فافهم ولعل وجه التقيد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاخلاق) كما انه كان من التوفيق بينها حمل الأمر في المقيد على الوجوب المؤكد وهو وان لم يستلزم تصرفاً ولا تأديلاً لا في المقيد ولا في المطلق إلا أنه حينئذ يدور الأمر بين ظهورين أحدهما ظهور المطلق في الوجوب التخيري بين الأفراد وظهور الصيغة في الوجوب التعييني بأن يكون لا نشاء أصل الوجوب لا بيان شدة المحبوبة فلا بد من ملاحظة ان أيها أظهر وسيأتي ان الثاني أقوى . واما حمل الأمر في المقيد على الاستحباب كما قيل فهو منافٍ لظهور الصيغة في الوجوب التعييني الأقوى من ظهور المطلق وحمل المقيد على كونه واجباً في واجب جداً لندرة الواجب في واجب جداً فلا يتسع حمل محل البحث عليه من دون قرينة مع انه منافٍ لظهور المقيد في ان الواجب هو مجموع القيد والمقيد دون القيد وحده وحمل المقيد على كونه واجباً مستقلاً في قبال المطلق : فقد عرفت منافاته لكونه انتعاق في كل من الخطأين هو الوجود السعي الاحاطي المنطبق على أول وجود الطبيعة فلا معنى للامتناع عقوب الامتناع (وربما يشكل ذلك) أي التوفيق بحمل المطلق على المقيد (بأنه يقتضي التقيد في باب المستحبات) كان دليل المقيد فيها قضية ذات مفهوم أم لا لوجود المناط حيث ان ظهور إطلاق الصيغة في المقيد في الاستحباب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فلا بد من الحل والقول بتعين التقيد في الاستحباب (مع ان بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها) أي في المستحبات (على تأكيد

الاستحباب اللبم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة (فتأمل) توضيحه أنهم استقرروا ونصنحوها في باب المستحبات وفهموا من أدلتها أن ملاك الاستحباب موجود في المطلق بلا قصور وإن في المقيد ملاك زائد على ملاك أصل الاستحباب الموجود في المطلق ولذا صار بناؤه فيها على حمل المقيد على تأكيد الاستحباب بخلاف باب الواجبات حيث أنهم فهموا من أدلتها وجود الملاك في المقيد فقط : وتوهم لزوم اجتماع المثليين في الفرد الأفضل في باب المستحبات مدفوع بأن المستحيل هو اجتماع الطرفين الفعليين وهو ليس بلازم وإنما اللازم اجتماع الملاكين وهو ليس بمستحيل : وتوهم الدور في طريقة المشهور بأن طريق معرفة تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة هو حمل الأمر بالمقيد على شدة المحبوبة فلا يجوز الاستدلال بالتفاوت المذكور على هذا الحمل فاسد لأن طريق معرفة التفاوت هو نفس الدليل الوارد في بيان ثواب المستحبات وتفضيل بعض أفرادها على بعضها الذي يعطي بظاهره عدم وحدة التكليف (أو أنه كان) الحمل على التأكيد (بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيئ الدليل المقيد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها) ورد المصنف في الهامش هذا الوجه الثاني بقوله : ولا ينبغي أنه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً كان قضية عدم الاستحباب إلا للمقيد وحينئذ إن كان بلوغ الثواب صادقا على المطلق كان استحبابه تسامحياً وإلا فلا استحباب له أصلاً كما لا وجه بناء على هذا الحمل وصدق البلوغ أتأكد الاستحباب في المقيد فافهم انتهى : فالوجه الأول متعين وإن شئت قلت أنه لا تنافي في المستحبات بين المطلق والمقيد من حيث إن المقيد يجوز تركه وهو يكشف عن تعدد الملاك (ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيها ذكرنا) من الحلل (بين المثبتين) كما مثلنا لك (والمنفين) كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة (بعد فرض كونها متنافيين) المستكشف من وحدة التكليف على البيان الذي تقدم (كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر) في المقامين (فليتدبر) خلافاً للقوم حيث أنهم قالوا في المنفيين بعدم الحل بلا خلاف كما عن العلامة وإجماعاً كما في الزبدة واتفاقاً كما في العالم وعلوه بأنه لا داعي على الحل حيث إن انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة في سياق النبي لا ينافي انتفائه عن الفرد أيضاً فإن التأكيد باب واسع وهو ليس بمجاز ولا خلاف الظاهر والتحقيق هو ما ذكره المصنف إذ التعايل المذكور إنما يتم مع عدم استظهار وحدة التكليف كما أنه في المثبتين أيضاً كذلك مع عدم الاستظهار وأما مع الاستظهار فالتنافي متحقق قطعاً من غير فرق بين المثبتين وبين المنفيين كما أنه لا وجه لا توهمه العضدي من لزوم المعاملة مع المنفيين معاملة العام والخاص

دائماً من جهة ان التكررة المنفية تنفي العموم وذلك لان التكررة المنفية وان كانت عامة بالعرض بواسطة النفي عقلاً إلا انها مطلقة بحسب الاصل وعمومها بواسطة انها تكرر انما هو بحسب موارد اطلاقها قبل عروض النفي بمقدمات الحكمة كما في قوله تعالى : وأزولنا من السماء ماء طهوراً ، والكلام انما هو في تعيين المنفي بلحاظ كونها مطلقة أهو في نحو المثال مطلق الرقبة أو الرقبة الكافرة لا في بقاء التكررة على عمومها أو لا فحمل لا تعتق رقبة على الرقبة الكافرة كان من حمل المطلق على المقيد بهذا الاعتبار وان صدق عليه التخصيص باعتبار آخر فلا حاجة الى تكلف تبديل المثال بالمعروف أو تقييده بما اذا لم يقصد به الاستغراق كما في مثل اشترا اللحم ثم اعلم انه لا ضابط لنا كلياً بتعين به كون لفظ قرينة على المراد بحيث لا يبقى لنا مورد شك إلا أن الظاهر انه لا اشكال في ان كل ما يكون فضلة في الكلام كما انصفه ونحوها يكون قرينة على ماهو العمدة فيه إذ الظاهر ان غرض المتكلم من الاتيان بالفضلة لاجل الكشف عن تمام المراد ولا يبعد ان يكون الفعل المبدوء به في الكلام في الجملة الفعلية قرينة على فاعله ومفعوله كما في لا تضرب احداً فان ظهور الضرب في المؤم والموجع قرينة على تخصيص الاحد بالاحياء والشيوخ الانصارى ره في رسالته الاستصحاب قد قال بذلك إلا أنه في المكاسب في مسألة من ملك نصف الدار لو باع نصف الدار يظهر منه خلاف ذلك : واما القرائن المنفصلة فكونها قرينة يستكشف من فرضه متصلاً به في كلام واحد فان استلزم الاتصال كونه صارفاً ومبيناً للمراد فيعلم القرينية له واما اذا استلزم التعارض فيكشف بذلك عن عدم كونه قرينة فتدبر .

(تذييله)

(لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونها في) مقام (بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي فاذا ورد مثلاً ان البيع سبب وان البيع الكذائي) يعني العربي مثلاً (سبب وعلم ان مراده) واحد (اما البيع على اخلاقه او البيع اخص فلا بد من التقييد او كان ظهور دليله في دخل القيد اقوى من ظهور الاطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيد) وان بدال اخر (بخلاف العكس بالغاء القيد وحمله على انه غالي او على وجه آخر فانه خلاف المتعارف) خلافاً لظاهر القوم على ما في التقارير حيث قال : ان الظاهر منهم عدم الحمل بل يحتمل على مشروعية المطلق والمقيد معاً فعلى هذا لو ورد أحل الله بيع السلم كما قال تعالى : أحل الله البيع : فلم يقولوا ان المراد بالآية هو أحل السلم خاصة وفيه انه بعد احراز وحدة الحكم يتحقق التنافي فلا بد من الحمل ومع عدمه

لا يحمل ولو في الحكم التكليفي .

(تبصرة)

(لا تخلو عن تذكرة وهي ان قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات فانها) أي قضية المقدمات (تارة يكون حملها على العموم البدلي) وقد تقدم حكم هذا المطلق اذا ورد مقيد متاف له (واخرى على العموم الاستيعابي) وقد يفصل في حكمه مع قيد متاف له بأنه ان كان دليل الخيد اخص مطلقا منه وكانا مختلفين في الايجاب والسلب فلا اشكال في لزوم اخل مطاقا سواء كان في الاحكام التكليفية او الوضعية وان كانا متوافقين كما اذا ورد في الغنم السائمة زكوة وورد ايضا في الغنم زكوة فلا يجب الحل لان الموجب هو وحدة التكليف وهو هنا متنفذ لان الفرض عدم تعلقه بالمطلق بل بكل فرد فرد نعم لو علمنا من الخارج ان القيد جيئ به لتضييق المراد الواقعي لابتداء آخر فلا بد من اخل فجرد التقييد لا يوجب رفع اليد عن الاطلاق وان كان اخص من وجه منه فان كانت تلك النسبة بين الموضوعين أي متعلق متعلق الحكم فيدخلان في باب التعارض وان كان بين نفس التعلقين اللذين يصدران من المكلف اختيار فيمتني جواز التقييد وعدمه على جواز اجتماع الامر والنهي وقد سبق لنا في رد العضدي فيما قاله في المنفذين ما ينفعك في المقام فلا نعيد (وثالثة على نوع خاص مما ينطبق) المطلق (عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والاحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام فالحكمة في اطلاق صيغة الأمر تقتضي ان يكون المراد خصوص الوجوب التعيني العيني النفسي) وهذا هو النوع الخاص المنطبق عليه المطلق (فان ارادة غيره) أي التخييري او الكفائي او الغيبي (يحتاج الى مزيد بيان ولا معنى لارادة الشيعاء فيه) أي نحو من الشيعاء (فلا يحصى من الحل عليه) أي النوع الخاص المزبور (فيما اذا كان بصدد البيان كما انه قد يقتضي العموم الاستيعابي كما في أحل الله البيع إذ ارادة البيع مهيلا او مجملا ينافي ماهو المفروض من كونه بصدد البيان و ارادة العموم البدلي لا يناسب المقام) الذي هو مقام الامتنان إذ لا امتنان اصلا بالفرد الغير المعين عند مخاطب المعين بحسب الواقع مضافا الى لزوم الاغراء بالجهل على ماهو المفروض من كونه بصدد البيان (ولا مجال لاحتمال ارادة بيع اختياره المكلف أي بيع كان) أي الغير المعين بحسب الواقع ايضا نحو جثني بالفقير حيث لا عهد قال في المسالك في جملة كلام له ان الفرد المعرف باللام في هذه المقامات ظاهر في العموم إذ لولاه لكان الكلام من الشارع عاريا عن الفائدة اصلا إذ لا معنى للحكم بكون امرأة في الجملة يجوز لها التزويج بغير ولي فان

ذلك واقع عند جميع المسلمين حتى عند من أثبت الولاية على البنت فإنه اسقطها عن المرأة في مواضع مع أن إرادته تخالف لإطلاق قوله تعالى أحل الله البيع على ما هو المفروض فإن مرجع ذلك إلى اشتراط حلية كل واحد لعدم حصول الآخر وليس في اللفظ ما يدل عليه وإلى هذا أشار المصنف بقوله (مع أنها) أي إرادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان (يحتاج إلى نصب دلالة عليها) غير مقدمات الحكمة (لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق) فتعين إرادة الاستيعاب لئلا يلزم اللغو (ولا يصح قياسه) أي قياس انطلق الواقع غير عقيب الأمر كالمثال (على ما إذا أخذ في متعلق الأمر فإن العموم الاستيعابي في مثل ذلك) أي مثل ما إذا أخذ في متعلق الأمر (لا يمكن إرادته) لعدم قدرة المكلف على إتيان جميع أفراد الطبيعة (وإرادة غير العموم البدلي وإن كانت ممكنة) لأن يراد البعض المبين أو يراد متعلق الأمر مجملاً أو مبيناً (إلا أنها) أي إرادة غير العموم البدلي (منافية للحكمة وكون المطلق بصدد البيان كما لا يخفى) فامتناع متعلق الحكم بنحو الاستيعاب بالنظر في المتأخوذ في متعلق الأمر مع ضمنية مقدمة امتناع متعلق الحكم بالطبيعة من حيث هو وإنما اقتضي أخذها باعتبار الفرد في الجملة وأقله أخذها باعتبار فرد ما إذا لم يكن هناك ما يوجب اعتبار ما يزيد عليه نحو جثي بالرجل أو أعطى الفقير درهماً ثم أنه قد تبين لك من مطاوعتي كلامنا أنه لا فرق بين ما إذا كان دليل المقيد دالاً على تقييد المتعلق أو انوحدوع وبين ما إذا كان دالاً على تقييد نفس الحكم فكما يحمل المطلق على المقيد في متعلقات التكاليف وهو موضوعاتها كما علمت فكذلك يعمل مطلقات التكاليف على مقيداتها أيضاً كما إذا ورد حجج وورد حجج عن استطاعة بناء على ما هو المشهور من كون القيد في الواجب المشروط قيد لنفس الحكم لا لمتعلق وذلك لأجل اتعاد مناط الحل في التصورين وهو وحدة التكليف .

(فصل)

(في المجمل والمبين)

(والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف غالباً خصوص معنى) والمراد من (المجمل بخلافه فيما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقرينة خارجية ما يريد منه كما أن ماله الظهور مبين وإن علم بالقرينة أنه ما يريد ظهوره) نحو جاء ربك (وإنه مؤل) بنحو من انحاء التأويلات (ولكل منها في الآيات والروايات وإن كان أفراداً كثيرة لا تكاد تخفى) منها ما يكون مجملاً باعتبار الوقوع في تركيب خاص لأجل خصوصية خارجية بحيث لو كان في غيره لم يكن مجملاً كقول عقيل بن أبي طالب

أمرني معاوية بلعن علي عليه السلام ألا فالعنوه ، وقال بعض أصحابنا حين سئل عن الخليفة بعد النبي ص قال : من بنته في بيته ، ومنها ما يكون مجلا باعتبار نفس التركيب كقوله تعالى : وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ، كما أنه قد يكون الاجمال في القول المفرد الحاصل بسبب الاعلال كاختار المشترك بين صيغة الفاعل والمفعول أو بسبب عدم العلم بالوضع كما في لفظ الصعيد والوطن أو بسبب الاشتراك وعدم القرينة على تعيين المراد أو بسبب وضعه للمبهم كشيء ، وبعض : وضيع ، ونيف ونحو ذلك ، وبالمجمله انه لاشبهة في تبين مفهومها كما انه لاشبهة في تحققها في المفاهيم التركيبية والافراذية (إلا أن لها أفراداً مشبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام في أنها من أفراد أيها) إذ 'رب' لفظ يكون مبيناً عند شخص ومجلا عند آخر من جهة دعوى الأول العلم بالوضع دون الثاني أو من جهة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة عند الثاني دون الأول (كآية السرقة) بالنسبة الى القطع المتعلق بالأيدى (ومثل حرمت عليكم امهاتكم وأحلت لكم بهيمة الأنعام مما اضيف) حكم (التحريم والتحصيل فيه الى الأعيان) مع أنه ممتنع فلا بد من التقدير والعناية فيجيء الاجمال أم لا لأن المقصود هو الوصف الظاهر بالنسبة الى كل عين عين (ومثل لاصولة إلا بطهור) مما تضمنت في الحقيقة وقد وقع التقض والابرار في كل مورد من موارد الاشتباه بما لا يلحق هذا المختصر بذكره فارجع الى مظانده من المطولات بل لا ينبغي التعرض له أصلاً إذ لا يرتب على ذلك غرض اصولي فلا بد من الايكال الى محله (ولا يذهب عليك ان إثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان لما عرفت من أن ملاكها أن يكون للكلام ظهور ويكون) الكلام (قابلاً لمعنى) أو أن لا يكون كذلك (وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل) ولعل البرهان على ذلك أى على الظهور هو ذلك الوجدان : فانه اذا تبادر معنى من سماع اللفظ الى أذهان أهل تلك اللغة يكون دليلاً على ظهوره فيه (ثم لا يخفى أنها وصفان اضائيان) وليسا بحقيقيين محددين بعد معين بحيث يكون مجلا عند كل احد من أهل تلك اللغة او مبيناً كذلك لتحقق تلك الحقيقة وذلك الحد الذي به قوامها (ربما يكون مجلا عند واحد لعدم معرفته بالوضع او لتصادم ظهوره بما حلف به لديه و) يكون (مبيناً لدى الآخر لمعرفته) بكيفية وضعه (وعدم التصادم بنظره) إلا اذا كان دعوى البيان مستنداً الى وضعه لمعنى كذا وأقيم البرهان على الوضع المذكور او مستنداً الى قرينة عامة يكون بحسبها عند العرف متعيناً في المعنى الكذائي كوقوع الأمر عقيب الخطر ، او يقال مثلاً ان التركيب الذي وقع فيه الاسم المفرد

بعد لأ التي لنني الجنس يكون عند العرف ظاهراً في نني الكمال وإن كانت كلمة لا موضوعة بحسب اللغة لنني الحقيقة لا لنني كمالها ، أو يقال بأنها في ذلك المقام ايضاً لنني الحقيقة إلا ان نني الحقيقة قد يكون حقيقة وقد يكون مبالغة وإلا إذا كان الاجمال ذاتياً لللفظ بأن كان وضعه للمعنى المهم كلفظ البهوض ، وبضع ، ونيف ، والفاظ الكنايات نحو : كم ، وكأين ، وكذا ، في غير مقام العهد (فلا يهملنا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والابرار في المقام) لما عرفت من عدم ترتب غرض اصولي عليه فالأولى الإحالة الى نفسه (وعلى الله التوكل وبه الاعتصام) . . . تم الجزء الأول ويتلوه الجزء الثاني ان شاء الله تعالى بيد الأحقر عبد الحسين بن عيسى الرشتي أصلاً الخائري تولدأ الغروي مسكناً

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٣٢	١٤	(ولا)	و (لا)	٣٥	١٠	(بالصحيح)	ب (الصحيح)
٣٦	٢	(فيما)	(فيما)	٣٨	٥	أي فتأمل	أو فتأمل
٣٩	١١	لا يبرء	لا يبرء	٤٦	٦	(في)	(في)
٤٧	١٦	احتراز	احتراز	٥٩	٢٤	يعمها	يعمها
٦٠	١٣	واستعمله	واستعمله	٧٠	٢٣	لا الحكم	للحكم
٧٣	٧	وهذا كنهه ولا	وما هذا كنهه لا	٨١	١٤	من ماء	من ماء
٨٢	٢٤	الفاعل	الفاعل	٨٨	٢٣	التشريعات	التشريعات
١٠٣	١	(وليست)	و (ليست)	١١٥	٢٣	للتعبد	للتعبد
١٢٧	١٤	شرط	شرطاً	١٣٤	١٨	به (أي)	به (أي)
١٤٤	٩	والواجبان	والواجبان	١٥١	١٩	أعنوان	ب عنوان
١٥٣	٢٤	التقاريرات	التقاريرات	١٥٦	٨	الاقتضاء	الالاقتضاء
١٥٨	٨	العلامة	العلامة	١٥٩	١٧	يحسن	يحسن
١٧٥	١٩	بترك	بترك	١٧٦	١٦	مقدمة	مقدمة
١٧٧	١٢	عليه	عليه	١٧٩	١٤	حديث اقتضاء	حديث عدم اقتضاء
١٨٠	٢٧	فلا محالة	فلا محالة	١٨٣	٢٧	وأنا	وأنا
١٨٤	٤	واحداً	واحد	١٨٦	٩	محال	محال
١٨٩	٤	جهة	جبهته	١٨٩	٦	الأجزاء	الأجزاء
١٩١	٢٧	الطبيعة	الطبيعة	١٩٨	٦	أو	إذ
١٩٩	١٣	مثيل	مثل	٢١٠	٥	عدة	عدت
٢١٢	٨	مبنى	معنى	٢١٥	٦	مأمورى	أمرى
٢١٥	٢٣	كان كل	كان فى كل	٢١٥	٢٨	مورداً للاجتماع	مورداً للاجتماع
٢١٦	٧	اهميته	اهمية	٢١٦	٢٤	عموعة	عمومه
٢٢٩	١٢	قوعطا	قطعا	٢٣١	١١	بتشخيص	بتشخيص
٢٤٩	٣	أى واحد	أية واحدة	٢٥١	٢٤	تكون	تكونا
٢٥١	٢٤	تكونا	تكون	٢٦٢	١١	المتاقت	المتاقت
٢٦٢	٢٠	إذ نهى	إذا نهى	٢٦٣	١٦	ارشاداً	ارشاد

{ جدول الخطأ والصواب }

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢٦٣	١٨	ارشاداً	ارشاد	٢٦٥	٦	عتبه	عتبة
٢٦٦	١٠	عصيانه فعصيانه	عصيانه	٢٧٢	١٢	التقديرى	تقديرى
٢٨٤	٢٨	يفهموم	يفهمون	٢٩١	١٥	يقتضى	يقتضى
٢٩١	٢٢	معى	معنى	٢٩٢	٢١	بدونه	بدون
٣٠٤	١٨	الجديدة	الجديّة	٣٠٥	٢	فاقرها	فاقرها
٣١١	٢٨	الخصص	كالخصص				
٣١٢	١٥	الملاك فيه والمشكوك فيه	الملاك فيه والمشكوك حائه				
٣١٧	١٥	يتعلق	بتعلق	٣١٨	٤	التخصيص	التخصيص
٣٣٠	٤	التحرز	التجوز	٣٣٩	١٣	والاختيار	والاختبار
٣٤٣	٢٠	التفاوت	التفات	٣٥٧	١٤	قضية	قضيته
٣٦٠	١٨	قيد	قيداً	٣٦٠	٢٣	غالبا	قابلا

صفحة	صفحة
٢ المقدمة في بيان أمور .	٤ في موضوع العلم .
٥ في مسائل العلم وإن تميز العلوم باختلاف الأغراض .	٧ في موضوع علم الأصول .
٨ تعريف علم الأصول .	٩ في تعريف الوضع .
١٠ في أنحاء الوضع .	١١ في بيان المعنى الحرفي .
١٤ في استعمال اللفظ فيما يناسب ماوضع له .	١٥ في صحة إطلاق اللفظ وإزادة نوعه أو صنفه .
١٦ إطلاق اللفظ وإزادة شخصه .	١٨ في كون الألفاظ موضوعات بأزاء معانيها .
١٩ في بيان ما حكى عن العالمين .	٢١ في علائم الحقيقة والمجاز .
٢٠ في توهم وضع المركبات .	٢٢ في بيان أنحاء الحل .
٢٢ في الحقيقة الشرعية .	٢٩ في الحقيقة الشرعية .
٣٩ في ثمره النزاع على القولين .	٤٢ أدلة القول بالأعم .
٤٢ أدلة القول بالأعم .	٤١ في استعمال اللفظ في أكثر من معنى .
٥١ في استعمال اللفظ في أكثر من معنى .	٥٥ في المشتق .
٥٤ في معنى أن القرآن بطونا .	٧١ في بساطة مفهوم المشتق .
٧١ في بساطة مفهوم المشتق .	٧٧ الفرق بين المشتق ومبدئه .
٧٧ الفرق بين المشتق ومبدئه .	٨٠ كفاية مغالبة المبدء .
٨٠ كفاية مغالبة المبدء .	٨٤ المقصد الأول في الأوامر وفيه فصول .
٨٤ المقصد الأول في الأوامر وفيه فصول .	٨٧ في اتحاد الطلب والإرادة .
٨٧ في اتحاد الطلب والإرادة .	٩١ إشكال ودفع .
٩١ إشكال ودفع .	٩٣ في بيان غرض المصنف وعدم لزوم الجبر .
٩٣ في بيان غرض المصنف وعدم لزوم الجبر .	٩٤ وهم ودفع .
٩٤ وهم ودفع .	٩٦ في صيغة الأمر .
٩٦ في صيغة الأمر .	٩٨ في أن الصيغة حقيقة في الوجوب والندب .
٩٨ في أن الصيغة حقيقة في الوجوب والندب .	٩٨ في الجنح الخيرية .
٩٨ في الجنح الخيرية .	١٠٠ هل الصيغة ظاهرة في الوجوب .
١٠٠ هل الصيغة ظاهرة في الوجوب .	١٠٧ في دوران الأمر بين أنحاء الوجوب .
١٠٧ في دوران الأمر بين أنحاء الوجوب .	١٠٨ وقوع صيغة الأمر عقيب الخطر .
١٠٨ وقوع صيغة الأمر عقيب الخطر .	١٠٩ في عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار .
١٠٩ في عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار .	١١٠ تنبيه .
١١٠ تنبيه .	١١١ في عدم دلالة الأمر على الفور والتراخي .
١١١ في عدم دلالة الأمر على الفور والتراخي .	١١٣ في الأجزاء .

صفحة	صفحة
١٢٠	تذنيبان .
١٢١	في ملازمة الاجزاء القول بالتصويب .
١٢٣	في المقدمة الداخلية .
١٢٧	في تصحيح الشرط المتأخر بالاحاط .
١٢٨	في انحل الاشكال بالفرق بين الحقيقية
١٣٠	والمخارجية شطط من الكلام .
١٣٣	في امتناع كون الشرط من قيود المادة .
١٣٧	في اطلاق الواجب على الواجب المشروط .
١٣٨	في اشكال بعض أهل العصر في المعلق .
١٤٠	في ان وجوب المقدمة بمرتبة وجوب ذمها
١٤٣	أدلة القائلين بترجيح الاطلاق وتقييد المادة
١٤٥	في تقسيم الواجب الى النفسي والغيري .
١٤٩	في استحقاق الثواب على الامتثال والعقاب
١٥٠	في الاشكال على قصد القرينة في
١٥١	في التنفسي عن الاشكال بوجهين آخرين .
١٥٣	في اتيان الطهارات ونوم يوفت بها بقصد التوصل
١٥٤	وجوب المقدمة يتبع ذمها في الاطلاق
١٥٥	والاشتراط .
١٥٧	عدم اعتبار ترتيب ذم المقدمة عليها في
١٥٨	وقوعها على صفة الوجوب .
١٦٢	ثمررة القول بالمقدمة الموصلة .
١٦٤	ثمررة البحث عن وجوب المقدمة .
١٦٧	ثمررة المحكية عن الوحيد البهبهاني وتزيينها
١٦٩	في تأسيس الأصل في المسئلة .
١٧٢	التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره وتزيينه
١٧٣	في عدم انصاف مقدمة الحرام والمكروه
١٧٥	باخرمة والكراهة .
١٧٩	في عدم توقف صدق الشرطية على صدق طرفها .
١٢٢	في مقدمة الواجب .
١٢٥	في باقي انحاء المقدمة .
١٣٢	في تقسيمات الواجب .
١٣٥	في بيان فائدة الانشاء الطائي .
١٣٧	في الواجب المعلق والمنجز .
١٣٩	ايضا اشكال على المعلق .
١٤٢	دوران رجوع القيد الى الهيئة بنحو
١٤٥	المتأخر أو الى المادة .
١٤٧	فيما اذا شك بأن الواجب تنسي أو غيري .
١٥٠	في الاشكال على قصد القرينة في
١٥١	الطهارات ودفعه .
١٥٢	ما قيل في تصحيح قصد الاطاعة في
١٥٤	العبادات بأمرين .
١٥٥	هل المعتبر في وقوعها على صفة الوجوب
١٥٨	اتيانها بداعي التوصل .
١٥٨	في استدلال صاحب الفصول على
١٦٣	مذهبه ورده .
١٦٣	تقسيم الواجب الى الأصلي والتبعي .
١٦٦	الاشكال على رأي المصنف في
١٦٩	الداعي وتوضيحه .
١٧٠	في ان البرهان على الملازمة هو الوجدان .
١٧٣	في ان مقدمة المستحب مستحبة .
١٧٥	في مسألة الضد .
١٧٩	في عدم توقف صدق الشرطية على صدق طرفها .

صفحة	صفحة
١٨٠	تفصيل بعض الأعلام في مقدمة الضد
١٨١	في دلالة الأمر على النهي عن الضد العام بالتضمن
١٨٢	في تحمة المسئلة أو عدمها على قول الشيخ البهائي
١٨٣	في الترتب ونقل كلام كاشف الغطاء
١٨٤	في تزييف أدلة القائلين بالترتب
١٨٧	بطلان القبول بصحة العقابين ورد
١٨٩	أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
١٩٠	كلام بعض أهل العصر
١٩٠	في تعلق الأوامر بالطابع
١٩١	تفصيل القصول بين متعلق الأمر والطلب
١٩٣	في عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
١٩٤	في الواجب التخيري
١٩٧	في التخيير بين الأقل والأكثر
١٩٩	في الواجب الكفائي
٢٠٠	في الواجب الموقت والموسع
٢٠٣	في الأمر بالأمر بالشيء
٢٠٤	في ورود أمر بشيء بعد الأمر به
٢٠٥	المقصد الثاني في النواحي
٢٠٨	في اجتماع الأمر والنهي
٢٠٨	الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النهي في العبادات
٢١٠	في كون المسئلة من المسائل الاصولية
٢١١	في ان المسئلة عقلية
٢١٢	تعميم ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع
٢١٣	أخذ قيد المندوحة في محل النزاع
٢١٤	توهم ابتداء النزاع على القبول بتعلق
٢١٥	الفرق بين هذه المسئلة وبين باب التعارض
٢١٧	في دلالة دليل على مناهات الحكم وعدمها
٢١٨	في بيان تحمة النزاع
٢٢٥	في تقرير آخر على الجواز وردده
٢٢٧	الامور التي استدلو بها على الجواز
٢٣٤	عدم تمامية الاستدلال على الجواز
٢٣٥	التنبيهات في المسئلة
٢٥١	في ان النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا
٢٥٧	في معنى الصحة والفساد عند المتكلم والفقهاء
٢٥٧	في معنى الصحة والفساد عند المتكلم والفقهاء
٢٦٣	في النهي المتعلق بالمعاملات
٢٦٨	المقصد الثالث في المفاهيم
٢٧٠	في مفهوم الشرط
٢٧٤	في استدلال المنكرين للمفهوم
٢٧٥	بيان امور
٢٧٦	اشكال ودفع
٢٨٥	في مفهوم الوصف
٢٨٨	موارد النزاع في مفهوم الوصف
٢٨٩	في مفهوم الغاية
٢٩١	في مفهوم الاستثناء
٢٩٤	في دلالة إنما على الحصر
٢٩٥	إفادة تعريف المسند اليه باللام الحصر

صفحة	صفحة
٢٩٧ المقصد الرابع فى العام والخاص .	٢٩٦ فى مفهوم اللقب .
٣٠١ النكرة فى سياق النفي أو النهي .	٣٠٠ فى ان للعموم صيغة تخصه .
٣٠٦ فى ان إجمال المخصص هل يسري الى العام .	٣٠٣ فى العام المخصص بالمتصل أو المنفصل .
٣١٥ بيان بعض الاعتراضات على المصنف ودفعها .	٣١٤ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل .
٣١٧ التمسك باصالة عدم التخصيص فى إحراز	٣١٦ تمسك بعضهم بالعمومات فيما اذا شك
عدم كون ما شك مصداقاً للعام .	فى فرد من جهة أخرى .
٣٢٠ الفرق بين الفحص فى الأصول اللفظية	٣١٩ العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص .
وبينه فى الأصول العمالية .	٣٢١ فى الخطابات الشفاهية .
٣٢٧ تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده .	٣٢٥ فى ان للعموم الخطابات الشفاهية
٣٢٩ تخصيص العام بالمفهوم المخالف والموافق .	للمعدومين ثمرتان .
٣٣٤ فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد .	٣٣٢ الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة .
٣٣٦ فى اختلاف حالات الخاص والعام المتخالفين	٣٤١ المقصد الخامس فى المطلق والمقيسد
والمجمل والمبين .	٣٤١ اسم الجنس .
٣٤٣ المفرد المعروف باللام .	٣٤٢ علم الجنس .
٣٤٦ فى توقف قرينة الحكمة على مقدمات .	٣٤٦ فى دلالة مثل رجل على المادية .
٣٥٠ فى انه لا إطلاق للمطلق فيما كان له الانصراف	٣٥٢ فى انه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة
٣٦٠ فى المجمل والمبين .	

شرح
كفاية الأصول

تأليف

الشيخ عبد الحسين الرشدي

الجزء الثاني



حقوق الطبع محفوظة

شرح كفاية الأصول

تأليف

للشيخ عبد الحسين الرشتي

الجزء الثاني

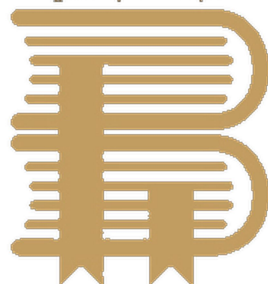
ملاحظة: 'جعل الأصل بين موسين

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة المبدئية في النجف

١٣٧٠ هـ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه یدیل < mktba.net

بسم الله الرحمن الرحيم

(المقصد السادس)

(في بيان الامارات المعتبرة شرعا أو عقلا)

(وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض مالمقطع من الأحكام وان كان خارجا من مسائل الفن) كسبائة ان مخالفة القطع ولو كانت مطابقة لتواقع حل توجب العقوبة أم لا فان ماهو المهم في هذا العلم مايقع نتيجته في طريق الاستنباط أو ماينتهي اليه أمر المجتهد بعد اليأس عن الظفر بالدليل كالظن عند الانسداد على نهج الحكومة أو الاصول العملية : وبالمهمة القواعد التي يستعملها الفقيه في مقام تعيين مالمعدل من الحكم عقلا أو شرعا الذي هو المدرك في الاقتحام أو الكف لاجميع مالمعمل من الآثار حتى مثل انه يوجب استحقاق الثواب أو العقاب أم لا (وكان) البحث عما للقطع من الأحكام من جهة (أشبه بمسائل الكلام) حيث انه بحث عن الامور الراجعة الى المعاد لكنه مع ذلك لا بأس به (لشدة مناسبته مع المقام) لأنه من تبعات الكف أو الاقتحام (فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم) شرعي (فعلي واقعي أو ظاهري) تكليفي أو وضعي سواء قلنا ان مرجع الثاني الى الأول أم لا على ماسياتي تحقيقه (متعلق به أو بمقلديه) كلمة أو لمنع الخلوة (فلما أن يحصل له القطع به أو لا) فعلى الأول يكون قطعه حجة عليه عقلا على ما يصرح به المصنف في الأمر الأول ولا وقع لما نسب الى الاخباريين هنا من كون خصوص القطع الحاصل من الدماع عن الصادقين حجة لا مطلق القطع فانك ستعلم عدم صحة هذه النسبة (وعلى الثاني لا بد من اتهامه) أي البالغ المذكور (الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصلا له وقد تمت محققات دليل الانسداد على تقدير الحكومة) لا تقدير الكشف (وإلا)

أي وإن لم يحصل له الظن أو حصل ولم تتم المقدمات (ف) لابد من (الرجوع الى الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير على تفصيل يأتي في محله ان شاء الله تعالى) وانما جعل المقسم من وضع عليه قلم التكليف لامتلاك الفعل أي خصوص من تنجز عليه التكليف لعدم قابليته لذلك إذ بين الأقسام من لم يكن عليه التكليف أصلاً أو لم ينجز عليه كما في مورد البراءة ولا ما يشمل غير البالغ عند حصول هذه الحالات له بناء على صحة عباداته في غير الإلزاميات أو بالنسبة اليها بتوسع في متعلق الالتفات بأن يراد من الحكم ما كان حكماً في أصل الشرعة ولو تغير المنتف من ذلك لعدم اقتضاء الفن البحث عن حالته ولا خصوص من بلغ درجة الاجتهاد كما ربما يورمه اختصاص بعض الأقسام به لعدم اعتبار ظن غيره بالحكم أو شكه وذلك لعموم أحكام القطع بلا ريب بين المجتهد وغيره وامكان منع الاختصاص في أحكام الظن والشك لعموم الأدلة : غاية الأمر * ان المجتهد متمكن من تعيين مفاد الأدلة ومجاري الاصول دون غيره فينبوب المجتهد عن غيره في تعيين المفاد وتخصيص متعلق الالتفات بالحكم الشرعي انما هو لأجل انه المقصود بالذات لأن جهة اختصاص الأحوال به في نفس الأمر ضرورة جريانها في الموضوعات أيضاً والتقييد بالالتفات لأجل إخراج الغافل عن موضوع هذه الأحكام لما عرفت آنفاً من أن الغرض المهم هو تعيين ما للعمل من الحكم عقلاً أو شرعاً الذي يصح ان يستند اليه في الاقتحام أو الكف ومن البديهي امتناع ان يكون اقتحام الغافل أو كفه عن استناد الى حكم أصلاً وانما يجري في حقه احكام اخر فان غفلته اما ان تكون من الاصول أو من الفروع : وعلى الثاني اما ان تكون من العبادات او المعاملات : وعلى أي غرضه ان اصل العمل بمقتضى احكام الظن والشك مشترك بين المجتهد والمقلد لعموم ادلة احكام الظن والشك إلا ان الاختصاص المزبور امر عارضى عرض لعوام اهل عصرنا لعجزهم عن تحصيل شروط العمل بالروايات مثلاً من البحث عن الصوارف والمعارضات ومراجعاتها بخلاف العوام المعاصرين للائتماع ممن كان من اهل اللسان الذين يعملون بالروايات التي يسمعونها منهم او المروية عنهم بتوسط الثقافات بل ربما لا يحتاجون الى الفحص أصلاً من حيث كون الخطاب الملقى اليهم في زمان الحاجة الى العمل نظير بيان المجتهد للعامي في مقام العمل فينبوب المجتهد عن غيره في تعيين المفاد مضافاً الى التقصص بالقواعد الفقهية المسماة اشتراكها بين المجتهد والمقلد كقاعدة الخلية والطهارة وامثالها في الشبهات الحكيمة حيث ان كونها من مسائل الفقه من المسلمات مع انه لا يقدر العامي من الأخذ بها لاشتراطها بالفحص المتعذر منه فلا وجه لتوهم اختصاص هذا التقسيم بالمجتهد .

تقدير اما ان يكون قاصراً او مقصراً وسيأتي حكم كل قسم في مطاوي هذا الكتاب مضافاً الى استحالة حصول هذه الحالات أي القطع وأخويه للعاقل المنقطع عنه التكليف بعروض الغفلة : والمراد بالحكم الشرعي هو الحكم الكلي الثابت للعناوين الكلية من الأفعال الذي من شأنه ان يؤخذ من الشارع لا ما كان لمصاديقها من مجرد تطبيقه عليها (وانما عمدنا متعلق القطع) بحيث تشمل الحكم الفعلي الظاهري (لعدم اختصاص احكامه) أي احكام القطع (بما اذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية) هذا بناء على ما نسب الى المشهور من كون مؤديات أدلة اعتبار الطرق والامارات انشاء الحكم الظاهري فواضح : واما بناء على مختار المصنف من كونها غير مفيدة لشيء إلا التمييز عند الإصابة والعذر عند الخطأ وكون موافقتها مورداً لاستحقاق الثواب ومخالفتها لاستحقاق العقاب كالمقطع حينئذ وان لم يكن هناك حكم إلا ان هناك قطع بتجزأ متعلق به تلك الطرق الذي قد يكون هو المراد بالحكم الظاهري (وخصصنا) متعلق القطع (بالفعلي لاختصاصها) أي احكام القطع في نفس الأمر (بما اذا كان متعلقاً به) أي بالفعلي من الحكم دون ماوقفه من المراتب التي تكون للحكم (على ما سطع عليه ولذلك) أي لأجل التعميم والتخصيص المذكورين (عندنا عما في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثايت الأقسام) بقوله فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن وذلك لما عرفت من أن في مورد الطرق والامارات يحصل للبائع الذي وضع عليه قبل التكليف القطع بالحكم الفعلي الظاهري ولا ضرر حينئذ بظنه بالحكم الواقعي على خلاف مؤدى الطرق والامارات اذا كان ضده غير معتبر لأن مظهره حينئذ لا يكون حكماً فعلياً في حقه : مضافاً الى أن ضم النشر بقدر الامكان واجب (وإن أبيت إلا عن ذلك) أي إلا عن التقسيم الثلاثي اما بقصر النظر الى الحكم الواقعي وجعله بخصوصه متعلق القطع : واما بملاحظة عدم صحة التقسيم الثلاثي المزبور لو عم لمكان القطع بالحكم الفعلي في جميع الأقسام (فالأولى أن يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع أولاً وعلى الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر) ولو الظن المطلق بناء على الانسداد (أولاً لثلا يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام ومرجعه على الأخير) أي عند عدم قيام طريق معتبر (الى القواعد المقررة عقلاً * أو نقلاً لغير القاطع) بالحكم (و) غير (من يقوم عنده الطريق المعتبر على تفصيل يأتي في محله ان شاء الله تعالى حسباً * اي الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات العامة .

* اي سواء كان الدليل على ثبوت تلك القواعد حكم العقل أو الدليل الشرعي وبعبارة اخرى الاصول العقلية أو النقلية .

يقضي دليلها) أي دليل الأحكام بخلاف التثايت الذي ذكره الشيخ الأنصاري قده في الرسالة فإنه بناء عليه فالظن والشك يتداخلان بحسب الحكم فربّ ظن لا يساعد الدليل عليه كالظن الحاصل من الشهرة التواترية فيلحقه حينئذ ما للشك من الرجوع في موارده إلى الأصول ورب شك اعتبر في موارده إلى الامارات والطرق كالظنون النوعية التي لاغرو في اجتماعها مع الشك الوجداني ، وإنما قال بالأولى ولم يقل بالصواب لأنه يمكن أن يقال إن المراد بالشك هنا أعم من الظن المشكوك الاعتبار لاندراجته تحته حقيقة لأنه ظن الحق بالشك في الحكم فإن الظان بالحكم الشرعي الواقعي من إمارة مشكوك الاعتبار شك في حجية ظنه فهو شك في كونه مظهره حكماً فعلياً في حقه . ودعوى أن الشك في اعتبار الظن الوجداني لا يوجب انقلابه إلى الشك واقعاً وهو واضح ولا تشريعاً لأن الشارع ليس له التصرف في الاعتقاد : مدفوعة بأن الظن إنما هو بالنسبة إلى الواقع والشك إنما هو في الحكم الفعلي فلا منافاة فتدبر (وكيف كان فيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أمور) :

(الأول) لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً وكونه موجباً لتجزئ التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق المذم والعقاب على مخالفته إجماعاً) واستحقاق المثوبة والندح على موافقته على مذهب غير المنقيد قده على مامر في مباحث الالتقاط (وعذراً فيما أخطأ قصوراً) (لاقتصيراً) (وتذكيراً) أي القطع (في ذلك) أي في وجوب العمل على وفقه (لازم) لا يفتق عنه (وصرح الوجدان به) أي بهذا اللزوم (شاهد وسام) فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان) يعني أن الضرورة والوجدان شاهدان على أن القاطع يتخذ من نفسه ملزماً ومحركاً يلزمه ويحركه نحو فعل ما قطع بوجوده فعلاً وترك ما قطع بحرمة كذلك بحيث يرى نفسه مذموماً على المخالفة ومأموراً من المذمة والعقاب عند الموافقة من غير فرق في ذلك بين أقسام القطع وقد أشرنا لك آنفاً وسيأتي مفصلاً أن ما نسب إلى جمع من أصحابنا الاخباريين من عدم الاعتبار بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية في غير محله * وقد يجاب بأن عقد البحث في الظن إنما هو لأجل تميز الظن المعتبر الملتحق بالعلم عن الظن الغير المعتبر الملتحق بالشك فلا بد أولاً من تثليث الأقسام ثم البحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار وعدمه ، نعم لازم اعتباره أن يكون كالعلم كما أن لازم عدم اعتباره أن يكون كالشك وأنت خير بعدم وفائه بدفع الاشكال ، فإن الشيخ الأنصاري قده قد ذكر هنا أن حكم الشك هو الرجوع إلى الأصول العملية والمصنف يعترض عليه بأنه رب شك اعتبر في موارده إلى الامارات ، وهذا الجواب كما ترى لا يشمل لأنه لا معنى للشك المعتبر وغير المعتبر فافهم .

فلا حاجة الى تبجشم البرهان على ذلك بأن طريقته بغيره محال ، وبدليل علمي مستلزم للتسلسل (ولا يخفى ان ذلك) أي وجوب العمل على وفقه (لا يكون بجعل جاعل) لما أشار اليه من كون وجوب الاتباع بذاك المعنى من لوازمه وذاتياته أي المنزعة عن ذات القطع بذاته بالضرورة والوجدان فلا يمكن أن يكون بجعل جاعل لا تكونياً ولا تشريعاً لإثباتاً ولا نفيّاً اما تكونياً فلا أن الجعل التركيبي أي جعل الشيء شيئاً إنما يكون بين الشيء وعوارضه المفارقة لايئنه وبين ما كان ضروري الثبوت له فلا يمكن أن تكون الزوجية مجعولاً بثبوتها بهذا الجعل التركيبي للأربعة لأنه متى كانت الأربعة غير زوج كي تحتاج أن يجعلها الجاعل زوجاً ولا نفيها كذلك لعدم إمكان تخلل العدم بين الشيء وذاتياته وكذلك بينه وبين لوازمه حيث ان نفي الذاتين مستلزم لنفي الذاتين ولذا لا يلزم مساوق لنفي المنزوم بل هي مجعولة بالعرض بعين جعل الأربعة : واما تشريعاً فلا أنه لا يعقل الجعل التشريعي بالنسبة الى الامور الواقعية التكوينية لإثباتاً ولا نفيّاً مع انه لو كان عدم حجية القطع مجعولاً لزم منه اجتماع الضدين بحسب الاعتقاد مطلقاً وبحسب الحقيقة ونفس الأمر في صورة اصابة قطعه حيث ان نفي حجيته شرعاً للراجع الى عدم وجوب اتباعه عبارة عن ترخيص فعل ما يقض بحرمته أو منع فعل ما يقض بوجوبه وكيف يمكن للمكلف أن يدع بترخيصه في تركه مثلاً مع اذعان بضده من الوجوب المقطوع به في مرتبة واحدة هي مرتبة الحكم الواقعي لانكشاف انواع عند التقاطع بحيث يراه بلا حجاب وغشاة موجبة لمرتبة اخرى غير تلك المرتبة ليكون الحكم فيها ظاهرياً كي يجتمع مع الحكم الموجود في المرتبة الاخرى والى ما ذكرنا أشار بقوله (لعدم جعل تأليني حقيقة بين الشيء ولوازمه بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً وبذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره أيضاً مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة في صورة الاصابة كما لا يخفى) ثم ان التكليف أمر حادث بالضرورة كسائر الحوادث قد أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً فلدخوله في دار الوجود مراتب متصلة معقولة . أوها أن يكون له شأن الوجود فقط بأن يكون موجوداً بنحو الاقتضاء أي في مرتبة مقتضية بالكسر . ثانياً أن يكون له وجود بالفعل لكن بنحو الانشاء وجعل القانون من دون أن يكون للمولى بعث أو زجر فعلاً كغالب أحكام الشرع في صدر الاسلام مما لم يؤمر النبي صلى الله عليه وآله بتدبيره وإظهاره . ثالثاً أن يكون له بعث وزجر من دون قيام الحجة عليه فلا يكون على مخالفته استحقاق ذم من المولى ولا عقوبة . ورابعاً أن تكون الحجة قد قامت عليه فيستحق العبد العقوبة على مخالفته وسرجهي توضيح هذه المراتب وانفكاك المرتبة السابقة عن اللاحقة ان شاء الله تعالى وما ذكرنا من أن القطع يجب اتباعه عقلاً والضرورة والوجدان يحكان باستحقاق مخالفة العقوبة

وموافقة الثوبة فأما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبة الثالثة أي الحكم البالغ الى درجة الفعلية أي البعث والزجر كي يصدق اطاعة الأمر والنهي أو المخالفة لها عن عمد وعصيان واليه أشار بقوله (ثم لا يذهب عليك ان التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر) بل كالت في مرتبة الانشاء وما فوقه (لم يصرفعلياً وما لم يصرفعلياً لم يكذب) يبلغ مرتبة التجيز واستحقاق العقوبة على مخالفته وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق الثوبة وذلك لأن الحكم مالم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي ولا مخالفة عن عمد وعصيان (فلا مقتضى لوجوب الاطاعة والموافقة عقلاً) بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر (المروي عن علي ع : ان الله حدد حدوداً فلا تتعدوها ، وفرض فرائض فلا تعصوها فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تنكفوها رحمة من الله عليكم) (فلاحظ وتدبر) هذا الخبر الشريف لعلك تستفيد منه انه لو علم به المكلف لم يجب اطاعته ولا يكون مخالفته موجبة للعقوبة حيث ان مجرد الخطأ لا يوجب حقيقة الوجوب والتحريم وان تحقق به انشاءها فقتضى وجوب اتباع القطع انما هو ترتيب الآثار التي للقطع أو المقطوع فالتقطع بالحكم في كل مرتبة انما يوجب ترتيب آثار تلك المرتبة لا آثار جميع المراتب عليها (نعم في كونه بهذه المرتبة) أي مرتبة الفعلية بالزجر والبعث (موردًا للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين) نوافخا (أو المثلين) لو توافقا (على ما يأتي تفصيله ان شاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري فانتظر) .

(الأمر الثاني قد عرفت) في الأمر الأول (انه لاشبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والثوبة على الموافقة في سورة الاصابة) أي اصابة القطع للواقع (فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجزى بمخالفته واستحقاق الثوبة على الانقياد بموافقته أو لا يوجب شيئاً) اعلم ان النزاع في مسئلة التجزى يمكن أن يقرر بوجوه متعددة أحدها ماقرره المصنف وهو ان موافقة القطع هل توجب استحقاق الثوبة للأجل الانقياد ومخالفته توجب استحقاق العقوبة لأجل التجزى اذا لم يكن القطع مطابقاً للواقع أم لا حينئذ تكون المسئلة كلامية ، واختار المصنف بناء على هذا التقرير انه يوجبه بمجرد العزم على المخالفة أو الموافقة والجزم عليها ، نعم مادامتا كانتين في العبد ولم يصرفعدد اظهارها وترتيب الآثار عليها لم يستحق إلا اللوم والمدح كسائر الصفات النفسانية الرذيلة أو الحسنة ، واما اذا صار بصدد الاظهار يستحق العقوبة والثوبة أيضاً على أول مقدمة اختيارية من المقدمات التي يرتكبها القلب ويتوقف عليها صدور الأفعال الاختيارية كما يشهد به مضافاً الى الوجدان الآيات والأخبار واليه أشار بقوله (والحق انه يوجبه بشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه

على تجرّبه وهتك حرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزيمته
 على العصيان) وبالجملّة جميع ماهو الناطق في حكم العقل باستحقاق العقوبة في المعصية الحقيقية
 موجود في المعصية الحكيمة (وصحة ثبوته ومدحه على أقامته بما هو قضية عبوديته من
 العزم على موافقته والبناء على طاعته) وبالجملّة جميع ماهو الناطق في حكم العقل باستحقاق الثوبة
 في الاطاعة الحقيقية موجود في الاطاعة الحكيمة (وان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو ثوبة
 ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة بمجرد سوء سريره أو حسنهما وإن كان مستحقاً للذم أو المدح
 بما يستتبعانه كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة : وبالجملّة مادامت فيه صفة كائنة
 لا يستحق بها إلا مدحاً أو لوماً وإنما يستحق الجزاء بالثوبة أو العقوبة مضافاً الى أحدهما)
 أي الذم والمدح (إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وعزم وجزم وذلك
 لعدم صحة مؤاخذه بمجرد سوء سريره من دون ذلك) أي من دون أن يتغير بصدد
 الجري على طبقها (وحسنها) أي المؤاخذه (معه) أي مع صيرورته بصدد الجري على
 طبقها (كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان وما
 يستتبعان من استحقاق الثواب أو الجان) وسيأتي توضيح صحة استحقاق العقاب على العزم
 والجزم على الطغيان التي هي من إحدى جدور مقدمات الفعل عن الانسان بالاختيار . الثاني من
 وجوه التقرير هو ان تعلق صفة القطع بالوجوب أو التحريم هل يوجب أحداث مصلحة فيما
 زعمه واجبا أو أحداث مفسدة فيما زعمه حراماً : وبعبارة أخرى هل يوجب تعلق صفة القطع
 بها اتصافها بالحسن والقبح العقليين المستتبعين للوجوب والحرمة الشرعيين أم لا فحينئذ تكون
 المسئلة عقلية اصولية : الثالث ان تعلق صفة القطع بها هل يوجب اتصافها بالوجوب والحرمة
 الشرعيين أم لا فحينئذ تصير المسئلة فقهية كما يومي بهذا التقرير كلام الشيخ الأنصاري شيخ
 مشايخنا العظام حيث قال في مقام الرد على كون الذم على الفعل المتجرى به ماهذا لفظه :
 والحاصل ان الكلام في ان الفعل الغير المنهي عنه واقعا يصير محرماً شرعياً ومبغوضاً بسبب
 تعلق اعتقاد المكلف بكونه كذلك انتهى محل الحاجة : واختار المصنف بناء على هذين التقريرين
 طرف العدم بقوله (ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى أو المنقاد به على ماهو عليه من الحسن
 أو القبح) بناء على التقرير الثاني (أو الوجوب والحرمة) بناء على الثالث (واقعا بلا
 حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ماهو عليه من الحكم) أي الوجوب والحرمة على
 الثالث (أو الصفة) أي الحسن والقبح على الثاني ويمكن أن يكون المراد منها واحداً
 والأمر سهل (ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهة أصلاً ، ضرورة ان القطع بالحسن أو القبح
 لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يمكن بالحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحببة)

والمبغوضية شرعا : ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له : فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له ولو اعتقد العبد بأنه عدوه وكذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبداً : هذا مع ان الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الجريمة أو الوجوب لا يكون اختياريا فان القاطع لا يقصده (أى لا يقصد الفعل كشرب ما يعتقد محرراً) (إلا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي) وهو عنوان انه محر (لا بعنوانه الطارى الآلى) أى عنوان انه شرب مقطوع الخيرية (بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الجريمة شرعا ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك) أى الحسن والقبح والوجوب والجريمة (إلا اذا كانت اختيارية) فاحصل مراده قده انه على التقرير الأول تختار ان المتجرى والانقياد يوجبان استحقاق العقوبة والمنوبة لتتحقق مناط ما يوجبانه في المعصية والاطاعة الحقيقية فيهما : وتوضيح ذلك ان شرب الخمر الواقعي له عناوين ثلاثة : الأول الشرب من حيث انه شرب وهو عنوانه الأولي الثاني هو من حيث انه ترك مطلوب المولى . الثالث هو من حيث انه اقدم على مخالفة المولى وعصيانه : ومن البديهي ان مناط الاستحقاق للعقاب ليس هو الأول وإلا لكان شرب كل مشروب يوجب ذلك ولا الثاني لأن من شربها غفلة أو نسيانا قد حصل منه ترك مطلوب المولى مع انه لما لا يعاقب عليه فانحصر المناط في الثالث وهو بعينه موجود في حتى المتجرى حيث انه أيضا أقدم على المعصية وعزم على المخالفة وجزم على الطغيان ويؤيده قوله تعالى : اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقون لكاذبون . حيث ذمهم الله تعالى على اخبارهم مع ان ما أخبروا به كان حقا في الواقع : واما على التقريرين الآخرين فنختار عدم اوجبهين : الأول ان الوجدان السليم يشهد بأن طرو هذا العنوان على شيء لا يوجب تغيره عما هو عليه من الخصوصيات التي يصلح أن يكون ملاكات الاحكام العقلية والشرعية مضافا الى انه لو كان موجبا له لا يوجب الأمر والنهي المولويين لان المولوية والسيادة في الطلب انما يتصور فيما كان موجبا للثواب بالموافقة والعقاب بالمخالفة بحيث اولاه لما كان في البين ما يتقرب به ولا ثواب ولا عقاب حتى يصح أن يصير داعيا نحو المطلوب ، اما مجرد التقرب أو الطمع في الجنة أو الخوف من النار على حسب اختلاف استعداد العباد أو فيما كان موجبا للتجنز أو العذر كما في الاوامر والنواهي الواردة في مقام جعل الامارات وبعض الاصول العملية لا فيما اذا لم يوجب شيئا من ذلك كما في المقام لا مكان التقرب وحصول الثواب بموافقة القطع وحصول البعد والعقاب بمخالفته من دون

طاب مولوى فإن قصد الطاعة والمعصية بنفسه بوجوب القرب والبعد والثواب والعقاب وليس بطريق لو كان هناك أمر كما هو واضح فأنحصر أن يكون إرشادياً فلا يكون قصد الحرام حراماً شرعاً بل عقلاً ، الثاني ان الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة لا يكون اختيارياً فلا يكون فيه بما هو كذلك ملاك الحسن والقبح ولا ملاك استحقاق العقوبة والمثوبة عليه بل يكون بعنوانه الواقعي بما فيه من الملاك متصفاً بالحسن أو القبح شأناً وليس فيه عنوان آخر يقتضي الحسن أو القبح أو الوجوب أو التحريم فلا يكون قصد الحرام حراماً شرعاً بل عقلاً .

(فإن قلت إذا لم يكن الفعل كذلك) أى بما هو مقطوع الحرمة اختيارياً (فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع وهل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار) (قلت العقاب) على ماقررناه (إنما يكون على قصد المعصية والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار) فلا موقع لهذا الاشكال .
(ان قلت ان القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار وهي : أى مبادئ الاختيار ليست باختيارية وإلا لتسلسل) الاختيار .

(قلت مضطراً الى ان) ما هو المسمى ان نفس (الاختيار) بجميع مبادئه (وان لم يكن بالاختيار) لمكان التسلسل المزبور (إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل في ما يترتب على ما عزم عليه من تبعات عقوبة وانوار والمثوبة) حيث ان ما يرد على القلب قبل صدور العمل من الانسان امور : حديث النفس ويسمى بالخاطر وهو خطوط العمل كشرب الخمر ثم خطوط فائدته سواء كانت من مشتميات القوة الغضبية أو الشهوية أو من مقتضيات العقل والقوة القدسية ثم التصديق بترتب تلك الفائدة على ذلك العمل ثم هيجان الرغبة اليه المسمى بالميل ثم الجزم وهو حكم القلب بأنه ينبغي صدوره بدفع جميع صوارفه وموانعه ثم القصد ثم امر النفس وتحريكها للعضلات نحو صدور الفعل لحديث النفس وتصور الفائدة وكذا التصديق بترتبها وكذا الميل لا يدخل تحت الاختيار ، واما الجزم فهو يختلف بالاضطرار والاختيار حسب اختلاف احوال الانسان حيث انه ربما يقدر على الصرف بعد الميل بالتدبر والتأمل في الصوارف والموانع والتبعات وربما لا يقدر عليه لشدة ميله اليه بحيث لا يلتفت الى تبعاته او لا يعتني به حينئذ تنصح المؤاخذه بالاختيارى منه دون الاضطرارى وكذا القصد وربما يقدر الانسان على كل من فسخه وتأكده بالتأمل في تبعات العمل وربما لا يقدر لقوة ميده فالتجربى والمتقارب يعاقب ويثاب على بعض مقدمات الاختيار من الجزم والقصد لا على نفس العمل (يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذه والعقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده

بتجريبه عليه كما كان من تبعه العصيان في صورة المصادفة فكما انه يوجب الابدع عنه كذلك لا غرو في ان يوجب حسن العقوبة فانه وان لم يكن باختياره إلا انه بسوء سريره وخبت باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداد ذاته وامكاناته الماهوي والفقرى (واذا انتهى الامر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بلم : فان الذاتيات ضرورية الثبوت للذات وبذلك ايضا ينقطع السؤال عن انه لم يختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الاطاعة والابمان فانه يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقا والانسان لم يكون ناطقا ، وبالجمله تفاوت افراد الانسان في القرب منه تعالى والابدع عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها وموجب تفاوتها في نيل الشفاعة وعدمه وتفاوتها في ذلك بالاخرة يكون ذاتيا والذاتي لا يعمل) وعان المصنف على قوله كما كان من تبعته العصيان في صورة المصادفة الى آخره ما هذا للقطعه : كيف وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية فانها هي المخالفة العمدية وهي لا تكون بالاختيار : ضرورة ان العمد اليها ليس باختيارى وانما تكون نفس المخالفة اختيارية وهي غير موجبة للاستحقاق وانما الموجبة له هي العمدية منها كما لا يخفى على ارباب التبيين انتهى . وبما نأمل فيما ذكره المصنف في المتن والهامش يستفاد انه اجاب عن هذا الاشكال بالنقض والحل : اما النقض فبصورة ارتكاب المعصية الحقيقية كالتزناء مثلا فان صدوره عن الانسان ينتهي الى ارادته التي ينتهي بالاخرة الى وجوده وحديث النفس وهما ليسا باختياره : نعم الفعل المستند الى الارادة الكاذبة اختيارى وقد قلنا ان الفعل بما هو هو وكذلك بما هو ترك مطلوب انولى ليس موجبا للعصيان : اما الاول فواضح والآخر ان يكون كل فعل كذلك : واما الثاني فلعدم المعصية في صورة الاشتباه بالجلية بل بما هو مستند الى عمد الفاعل ومقيد بقصد مخالفته انولى والمركب من الاختيارى وغير الاختيارى غير اختيارى فيلزم بالاخرة استحقاق العقاب على الامر الغير الاختيارى . واما الحل فبان العقاب على فعل السيئات ليس لمتنقم خارجي يريد ان ينتقم من عدوه لا لزاله ألم غيظه والتشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى بل النفس العاصية هي حاملة حطبه نيرانها الى يوم تبلى السرائر تحترق حينئذ بنيران عقائدها الباطلة وشهواتها الكامنة ، وبالجمله العقوبات والمثوبات ثمرات ولوازم وتبعات وعوارض لا مور موجودة فينا بالقوة تخرج يوم القيمة من القوة الى الفعل بل هي مطوية في نفوسنا في هذه النشأة مكونة في مكان الطيبة وغشاوة المادة بسبب سوء السيرة وخبت الباطن الراجع الى نقصان ذاته وحدود هويته واذا انتهى الامر الى ما هو ذاتي الشيء فيرتفع هذا الاشكال فان الذاتيات ضرورية الثبوت للذات ولا معنى لتدخل الجعل التاليني بين الشيء وذاتياته كما أشرنا اليه آنفاً وفي مباحث الاوامر ايضا فراجع .

(ان قلت : على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانتذار) لانه على ما عرفت هنا وفي بحث الامر تكون الاسباب العالمة مقتضية والقوانين الساندة حاملة والاستعدادات ذاتية متبينة عن ترتيب شيء عليها إلا استعداد له فصدور الفعل اما واجب او مستحيل ، وعلى أي الوجهين فالتكليف بالافاعيل عبث وأي فائدة حينئذ للتكليف بالطاعات والنهي عن السيئات وبعبه الانبياء بالمعجزات والآيات وأي تأثير للسعي والجهد وأي توجيه للوعد والوعيد وما معنى الابتلاء في قوله تعالى : ليلوكنكم أبنكم أحسن عملا .

(قلت : ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكمل به نفسه ويخلص مع ربه ان شاء الله ما كنا لننتهي لولا ان هدانا الله : قال الله تبارك وتعالى : فذكر فان التذكرى تنفع المؤمنين) يعني ان فائدة التكليف والوعد والوعيد تحصيل الشوق الذي هو مبدأ الارادة للافعال اجنبية بالنسبة الى من كان حسن السيرة فان الارادة هي العزيمة الجارمة الثابتة للباغثة على الفعل والتترك كما عرفت آنفاً . فكما ان هذه الاشياء الداخلة في عالم وجود الانسان اعني العلم والقدرة والارادة من جهة اسباب وجود الفعل فهذه الاشياء الخارجية اعني الدعوة والتكليف والارشاد والتهديب والوعد والوعيد والترغيب والايحاء والتهديد ايضا من جهتها يعني ان الله تعالى جعلها مهيئات الاشواق ودواعي الى الخيرات والطاعات ومحرمات على اعمال حسنة واخلاق ومملكات فاضلة ومخدرات عن الشرور والقبائح والذنوب والذرائع في الحقيقة هذه الامور ايضا من الاسباب المخرجة للكمالات النفس من القوة الى الفعل (ويكون) أي ذلك ليكون (حجة على من ساءت سريرته وخبت طينته ليهلك من هلك عن بينة كي لا يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة) قال الله تعالى : واقسموا بالله جند ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن احدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما رادهم إلا نقورا واستكباراً في الارض (ولا يخفى ان في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والثوبة) اما الآيات مثل قوله تعالى : ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا . وقوله تعالى : ولا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم . وقوله تعالى : ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه . وقوله تعالى : ولا جناح عليكم فيما اخطأتم ولكن ماتمعدت قلوبكم . واما الاخبار فكثيرة قد ذكرها الشيخ الأنصاري في رسالة القطع في مسئلة التجري ، ومنها ما رواه في الفقيه وغيره : القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد الى الجنة فاض قضي بالباطل وهو يعلم انه باطل فهذا في النار ، وقاض قضي بالحق وهو لا يعلم انه الحق فهذا في النار ، وقاض قضي بالباطل وهو لا يعلم انه باطل فهذا في النار ، وقاض قضي بالحق وهو يعلم

انه حق فهذا في الجنة : فان القسم الثالث متجر في الحقيقة جزماً : نعم لو ندم بعد ما جزم وعزم لا يؤاخذ بل ربما يكون هذا حسنة له : ويشهد بذلك ما روى انه قال رسول الله ص : قالت الملكة رب ذاك عبدك يريد أن يعمل سيئة وهو أبصر : فقال تعالى : ارقبوه فان عملها فاكثبوها له بمثله وان تركها فاكثبوها له حسنة إنما تركها عن جزائي : وبذلك يجمع بين الأخبار والآثار الدالة على ان هم المعصية لا يوجب ذنباً ولا عقاباً وبين الآيات والأخبار الدالة على ايجابه الذنب والعقاب وانه يكتب . وما روى من ان الله تعالى أوحى الى آدم ان من نوى حسنة ولم يعملها كتبت له حسنة وان عملها كتبت له عشرة وان من نوى سيئة لم تكتب عليه حتى يعملها فاذا عملها كتبت عليه سيئة واحدة . يشهد بأن العقاب انما هو على النية المقارنة للتبليس بالعمل أو بمقدماته وانه ما لم يتلبس لم يعاقب على النية واذا تلبس فبسيح العقاب على النية المقارنة لا على ما قبلها من النية والعزم المجرد أو يقال عدم ابراث قصد المعصية العقاب أو عدم كتابته أعم من عدم الاستحقاق ولعله كان عفواً من باب التفضل أو بأن المراد به خصاص ما لا يدخل تحت الاختيار الى غير ذلك من وجوه الجمع المسطورة في زبر القوم : وقد حكى عن البهائي انه بعد ما اختار الابراث وجعله من ضروريات الدين وعده كلام الطبري والزمخشري والفخر واليضاوي في تفسير قوله تعالى : ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً : حيث جعلوه دليلاً على ان العبد مؤاخذ بعزمه على المعصية : وكلام السيد المرتضى في تنزيه الأنبياء حيث قال : إرادة المعصية والعزم عليها معصية وقد تجاوز قوم حتى قالوا : العزم على الكبيرة كبيرة وعلى الكثرة كفر : وكذا تصرّح الفقهاء بأن الاصرار على الصغائر اما فاعلى أو حكيم وهو العزم على فعل الصغائر متى تمكن منها أورد على نفسه سؤالاً بأنك قد قلت قد ورد من أئمتنا أخبار كثيرة تشعر بأن العزم على المعصية ليس بمعصية وأجاب عنه بأنه لا دلالة في تلك الأخبار على ان العزم على المعصية ليس بمعصية وانما دلت على ان من عزم على معصية كشرب الخمر ولم يعملها لم تكتب عليه تلك المعصية متى عزم عليها لأن نفس العزم ليس بمعصية انتهى كلامه (ومعه) أي مع ان في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان (لاجابة الى ما استدلت به على استحقاق المتجري العقاب) والمستدل هو المحقق السبزواري (بما حاصله انه لولاه) أي لولا استحقاق المتجري العقاب (مع استحقاق العاصي له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره) ومحصل ما يستفاد من كلامه في الذخيرة هو انه اذا فرضنا شخصين قطع أحدهما يكون مايع معين خمرأ وقطع الآخر يكون مايع آخر كذلك فشرابها فاتفق مصادفة أحدهما للواقع دون الآخر فاما أن يستحقا العقاب وهو المطلوب أو لا يستحقان

أصلاً فيلزم عدم استحقاق العاصي العقاب أو يستحق من خالف قطعه فقط وفساده أوضح من أن يبين أو يستحق من صادف قطعه الواقع دون الآخر فيلزم اناطة استحقاق العقاب بأمر غير اختياري وهو اتفاق المصادفة (مع بطلانه وفساده) في نفسه (إذ الخصم أن يقول بأن استحقاق العاصي دونه إنما هو لتحقيق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه) أي سبب الاستحقاق (فيه) أي في من لم يصادف قطعه الواقع (لعدم مخالفته أصلاً ولوبلا اختيار) ضرورة انعدام المعلول بانعدام العلة (بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام كما إذا قطع بأن مايعاً مثلاً غير مع أنه لم يكن باخراً فيحتاج إلى إثبات أن الخاتمة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية كما عرفت بما لا مزيد عليه) والحاصل أن اختيار الشئ الرابع لا يستلزم اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار فإن استحقاق من صادف إنما هو لتحقيق سببه وهو المخالفة اختياراً وعدم استحقاق من لم يصادف لعدم وجود مقتضي : فإن المقتضي للمعصيات الذي هو علة لاستحقاق العقاب هو الاتيان بالمنهي عنه في اعتقاد الفاعل مع المصادفة فانتفاء كل من التبدلين يورث انتفاء العلة التامة للاستحقاق لا أنه مانع من الاستحقاق الذي هو فرع وجود المقتضي (ثم لا يذهب عليك أنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد) كما ذكرناه وإن الواقع لا يتغير عما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة بسبب ضرورة هذا العنوان الآلي عليه بل هو على ما هو عليه من العنوان الاستقلالي (فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين) إذا تجرى بما صادف الواقع (كما توهم) والمتوهم صاحب الفصول رحمه الله في بحث مقدمة الواجب حيث قال : بعد اختيار ترتب الثواب على الواجبات الغيرية : وأما تركها فلا يترتب عليه الذم والعقاب من حيث كونها تركاً لها وإن ثبت وجوبها بخطاب أصلي أيضاً على ما يساعد عليه النظر الصحيح : وأما ترتب الذم والعقاب على ترك مقدمة الواجب وإن لم يصادف بعد زمن الواجب كما يشهد به العقل والعادة فلا نسلم أنه يترتب عليه من حيث كونه تاركاً لمقدمة الواجب بل من حيث كونه متجرباً على ترك الواجب : فإن التحقيق أن التجري على المعصية معصية أيضاً لكنه إن صادفها تداخلاً وعداً معصية واحدة انتهى . وإنما ذكرت عبارة الفصول لئلا يتوهم كما توهمه بعض أن مراده قدس سره أن الاعتقاد الواحد يكون مخالفاً للواقع ليتحقق التجري ويكون مطابقاً للواقع أيضاً لتحقيق المعصية الواقعية ويستشكل بأنه محال فلا احتياج إلى الجواب عنه بما قاله المصنف بل مراده أنه بترك المقدمة قبل مجيء زمان الواجب يكون متجرباً على ترك الواجب واتفق بعد مجيء زمان الواجب ترك الواجب مثل أن اتلف الماء قبل الزوال مع علمه بأنه بعد الزوال

لا يكون واجداً للطهارة واتفق انه بعد الزوال كان فاقداً لما يتطهر به فانهم ذلك فانه حينئذ يكون التجري مصادفاً للمعصية الواقعية ورد عليه المصنف بقوله (مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا يوجب الا عقوبة واحدة كما لا وجه لتداخلها على تقدير استحقاقها كما لا يخفى ولا منشأ لتوهمه إلا بداهة انه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة مع الغفلة عن ان وحدة السبب يكشف نحو الاثر عن وحدة السبب) يعني انه رحمه الله اضطر الى القول بالتداخل في صورة المصادفة من جهة الجمع بين حكم العقل بأن تعدد السبب أى التجري والمعصية الواقعية يوجب تعدد السبب أى العقاب وبين ما وقع الضرورة من المذهب والاجماع عليه من كون العقاب هنا واحداً وغفل عن ان الحكم المدلول عليه بالاجماع والضرورة كاشف عن وحدة السبب لقيامها على وحدة السبب . ومما ينبغي أن ينبه عليه ان الكلام في مسألة التجري إنما يجري بالنسبة الى القطع الذي يكون طريقاً الى متعلقه دون ما اذا أخذ في الموضوع على نزع الصفتية لأن الكلام فيها اذا كان لثعلق قطعه واقع وتغلف عنه وهذا لا يتصور * فيها اذا أخذ في الموضوع لأن واقعه هو هذا اليقين الحاصل للقاطع ولم ينكشف الخلاف بالنسبة اليه مثلاً اذا حكم الشارع بوجوب التصديق بدره على زيد مادام قاطعاً بحجرة ولده والمنقروض ان هذا الموضوع قد تحقق في حقه فلو خالف فهو عاص حقيقة لا متجرباً ولهذا قال المصنف : (الأمر الثالث انك قد عرفت ان للقطع بالتكليف أخطاء) كما في صورة التجري (أو أصاب بوجوب عقلاً استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب من دون أن يوجد) ذلك أى ابتغاء القطع بالتكليف استحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب (شرعاً في خطاب) يعني ان جميع ما ذكرناه سابقاً من الاحكام إنما هو للقطع الطريقي وان هذه الاحكام إنما هو محض حكم عقلي من دون ان يستتبع حكماً شرعياً موارياً لعدم ملاك موارية الطلب هيئتنا وهو كما عرفت سابقاً عبارة عما يصير داعياً للمأمور أو لم يكن في نفسه داع من الخوف من النار أو الطمع في الجنة أو محض الشوق الى القرب وحصول الزلنى على اختلاف استعدادات العباد في ذلك والاتباع والاطاعة يكون بنفسه مما يترتب عليه الثواب وعلى مخالفته العقاب من دون حاجة الى أمر به أو نهي عن مخالفته فلم يبق مجال لأن ينشأ من جهة الموارية طلب (و) لكن (قد يؤخذ) القطع (في موضوع حكم آخر مخالف لحكم متعلقه لا يماثله ولا يضاده) وستعلم وجه التقييد بالمخالفة ان شاء الله تعالى (كما اذا ورد مثلاً في الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شيء) كالصلوة (يجب عليك التصديق بكذا نارة بنحو يكون تمام الموضوع بأن ضرورة استحالة ان ينكشف له خلاف القطع السابق بأن يظهر له انه لم يكن له قطع بعد أن كان له فانهم .

يكون القطع بالوجوب مطلقا ولو أخطأ موجبا لذلك (الحكم الآخر المخالف وبعبارة أخرى يكون الموضوع هو مطلق انكشاف الواقع سواء طابقه أم خالفه دون الواقع فقط كما في القطع الطريقي ، والتمرة تظهر في مسألة الأجزاء بالنسبة الى الشروط والموانع فإن المانع من صحة الصلوة على هذا القسم هي النجاسة المعلومة مطلقا وعلى تقدير كون القطع طريقيا هي النجاسة الواقعية فلو صلى معتقداً بطهارة بدنه وثوبه ثم ظهر بعد الفراغ نجاسة أحدهما فعلى الطريقي يحكم ببطلانها لوجود المانع وهي النجاسة الواقعية بخلافه على هذا القسم فإن المانع حينئذ علمي وهو هنا مفقود حسب الفرض فيحكم بصحة صلوته ؛ ومن هنا يحكم بصحتها لو صلى في مكان مغصوب معتقداً بباحته ثم علم بغصبته فإن المانع هو العلم بالغصبة لا الغصبة الواقعية (وأخرى بنحو يكون جزؤه وقيدته بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا له) وبعبارة أخرى يكون الموضوع هو الواقع وانكشافه للمكلف مطلقا كي يشمل الجبل المركب أيضا فمقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان الصلوة في الشرائط العامة التي تكون كذلك مع انكشاف خلافها ؛ ولعله يكون من هذا القبيل العلم بعدد الركعات الثمانية والثلاثية والأولين من الرباعية لقيام سائر الامارات كالبينة مقامه وستعلم تفصيله فلو موضوع هو الواقع المنكشف لا مطلق الانكشاف كما في القسم السابق فبانتهاء أحد التبيين ينتهي الحكم فو صلى قاطعا بعدد الركعات ثم ظهر خلاف حكم ببطلانها كما في القطع الطريقي حينئذ لا تمرة بين هذا القسم والقطع الطريقي (وفي كل منها) أي من قسمي القطع الموضوعي المذكور (يؤخذ طورا بما هو كاشفاً وحالاً عن متعلقه) ومرآة له (وأخرى بما هو صفة خاصة للقاطع) كسائر الصفات الذاتية من البخل والجود والشجاعة والخلم (أو المقطوع) كسائر أوصافه مثل السواد والبياض المأخوذين في استحباب الصلوة في الثوب الأبيض وكراهتهما في الأسود وبعبارة أخرى يكون القطع موضوعا صرفا أو جزؤه كذلك (وذلك) أي الأخذ بأحد الطورين (لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الأضافة ولذا كان العلم نورا لنفسه) فيكون حقيقة من الحقائق الموجودة في الخارج (ونورا لغيره) مظهرا إياه فيكون مضافا الى الغير لا من الصفات الحقيقية المحضة كالخبرة ولا الاضافة المحضة كما ذهب اليه الفخر الرازي (صح أن يؤخذ) أي القطع (فيه) أي في الموضوع (بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه) أي في الموضوع (معها) أي مع هذه الصفة الخاصة من كونها من سبب خاص أو شخص خاص (كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه ونائب عنه فيكون أقسامه أربعة مضافا الى ما هو طريق محض عقلا) لا شرعا (غير مأخوذ في الموضوع شرعا) فيصير المجموع خمسة أقسام ويمكن أن يقال ان القطع

اما طريقى واما موضوعي والثاني على قسمين ، فاذ العلم الحاصل من سبب خاص أو شخص خاص ، نارة يجعل موضوعا للحكم كما في مقام وجوب أداء الشهادة وجواز حكم الحاكم بعلمه واخرى العلم مطلقا من أي سبب حصل ومن أي شخص تحقق ، والثاني اما أن يعتبر من جهة كونه صفة خاصة قائمة بالنفس ، واما أن يعتبر من جهة كونه كاشفاً ، وكل واحد من هذين القسمين الأخيرين اما أن يكون تمام الموضوع وأما أن يكون جزؤه وقيد ، والأول أي الموضوعي الحاصل من سبب خاص ولشخص خاص لما لم يتفاوت أفرادها من جهة الأحكام الآتية فلا فائدة في تقسيمه الى الأقسام المذكورة فحصل لك ستة أقسام : ثم ان معنى الغاء جهة كشف العلم هو عدم وقوع نظر الجاعل الى جهة الكاشفة وعدم اعتباره ، وإلا لجهة الكاشفة لا يعقل انتكائها عن العلم لاستزامه استواء حالي العلم والجهل (ثم لا ريب في قياس الطرق والامارات المعترة بدليل حجيتها واعتبارها مقام هذا القسم) أي ماهو طريق محض عقلا سواء كان مفاد دليل الاعتبار جعلها كالعلم في ايراث التنجيز ووجوب اتباعه وكونه حجة عليه عند الاصابة وحجة له على انولى وعذراً عند الخطأ من دون أن ينشأ هناك حكم على طبق الامارة ، ولو خالفت الواقع أو كان مفاده ذلك (كما لا ريب في عدم قيامها) أي الطرق والامارات (بمجرد ذلك الدليل مقام ماأخذ في الموضوع على نحو الصفة من تلك الأقسام بل لا بد من دليل آخر على التزويل فان قضية الحجية والاعتبار ترتب بالقطع بما هو حجة من الآثار) الذي ذكرناه من كونه موجبا للتنجيز عند الاصابة وكونه عذراً عند الخطأ (لا) ترتيب (ما به هو صفة) خاصة (وموضوع) الحكم (ضرورة انه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات) فان كان ثبت له حكم خاص فلا بد وأن يكون بدليل خاص نظير جعل التراب بمنزلة الماء في حصول الطهارة بها ، وبالجملة القطع في هذا القسم لم يؤخذ بعنوان الكشف حتى يقوم مقامه ماعامل الشارع معه معاملة الكشف ، فاذا أخذ الشارع في موضوع الشهادة الحس من انه وصف خاص كما ورد انه عليه السلام أشار بيده الى الشمس وقال : على مثل هذا فاشهد أو دع : فلا يقوم مقامه الحدس لكالم الثاني بينها ، نعم لو نزل شيء خاص مقامه بدليل خاص كما ورد في رواية حفص بن غياث جواز الشهادة استناداً الى اليد (ومنه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل) أي بمجرد دليل الحجية (مقام ماأخذ في الموضوع على نحو الكشف فان القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا كسائر ماها دخل في الموضوعات أيضا فلا يقوم مقامه) أي مقام القطع المذكور (شيء) بمجرد حجيته وقيام دليل على اعتباره ما لم يقم دليل (خاص) على تزويله ودخله في الموضوع كدخله) أي القطع (وتوهم كفاية دليل للاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع من جهة

كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً فليد جدّاً فإن الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التزليلين حيث لابد في كل تنزيل منها (أي التزليلين) من لحاظ المنزل والمنزل عليه (كما أنه لابد من ملاحظة ما فيه التزليل (ولحاظها) أي المنزل والمنزل عليه (في أحدهما) أي أحد التزليلين (آلي) ولحاظ الغير (وفي الآخر استقلالي) وب نفسه (بداهة أن النظر في حججه وتزليله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق) لا إلى أنفسها (و) أما (في كونه بمنزلة في دخله في الموضوع إلى أنفسها) وذاتها لا إلى متعلقها (ولا يكاد يمكن الجمع بينهما) في لحاظ واحد (نعم لو كان في البين ما يفهمه جامع بينهما) أي بين اللحاظين (يمكن أن يكون دليلاً على التزليلين والمفروض أنه ليس) بل لا يعقل القدر المشترك بين المستقل وغير المستقل إلا في عنوان لفظي منزع عنها (فلا يكون) دليل الحجية (دليلاً على التزليل إلا) بأحد اللحاظين أما (بذلك اللحاظ الآلي فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه وصحة العقوبة على مخالفته في صورتي اعتابه وخضاه بناء على استحقاق المتجري) كما عرفت تفصيلاً (أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي فيكون مثله) أي مثل القطع (في دخله في الموضوع وترتيب ما به عليه من الحكم الشرعي) .

(لا يقال على هذا) أي على عدم وجود جامع بين اللحاظين وعدم إمكان الجمع بينهما وعدم التحيز إلا عن لحاظ واحد (لا يكون) دليل التزليل (دليلاً على أحد التزليلين ما لم يكن هناك قرينة في البين) يعين أحدهما لإجمال الدليل وعدم ظهوره في أحدهما .
(فانه يقال لا اشكال في كونه دليلاً على حججه فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعزيره وإنما يحتاج تزليله) فيما عدا القدرين المذكورين أي (بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه) هذا بناء على التعبد ، وأما بناء على كون الحجية والاعتبار في الامارات من باب بناء العقلاء وسيرتهم وامضاء الشارع له كظواهر الألفاظ فلا اشكال أيضاً ، فإن بنائهم فيها على ترتيب آثار الواقع على متعلقاتها لترتيب الآثار التي تكون للقطع بما هو صفة خاصة ، وبالأجله إنما الشك في كفاية الدليل ، الريادة على المقدار المتيقن ومع وجوده لا إطلاق يكون محكماً فلا مجال لتوهم الإطلاق بمقدمات الحكمة (فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الأقدام للإعلام ولا يخفى أنه لولا ذلك) أي لولا امتناع الجمع بين اللحاظين (لأمكن أن تقوم الطرق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتام أقسامه ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه) أي كان القطع تمام الموضوع (أو قيده وبه قوامه) كما قد يدعي ذلك بأن يمنع أن مفاد أدلة اعتبار الطرق التزليل المزبور

كي يحتاج الى لحاظ المنزل والمنزل عليه وما به التزويل بل مفادها تتميم الكاشفية * فتسدر (فتلخص مما ذكرنا ان الامارة لا) يمكن أن (تقوم بدليل اعتبارها فقط إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً) وإما أن تقوم مقام ما هو مأخوذ في الموضوع فلا بد من دليل خاص دال عليه (وأما الأصول) العملية (فلا معنى لقيامها مقامه) أي مقام القطع بجميع أقسامه ولو طريقاً كما سيصرح به المصنف (بأدلتها أيضاً غير الاستصحاب لوضوح ان المراد من قيام المقام ترتب ماله من الآثار والأحكام من تنجز التكليف وغيره كما مررت اليه الإشارة وهي) أي والحال ان الأصول (ليست إلا وظائف) وأحكام (مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً) من دون ترتيب ماله الواقع على المشكوك بواسطة تعلُّقها به .

(لا يقال ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان) في البين تكليف (فانه يقال اما الاحتياط العقلي فابس إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة على مخالفته لاشي *) آخر (يقوم مقامه) أي مقام القطع (في هذا الحكم) أي التنجز وصحة العقوبة على المخالفة (وأما التفلي فالزام الشارع به وان كان ما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالتفليح إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية) بعد التخصص (ولا يكون تفلي في المقررة بالعلم الاجمالي) وكذلك في البدوية قبل التخصص بل عقلي صرف : وقد عرفت حاله حكم الشرع في الصورتين المذكورتين لا يكون إلا إرشادياً أو مولوياً استجوابياً (فافهم) وإنما قيد بقوله غير الاستصحاب مع انه أيضاً وظيفة مقررة للجاهل في مقام العمل بدعوى ان المجعول في باب الطرق إنما هو نفس الطريقة والكاشفية وليس المجعول فيها

هو المؤدى بحيث يعمل حكم للمؤدى غير الحكم الواقعي فان ذلك غير معقول والمراد بعمل نفس الطريقة هو تتميم الكاشفية بعدما كان فيها جهة كشف في حد أنفسها ، غاية الأمر ان كشفها لما كان ناقصاً لا يبلغ درجة كشف العلم فأنتم الشارع كشفها بأن جعل الظن علماً من حيث الكاشفية بلا تصرف في الواقع ولا في المؤدى بل هو باق على ما هو عليه من الحكم الواقعي وافقت الطريق للواقع أو خالفت من دون توسعة في الواقع وتزويل شيء آخر منزلة الواقع كي يلاحظ المنزل والمنزل عليه ويلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي فتأمل فيه حتى يظهر لك فساده ، فان الجمع المذكور لا يتوقف على تصرف في الواقع ولا في المؤدى ولا يقول به المصنف أصلاً وأبدأ بل الجمع المذكور يتوقف على جعل الظن منزلة القطع الطريق ومنزلة القطع الموضوعي بانشاء واحد سواء قلنا بالتصرف في المؤدى أم لا وهو واضح ، ولعل مراد من منع الجمع المذكور ان مفاد مفهوم آية النبأ مثلاً ليس التزويل المذكور إلا أن يدل دليل على ذلك فتأمل .

لأنه وإن كان كذلك إلا أنه لما كان بلسان تحقق أحد طرفي الشك في البقاء والارتفاع وهو البقاء فقتضاه ترتب الآثار الشرعية للبقاء عليه كما إذا قطع بالبقاء إذا كان الآثار آثار البقاء (ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا) سواء كان تمام الموضوع أو قيده وسواء أخذ على نهج الكشف أو الصفية الخاصة (وإن دليل الاستصحاب من (مثل لا تنقض اليقين لابد من أن يكون مسوقا) بأحد المحاطين (أما بلحاظ المتيقن) وكون اليقين طريقا إليه (أو بلحاظ نفس اليقين) من دون أن يكون طريقا إلى المتعلق ولا يمكن أن يكون مسوقا بكلا المحاطين (وما ذكرناه في الحاشية) أي حاشية المصنف على رسالة القطع لشيخ مشائخنا العظام الشيخ الأنصاري قده (في وجه تصحيح لحاظ واحد في التزويل منزلة الواقع و) منزلة (القطع وإن دليل الاعتبار) من مثل لا تنقض اليقين (إنما يوجب تزويل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وإنما كان تزويل القطع فيه دخل في الموضوع) لأن هذا الدليل كي يلزم المحذور الذي ذكرناه في الامارات بل بالملازمة بين تزويلها (أي المستصحب والمؤدى) (وتزويل القطع بالواقع تزويلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة) نظير الموضوعات المركبة التي يكون أحد جزئها ثابتا بالأصل والتعبد والجزء الآخر بالوجدان كما استصحب كرية الماء أو مائة الكر إذا كان الحكم مترتباً على الماء الكر حيث إن أحد جزئي الموضوع وهو الماء مثلاً ثابت بالوجدان والجزء الآخر أي الكر بالاستصحاب وأتعب المصنف نفسه هناك كل التعب حيث قال : ويمكن أن يقال إن الدليل وإن لم يساعد إلا على تزويل المحكى منزلة الواقع إلا أنه يكفي في ترتيب آثار الواقع مطلقاً على المحكى ولو كان القطع مأخوذاً في موضوعها بتقريب أن الموضوع المقيد بالقطع في مورد الإمارة يكون محرزاً بنفسه بها حيث إن المفروض كون الدليل دالاً على أن المحكى بها واقع جمعلاً وبقيده بالوجدان إذ المفروض القطع بتحقيق الواقع الجملي هناك فيكون كما إذا قطع بتحقيق الواقع الحقيقي فيتزنب عليه ماله من الآثار ويتضح ذلك بمقايسته على سائر الموضوعات المقيدة أو المركبة حيث إنه لا شبهة في إمكان إحرازها بقيدها أو بجزئها بالقطع بضميمة الإمارة المتعلقة بالجزء أو القيد كإحرازها بتمامها بكل منهما كما إذا قامت البيعة على كرية ماء مقطوع به أو مائة كر كذلك . إن قلت هذا قياس مع الفارق لأن الموضوع المركب من غير القطع ومثله من الأمور الوجدانية أو المقيدة كذلك إذا تعلقت به الإمارة بتمامها أو بجزئها وقيده وأصابت لكان هو نفس الموضوع الواقعي كما يظهر من المثال بخلاف ما إذا كان التركيب أو التقيد بالقطع فإنه لا يتعلق بالواقع الحقيقي أصلاً ولو مع إصابة الإمارة في جزئه وقيده بل بالواقع الجملي

• بدلالة الاقتضاء وصونا لكلام الحكمين عن الغوية .
منه دام ظله

مطلقا بداهة انه لا واقع له إلا الوجدان وهو بحسبه متعلق بتحقيق ماهو واقع جملا فيها من دون تفاوت بينها أصلا فيكون موضوع الحكم في مورد الامارة مطلقا مقطوع الانتفاء فيه لافي سائر الموضوعات ومعه لا يبقى مجال للحكم الظاهري المأخوذ في موضوعه الجبل بالحكم الواقعي أو بموضوعه : قلت نعم لكنه ليس بفارق فيما فيه المقايسة من امكان احرار الجزء أو القيد مطلقا بالامارة وتسرية دليل الجعل والتزويل الى موضوع أخذ فيه القطع سمي ما يترتب عليه الحكم ظاهريا أم لا إذ لامشاحة في الاصطلاح . ان قلت كيف ليس بفارق وما أخذ فيه القطع لا يكاد أن يتحقق تعبداً بتمامه بمجرد تسرية دليل الجعل الى ما أدت اليه الامارة وتنزيله منزلة الواقع لأن مؤديها وان كان واقعاً جعلياً لمكان دليل اعتبارها فيكون الواقع محرزاً إلا أن قيده وهو القطع به قطعي الانتفاء : وهذا بخلاف أجزاء سائر الموضوعات : فان كربة ماشك مائيته أو مائة ماشك كرفته مثلاً هو الذي أخذ في الموضوع حقيقة وليس القطع بتنزيل ما أدت اليه الامارة القطع بالواقع الحقيقي قطعاً ولو مع احابتها ولا بمنزلة القطع به لعدم قيام دليل على هذا التنزيل وبدونها ليس القطع به إلا من قبيل القطع بتحقيق جزء الموضوع في سائر الموضوعات المركبة لاجزئه وقيده : قلت نعم ولكن لا يبعد دلالة دليل الامارة على هذا التنزيل بدعوى الملازمة العرفية بينه وبين تنزيل المؤدى ولو فيها كان القطع به معتبراً في الحكم عليه الذي دل عليه الدليل بعمومه حيث ان العرف لا يرى التفكيك بين تنزيل ما قامت البيئة على حرثته منزلة الخمر مثلاً وتنزيل القطع به كذلك منزلة القطع بها واقعا وان لم يكن بينها ملازمة عقلية . ان قلت هب هذه الملازمة لكن لا يكاد يتم الدليل تنزيل ما يكون يجزئه أو بقيده مقطوع الانتفاء لعدم التحكم منه تعبداً بالتنزيل كما في المقام : قلت هذا كذلك اذا لم تكن الى تنزيل هذا الجزء أو القيد وسيلة : وقد عرفت ان دليل تنزيل مؤدى الامارة الشامل بعمومه المقام يدل على تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع التزاما كما انه اذا كان هناك دليل على تنزيل المؤدى في خصوص المقام يدل عليه مطلقا ولو لم تكن الملازمة في البين اما بالالتزام أو بدلالة الاقتضاء حفظاً للكلام عن القووية وعليك بالتأمل التام في المقام فانه دقيق وبه حقيقة انتهى كلامه ، فمع ذلك كله (لا يخلو عن تكلف بل نعسف فانه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك) أي جزئه أو قيده (بلحاظ أثره إلا فيما اذا كان جزئه الآخر) عند التركيب (أو ذاته) عند التقيد (محرزاً بالوجدان) كمثل الماء الكر (أو) محرزاً (بتنزيله في عرضه) أي في عرض الجزء الآخر أو المقيد (واما اذا لم يكن كذلك) بل كان احراره بتنزيل متوقف على التنزيل الأول كما فيها نحن فيه فلا يصح أصلاً للزوم الدور كما ستم (فلا يكاد يكون هناك دليل الامارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع

مالم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فبالم يكن (الجزء الآخر (محرزاً حقيقة وفيالم يكن دليل على تنزيلها بالمطابقة) وفي عرضه (كما فيها نحن فيه على ما عرفت) مثال للنفي (لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه أصلاً فان دلالاته على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالاته على تنزيل القطع بالملزمة) متعلق بقوله دلالاته لا بالقطع فان الغرض ان الأثر الشرعي ليس للمؤدى بل للقطع به كما لا يخفى فتزيل القطع يكون موقوفاً عليه ومتقدماً على تنزيل المؤدى (ولا دلالة له كذلك) أي على تنزيل القطع (إلا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى فان الملزمة انما تكون بين تنزيل القطع به) أي بالمؤدى (منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن دقة) فتزيل القطع بالخبر التنزيلي منزلة القطع بالخبر الواقعي لا يكاد يتحقق بعد تحقق الخبر التنزيلي بدليل الامارة ، وقد عرفت ان قيام دليل الامارة على تنزيل الخبر الخبر بها منزلة الخبر الواقعي موقوف ومترب على تنزيل القطع بها منزلة القطع بالخبر الواقعي لأن الغرض ان الأثر الشرعي انما هو للقطع بها لاهلها نفسها وهذا هو الدور : مضافاً الى انه لو أغض عن هذا الاشكال انما يجري هذا التوجيه في استصحاب الأجزاء والقيود التي لها أحكام شرعية في نفسها غير الأحكام المترتبة على القطع بها ولا يجري فيها لا أحكام شرعية لها بنفسها مع ان هذا التوجيه يجري في الامارات ايضاً ولا اختصاص له بالاستصحاب ولذا ادرج المصنف في بيان وجه التعسف الامارات ايضاً حيث قال فلا يكاد يكون دليل الامارة او الاستصحاب الخ (ثم لا يذهب عليك ان هذا) التوجيه المذكور في الخاشية (لو لم) القطع مأخوذاً في الموضوع على نهج الصنعية الخاصة (ولا اختصاص له بما اذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف) فان الملزمة بين التزويلين اللذين هناك ثابتة ههنا ايضاً والتعسف المذكور جار ههنا ايضاً حيث ان استصحاب خبرية ما كان مسبوقاً بالعلم بالخبرية يتوقف على ثبوت أثر للخبر وثبوت الأثر لها في المقام يتوقف على العلم بحرماتها فاذا لم يكن في مورد الشك علم فلا بد من قيام الاستصحاب مقامه ليصير الحرام بالاستصحاب معلوماً بالعلم الشرعي كي يرتب عليه أثره فيتوقف جريان الاستصحاب على ثبوت أثر للمستصحب وكونه ذا أثر في المقام يتوقف على الاستصحاب ، ولي في المقام اشكال سيتضح بعد هذا في مسألة حجبة اخبار الاحاد في مقام دفع المصنف الاشكال الوارد في الاخبار مع الوساطة على تقدير شمول أدلة الاعتبار لها كما هو الحق فانظر : ثم ان حال الجهل المجعول مانعاً حال العلم المعترف في الموضوع من حيث انه قد يكون في مقابل العلم الطريقي فيرتفع حكمه بالامارة والاصول وقد يكون في مقابل العلم الموضوعي ولا يرتفع موضوعه ولو حكما بالاصول والامارات ويستكشف من حكمهم بصحة بيع المكيل والموزون مع العلم بكيله

وزنه سابقا وعدم العلم بحدوث تغيير فيه عملا بالاستصحاب وكذا العين المشاهدة سابقا مع عدم العلم بتغيره حال البيع : مع تمسكهم لا اعتبار معرفة المقدار في المكيل والموزون وكذا لا اعتبار العلم بالأوصاف التي تختلف القيمة باختلافها بحديث في الضرر ان الجهل مانع من حيث عدم ثبوت الطريق الى معرفة ما يعتبر في معرفته فإذا ثبت العلم ولو بقيام طريق قائم مقامه أو أصل كذلك بحكم الشارع كفي في الصحة فتدبر .

(الأمر الرابع لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم) كأن يقال الحرام المقطوع حرمتها حرام بتلك الخمرة الشخصية (للزوم الدور) وهو واضح حيث انه على هذا الفرض يتوقف وجود هذا الحكم في نفس الأمر على وجوده من جهة ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت له بالضرورة : والمثبت له هنا قد أخذ بحيث يكون العلم بثبوت الثابت داخلا فيه والعلم به فرع تحققه : فتحقق الثابت يتوقف على تحقق نفسه مع ان أخذ القطع بالحكم كأخذ الحكم بنفسه في الموضوع مما يوجب لغوية الحكم : فان الموضوع اذا كان الحرام التي علم حرمتها أو الحرام فمعنى كونها كذلك وجوب الاجتناب عنها فالحكم عليها بوجوب الاجتناب لغوصرف (ولا مثله) أي ولا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع مثل هذا الحكم : كأن يقول الحرام المقطوع حرمتها حرام بمثل تلك الخمرة لا بنفسها (للزوم اجتماع المثليين) في موضوع واحد (ولا ضده) كأن يقال الحرام المقطوع حرمتها حلال (للزوم اجتماع الضدين) كما انه لا يكاد يمكن أخذ القطع بذي حكم في نفسه في موضوع هذا الحكم : كأن يقال مقطوع الخمرية حرام اذا كانت الخمرة ثابتة لنفس الحرام للزوم الخلف إذ الفرض ان متعلق القطع بنفسه له حكم وكذا في موضوع حكم آخر للزوم اجتماع المثليين أو الضدين : ومن هنا يتضح وجه عدم وقوعه وسطا في اثبات تعلق حكم موضوع به ولا في اثبات الملتصقة من حكمه : فانه لو قلنا هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حرام فلما ناع ان يمنع الكبرى لكذبها حيث ان الشارع انما رتب الحكم أي الحرمة على نفس الحرام لا على معلوم الخمرية كما هو المفروض فإذا حصل هذا الموضوع واقعا رتب عليه الحكم ، ومن البديهي ان تعلق العلم بهذا الموضوع الواقعي فرع ثبوته وكيف يعقل كون العلم المتأخر عن الوجود علة لترتب الأثر المقارن له بحسب الزمان فتدبر ، واما ممنوعيتها فيما اذا فرض موضوعا للحكم آخر مثله أو ضده بلزوم اجتماع المثليين أو الضدين فواضح (نعم يصح أخذ القطع بمبرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو من مثله أو من ضده) لعدم لزوم محذور فيه أصلا كأن يؤخذ القطع بمبرتبة انشائه في موضوع يتعلق به الحكم الفعلي فيقال هذا ما علم ان الشارع قد انشأ له حكما وكلما علم بانشاء حكم له فهو فعلي في حق العالم به . (واما الظن بالحكم فهو

وان كان كالقطع) به (في عدم جواز اخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون لاستلزامه الدور بالتقريب المتقدم ومثاله أن يقال السفر المظنون حرمة لمظنونية ضرره حرام بتلك الحرمة الشخصية (إلا انه لما كان معه) أى مع الظن بالحكم (مرتبة الحكم الظاهري محفوفة) لعدم انكشاف الواقع لدى الظان حق الانكشاف لاحقية كما هو واضح ولا تمعداً حيث لا دليل عليه كما هو كذلك بناء على الاستدلال على نفع الحكومة ووجوب اتباعه حينئذ لا يقتضي ذلك اذ العقل لا يحكم على شيء إلا بما هو عليه في الواقع بخلاف ما إذا قطع بشيء فإنه يورث احراز الواقع لدى القاطع (كان جعل حكم آخر ظاهري في مورد مثل الحكم المظنون او ضده بمكان من الامكان) ولا يلزم منه اجتماع المثاليين او الضدين في موضوع واحد لتعدد المراتب حسب الفرض .

(ان قلت ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً ايضاً بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي لا يمكن اخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله او ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين او المثاليين وانما يصح اخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق الفعل بالفعل) .

(قلت) الاستلزام ممنوع لأنه (يمكن ان يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعاقب به القطع على مادو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العفوية) وبعبارة اخرى يكون تعلق القطع به شرطاً في صيرورته فعلياً بالمعنى المذكور والشرط عدم عند عدم شرطه (ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو امكن او بجعل لزوم الاحتياط عليه) مطلقاً او فيما لا يمكن رفع الجهل واكن (فيما يمكن) فيه الاحتياط (بل يجوز جعل اصل او اشارة مؤدية اليه تارة والى ضده اخرى) فلا يلزم حينئذ اجتماع المثاليين او الضدين في مرتبة واحدة (و) انما (لا يكاد يمكن مع القطع به) أى الحكم (جعل حكم آخر مثله او ضده) (للزوم المحال المذكور) (كما لا يخفى) .

(ان قلت كيف يمكن ذلك) أى جعل الأصل او الامارة (وهل هو إلا انه يكون مستلزماً لاجتماع المثاليين) في صورة التأدية الى الواقع (او الضدين) في صورة الخطأ والتأدية الى ضد الواقع .

(قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاته المعنى اى لو قطع به من باب الاتفاق) والمصادفة (لتنجز مع حكم آخر فعلي في مورد مقتضى الأصل او الامارة) بالعموم (او دليل اخذ في موضوعه الظن بالحكم) الواقعي (بالخصوص على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي) فانقدح من كلامه قده ان الظن الطريق المحض الذي لم يؤخذ موضوعاً لحكم شرعي اصلاً لا يقع وسطاً لا يثبت متعلقه اذا كان حكماً من

الأحكام ولا لاثبات أحكام متعلقة اذا كان موضوعا من الموضوعات التي لها أحكام شرعية كالقطع الطريقي المحض وإنما هو موضوع لحكم العقل بوجوب الاتباع كما في حال الانسداد بناء على الحكومة كالقطع : نعم الظن الطريقي الذي جعله الشارع موضوعا لوجوب الاتباع كما في الظنون الخاصة فيقع وسطا لاثبات متعلقة تبعداً موضوعا كان أو حكماً ، فيقال هذا ما ظن خبره حر تبعداً أو هذا ما ظن وجوبه وكلما كان كذلك فهو واجب ، فالصغرى وجدانية والكبرى شرعية مستفادة من دليل اعتباره ولكن لا يقع وسطا في اثبات أحكام نفس الحكم المظنون من مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وغيرها ، حيث ان الملازمة انما هي بين نفس الوجوبين لا بين الظن بوجوب الشيء ونفس وجوب مقدمته : وأما الظن الذي جعل موضوعا لحكم نكليي أو وضعي بأقسامه الأربعة التي قد عرفت في القطع الموضوعي ولعله من هذا القبيل الظن بعدد الركعات في الحكم بصحة الأخيرين من الرابعة فهو وإن كان أقسامه في بدو النظر ثمانية فانه إما اخذ في موضوع الحكم إما كشفاً أو صفه وكل واحد منها إما تمام الموضوع وإما جزئه وقيده وكل واحد من هذه الأربعة إما أن يؤخذ في موضوع متعلقه أو حكمه ، وإما أن يؤخذ في موضوع حكم آخر : فهذه ثمانية أقسام ، إلا أن قسمين منها ممنوع التحقق في الخارج وهما ما إذا اخذ على تقدير كونه جزءاً وقيداً في موضوع حكم يكون مثل متعلقه أو مثل حكم متعلقه للزوم اجتماع اثنتين أو الضدين فإن آخر الواقعي إذا كانت حراما كيف يحكم عليها بحرمة أخرى إذا قيد بالظن كشفاً أو وصفاً : غاية الأمر تأكد حرمتها الواقعية عند وجود هذا القيد إذا كانت آخر مع هذا القيد أشد مفسدة ، وتوهم لزوم ذلك على تقدير كون الظن تمام الموضوع فيما أصاب ، مدفوع بأننا سلمنا لزوم ذلك فيه إلا أن عنوان الواقع وعنوان مظنون الجرمية عنوانان متباينان مفهوماً متصادقان أحياناً ، وكلما كان كذلك يصح أن يبقوا موضوعاً للمبائنين أو المتضادين بل لزوم محال في غير محل التصادق وفيه أيضاً على خلاف وإشكال في كفاية تعدد الجهة والعنوان في لزوم اجتماع المحال بخلاف ما إذا أخذ قيداً للموضوع فانه لا يكون حينئذ إلا عنوان واحد يكون مطلقاً موضوعاً لحكم ومقيداً موضوعاً له أيضاً أو لضده ، كأن يقال : الحرام مطلقاً حرام ، ويقال : الحرام الواقعي المظنون الجرمية حرام فتدبر . ثم انه لا يصح إطلاق الحجة على الظن بالقسم الثالث * إذ ليس حاله إلا كحال سائر ما يؤخذ في موضوعات الأحكام ، نعم يصح إطلاقها على ما أخذ قيداً لو اعتبر كشفاً عن الواقع المقيد به ولو بدليل اعتباره في الموضوع كذلك ، بدعوى الملازمة بين * هو ما إذا أخذ الظن في موضوع حكم آخر كأن يقال : إذا ظننت بحرمة السفر المظنون ضرره تصدق بكذا .

اعتباره كذلك واعتباره إمامة الى متعلقه لو تمت فتدبر .

(الأمر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو) أي الالتزام والتسليم (اللازم في الأصول الدينية والامور الاعتقادية بحيث كان له امثالان وإطاعتان احدهما بحسب القلب والجنان والاخرى بحسب العمل والأركان فبستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً أو لا يقتضي فلا يستحق العقوبة عليه بل إنما يستحقها على المخالفة العملية) اعلم ان هذا الأمر ليس من عوارض القطع وأحكامه بالخصوص بل هو في الحقيقة من عوارض ما يوجب التنجز ولو كان إمامة أو أصلاً أو الظن على تقدير الانسداد على نهج الحكومة وإنما يكون ذكره في مباحث القطع من جهة انه أحد أسبابه : وكيف كان فقد اختار المصنف الثاني وقال (الحق هو الثاني بشهادة الوجدان الحاكم) بالاستقلال (في باب الإطاعة والعصيان بذلك) أي بذلك الاقتضاء (واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد المتمثل لأمر سيده إلا المشيئة دون العقوبة) وسقوط التكليف وحصول براءة الذمة بذلك مطلقاً (ولو لم يكن متسماً وملزماً ومعتقداً ومنقاداً له وإن كان ذلك) أي عدم التسليم والالتزام والانقياد (يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم انصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها) فيكون الالتزام والاعتقاد بأحكام المولى من خصوصيات كمال العبودية التي لا يبعد استحقاق فاقدها عند العقلاء الذمة والواجد لها عندهم المدح والثناء كسائر الصفات الذميمة والأخلاق الكريمة المتفاوتة في حصول القرب بالموافقة (وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيهِ التزاماً) واعتقاداً (مع موافقته عملاً كما لا يخفى) وليس له مطلوبة ذاتية كطلوبته ذاتاً في اصول العقائد : نعم له مطلوبة بالتبع ومن باب المقدمة فيما توقف العمل عليه . فإذا فرض حصول ما هو المطلوب منه فلا معنى لبقاء وجوبه (ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية) اما عقلاً بأن يدعى ان العقل يحكم بوجوب الالتزام والتدين لكل من تدين بدين بالأحكام الثابتة في هذا الدين : واما بقلاً لمكان قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل (وكان المكلف متمكناً منها) أي من الموافقة الالتزامية كما هو الشرط عقلاً في جميع التكليف (يجب) أي الموافقة الالتزامية (ولو فيها لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك) أي عملاً (أيضاً لامتناعها) على المكلف (كما اذا) فقد العلم التفصيلي بالتكليف (وعلم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة للتصديق من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والالتزام له والاعتقاد بما هو الواقع والثابت وإن لم يعلم انه الوجوب) شيئاً (أو الحرمة)

كذلك واما امتناعها في الفرض فلأن المكلف حينئذ لا يخلو اما من الفعل أو الترك ، وفي كل منها احتمال الموافقة والمخالفة فلا قطع بالموافقة حتى يجب ، ولا قطع بالمخالفة كي يحرم (وان أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه) وان الدليل انما يدل على لزوم الالتزام التفصيلي ولا تكني الإشارة العقاية الى ماهو الواقع بنحو الاجمال (لما كانت الموافقة القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً) حيث انه لا يمكن الالتزام والاعتقاد بكلا الضدين في آن واحد مع انه لو أمكن فهو خلاف الواقع والاعتقاد بواحد منها بخصوصه لمكان احتمال كونه خلاف الواقع مستلزماً لتجوز الاعتقاد بضد التكليف الواقعي ومحذور الالتزام بالضد ليس بأقل من محذور عدم الالتزام بالتكليف بل هو أشد منه محذوراً عند بديهية العقل والالتزام بواحد منها على التخيير ، فان كان المراد به التخيير بين الالتزامين أي الالتزام بأحد طرفي الالتزام والالتزام بطرفه الآخر كالتخيير بين الروايتين ، فالتكليف المعلوم بالاجمال على فرض اقتضاء الدليل لزوم الالتزام لا يقتضي إلا الالتزام بنفسه لا التخيير بينه وبين الالتزام بضده . وكذلك اذا كان المراد التخيير في الملتزم به بأن يكون الملتزم به أمراً تخييراً وهو أحد الالتزامين ، ضرورة انه أيضاً لا يقتضي الالتزام به أو بضده ، والى هذا أشار المصنف بقوله (فان محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكده يقتضي إلا الالتزام بنفسه عيناً لا للالتزام به أو بضده تخييراً) وقياس مانحن فيه بما ورد من الحكم الظاهري مراعاة للواقعي مثل مؤدى الامارات قياس بلا جامع فان موافقته عملاً فيها أصاب موافقة له أيضاً حقيقة بخلاف موافقته له إنزاماً فانه ليس بالموافقة الالتزامية للواقع أصلاً بل في الحقيقة التزام بالخطاب الناشئ مما دل على اعتبارات الامارات وأين هو من الخطاب الواقعي (ومن هنا) أي ومن عدم الدليل على لزوم الموافقة الالتزامية وعلى تقدير وجوده فاما يصح فيها يمكن الموافقة الالتزامية (قد انقذ انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع من اجراء الاصول الحكيمة أو الموضوعية في أطراف العلم) الاجمالي (لو كانت جارية مع قطع النظر عنه) أي عن لزوم الالتزام لعدم إمكانه في العلم الاجمالي على تقدير لزومه ، وبعبارة أخرى بالموافقة الالتزامية انما يجب اذا كان الحكم الواقعي فعلياً ، واما اذا لم يكن فعلياً بل كان الحكم الظاهري فعلياً لم يجب الالتزام بالحكم الواقعي بل يجب الالتزام بالحكم الظاهري (كما لا يدفع بها) أي بالاصول (محذور عدم الالتزام به) أي بالتكليف لو كان واجبا على تقدير إمكانه كما يظهر ذلك من كلام شيخ مشايخنا العظام قده في رسالة القطع حيث قال في جواز اجراء الاصول الموضوعية في أطراف العلم ماملخصه ان طرح الحكم ولو بحسب الالتزام

جوَّف على ثبوته المتوقف على ثبوت موضوعه فإذا بني على عدم ثبوت موضوعه ولو بمقتضى
 الأصل لم يلزم طرح الحكم أصلاً فإن الأصل الجارى فى موضوع الحكم حاكم على دليل الحكم
 بمعنى أن أصالة الإباحة وطى المرأة المرددة بين من وجب وطىها بالخلف وبين من حرم وطىها
 به إنما تخالف ما دل على لزوم الوفاء بالخلف والنذر ولو بحسب الالتزام إنما هو على تقدير
 ثبوت كون هذه المرأة من وجب وطىها بالخلف أو من حرم وطىها به ، وأما مع خروجهما
 عن موضوع الحكمين لأجل أصالة عدم تعلق الخلف بوطيها ولا بتركه لم يكن هناك مخالفة
 جزماً لأن عدم الحكم بواسطة عدم موضوعه لا يكون طرأ عليه وكذلك استصحاب طهارة
 البدن واستصحاب الحدث عند التوضي بما يجرد بين الماء والبول يخرج محله من موضوع
 ما دل على تنجس مالاقي نجساً وما دل على حصول الطهارة بالتوضي انتهى محرراً وذلك لأن
 جريان الأصول موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اللازم من جرياتها وعدم لزوم
 المحذور المذكور موقوف على جرياتها حسب القرض وهو دور عريح (اللهم إلا أن يقال)
 هذا استدراك من قوله كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به وهو (أن استغلال العقل
 بالمحذور فيه) أى فى عدم الالتزام (إنما يكون فيما إذا) كان الواقع فعلياً و (لم يكن هناك
 ترخيص فى الإقدام والافتحام فى الاطراف ومعه) أى ومع الترخيص المذكور وعدم كون
 الواقع فعلياً (لا محذور فيه) أى فى عدم الالتزام به (بل ولا) محذور (فى الالتزام بحكم
 آخر) فعلى وهو الحكم الظاهرى (إلا أن الشأن حينئذ فى جواز جريان الأصول فى أطراف
 العلم الاجمالى مع عدم ترتب أثر عملي عليها مع أنها أحكام عمليّة كسائر الأحكام الفرعية)
 علق المصنف هنا فى الهامش ما هذا للنظر : والتحقيق جرياتها لعدم اعتبار شيء فى ذلك إلا
 قابلية المورد للحكم إثباتاً ونفيّاً : فالأصل الحكمى يثبت به الحكم نارة كإصالة الإباحة وينفيه
 أخرى كاستصحاب عدم الحرمة والوجوب فيما دار بينهما فتأمل جيداً انتهى . فعلى هذا لاضير
 فى جرياتها (مضافاً الى عدم شمول أدلتها) أى أدلة الأصول حتى التقية المغاية بالعلم كرواية
 كل شيء حلال ورواية كل شيء طاهر وبعض أخبار الاستصحاب مما اشتمل على قوله
 عليه السلام ولكن تنقضه يبين آخر (لأطرافه للزوم التناقض فى مدلولها على تقدير شمولها)
 أى أدلة الأصول لأطراف العلم (كما ادعاها شيخنا العلامة أعلى الله مقامه) وتقرير الدعوى
 هو أن الأصل فى الموضوع إنما يجرى مع عدم العلم الاجمالى بثبوت الموضوع ، وأما معه
 فلا معنى لجريانه على تقدير وجوب الالتزام لمكان العلم بثبوت الموضوع المستلزم للعلم الاجمالى
 بثبوت المحمول أيضاً فيلزم من شمول أدلة الأصول من مثل قوله عليه السلام كل شيء حلال الخ
 ولا تنقض اليقين الخ ونحو ذلك لمورد العلم الاجمالى التناقض فى مدلولها فإن الحكم فى المعنى

كما يشمل كلاً من الاطراف كذلك يشمل الحكم في الغاية أحدهما المعلوم بالاجمال حرمة
 والتناقض بين الایجاب الكلي والسلب الجزئي واضح فيكشف ذلك عن عدم الشمول ، ثم على
 تقدير جواز جريانه معه لم يكن فرق بين الشبهة الموضوعية والحكيمة ؛ مع انه قد فرق في
 الرسالة بينهما (وان كان) ما ذكرناه من قولنا إلا ان الشأن حينئذ الى آخره (محل تأمل
 ونظر فتدبر جيداً) وجه التأمل في الاول يظهر مما كتبه في الهامش فتنبه ، واما وجه التأمل
 فيما إدعاه الشيخ العلامة فهو منع لزوم التناقض في مورد العلم الاجمالي ، فان حكم العقل بالتنجز
 في مورد حكم تعليق ليس كحكمه به في العلم التفصيلي في كونه علة تامة للتنجز فان
 الواقع فيه منكشف عند المكلف على ماهو عليه فلو جعل مع ذلك في عذر يكون حكماً واقعياً
 على خلاف حكمه الواقعي فيلزم التناقض بخلاف العلم الاجمالي فان الواقع عنده لم ينكشف
 حتى الانكشاف بل بقي هناك بعد مستوراً فلو جعل له العذر لم يحاط ذلك فليس هذا الحكم العذري
 في مرتبة الحكم الواقعي كي يكون تناقضاً ، وبالجمله عدم لزوم التناقض في مورد العلم الاجمالي
 لاجل عدم اتحاد المرتبة ومحفوظية مرتبة الحكم الظاهري وهذا هو الذي سيجي في متن
 الكتاب ، واما بحسب ما علقه على الهامش هناك يظهر انه بعد القطع بالحكم الفعلي لا يفرق
 العقل في الحكم بالتنجز بين تفصيل العلم واجماله كما سيرد عليك تفصيله فانتظر ، واما الادلة
 الثقيلة المغيية فيمكن أن يدعى أظهرية صدرها في شمول كل واحد من الاطراف من الغاية
 في شمولها لحكم واحد منها وذلك للقطع بأن لفظ الشيء في العرف يكتفي به عن المعين لاعتن
 أحد الشئين فكل واحد من الطرفين بما هو معين بنحو من التعيين ولو بالاشارة مشمول
 لقوله كل شيء ولم يعرف بعد حرمة بما هو كذلك ؛ وان عرف حرمة أحدهما بلا عنوان
 والغاية إنما هي حرمة الشيء المعين بذلك التعيين الملحوظ في المعنى ضرورة تبعية الضمير للرجوع
 لا معرفة حرمة أحدهما بلا عنوان مضافا الى امكان دعوى ان الذليل في اخبار الاستصحاب
 لمجرد تقريب عدم صلاحية الشك لنقض اليقين عقلاً ببيان ما يصلح ان يكون ناقضاً له من
 دون نظر الى انه ينقض باليقين مطلقاً شرعاً وكذلك في روايات البراءة تكون الغاية من
 القضاء العقلية المحضة التي لم يعمل فيها جهة شرعية أصلاً فتدبر ، ثم انه يحتمل أن يكون الضمير
 في قول المصنف وان كان محل تأمل الخ راجعاً الى مادعاه الشيخ فتدبر .

(الامر السادس لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما رتب على القطع من الآثار عقلاً) من
 تنجز التكليف وإيجابه المثوبة على الطاعة لو وافق وكونه عذراً عند الخطأ وإيرائه العقوبة
 على المخالفة وهكذا سائر الاحكام (بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف ومن سبب ينبغي
 حصوله منه أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كما هو الحال غالباً في القطع) وانما قيد

بقوله غالباً ، ضرورة انه يمكن أن يحصل له القطع من الاسباب المتعارفة أيضاً فيكون قطعه حينئذ كقطع سائر الاشخاص بلا ريب واشكال وانما الكلام في قطعه الحاصل من أسباب غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها ، وقد اختار المصنف حجتيه واستدل عليه بقوله (ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك) أى من أسباب غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها . (وعدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك) أى بالقطع من المولى بأنه خلاف الواقع (ولو مع التفاته) أى القطاع (الى كيفية حصوله) وقد عرفت انه يستحيل أخذه في موضوع هذه الاحكام شرعاً كي يصح أن تناله يد الجعل ويكون للجاعل التصرف فيه كيف شاء (نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً) حيث انه مما تناله يد الجاعل وله التصرف فيه كيف شاء (والشع في تعيينه من جهة (عمومته وخصوصه دلالة دليله) أى دليل ذلك الحكم (في كل مورد وربما يدل على اختصاصه بقسم) أى اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه نحو خاص من القطع (في مورد وعدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات وغيرها) أى غير الأدلة (من الامارات وباجللة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد ولا من حيث السبب لا عقلاً وهو واضح ولا شرعاً لما عرفت من انه لا تناله يد الجعل شيئاً وانها) وان حكى شيخ مشايخنا العظام عن بعض معاصريه وهو كاشف الغطاء قد عديم حجية قطع القطاع إلا انه يمكن تأويله كما سيظهر عليت (وان نسب الى بعض الاخباريين انه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقالية) سواء كان حكماً عقلياً مستقلاً كما في باب الملازمة بين حسن الشيء عقلاً ووجوبه شرعاً أو بين قبح الشيء عقلاً وحرمة شرعاً أو غير مستقل أى الحاصل من حكمه بملاحظة حكم شرعى كالقطع بوجوب شيء لكونه مقدمة للصولة من الحكم شرعاً بوجوبه وعقلاً بوجوب مقدمات الواجب (إلا ان مراجعة كلماتهم لاتساعد على هذه النسبة بل نشهد بكذبها وانها) أى كلماتهم (اما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة فراجع) وملخص تحقيقه هناك هو عدم كون الجهات المدركة للعقل علة تامة للحكم ، بل غاية ما يمكن العقل إدراكه هو بعض الجهات المحسنة أو المقبحة المقتضية له ، ومن الجائز أن يكون هناك جهة اخرى في الواقع لم تحصلها العقول الجزئية معارضة للجهة المذكورة كما في أكثر الأحكام في صدر الاسلام بل مطلقاً حيث لا تجرى إلا عند ظهور الحجة بحل الله فرجه (واما في مقام عدم

جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لأنها لا تقيد إلا الظن كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترآبادى رحمه الله حيث قال فى جملة ما استدل به فى فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين ع (ما هذا لفظه) (الرابع ان كل مسلك غير ذلك يعنى التمسك بكلامهم ع انما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى وقد أثبتنا سابقا انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها وقال فى جملتها أيضا بعد ذكر ما تعلق بنوعه من الدقيقة ما هذا لفظه : واذا عرفت ما مدناه من المقدمة الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم ع فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ومن المعلوم ان العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا ألا ترى ان الإمامية استدلو على وجوب عصمة الإمام بأنه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عبادته باتباع الخطأ وذلك الأمر محال لأنه قبيح وأنت إذا تأملت فى هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنى فى أحكامه تعالى انتهى موضع الحاجة من كلامه وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه فى الرسالة) وهي ان العلوم النظرية قسما : قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس . ومن هذا القسم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق : وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ فى نتائج الأبحاث . والسبب فى ذلك ان الخطأ فى الفكر : اما من جهة الصورة واما من جهة المادة والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لأن معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الأذهان المستقيمة والخطأ من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الإحساس : وقسم ينتهي الى مادة بعيدة عن الإحساس ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق ، ومن ثم وقع الاختلاف والتشاجر بين الفلاسفة فى الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الاسلام فى اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك ، والسبب فى ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة إذ أقصى ما يستفاد من المنطق فى باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي الى أقسام وليست فى المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلية فى أي قسم من الأقسام ، ومن العلوم امتناع وضع قاعدة تكفل ذلك انتهى (وقال فى فهرست فصولها أيضا الأول فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية فى نفس أحكامه تعالى ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام انتهى) وقال فى الاستدلال : الخامس انه قد تواترت الاخبار عن الأئمة ع بأن مراده تعالى من قوله : فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ، ومن نظائرها من الآيات الشريفة انه يجب سؤالهم فى كل ما لا تعلم انتهى ، ومقتضى كلامه هذا هو عدم وجوب

سؤالهم فيما علمناه مطلقاً ولو من المقدمات العقلية فتنبه (وأنت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع وانما هيمة اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع) لا عدم جواز اتباع القطع إذا حصل من المقدمات العقلية : نعم كلام السيد المحدث الجزائي والمحدث البحراني لا يأتى عن النسبة التي ادعاها الشيخ الانصاري ره في الرسالة فلاحظ (وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابتة وكذا ترتيب سائر آثاره عليه عقلاً) ولو في القطع الحاصل من أسباب غير متعارفة وكذا القطع الحاصل من المقدمات العقلية (مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل فلا بد في ماتوهم خلاف ذلك في الشريعة) من مثل قولهم ع حرام عليكم أن تقولوا بشي^١ مما لم تسمعه منا وقولهم ع لو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره وحجج ذهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولّى الله فيكون أعماله بدلائله فيؤايله ما كان له على الله ثواب وقولهم ع من دان الله بغير سماع عن صادق فهو كذا وكذا وغير ذلك (من) التصرف في ظاهره و (المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لاجل منع بعض مقدماته الموجهة له) أي العلم بالحكم الفعلي (ولو اجمالاً) أي ولو منعنا اجمالاً من دون تعيين المقدمة المتنوعة لانه حاصل وليس بحاجة كما أولها الشيخ العلامة قدس في الرسالة بأن المنساق منها هو الركون الى العقول الناقصة الظنية كما هو المتعارف في ذلك الزمان من العمل بالاقبسة والاستحسان من غير مراجعة حجج الله سبحانه ع بل في مقابلتهم (فتدريجياً مضافاً الى معارضتها بآيات كثيرة وأخبار متواترة الدالة على كون العقل حجة من حجج الرحمن وانه مطابق للشرع وهو له أيضاً من قوله تعالى في غير موضع من كتابه : إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون : وفي مواضع اخر لقوم يتفكرون : ولأولي الألباب ولأولي النهى : وذم تعالى قوما لم يعملوا بمتنضى عقولهم فكان عز من قائل : أفلا يعقلون وقال أيضاً : ذلك بأنهم قوم لا يعقلون : وقال أيضاً : أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ومن قول الكاظم ع : يا هشام إن الله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة : واما الباطنة فالعقول الى غير ذلك من الاخبار ولهذا قد التجأ المحدث البحراني الى تسليم حجية العقل الفطرى كما نقل عنه الشيخ العلامة في الرسالة .

(الامر السابع انه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي) بمعنى كونه بالعمى الى مقام يصح البعث اليه والرجوع منه (علة تامة لتنجزه) وصيرورته فعلياً من جميع الجهات بحيث يستحق المخالف له العقاب عقلاً (لا يكاد تناله يد الجعل انباتاً أو نقياً فهل القطع الاجمالي كذلك) يعني القطع الاجمالي بالتكليف الفعلي بالمعنى المذكور علة تامة لتنجزه وبالجملة هل يكون تفاوت عند العقل في موضوع هذه الاحكام من وجوب الاتباع والتنجز عند الاصابة وكونه

عذراً عند الخطأ من جهة إجمال العلم وتفصيله بأن يحمل العقل موضوع الحجية وسائر الأحكام هو خصوص العلم التفصيلي المتعلق بالحكم الفعلي دون العلم الاجمالي المتعلق به أم لا بل يرميها بقوس واحد ويحكم على كليهما بالحجية والتنجز وانما قيدنا الأحكام بكونها عقلية فإن القطع الذي أخذ موضوعاً في الحكم الشرعي ربما يكون خصوص التفصيلي منه كما انه ربما يكون خصوص فرد من التفصيلي دون سائر الأفراد كما في مقام الشهادة : كما ان تقييد الحكم بالتفصيل بالمعنى المذكور من جهة أن يصير الكلام محضاً في أن اختلاف العلم بحسب الاجمال والتفصيل هل يوجب تفاوتاً في حكم العقل أم لا فلا بد حينئذ من أخذ الحكم الذي هو متعلق العلم متحداً فافهم (فيه اشكال لا يبعد أن يقال) أن العلم الاجمالي لا يكون كالتفصيلي في ذلك و (ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه) أي مع عدم تمام الانكشاف (محفوظة حاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالاً) بأن يرتكب بعض الأطراف (بل قطعاً) بارتكاب جرمها (ومحدور مناقضته) أي الاذن من الشارع (مع انقطاع اجمالاً انما هو محدور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة) المقرونة بالعلم الاجمالي (بل الشبهة البدوية) الخالية عن الاقتران بالعلم الاجمالي (ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والاذن بالافتحاح في مخالفته بين الشبهات أصلاً

وقوله : فيه اشكال : حيث ذهب بعضهم الى ان العلم الاجمالي ليس بمنجز أصلاً ومال اليه القمي في القوانين بتقريب ان العقل لا يحكم بقبح الإقدام إلا على عمل يعلم انه معصية لأمر المولى ونهيه ، وهذا العلم متوقف على العلم بتعلق الأمر والنهي بعمله ، وهذا المعنى مفقود في العلم الاجمالي لأنه عند الاشتغال بكل طرف من أطراف العلم الاجمالي لا يعلم بأن عمله معصية لأمر المولى ونهيه لعدم علمه بتعلق الأمر أو النهي به بخصوصه : غاية الأمر انه بعد الاتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبية وترك جميع الأطراف في التحريمية يعلم بتحقيق المخالفة والعقل لا يحكم بقبح الافتحاح على ما يعلم بعد العمل بمحصل المخالفة ، وفيه ان العقل مستقل بقبح مخالفة التكليف الفعلي الواصل الى العبد بأحدى طرق الوصول وفي مورد العلم الاجمالي يكون كذلك لأن نفس التكليف والالزام معلوم تفصيلاً وانما الاجمال في المتعلق وهو لا يمنع عن البعث والزجر المولويين ولا يمنع عن الانبعاث فإن العقل مستقل في كيفية الاطاعة والامتناع وهي هنا انما يكون بالاحتياط ، وذهب بعضهم كالحقق القمي الى انه المنجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية والمصنف الاستاد مال في المتن الى انه منجز بنحو الاقتضاء أي ما لم يمنع عنه عقلاً أو شرعاً ولكن أخيراً عدل عنه الى ما ذكره في الهامش من انه كالتفصيلي بلا تفاوت أصلاً .

منه دام ظله

فإنه بالنسبة للتفصيلي عن المحذور فيها كان به التفصيلي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى (فإنه لو لم يكن فيها منافاة في صورة المخالفة لما كانت هيئتنا مع القطع بالمخالفة مضافاً إلى القطع بأن الامارات والاصول كثيراً ما تؤدي إلى خلاف الواقع فأنهم (نعم كاتب العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لافي العلية التامة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلا كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة) بحيث لا يعتني العقلاء باحتمال التكليف هناك كما ستعلم (أو شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها) أي في أطراف الشبهة المحصورة (كما هو) أي الأذن (ظاهر كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ، وبالجملة قضية) شهادة الوجدان (صحة المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أفراد محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الاجمالي مقتضياً للتنجز لاعلة تامة : وأما احتمال انه ينحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية وينحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية) كما ذهب إليه الفاضل القمي ره (فضعيف جداً ضرورة ان احتمال ثبوت المناقضة) كما في الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية (كالقطع بثبوتها) أي المناقضة (في الاستحالة فلا يكون عدم القطع بذلك) أي المناقضة (موجبا لجواز الإذن في الاقتحام) في بعض الأطراف (بل لو صح معها) أي مع المناقضة الاحتمالية (الإذن في المخالفة الاحتمالية) بارتكاب أحد الأطراف (صحيح في المخالفة القطعية أيضاً) بارتكاب جميعها لاتخاذ المناط (فأنهم) وعلق في الهامش هنا ما حاصله عدم الفرق بين العلمين وان الاجمالي كالتفصيلي في كونه علة تامة للتنجز وكان معصراً على هذا في مجلس البحث قال في الهامش لكنه لا يخفى ان التفصيلي عن المناقضة على ما يأتي لما كان لعدم المناقضة والمناقضة بين الحكم الواقعي ما لم يصرف فعلياً والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الاصول والامارات المؤدية إلى خلافه لاحتماله غير فعلي فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الإذن في مخالفته بل يستقل مع قطعه بيعت المولى وزجره ولو إجمالاً بلزوم موافقته وإطاعته : نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً كما اذا كان خلا بالنظام فلا يتنجز حينئذ لكنه لأجل عروض الخلل في المعلوم لا لقصور العلم عن ذلك كما كان الأمر كذلك في ما أذن الشارع في الاقتحام فإنه أيضاً موجب للخلل في المعلوم لا بالمنع عن تأثير العلم شرعاً ، وقد انقدح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً فتأمل انتهى . وملخصه على ما أشرنا إليه عدم الفرق بين القطعيين بمعنى انه اذا تعلق العلم الاجمالي بحكم لو تعلق به العلم التفصيلي لكان منجزاً بوجوب التنجز أيضاً وهو الحكم الفعلي الواصل إلى مقام يصح البعث إليه والزجر عنه ولا يجوز الإذن حينئذ في المخالفة لكان المناقضة فيجب

حينئذ امتثاله بالاحتياط وما دل بظاھرہ علی ان الشارع اذن في الاتصاف فلا بد أن يحمل علی صورة عدم كون التكليف بفعلی بالمعنی المذكور لانه فعلي وأذن الشارع في خلافه ، ولعمري ان هذا في الوضوح كالنار علی النار ، ضرورة انه لا يعقل ان يكون التكليف تكليفاً حقيقة وهو غير منجز فالتشكك في التنجز لابد وان يكون شكاً في التكليف فاذا فرض حصول العلم الاجمالي بالطلب فلا بد وان يكون ذلك علماً اجمالياً بالتنجز فالتشكك في ذلك تشكك في الضروري فتبصر (ولا يخفى ان المناسب للمقام) وهو البحث عن أحكام القطع (هو البحث عن ذلك) أي عن ان العلم الاجمالي علة تامّة للتنجز أم لا بل هو مقتضى له ما لم يمنع عنه مانع عقلا أو شرعاً (كما ان المناسب في باب البراءة والاستغفال بعد الفراغ ههنا عن ان تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً او عقلاً وعدم ثبوته كما لا مجال بعد البناء علی انه يتجو العلية للبحث عنه) أي عن ثبوت المانع (هناك) اصلاً (كما لا يخفى) في هذا الكلام تعريض علی الشيخ العلامة في الرسالة حيث انه بعد ان عنوان المسئلة بقوله : ان المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار أم لا والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به وان احكم المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز علی المكلف أم هو كالمجهول رأساً واخرى انه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الاجمالي المعبر فهل يكفي في امتثاله بالموافقة الاجمالية ولو بقسر العلم التفصيلي أم لا يكفي به لإلزام معذور العلم التفصيلي فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما يزيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل ولا فعل الصلوتين في توبين مشتهين مع إمكان الصلوة في توب طاهر ، قال قده : والكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين لأن اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان : الاولى حرمة المخالفة القطعية ، والثانية وجوب الموافقة القطعية والتكفل بالتكلم في المرتبة الثانية هي مسئلة البراءة والاستغفال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الأول التكلم في المرتبة الاولى انتهى محل الحاجة . حيث ان الشيخ العلامة قده جعل المناسب للمقام هو البحث عن اعتبار العلم الاجمالي من جهة حرمة المخالفة القطعية التي هي أقل مراتب الاعتبار وذلك لأن وجوب الموافقة المذكورة أو حرمة المخالفة المذكورة كقيمتان عارضتان للعلم الاجمالي بعد البناء علی اعتباره وانما الكلام في رسالة القطع في أصل اعتباره لافي كيفية اعتباره بعد الفراغ عن أصل اعتباره كما ان مسئلة سقوط التكليف به بأن موافقه إجمالاً وسيجيء به بعد هذا أيضاً بحث عن كيفية امتثاله مع قطع النظر عن كيفية ثبوته (هذا بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به) أي بالعلم يعني هذا كله بالنسبة إلى القطع الطريقي بالنسبة الى اثبات التكليف لا القطع الموضوعي فان للشارع أن يعتبره في الموضوع علی نحو الاطلاق ليشمل الاجمالي وان يعتبره علی نهج الخصوصية بأن يعتبر خصوص العلم التفصيلي

فاذا دل دليل شرعي على كون القطع دخيلا في الموضوع وكان المنصرف أو المتيقن منه في مقام التخطاب هو القطع التفصيلي فلا محالة يكون الاجمالي خارجا فلا يكون الحكم ثابتا له حينئذ يمكن اجراء الأصل فيه لوشك في حكمه كما قد بدعي في قوله ع : كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه ، ان الظاهر منه كون الحكم بالحلية مغني بالمعرفة التفصيلية لأجل الانصراف وكونه القدر المتيقن للاجمالية فلا بأس لشمول المغني إله فا ذكره الشيخ العلامة من عدم جريان الأصل لمكان المعرفة ممنوع سيما بملاحظة الرواية الثانية من قوله ع : كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ، حيث انه نص في المعرفة التفصيلية باعتباره قد تأمل وانتظر لتأم الكلام (واما سقوطه بأن يوافقه إجمالا) مع انه يمكن منها تفصيلا فقد اختلفوا فيه أقوالا ثالثها الكفاية مع عدم اتمكن منها تفصيلا والتحقيق أن يقال أن السقوط به (فلا اشكال فيه في التوصلات) حيث ان النظر فيها مقصور على حصول الغرض بأي طريق كان ولا شك عند العقل والعقلاء في حصوله بالاحتياط باتيان شئين يعلم بكون أحدهما مطلوب المولى وترك تحصيل العلم التفصيلي بشخص المأمور به وعينه مع اتمكن منه ولو بالسؤال عن المولى من غير فرق بين موارد اشتباه الحكم أو الموضوع وبين توقف الاطاعة الاجمالية على التكرار وايجاد فعلين أو أفعال كما في إكرام شخصين أو أشخاص يكون أحدها أو أحدها زيدا وبين عدم توقفها على ذلك كما في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشهة الحكيمة أو الموضوعية وما يتصور كونه مانعا عن ذلك في العبادات كما سيجي غير جارية بينهما بل لا اشكال في السقوط في مالو أن بعض المحتملات ثم انكشف انه هو الواقع حصول الغرض حينئذ أيضا ، نعم يمكن القول بحرمة ترتيب الآثار حينئذ قبل انكشاف الواقع بناء على حرمة مخالفة الاصول مع مخالفتها للواقع وإلا يجري حينئذ حكم التجري على القول بخبرائه في مخالفة الطرق الظاهرية وان كان قد استشكل بعضهم فيما لو أن بعض المحتملات ثم انكشف مطابقتها للطرق الظاهرية كما اذا اجتهد بعده فطابق عمله السابق اجتهداه أو قلده بعده مجتهدا فظهر مطابقته لرأيه وعلله بأن الطرق الظاهرية انما تصير طرقا في حق المجتهد بعد الأخذ بها والبناء على العمل عليها وكذلك ظن المجتهد انما يصير طريقا لمقلده اذا أخذه المقلد وبني أن يعمل على طيقه والفرض انه حين العمل لم يكن كذلك كي يجدي مطابقة عمله لأحدها وبعد بنائها على ذلك قد مضى وقت العمل وخرج عن محل الابتلاء ، وفيه ان الطرق الظاهرية منزلة منزلة نفس الواقع في ترتيب آثار الواقع عليها ، فلا فرق حينئذ بين انكشافه بالقطع وبين انكشافه بالطرق الشرعية ، واما دعوى انقضاء الوقت وخروج العمل عن محل الابتلاء ففسادة إذ الغرض من اعتبار مطابقتها للطرق الظاهرية انما هو تصحيح ترتيب الآثار فيسيأتي

وإلا فيما مضى فقد مضى وكيف كان فقد استقل العقل وحكم قاطبة العقلاء بحصول الإطاعة بالامتنال الاجمالي مع التمكن من التصديلي ولم يرد ردع من الشارع فلا محالة يحكم بجواز سلوك هذا المسلك في الشرعيات أيضاً إلا إذا علم بخلافه من الشارع وإن طريقته في باب إطاعة الأحكام الشرعية غير ما يسلكه العبد في إطاعة أحكام موليهم وبمجرد احتمال ذلك لا يكفي في العدول عن حكم العقل والعقلاء بالأكتفاء فإنه يلزم حينئذ العدول عن الطريق اليقيني في باب الامتنال بمجرد الشك وهو غير جائز بحكم العقل المستقل (وأما في العبادات فكذلك) أي لاشكال في السقوط بالموافقة الأجمالية (فما لا يحتاج إلى التكرار كما إذا ترددت عبادة بين الأقل والأكثر) جزء أو شرطاً (لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها) أي من العبادة (نملاً لا يمكن أن يؤخذ فيها) أي ماهية العبادة وحقيقتها (فإنه) أي ما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها (نشأ من قبل الأمر بها) وكل ما نشأ من قبل الأمر بها لا يعقل أن يؤخذ في ماهية المأمور به كما عانت تحقيقه في مسألة الأمر (كقصد الإطاعة) فهو مثال لما يعتبر (والوجه والتميز) مثلاً لما يحتمل أن يعتبر (فما إذا أتى بالأكثر ولا يكون إخلال حينئذ) أي حين إذا أتى بالأكثر عند التردد بين الأقل والأكثر (إلا بعدم التيقن ما احتمال جزئيته) كالسورة (على تقديرها) أي على تقدير الجزئية (بقصدتها) أي بقصد الجزئية (واحتيال دخل قصدتها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية) لعدم الدليل على اعتباره في الجزء المحقق جزئيته فضلاً عن المشكوك الذي أتى به احتياطاً وبرجاء كونه جزء (وأما في ما احتاج إلى التكرار) كالصلوة في الثوبين المشتملين مع التمكن من ثالث ظاهر وكاشتهاء القبلة مع التمكن من رفعه (فربما يشكل) كما قد حكى عن ابن ادريس حيث حكم بوجوب الصلوة في المثال الأول عارياً مع عدم التمكن من ثالث ظاهر (من جهة الإخلال بالوجه تارة) بأن قصد كون المأتي به واجبا معتبر في حصول الامتنال وهو غير جاعل مع الاحتياط بالتكرار إذ حين العمل يحتمل كون ما بيده غير واجب لاحتمال كون الواجب ما يأتي به لاحقاً أو أتى به سابقاً، غاية الأمر هو القطع بحصول الواجب في ضمنها بعد الفراغ منها وهو أمر وراء نية الوجه حين العمل (وبالتميز أخرى) أي ومن جهة الإخلال بالتميز أخرى حيث أنه لم يميز المأمور به بعنوانه عن غيره وهذا الاشكال يجري فيما لا يحتاج إلى التكرار أيضاً حيث أنه لم يميز المأمور به بأجزائه عن غير المأمور به (وكونه أمياً وعصبياً) بأمر المولى عند العقلاء مع وجود الطريق إليه (نائلة) وهو يتأق اطاعته وامتناله حيث إن الواجب عليه صلوة واحدة فتكريرها لعب بل تشريع (وأنت خير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلاً بالصلوتين المشتملتين على الواجب

لوجوبه) بأن يقصد الوجوب غاية لو قيل بلزومه عقلاً وكذا توصيفاً بأن يقصد الصلوة الواجبة عليه الكائنة بين الصلوتين كما انه في مالا يحتاج الى التكرار بقصد الوجه غاية بأن يأتي بالأكثر لوجوبه عليه أو توصيفاً بأن يقصد الصلوة الواجبة عليه في ضمن الأكثر (غاية الأمر أن لا تعيين له ولا تميز) حيث انه لم يتميز المأمور به بعنوانه وشخصه فيما يفترق الى التكرار وبأجزائه في مالا يفترق (فالأخلال انما يكون به) أى بالتمييز (واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار مع انه مما يغفل عنه غالباً وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض وإلا لأخل بالعرض كما نهينا عليه سابقاً) في مباحث الألفاظ ، نعم لو كان ما يرتكز في أذهان العامة وكان بديعاً لحاز الاكتفاء بركزه وبداهته ولم يلزم التنبيه عليه وقد يقال انه لو فرض دليل الوجوب لياً محضاً واحتمل اشتراط التعيين والشخص في اللازم هو الاحتياط بأحراز ما شئت في شرطية بناء على القول بالاحتياط حيث لا إطلاق في ما يمكن التعيين إلا اذا علم ان احتمال اشتراط التعيين انما هو مع امكانه لا مطلقاً فاللازم حينئذ هو التكرار لعدم امكان التعيين واحتمال شرطية مخصوص بحال امكانه اكن قد بدعى عدم اعتبار أصل قصد الوجه وان حكاه شيخ مشايخنا العظام في رسالة القطع عن جماعة ونسبه الى المشهور في آخر مسألة البراءة وظاهر المتكلمين الاتفاق عليه وغالوه بأن الأحكام الشرعية على مذهب العدالة انما تعرض لموضوعاتها وهي أفعال المتكلمين لأجل انطباق عناوين عليها بمجوهة لنا وهي الموضوعات بالأحكام المعروضة للحسن والتمجيد ، ضرورة عدم عروضاها للأفعال بما هي أفعال حينئذ ان قصد المكلف حين الفعل ذلك العنوان فترتب على الفعل يصير اختيارياً فيكون الفعل المعنون به اختيارياً ذاتاً وصفة وان لم يقصده بذلك العنوان فترتب على الفعل على فرض الترتب يكون قهرياً فلا يتصف بالحسن والتمجيد خصوصاً الاطاعة المتوقفة على الاختيار متوقف على قصد عنوان المأمور به ، اما بعنوانه التفصيلي فيما علم به أو بعنوانه الاجمالي بقصد ما يشير اليه وينحكي عنه نحواً من الحكاية كقصد الوجوب الذي هو معلول ذلك العنوان فيما لا علم به تفصيلاً ، ألا ترى ان المأمور بالتأديب لو ضرب بقصد الابتداء لا يكون مطعماً لمر التأديب ولو ترتب على ابدائه التأديب قهراً ، فإذا كانت الاطاعة معتبرة في صحة العبادات فلا بد من قصد العنوان بأحد الوجهين ، وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن ذلك العنوان لا يعلم تحققه بدون قصد الفعل بذلك العنوان ، ضرورة ان كثيراً من العناوين يكون ترتبها على الافعال متوقفاً على قضدها فلا بد من قصده بأحد الوجهين حتى يعلم بتحققها بل التحقيق ان اعتبار قصد التقرب في العبادات انما هو من جهة الجهل بعنوان الواجب وعدم العلم بحصوله وترتبه على وجود الفعل بأي نحو كان فيجب ابتداءها بداعي امتثال أمرها كي يتحقق

قصد العنوان الموجب لتحقيقه فإنه معلول لذلك العنوان فإذا قصده عند الفعل فقد قصد ذلك العنوان ، والفرق بين الوجهين ان الاول راجع الى عدم كون تحقق العنوان اختياريا مع عدم قصد الوجه ، بعد التسام على تحقيقه بدونه ، والثاني الى عدم العلم بتحقيقه بدون القصد ، وقال المحقق في محكي المدارك في بعض تحقيقاته : والذي ظهر لي ان نية الوجوب والتدب ليست شرطا في صحة الطهارة ، وانما يفتقر الوضوء الى نية القرية وهو اختيار الشيخ أبي جعفر الطوسي في النهاية وان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلانه ولا اضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لخال الوضوء ، في وجوبه وتدبه وما يقوله المتكلمون من ان الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه ، فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد انقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناقض مخطئا في نيته ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به انتهى كلامه . وقد استجوده في المدارك وظاهره بل صريحه عدم قبح قصد الاختلاف ، واليه ذهب جماعة ممن ذهب الى عدم اعتبار قصد الوجه ومعرفة الوجه (واما كون التكرار لعبا وعشا فمع انه ربما يكون لداع عقلائي) وما كان كذلك لا يكون لعبا وعشا لانه مالا يكون له داع عقلائي وبعد ما عرفت من استفلال العقل وحكم العقل ، بحصول الاطاعة بالامثال العنسي الاجمالي يمكن أن يقال ان اختيار الاحتياط مع اتمكن من المعرفة التفصيلية هو اختيار أسهل الامرين فيما اذا توقف العلم التفصيلي على ارتكاب مقدمات شاقة (انما يضر اذا كان لعبا بأمر المولى لافي كيفية اطاعته بعد حصول الداعي اليها) أى الى الاطاعة ، وغاية ما هناك مع عدم غرض عقلائي لترجيح الاحتياط على المعرفة التفصيلية هو كون المحتاط مرتكبا للغو في ضمن الاطاعة التي حصل الداعي اليها وهو ليس بمحذور بعد فرض حصول الاطاعة (كما لا يخفى) وبما ذكره المصنف من منع اللعب بعد حصول الداعي الى الاطاعة يتدفع ما يقال من ان الفقهاء يحكمون بلزوم الجرم في النية وهذا لا يجمع التكرار حيث ان العبادة يعتبر فيها نية التقرب بمعنى ان الداعي للاتيان بها لا بد وأن يكون امتثال الامر المتعلق بها وفي صورة التكرار يحتمل كون المأتي به غير المأمور به وهو لا يجمع كون العلة في الاتيان هو الامر المتعلق به وذلك لان مرادهم من قولهم هو ان الغرض من الاتيان هو مقابلة امر السيد بذلك الاتيان للداع آخر كي يكون ممثلا مطيفا متقادا شاكرا حقيقة ومن البديهي حصول هذه المقابلة واقعا مع قصدها وان جهلت مع كون المأتي به هو المأمور به واقعا لان المقابلة على وجه الاحتياط من العلم الغاية للأفعال ومعلوم انه يكفي فيها الاحتمال ، ألا ترى انه عند كون الغرض التبرؤ قد يري الانسان نفسه في الماء فلا يجمده باردا ثم يري نفسه في آخر فيجمده باردا كما يري نفسه في معلوم البرودة ومع ذلك

يكون لازماً في نفس النية ولا يكون متردداً في الفعل وعدمه ولا في الاستمرار عليه ولا في
 إن الداعي هل هو أمر المولى أو غيره وهذا هو المراد لهم من اعتبار الجزم : وأما أزيد من
 ذلك بأن يكون الثوري هو المحزوم به بآئنه المأمور به بعينه وشخصه فلا يكون مجرد لهم أصلاً
 ودون اثباته خراط القناد (هذا كله في قبالة ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامتنال وأما
 إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلك) أي تفصيلاً (فلا اشكال في تقديمه) أي تقديم القطع
 الاجمالي (على الامتنال الظني) التفصيلي (لو لم يقدّم دليل على اعتباره) أي الظن (إلا فيما
 إذا لم يتمكن منه) أي من القطع مطلقاً كالظن القائم مقام القطع بدليل الانسداد (وأما لو قام
 على اعتباره) أي الظن (مطلقاً) ولو فيما إذا تمكن من القطع كالظنون الخاصة من خير الواحد
 وظواهر الفاظ (فلا اشكال في الاجتزاء بالظني) التفصيلي مع امكان الامتنال العلمي الاجمالي
 (كما لا اشكال في الاجتزاء بالامتنال) العلمي (الاجمالي في قبالة الظني بالظن المطلق المعتبر
 بدليل الانسداد بناء على أن يكون من مقدماته) أي مقدمات الانسداد (عدم وجوب
 الاحتياط) لابطالانه (وأما إذا كان من مقدماته بطلانه) أي بطلان الاحتياط (لاستزامة
 العصر اخل بالنظام أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو لعب وعبث بأمر المولى فيما
 إذا كان بالتكرار) كما توهم أو لإخلاله بالوجه والتميز (فالتوهم هو التزلزل عن القطع
 تفصيلاً) عند عدم تمكنه (الى الظن كذلك) أي تفصيلاً وإسقاط العلم الاجمالي من بين
 إذا تمكن (وعليه) أي وبناء على التزلزل من القطع تفصيلاً الى الظن التفصيلي المنطوق (فلا
 مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريق التقليد والاجتهاد وإن احتاط فيها) أي في
 العبادات (كما لا يخفى) ثم إن هذا كله مع قطع النظر عن قيام دليل خارجي على عدم جواز
 الاكتفاء ببعض المراتب المذكورة وقد ادعى تحقق الاجماع على بطلان كون الاحتياط
 طريقاً فيما استمر التكرار أو على عدم وجوبه كما إذا استمر العصر وأخرج كما سيجيء
 تحقيقه في بيان مقدمات دليل الانسداد فانقدح ما ذكره المصنف أنه لا تفاوت في الاكتفاء
 بالاجمالي وعدم الاكتفاء به بين ما إذا تمكن من القطع التفصيلي أو ما يقوم مقامه من الظنون
 المعتبرة بغير دليل الانسداد وإنما التفاوت إذا اعتبر الظن في خصوص ما لم يتمكن من الامتنال
 العلمي مطلقاً وكان متمكناً من الامتنال الظني بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد : وظاهر
 كلام الشيخ العلامة في الرسالة هو التفاوت بين الامتنال القطعي التفصيلي والظني مطلقاً سواء
 كان ظناً خاصاً أو مطلقاً فراجع (هذا بعض الكلام في الفتح بما يناسب المقام ويأتي
 بعضه الآخر في بحث البراءة والاشتغال فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد وهو
 في بيان ما قيل باعتباره من الامارات أوضح أن يقال وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور)

(أوحدها انه لا ريب في ان الامارات الغير العالمية) أي الظنون الطريفة لا ماذا اخذ جزء للموضوع على وجه كونه من الصفات النفسية : ضرورة خروجه عن محل الكلام حيث انه لا استحالة في أخذه من حيث هو كذلك جزء لموضوع الحكم كما ان للشارع أن يأخذ وصف الخوف الذي هو أيضاً من صفاتها جزء لموضوع الحكم ، وبالجملة الظن الطريفي (ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العالمية) بحيث يكون تحققه تحقفاً تبعاً وبالعرض (بل مطلقاً) أي لا اقتضاء لها بالنسبة الى الحجية واللاحجية بنحو ما من العلية والشرطية والماتمية والمعدية : ضرورة ان الظان اذا راجع وجدانه يرى انه لا يندفع في نفسه باعث ومحرك عقلي نحو اتباع مظهره من وجوب أو حرمة (و) يرى (ان ثبوتها) أي الحجية (هنا) أي الامارات الغير العالمية (محتاج الى جعل) من الشارع أو بناء وتعمد من العقلاء (أو ثبوت مقدمات وطروحات موجبة لاقتضاها الحجية عقلاً بناء على تقرير مقدمات الاستدلال بنحو الحكومة) لا لكشف الرجوعه حينئذ الى جعل الشارع كما ستعرفه والى ما ذكرنا من حكم الوجدان أشار بقوله (وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجة بدون ذلك) أي بدون جعل وبناء وثبوت مقدمات وطروحات (ثبوت) أي في مقام ثبوت التكليف بالظن (بلا خلاف ولا سقوطاً) أي في مقام إسقاط التكليف به (وان كان ربما يظهر فيه) أي في السقوط (من بعض المحققين) كالحقق اخوانساري والمحقق الميرزا (الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل) كي تعرف ضعفه إذ العقل انطبعي حاكم بوجوب تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالتكليف : نعم في الشبهات البدوية بعد التخصيص وعدم الظفر بالبيان وان كان لا يرتفع احتمال التكليف إلا أنه لا احتمال للضرر بل يقطع العقل بملاحظة قبج العقاب من غير بيان وحجة بعدم الضرر أي العقاب وأن هذا من مقام سقوطه بعد العلم بثبوتها .

(وثانيتها في بيان إمكان التعبد بالإمارة الغير العالمية شرعاً وعدم لزوم المحال منه عقلاً في بيان دعوى استحالتها) كما نسب الى ابن قبة (للزومه) أي لزوم المحال على ماسيجي تفصيله والذي ذكرناه في الأمر الأول من عدم حجيتها بنفسها فانما المراد منه هو لاقتضاها بنفسها بالنسبة الى التنجيز ولزوم الاتباع وليس المراد اقتضاها عدم الحجية بحيث تأتي عنها حتى عند تحقق سبب من جعل أو بناء أو ثبوت مقدمات وطروحات ، وغرض المصنف من قوله : وعدم لزوم محال منه عقلاً ، هو التفسير لقوله إمكان التعبد وبيان أن المراد بالامكان المتنازع فيه هنا هو الإمكان الوقوعي التشريعي لا التكويني الذاتي أي مالا يلزم من فرض وقوعه بتشريع الشارع إياه مثلاً محال ، في مقابل الامتناع بمعنى لزوم المحال من فرض وقوعه

في الشرع وستعلم وجهه (وليس للامكان بهذا المعنى) أى الامكان الوقوعي (بل مطلقا)
ولو الامكان الذاتي والامكان بمعنى الاحتمال أو بسائر المعاني المذكورة في محله (أصل متبع
عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع) الوقوعي أو الذاتي أو بمعنى آخر بان
يقال الأصل عدم اقتضاء الذات شيئا من الامكان أو الامتناع أو ان الأصل عدم وجود جهة
في الذات يقتضي الامكان أو الامتناع (لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك
فيه) كما انه يمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامتناع (ومنع حجيتها) أى السيرة على
الترتيب (لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها والظن به) أى بالاعتبار (او
كان) وتحقق (فالكلام الآن في إمكان التعبد بها وامتناعها فما ظنك به اكن وقوع التعبد بها
من طرق إثبات إمكانه حيث يستكشف به) أى بالوقوع (عدم ترتب محال من
نال باطل فيمتنع) لأجل ترتب المحال (مطلقا) ولو على غير الحكميم (أو على) خصوص
المولى (الحكميم تعالى فلا حاجة معه) أى مع الوقوع (الى إثبات الامكان) الذاتي
(وبدونه) أى بدون الوقوع (لأفائدة في إثباته) أى إثبات الامكان الذاتي (كما هو
واضح وقد افندح بذلك) أى بمنع السيرة أو بمنع حجيتها أو سلم ثبوتها (ما في دعوى شيخنا
العلامة أعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا والامكان في
كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذكك عنه
فأتم البرهان) ليس بمعنى الامكان الوقوعي الذي هو محلي البحث ولا بمعنى الامكان الذاتي
كما يكون هذا الكلام دليلا على ان الأصل عند العقلاء هو الامكان بأحد المعنيين بل (بمعنى
الاحتمال المقابل للقطع والإيقان ومن الواضح ان لاموطن له) أى للامكان بمعنى الاحتمال
(إلا الوجدان فهو) أى الوجدان (المرجع فيه) أى في الامكان بمعنى الاحتمال (بلا يئنه
ولابد ان) ضرورة ان الحكم به بهذا المعنى يكفي فيه مجرد عدم الاطلاع على ما يوجب استحالة
ولا يحتاج الى زيادة مؤنة بخلاف الامكان الوقوعي الذي يرمى في مقابل الامتناع فان الحكم به
لا بد له من البرهان ولا يكفي مجرد عدم الاطلاع على ما يوجب الامتناع ؛ وقد عرفت ان
الامكان الذاتي مما لا ينبغي النزاع فيه ؛ اما لأجل بدهة قابلية الظن لأن يلزم باتباعه وبدهة
قابلية الالتزام للتحقق بتحقيق علته ؛ واما لأجل ان النزاع في مقام الامكان الذاتي مع قطع
النظر عن الوقوع مما لا يكون من شأن الاصوليين ؛ حيث انك قد عرفت مرارا أن المسئلة
الاصولية ما كانت تقع نتيجتها في طريق الاستنباط ومجرد الامكان الذاتي للتعبد بالظن
لا يقع في طريق الاستنباط أصلا فانحصر أن يكون المراد هو الامكان الوقوعي ؛ وقد عرفت
انه ليس في مقام الشك فيه أصل متبع (وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان

ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمجال امور) :

(أحدها اجتماع المثليين من ايجابين أو تحريميين مثلاً فيما أصاب) من الامارات التعبد بها كما اذا أدت الامارة الى وجوب صلاة الجمعة واقعاً يومها (أو) اجتماع (الضدين من) إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمين بلا كسر وانكسار في البين) بل كونه كل منها مؤثرة فعلاً (فيما أخطأ) كما اذا أدت الى وجوب حرام أو حرمة واجب هذا كله لو كان للواقعة حكم في الواقع لا يتخلف ولا يتخلف ولو تخلفت عنه الامارة (أو) التصويب) ان لم يكن كذلك (وان لا يكون هناك في غير مورد الامارات أحكام) هذا كله فيما تعلقت به الامارة .

(وثانيها) ما يكون بالنظر الى نفس المولى وهو (طلب الضدين فيما أخطأ وأدى الى وجوب ضد الواجب) .

(وثالثها) ما يلزم على المولى بالنظر الى المكلف وهو (نفويت المصلحة أو الالقاء في الفسدة فيما) اذا (أدى الى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الاحكام) وهذا ان الامران الاخيران أيضاً مبنيان على ثبوت حكم للواقعة واقعاً وأما اذا لم يكن حكم في الواقع يلزم للتصويب (وأجواب ان) ما ادعى لزومه اما غير لازم) كاجتماع المثليين أو الضدين واجتماع المصلحة أو المفسدة والارادة والكراهة في مرتبة واحدة توفي شي واحد بما هو واحد (أو غير باطل) وان كان لازماً كاجتماع المثليين أو المتضادين في مراتب مختلفة : وتوضيح ذلك متوقف على أمرين : أحدهما ان الحكم الحادث يكون له مراتب بحسب الحدوث والقبول ، الأولي ثبوته بمجرد ثبوت مقتضيه - بالكسر - أي ما من شأنه أن يوجد من دون أن يكون له وجود أصلاً ولو انشاء وتشريعاً ، الثانية أن يكون له وجود انشاء وتشريعاً من دون فعلية بعث أو زجر كما في أكثر الاحكام في صدر الاسلام مما لم يمر النبي ص بقبليغه وإظهاره ، الثالثة أن يكون له مع ثبوت المرتبتين السابقتين فعلية بعث وزجر لكن من دون قيام حجة عليه بحيث يستحق العبد المذمة من العقلاء أو المؤاخذه من أولى لو خالف ، الرابعة أن يكون له مع الفعلية السابقة تنجز على العبد بقيام الحجة عليه بالدليل على هذه المراتب هو إمكان انفكاك كل مرتبة سابقة عن اللاحقة لإمكان اجتماع مقتضي الانشاء والتشريع مع وجود مانع أو فقد شرط كما هو الظاهر قبل بعثة نبينا ص - كذلك يمكن أن يكون جميع أجزاء العلة التامة الخارجية للحكم الانشائي موجوداً مع وجود المانع عن البعث والزجر ولو كان هو عدم تمامية استعداد الانام كما في صدر الاسلام بالنسبة الى كثير من الاحكام ، ومن الواضح المستبين ان المناهضة أو المضادة بين الاحكام انما هو فيما

اذا وصلت الى المرتبة الثالثة وما بعدها لالاولى ولا الثانية لعدم المزاجمة بين انشاء الايجاب لاحقاً بانشاء التحريم سابقاً أو في زمان واحد بسببين كالكتابة واللفظ أو الاشارة .

ثانيها ان التعبد بالامارات الغير العملية يمكن أن يكون من باب مجرد الطريقة والكشف عن الواقع بأن لا يلاحظ في التعبد بها إلا الاتصال الى الواقع ، فلا مصلحة في سلوك الطريق وراء مصلحة الواقع فان طابقت الواقع يصير الواقع منجزاً على المكلف وان أخطأت يكون المكلف معذوراً ويمكن أن يكون لاجل مصلحة في الجملة : اما في الفعل أو في سلوك الطريق والاول أعني وجود المصلحة في الفعل وبأن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الامارة بمعنى أن الله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلاؤه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم الواقعي لكون مصلحة الفعل الذي تعلقت به الامارة غالباً على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بالخلاف وشأنه في حقه بمعنى وجود مقتضى لذلك الحكم لولا التظن على خلاؤه : والثاني أن لا يكون للامارة

• واما احتمال كون حكم الله تعالى تابعاً للطريق بحيث لا يكون الجاهل بالطريق مكلفاً بتكليف لاواقعي لعدمه في الواقع ولا ظاهري لعدم الامارة في حقه بعدد مع ان الظاهري منوط بوجود الواقعي ولا واقع سوى ما فهمه المجتهد من الامارة فلا إماراة موضوعية محضة بالنسبة الى حكم المكلف كما نسب هذا الاحتمال الى العامة فهو باطل لانه تصويب محال وتصوره في غاية الاشكال فضلاً عن التصديق به . وكذلك الاحتمال الذي نسب الى بعض العامة وهو ان كل واقعة في حد نفسها صاحبة حكم خاص بحسب ما تقتضيه المصلحة أو المنفعة وقابلة لأن ينشأ الشارع فيها حكماً إلا انه لم ينشأ وفوض الأمر الى العباد وجعل الحكم لكل أحد ما يؤدي الى فهمه من الامارة وهذا قريب من الأول في البطلان فانه بعد فرض عدم الحكم واقعاً لامعنى للاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي ، وهذا احتمال آخر ذهب اليه بعض عامائنا وهو ان الله تعالى في كل واقعة حكماً قد كلف عباده به شأنه بمعنى ان من اطاع عليه فهو مكلف به فعلاً واما من لم يطع عليه فهو مكلف بما يطع عليه من الامارة فؤدي الامارة واقع ثابتي في حقه كالتميم بالنسبة الى الموضوع فؤدي الامارة في عرض الواقع من جهة وفي طوله من جهة اخرى وكأن هذا امر ادعاه صاحب المعالم في ايراده على قول العلامة ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم : قال الشيخ أسد الله التستري في بعض رسائله في توجيه عمل النبي ص والأئمة ع على الطرق الظاهرية في الموضوعات الخارجية مدعياً انهم ع في جميع حالاتهم يعملون على الواقع الاولي أو الثاني لا على أمر يخالف الواقع فتدبر .

القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة إلا أن الامر بالعمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يستعمل على مصلحة ولو كانت هي مصلحة التسهيل على المكلف وتلك المصلحة لابد وأن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع والفرق بين الوجهين هو ان مقتضى الوجه الأول هو جعل مؤدى الامارة بسبب حدوث المصلحة فيه حكماً واقعياً في حق من قامت عنده بحيث لو انكشف الخلاف إما بالعلم أو بامارة أقوى من الأولى انقلب حكمه الواقعي بسبب انقلاب موضوعه الواقعي كصيرورة الخاضر مسافراً والمريض صحيحاً ومقتضى الوجه الثاني هي الرخصة في العمل بمؤدى الامارة وفرض مؤديها واقعا لأجل مصلحة قد لاحظها الشارع في سلوكها من دون أن يحدث به سبب قيامها مصلحة في نفس المتعلق توجب جعل مؤديها حكماً واقعياً في حق من قامت عنده فالواقع مع قيام الامارة المخالفة باق على ما هو عليه وإن رخص الشارع في مخالفته لأجل ما في سلوك هذه الامارة من المصاحبة ومع انكشاف الخلاف عاماً أو ظناً معتبراً ينكشف الواقع كذلك لأن الواقع يتبدل بتبدل الامارة . وإذا تقرر هذا فنقول (وذلك) أي مالدعي لزومه غير لازم أو غير باطل (لأن التعبد بطريقة غير علمية إنما هو بجعل) الشارع (حجتيه والحجية المجمولة) كالحجية المنجعة كحجية النعم (غير مستبعدة لانشاء أحكام تمكينية بحسب ما أدى اليه الطريق بل إنما تكون موجبة لتنجيز التكليف به اذا أصاب وصحة الاعتذار به لو أخطأ) ولكون مخالفة وموافقته تجزياً وانقياداً مع عدم اصابته كما هو شأن الحجة الغير المحجولة) وبالحجة مفاد دليل اعتبار الامارة وحجيتها ليس انشاء حكم أصلاً (فلا يلزم اجتماع الحكمين) مثلين في صورة الاصابة (أو ضدين ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والارادة) في صورة الخطأ (كما لا يخفى) ولا يلزم التصويب أيضاً : والحاصل كما لا يلزم اشكال أصلاً في مورد الحجة المنجعة فيما أخطأ أو أصاب كذلك في المجمولة بناء على الطريقة الصرفة (واما نفويت مصلحة الواقع أو الالفاء في مفسدته) في صورة الخطأ (فـ) هو وإن كان يلزم إلا انه (لا محذور فيه أصلاً اذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت)

* مثلاً اذا ادت الامارة الى وجوب صلوة الجمعة وجب تطبيق العمل على وجوبها الواقعي فان كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة أو فرض كون الظهر فريضة في الواقع وإن كانت في آخرها حرم الاشتغال بغيرها .

أي نفوت المصلحة (أو الالفاء) في المفسدة فبملاحظة محبي دليل الاعتبار من الولي الذي يكون حكماً غير مجازف نستكشف الجبران والتدارك فالتوالي المذكورة في الاشكال اما ليس بلام لازم كاجتماع الثابتين أو الضدين أو طلب الضدين ، واما ليس بمحال كالتفويت والالفاء فما هو محال ليس بلام لازم وما هو اللازم ليس بمحال (نعم لو قيل باستتباع جعل الحجة للأحكام التكوينية أو بأنه لا ينبغي جعلها إلا جعل تلك الأحكام) هذا التزديد مبني على الخلاف المقرر في محله من كون الأحكام الوضعية مجعولة أو غير مجعولة وكيف كان (فاجتماع حكيم وإن كان يلزم إلا أنها ليسا بمثلين أو ضدين) حتى يكون اجتماعها محالاً (لأن احدهما طريقي) ناش (عن مصلحة في نفسه) أي في نفس الطريق (موجبة) صفة لقوله مضادة (لانشائه الموجب للتنجز) عند الاصابة (أو لصحة الاعتذار بمجرد) أي موجبة لمجرد التنجز والاعتذار (من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك) أي نفسانية (متعلقة بمصلحة فيها يمكن هناك انقداحها) أي الإرادة أو الكراهة (حيث أنه مع المصلحة أو المفسدة للزم من في فعل) الى آخر العبارة بيان للمورد الذي لا يمكن انقداح الإرادة والكراهة فيه والذي يمكن فيه (وإن أخذت بسببها إرادة أو كراهة في المبدء الأعلى) لا امتناع كونه تعالى محالاً للحوادث (إلا أنه تعالى إذا أوحى بالحكم الانشائي من قبل تلك المصلحة أو المفسدة الى النبي ص أو ألهم به الولي فلا محالة يتفدح في نفسه الشريفة بسببها) أي المصلحة والمفسدة التي أوحيت وألهمت (الإرادة والكراهة الموجبة للانشاء بعثاً وزجراً بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة) كائنة (في المتعلق بل إنما كانت في نفس انشاء الأمر به طريقياً والآخراً واقعي حقيقي عن مضادة أو مفسدة في متعلقة موجبة لارادته أو كراهته الموجبة لانشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العالية) كنفس النبي أو الولي بالوحي أو الإلهام (وإن لم يكن في المبدء الأعلى) شيء من الإرادة والكراهة الخادنة ولا غيرها (إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا) آنفاً من امتناع كونه تعالى محالاً للحوادث (فلا يلزم أيضاً) كما يلزم على الطريقة الصرفة (اجتماع إرادة وكراهة وإنما لزم انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً وانشاء حكم آخر طريقي ولا مضادة بين الانشائيين فيما إذا اختلفا ولا يكون من اجتماع الثابتين المستحيل فيما اتفقا ولا إرادة ولا كراهة أصلاً بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي فافهم) المطلب بخاقه وحقيقته ولا تنص الى وسوسة تلقى في المقام وهو لزوم أحد الأمرين من التعبد بالامارات الغير العامة إما الاجتماع المستحيل واما التصويب المجمع على بطلانه إذ مفسدة الاجتماع لا ترتفع إلا اذا لم يكن في الواقع زجر وبعث ، فإن قلت أنه ليس بالنسبة الى الواقع زجر وبعث فقد التزم بالتصويب المذكور إذ مع عدم البعث لا حقيقة ولا واقعية للحكم ، وإن قلت بثنويتها في الواقع

فقد التزمت بمفسدة الاجتماع وذلك لاننا نختار الشق الاول ولا يلزم التصويب المذكور لانه بالمعنى المذكور عبارة عن أن لا يكون لله تعالى في الواقعة حكم معمول أصلاً تنبع وبشرك فيه العالم والجاهل ومن قامت عنده الامارة على وفاقه أو خلافه بل حكمه تعالى تنبع الآراء وكان متعدداً حسب ما يعلم الله تعالى تعدد الآراء ، وما قلنا في الجواب ليس كذلك إذ كما يمكن دعوى الاجماع بل الضرورة من المذهب على بطلان هذا التصويب وعلى ان لكل واقعة حكم نشترك فيه الامة لا يختلف باختلاف الآراء كذلك يمكن دعوى الاجماع بل الضرورة على عدم كونه فعلياً بالنسبة الى كل من يشترك فيه بمعنى أن يكون بالفعل بعناً أو زجراً بالنسبة الى الكل بل يختلف بحسب الأزمان والأحوال فربما يصير فعلياً في حق واحد في زمان أو حال دون الآخر كما انه يكون بالبداهة كذلك بالنسبة الى المرتبة الرابعة من الحكم (نعم بشكل الأمر في بعض الاصول العملية) مما يكون مؤدبه ثبوت حكم فعلي حقيقي لأطريق صوري كاحصالة الظهارة والاستصحاب على وجهه (كاحصالة الاباحة الشرعية) حيث ان قوله كل شيء حلال إباحة فعلية وترخيص حقيقة في الاقدام والاحتياط في مورد الشك كاترخيص في الباحات الأصلية والواقعية وانما التفاوت يكون للموضوع في الأول هو الشيء بعنوان كونه معمول الحكم وفي الثاني هو الشيء بعنوانه الواقعي وهذا التفاوت لا يوجب التفاوت بينهما في الحكم الذي هو الترخيص في الاقدام والاحتياط ثم توجه المصنف الاشكال بقوله (فان الاذن في الاقدام والاحتياط ينافي المنع فعلاً كما في مصادف الحرام وان كان الاذن فيه لأجل مصلحة فيه) أي في الاذن (لالأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه) وذلك لعدم إمكان انقذاح الارادة والكراهة في النفس في آن واحد بالنسبة الى شيء واحد (فلا يحصى في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقذاح الارادة والكراهة في بعض المبادي العالية أيضاً كما في المبدء الاعلى) الموجبة للانشاء بعناً وزجراً (لكنه) أي لكن هذا الالتزام (لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعل بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف المعاية التي تتنجز بسبب القطع بها وكونه فعلياً) أي كونه بالفعل الى المرتبة الثالثة التي يطلق عليها الحكم الفعلي لا يلزم البعث والزجر (وانما يوجب البعث والزجر في النفس النبوية أو البولوية فيما اذا لم ينقدح فيها) أي في النفس (الاذن) في الاقدام (لأجل مصلحة فيه) أي في الاذن ولو كانت تسهيل الأمر على الانام ومما ذكره المصنف هنا يظهر ان ما يسبق الى الاذهان في بيان مراتب الحكم ان الحكم الفعلي ما يكون البعث والزجر مقوما له بحيث لو لم يكن بعث وزجر لم يكن فعلية ليس بسديد بل مرتبة الفعلية أمر واقعي له اتصال معنوي بمرتبة الانشاء والتشريع قانوناً مع قطع النظر عن كل شيء ، نعم

لا نضايق من الذهاب الى كون البعث والزجر ان لم يمنع عنه مانع كاشفا عن وصول الحكم الى تلك المرتبة الواقعية فافهم (فانقدح بما ذكرنا انه لا يلزم) في دفع الاشكالات الواردة في مقام التعبد بالامارات الغير العلمية والاصول (الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعليا) كما التزمه شيخ مشايخنا العظام في الرسالة (كي يشكل نارة بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر) والحال (ان لزوم الاتيان به مما لا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان) وهذا يكشف عن كون وجوب ما قامت الامارة على وجوبه فعليا (لا يقال لا مجال لهذا الاشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية لا نها بذلك) أي بقيام الامارة عليها (تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة) أي مرتبة البعث والزجر .

(فانه يقال لا يكاد يحوز سبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي لاحقيقة ولا تعبد إلا حكم انشائي تعبد لا حكم انشائي أدت اليه الامارة) بحيث يكون وصوله الى مرتبة الانشاء قبل تعلق الامارة به متحققا (اما حقيقة فواضح) لعدم العلم (واما تعبد فلا) فقصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤاده هو الواقع تعبد لا الواقع الذي أدت اليه الامارة فافهم اللهم إلا أن يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها (أي الواقع الحقيقي في حد نفسه الذي تمت الامارة به وصار مؤدى لها (هو) بعينه (دليل الحجة بدلالة الاقتضاء) وصول دليل الحجة عن المفردة لان التعبد وجعل الحجة انما هو بالمحافظ الاثر وهو انما يترتب على مرتبة الفعلية دون مرتبة الانشاء (لكنه لا يكاد يتم) أي دلالة الاقتضاء (إلا اذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية أثر أصلا وإلا لم يكن لتلك الدلالة مجال أصلا) لعدم لزوم اللغوية لو لم تقل بدلالة الاقتضاء حينئذ أصلا (كما لا يخفى) والحال انه يمكن أن يكون له أثر بان أخذ في موضوع حكم آخر : كأن يقال اذا ظننت بحكم انشائي يجب عليك التصديق بكذا (واخرى) أي كي يشكل نارة اخرى (بأنه كيف يكون التوفيق بذلك) أي بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعليا * (مع احتمال أحكام فعلية بعينية أو زجرية في موارد الطرق والاصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافين كذلك لا يمكن احتمالهما فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الطرق والاصول العملية انشائيا غير فعلي) مضافا الى ان الذي يتعلق به * لان هذا من لوازم شك الانسان في حكم الشيء والطرق والاصول لا يرفع هذا الأثر وجدانا وان كانتا تعيدان فعلية مفادها تعبد .

تم والظن والشك بحسب المقامات ليس الحكم هذا المعنى ولم يؤمر السفراء بتبليغ هذا المعنى الى الخلق ليس المعنى المذكور مدلول الخطابات الواقعية الصادرة من الشارع (كلا يصح) التوفيق (بأن الحكمين في مرتبة واحدة) حتى يلزم اجتماع المتضادين المستحيل (بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين) فصوله اجمعة مثلاً محرمة من جهة ان الامارة المتعبرة بغير الواحد قامت على حرمتها ولا ضمير في كونها بهذا العنوان الظاهري محرمة بعد كونها واجبة بما لها من العنوان الذي يتوقف عليه وعلى حكمه طروهاً وهذا هو المراد من تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين (وذلك لأنه لا يكاد يوجد) الترتيب المذكور في رفع الحالة بعد الاعتراف بالمضادة (فإن الحكم الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الحكم الواقعي) ولم يلزم الاجتماع المزبور في مرتبة الترتيب عليه (إلا أنه) أي الواقعي (يكون في مرتبته) أي مرتبة الحكم الظاهري أيضاً (وعلى تقدير) تسليم (المشافة) والمضادة لزوم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة (أي مرتبة المرتب وقد بسطنا الكلام في بطلان الترتيب في المراتب) فتأمل فيما ذكرناه من التحقيق في التوفيق فإنه دقيق وبالنأمل حقيق.

(ثالثاً) أي تلك الأمور التي ينبغي تقديمها (ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص لزوماً ولا يحوز التعبد به واقعاً) كالظن المطلق (عدم حجتيه جزماً بمعنى عدم ترتيب الآثار المرجوة من الحججة عليه قطعاً فأنها) أي تلك الآثار (لا يكاد يترتب إلا على ما تنصف بالحججة فلا ولا يكاد يكون الانصاف بها إلا اذا أحرز التعبد به وجعله) عطف على قوله التعبد به طريقاً متبعاً (وبالحجة ان هذه الآثار من الاحكام المترتبة على الشيء بوصف العلم باعتباره متى كونه جزء للموضوع واقعاً بل من الاحكام المترتبة على نفس صفة العلم (ضرورية أنه) أنه لا يصح المواخذة على مخالفة التكليف بمجرد احصائه (أي احصاء الامارة التي لم يحرز تدبه (ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها) أي عدم الاحصاء (ولا يكون مخالفة لما ولا يكون موافقته بما هي موافقته انقياداً وان كانت) أي موافقته (بما هي محتملة هذه الواقع كذلك) أي انقياداً (اذا وقعت برجاء إصابته فع الشك في التعبد به يقطع حجتيه وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه) فلا تصل التوبة لاستصحاب عدم الحجية ومثله ما لو ترتب الحكم واقعاً على المظنون فإنه لا معنى لاستصحابه زوال الظن إلا فيما أفاد الاستصحاب الظن فيعمل به ويحكم ببقاء الحكم لكن لا من جهة إدار الاستصحاب بل من جهة حصول الظن منه (ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد أو إقامة برهان) وكذلك الحجية العقلية كالظن بناء على الحكومة في حال الانسداد فترضنا أن العقل بعد ملاحظة دليل الانسداد لم يستقل في الحكم بالحججة لتردده في واحدة

من مقدماته فذلك يكفي في عدم الحجية بالأصل هنا بمعنى القاعدة العقلية (واما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليس من آثارها) أي آثار الحجية (ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الإندسداد لا يوجب صحتها) أي صحة الالتزام والنسبة فإن الجري على طبق الظن ليس إلا لأجل كونه طرفا راجعا لأجل كونه حكما واقعيا حيث أن العقل لا يستقل بأزيد من الاكتفاء بالظن بالواقع في مقام إثبات التكليف وإسقاطه على ما هو عليه من كونه مظهر للواقع لا بما هو الواقع بعدا (فلو فرض صحتها شرعا مع الشك في التعبد به لما كان) أي ما ذكر من صحة الالتزام والنسبة (بخودي في الحجية شيئا مالم يرتب عليه ما ذكر من الآثار ومعه) أي ومع الترتب (لما كان يضر عدم صحتها أصلا كما أشرنا إليه آنفاً) من أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الإندسداد لا يوجب صحتها (فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد وعدم جواز الاستناد إليه تعالى غير مرتبط بالمقام) ولا سيما على المختار من كون معنى الحجية المحمولة ما هو المراد من الحجية المنجزة فكما أنه ليس هناك إنشاء حكم على طبق ما قطع به ولا يغير المقطوع عما هو عليه من العنوان حتى يفتل باستنزاع الحجية استناد حكم الله تعالى والالتزام كونه من جانيه تعالى فكذلك ههنا (فلا يكون الاستدلال عليه بهم كما أعقب به شيخنا العلامة على الله مقامه نفسه التركية بما أنطب من النقض والالزام فراجع ما علقناه عليه وتأمل) وقد اقتدح بما ذكر أن الصواب في ما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل فتدبر جيدا إذا عرفت ذلك (أي أن الأصل ما شك في التعبد به هو عدم الحجية (فما خرج موضوعا) أو تخصيصا (عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه) وإن لم يكن مختارنا (نذكر في ذيل فصول) :

(فصل)

(لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة) من دون ملاحظة تعميم بالنسبة الى الحالات أو الأشخاص أو تخصيص بحسب واحد منها كما ستعرف وذلك يظهر بملاحظة أمرين أشار الى أحدهما بقوله (لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات) والى الآخر بقوله (مع القطع بعدم الردع عنها) أي عدم ردع الشارع عنها (لوضوح عدم اختراع) أي عدم اختراعه (طريقة أخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه كما هو واضح) وبالمجمل السيرة المستمرة الى زمن الشارع مع عدم ردعه عنها تدل على حجية الظهور في الجملة اتفاقا وانما الاشكال والخلاف في كيفية اعتبار إصالة الظهور من جهة أنه هل يباط بنفس وضع اللفظ من غير اعتبار كشف وظن في ذلك ولو نونا فيكون أصلا تعبديا

عقلانياً أو شرعياً كما ربما يوهمه كلام من أدرج الأصل المذكور في الاستصحاب مع قوله باعتباره من باب التعبد المطلق أو المقيد أو يناط بالكشف والظن النوعي مطلقاً ولو كان هناك ظن شخصي غير معتبر على الخلاف كما يظهر من غير واحد أو في خصوص صورة عدم الظن الشخصي على الخلاف مطلقاً أو بشرط حصوله من إمارة لم يقدّم دليل قطعي على عدم اعتباره بالخصوص كما نسب إلى بعض : أو يناط بحصول الظن الشخصي من نفس اللفظ فلا يصح البناء عليه مع عدم الظن المذكور إذا استند إلى ما لم يقدّم دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس وشبهه كما اختاره الفاضل الكلباسي في الإشارات أو مطلقاً كما اختاره صاحب المناهل أو إذا استند إلى وجود حجة شرعية في المسئلة كما حكاه شيخ مشائخنا العظام وبعض المحققين عن بعض أفاضل المتأخرين كما لا يصح البناء عليه إذا حصل الظن الشخصي بالمراد من غير جهة نفس اللفظ كمنهم الراوي أو مذهبه أو استناد انشهور : أو فهم الأكثر أو غير ذلك أو يناط بالظن الشخصي مطلقاً ولو من الأمور الخارجية كما في الأمثلة المذكورة كما حكى عن بعض المتأخرين ، أو يناط بالظهور العرفي من اللفظ بحيث يحمل عند العرف عليه من جهة حكايته عنه في أنظارهم من غير اعتبار الظن الشخصي بالمراد مطلقاً حينئذ ولا يضره قيام الظن الغير المعبر بأي وجه كان على الخلاف كما أنه لا يكفي مجرد الكشف النوعي بالنظر إلى نفس الوضع فهو برزخ بين جميع المراتب فقد يوجد مع الظن الشخصي باغلاف وقد لا يوجد مع الشك في المراد وضابطه أن إحتال إرادة خلاف الظاهر أن كان مستنداً إلى ما احتف باللفظ في الكلام به من حال أو مقال يصلح أن تكون قرينة قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الظاهر فلا يحمل عليه وإن لم يحصل الظن بإرادة خلاف الظاهر من حيث إجمال اللفظ في الغرض وعدم ظهوره عند العرف في المراد ، ومن هنا توقف المشهور في بعض مراتب المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده وإجمال المتعقب بالاستثناء ونحو ذلك من جهة عدم ظهور اللفظ للأجل دليل تعبدية يقتضي وجوب التوقف عليهم مع ظهور اللفظ في المعنى وإن كان مستنداً إلى أمر خارج عن الكلام غير معتبر به فيحمل عليه وإن حصل الظن بإرادة خلاف الظاهر من حيث وجود المناط المزبور وظهور اللفظ في المراد عند العرف وإن كان هذا الأمر المنفصل مما قام الدليل على اعتباره ووجوب التصديق من حيث السند مع إجمال دلالاته كما إذا ورد في السنة المترتبة مثلاً عام وورد فيها أيضاً دليل يحمل بحسب الدلالة مردد بين فرد من العام وغيره كأكرم العلماء ولا تكرم زيداً مع اشتراك زيد بين عالم وجاهل فإنه لا إشكال في عدم سراية الإجمال من الدليل المنفصل إلى بيان العام بل قد يقال بالعكس بأسره بيان العام إلى إجمال المنفصل ورفع إجماله ويحكم بأن المراد بالخاص في المثال هو زيد الجاهل

والا لزم التخصيص في العام من غير دليل وان كان للمصنف فيه تأمل بل منع قد تقدم في مباحث العموم والخصوص ، وظاهر كلام المصنف هنا هو اختيار القول الأول لكن التأمل الدقيق في كلامه يعطي اختيار القول الأخير كما ستعرفه ، مع أنه قد سمعناه منه في مجلس البحث كراراً ، وهو الذي اختاره الفاضل الاصمباني في الحاشية ، وإليه أشار المصنف بقوله (والظاهر أن سيرتهم على إتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً ولا بعدم الظن كذلك) أي فعلاً (على خلافها) أي على خلاف الظهورات (قطعاً ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إقامه) دون من لم يقصد كما ذهب إليه المحقق القمي (ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إقامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف بعنه أو يخضه ويصح به الاحتجاج لدى الخصمة واللجاج كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إقامه فضلاً عما اذا لم يكن يقصد إقامه) فلا وجه لتفصيل المحقق القمي : واعلم انه قد وقع الخلاف في حجية خصوص ظواهر الكتاب فالأخباريون منا قد ذهبوا الى عدم حجيتها بدور التفسير من أهل البيت ع والاصوليون منا الى حجيتها وعدم الفرق بينه وبين سائر الظواهر : وقد اختاره المصنف وإليه أشار بقوله (ولا فرق في ذلك) أي في حجية الظهور (بين) ظواهر (الكتاب المبيّن وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين وان ذهب بعض الأصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومن خوطب به كما يشهد به ماورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به) في مرسله شبيب بن انس عن أبي عبد الله ع انه قال لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق قال نعم قال فبأي شيء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ص قال ع بأبأ حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال ع بأبأ حنيفة لقد ادعيت علماً وبك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذي أنزل عليهم وبك وما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا وما ورنك الله من كتابه حرفاً وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على أبي جعفر ع فقال له أنت فقيه أهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال بلغني انك تفسر القرآن قال نعم الى أن قال بإقتادة ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك وان كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك وبك بإقتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به (أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شائعة ومطالب غامضة عالية لا يكاد يصل إليها أيدي أفكار اولى الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الأوائل) من العلماء (إلا الأوحدي من الأفاضل فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتغاله على علم ما كان وما يكون

وحكم كل شيء) فالنخ عن الأخذ بظهور الكتاب لأجل قصور غير أهله عن فهمه وعن الصادق ع مامن أمر يختلف فيه اثنان إلا أنه أصل في كتاب الله ولكن لا يبلغه عقول الرجال وعنه ع أيضاً أنه قال : ان الله أنزل في القرآن نبيان كل شيء حتى قال ان الله ما ترك شيئاً يحتاج اليه العباد (أو بدعوى شمول المتشابه المتنوع عن إتباعه للظاهر) بناء على كون المتشابه عبارة عما يطرق اليه الاحتمال ولو بعيداً (لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله) فيتردد بين أن يكون شاملاً للظاهر أولاً (أو بدعوى أنه) أي ظاهر الكتاب (وان لم يكن منه) أي من المتشابه (ذاتاً) إلا أنه صار منه عرضاً للعلم الاجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره كاهو الظاهر) ومن المعلوم أنه موجب لظرو الاجمال (أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لحل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى) الظاهر مثل النبوي من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وفي نبوي آخر من فسر القرآن برأيه فقد أفتى على الله الكذب وفي رواية أخرى من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ وفي النبوي الثاني من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ وعن أبي عبد الله عليه السلام من فسر القرآن برأيه ان أصاب لم يؤجر وان أخطأ سقط أبعد من السماء : وعن أبي الحسن الماضي عن أبيه موسى بن جعفر ع عن أبيه عن أسير المؤمنين ع قال : قال رسول الله ص : ان الله عز وجل قال في الحديث القديم ما آمن بي من فسر كلامي برأيه وما عرفني من شهمي بعلقي وما على ديني من استعمال القياس في ديني وعن تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر . وعن جميع البيان انه قد صح عن النبي ص وعن الأئمة القامنين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح وقوله ع لاشي أبعد من تقول الرجال من تفسير القرآن يكون أولها في شيء وأخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه (ولا يخفى ان النزاع) بيننا وبين الأخباريين (يختلف صفرويا وكبرويا بحسب الوجوه) الخمسة المذكورة (فيحسب غير الوجه الأخير والثالث) أي الأول والثاني والرابع (يكون صفرويا) أو مرجع الوجوه الثلاثة الى منع كون القرآن ظاهراً حتى تكون حجة إما لأجل أن غير النبي وأهل بيته ليس ممن يفهم القرآن كما في الأول أو ليس ممن يصل اليه أفهامهم كما في الثاني أو لعروض الاجمال له بعدما كان ظاهراً بالذات للعلم الاجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز كما في الرابع (وإما بحسبها) أي بحسب الوجه الأخير والثالث (فالظاهر انه كبروي) وان كانت * لمنع العلم الاجمالي عن جريان الاصول اللفظية وكأوصائي العموم والاطلاق التي عليها مبنى الظهور كما يمنع عن جريان الاصول العمالية

الصغرى مسلمة يعني إنا وإن سلمنا أن القرآن له ظاهر لكن لانسلم أن كل ظاهر حجة حتى الظاهر الذي قد ردع الشارع عن إتباعه كظاهر القرآن إما لأجل كونه من أفراد التشابه قطعاً أو احتمالاً كما في الوجه الثالث وإما لأجل الأخبار الناهية عن التفسير بالرأى كما في الوجه الأخير وإلى وجه كبريوا أشار المصنف بقوله (ويكون المنع عن الظاهر إما لأنه من التشابه قطعاً أو احتمالاً أو اكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى) لكن شيخنا مشائخنا العظام في الرسالة قد أرجع خلاف الأخباريين كتفصيل المحقق القمي إلى منع الصغرى حيث قال : مرجع كلا الخلافين إلى المنع الصغرى وأما الكبرى أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة فما لاختلاف فيه ولا إشكال انتهى . وإنما قال المصنف الظاهر أنه كبريى لأنه يحتمل أن يكون النزاع بحسبها صغرى أيضاً من جهة أن ما قامت السيرة وغيرها على حجيتها هي الظواهر المتبعة عند أهل العرف واللسان في استكشاف مراداتهم عند المتكلم والتجاور لا مطلقاً وظواهر ألفاظ الكتاب والسنة ولو لم يقع في مقام التجاور : فلما منع أن يمنع عن أن مثل هذه الظواهر مما يستخرج به المراد . ويقول أنه إذا ورد طومار من المولى العرفي إلى عبيده وفيه تكاليف مع إعلامه العبيد بعدم إرادته ما فهموا من نفس مافي الطومار بل بضميمة بيان فلان المعتمد عنده لم يكن ريب في عدم بناء العبيد على استخراج مراد المولى من نفس ظواهر الطومار ولو بنوا عليه لاستحقوا الذم ويكون الكتاب العزيز بالنسبة إلى غير الأئمة نظراً إلى أدلة النهي عن تفسير القرآن بالرأى من قبيل الطومار المذكور (وإي كيف كان) كل هذه الدعاوى فاسدة إما الأولى فإن المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة به هذه اختصاص فهمه بتمامه بمقتضياتها ومحكماته) بأهلها (بداهة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى) من مثل معنى قال : وذهب : وجاؤا أباهم عشاء يكون (وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به وإنما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أدله) كما هو طريقة العامة (لاعتن الاستدلال بظواهره مطلقاً ولو مع الرجوع إلى روايتهم والفحص عما يتأفقه والتفتوى به مع اليأس عن الظفر به) كما هو طريقة الخاصة (كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من الآيات) من مثل رواية زرارة في مسح بعض الرأس ورواية عبد الأعلى في مسألة الجيرة وغير ذلك (وإما الثانية فلأن احتوائه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها كما هو محل الكلام) ضرورة أن قصور العقول عن البلوغ إلى الغوامض لا يقتضي قصورها عن البلوغ إلى خصوص ما ظهر معناه ووضح من الأحكام كما هو محل الكلام سيما بعد الرجوع

الى رواياتهم والفحص عما ينافيه واليأس عن الظفر به (واما الثالثة فللمنع عن كون الظواهر من التشابه فان الظاهر أن التشابه هو خصوص المجمل وليس (المتشابه (بمتشابه (المعنى (ومجمل (حتى يحتمل كون الظاهر منه ويحتمل أن يكون المراد ليس الظاهر على هذا بمتشابه (ومجمل (واما الرابعة فلائت العلم إجمالاً بطرو إرادة خلاف الظاهر إنما يوجب الإجمال (والمنع عن الأخذ بالظواهر (فيما إذا لم يحل (العلم الإجمالي (بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال (واما إذا انحل فلا مانع من التمسك ولما كان هنا مظنة سؤال ودوران الرجوع الى الروايات إنما يوجب الظفر بتخصيص العام أو تقييد المطلق أو نسخ آية وهذا لا يوجب تمام التميز لبقاء احتمال تخصيص آخر أو تقييد كذلك لذلك العام أو المطلق فضلاً عن احتمال ذلك فيما لم يظفر به بذلك أصلاً فدفعه المصنف ماثلة وتسلياً بقوله (مع أن دعوى اختصاص أطرافه (أي أطراف العلم الإجمالي المذكور (بما إذا تفحص عما يخالفه الظفر به (لا الإحلاق بحيث يشمل ماذا تفحص لم يظفر به (غير بعيدة فتأمل جيداً) إذ مع عدم هذه الدعوى أيضاً يمكن دفع السؤال بأنه على تقدير كون أطراف العلم الإجمالي أزيد من ذلك فهو لكونه في غاية الندرة والقلة لا يؤثر شيئاً لأنه من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي لا معنى للعقلاء بما علم بين أطرافها فتدبر (واما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من (مصاديق (التفسير) كي يكون مشمولاً لأدلة النبي عن التفسير بالرأي (فانه (أي التفسير (كشف القناع ولاقتناع للظاهر) وكذلك عنوان القول في القرآن غير علم كما في غير واحدة من الروايات المذكورة لا يصدق على حمل الظاهر على ظاهره لأن الظاهر من القول في القرآن بغير علم هو كشف المراد عنه بغير ما يفهم به المراد عرفاً (ولوسلم) كونه منه بأن يكون المراد منه مطلق حمل اللفظ على المعنى ولو بما يقتضيه ظاهره العرفي لكننا نقول حينئذ انه ليس المنهني عنه في الروايات مطلق التفسير بل التفسير الخاص بقرينة وجود لفظ الرأي فيها والتفسير بالرأي لا يصدق على حمل اللفظ على معناه بمقتضى ظاهره العرفي بعد الفحص عما يوجب صرفه فان الظاهر أن المراد بالرأي ، اما الاعتبار العقلي الراجع الى الاستحسان بأن يحمل اللفظ الظاهر في معنى على خلاف ظاهره أو بحمله على أحد احتماليه فيما لم يكن له ظاهر بحسب رجحانه في نظره القاصر وعقله الفاتر وربما يؤدي ذلك الى تغيير كل من اللفظ والمعنى ، قال السيوطي في اتقانه أن رجلاً ممن يدعي الباطن قال في قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه معناه من ذل أي من المثل ذي اشارة الى النفس يشف من الشفاء وع أمر من الوعي وأولع الناس في هذه الطريقة الصوفية المسمون أنفسهم بالباطنية ، وعنه أيضاً عن بعضهم أن من جملة التفاسير التي ألهمها أهل البدع والأهواء وفسروا القرآن بأرائهم عبدالرحمن

ابن كيسان الأصم والجاني وعبد الجبار والرماني والرخشي وأمثالهم ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة يدرس البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشف وأما حمل * اللفظ على ظاهره من دون الرجوع الى ما يوجب صرفه سبب الأخبار الصادرة من الأئمة والى ما ذكرنا أشار بقوله (فليس من التفسير بالرأي إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذلك الاعتبار من دون السؤال عن الأوصياء وفي بعض الأخبار إنما هلك الناس في التشابه لأنهم لم يفقوا على معناه ولم يعرفوا حقيقة فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسئلة الأوصياء فيعرفونهم) وإنما ترك الوجه الثاني مع أن شيخ مشائخنا العظام قد ذكره في الرسالة واستشهد له بأمور ثلاثة * مذكورة فيها لأنه أبعد الاحتمالين بالنظر الى قضية لفظ الرأي وقد أخذه شيخ مشائخنا العظام بما ذكره الطبرسي بعد نقل جملة من الآيات والأخبار الدالة على جواز العمل بظاهر الكتاب حيث قال : فهذا وأمثاله يدل على أن الخبر متروك الظاهر فيكون معناه إن صح أن من حمل القرآن على رأيه ولم يعلم بشواهد أنما ظاهره فحساب فقد أخطأ الدليل قال وقد روى عن النبي ص أنه قال القرآن ذلول وذو وجوه فاحملوا على أحسن الوجوه (هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ولو سلم شمولها) أي الروايات (لحمل اللفظ على ظاهره ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه ورد شروط * عطف على قوله إما الاعتبار العقلي .

* قال ومما يقرب هذا المعنى وإن كان الأول أقرب عرفاً انتهي في تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت بل يخطئونهم به : ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الامام على القرآن كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام على أبي حنيفة حيث أنه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره لا أنه كان يؤله بالرأي إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة ويرشد الى هذا قول أبي عبد الله في ذم المخالفين أنهم ضربوا القرآن بعضهم ببعض : واحتجوا بالنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتج به الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارد ومصادره إذ لم يأخذوه عن أهل فضلوا وأضلوا انتهى .

لخالفه له وغير ذلك مما لا يحصى عن إرادة الأبراج الى طواره لخصوص نصوصه ضرورة
 في الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن
 يمسك بها ويعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة في معانيها ليس فيها ما كان نصاً كما لا يخفى)
 ملخص الجواب الثالث هو أن الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي معارضة بأكثر منها مما
 يدل على جواز التمسك بظاهر الكتاب وهذه الأخبار على أقسام منها ما دل على جواز التمسك
 القرآن من النبوي المشهور بين الفريقين من خبر الثقلين : ومنها ما دل على وجوب عرض
 الأخبار المتعارضة بل مطلقاً الأخبار على الكتاب والاختصاص بما وافقه والطرح لما خالفه : ومنها
 ما دل على عرض الشروط على الكتاب وإن ما خالفه فهو فاسد وهذا القسم كسابقه نص في جواز
 الاختصاص بظاهر القرآن فإن حمله على صورة موافقة الخبر والشروط لنص القرآن فاسد جداً
 لكونه حلاً على فرد معدوم ولا أقل من النادر جداً فكيف يصح مع ورود هذه الأخبار
 الكثيرة المتواترة وكذا الخلل على الأمن به بعد التفسير بل هو أفسد وإن شئت قلت أن كل
 ما يكون موافقاً للقرآن عند العرف فله موضوعية بالنسبة الى هذه الأخبار ومن المعلوم صدق
 الموافقة عرفاً لما كان موافقاً لظاهره قطعاً من دون لزوم ورود خبر آخر بخصوص في بيان
 المراد من دون توقف على كون الخبر بمضمونه موافقاً لخصوص نص الكتاب : ومنها ما دل
 من الأخبار الواردة عن الأئمة على جواز التمسك بظاهر القرآن قولاً وفعلًا وتقريباً بمعنى
 تمسكهم بظاهر القرآن في مقام الاستدلال وهذه هي المرادة بقوله وغير ذلك وهي كثيرة مثل
 قوله لما قال زارة من أين علمت أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ومثل تقريره التمسك
 بقوله تعالى والمحضات من الذين أدنوا الكتاب وأنه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
 أو بالعكس بمعنى تقريره التمسك بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وأنه نسخ بقوله تعالى
 والمحضات على اختلاف الروايات في ذلك الى غير ذلك مما لا يحصى ولما كانت الأخبار المتعارضة
 متواترة من الطرفين فلا يمكن الترجيح بحسب السند فلا تكون الكثرة هنا من أحد الطرفين
 حجة فتعين الترجيح بحسب الدلالة بما ذكره المصنف فإن الأخبار الدالة على الجواز نص في
 المدعى بحيث لا يحتمل إرادة ما لا يناه في الأخبار المانعة فلا بد من التصرف في الأخبار المانعة بما
 تقدم من المصنف وقوله (ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو إما إسقاط أو
 تصحيف وإن كانت غير بعيدة كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار إلا أنه لا يمنع
 عن حجية ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً) إشارة الى دفع وهم وهو إننا
 نعلم إجمالاً بوقوع التحريف بالإسقاط أو التصحيف في الكتاب وإن كنا نقطع بعدم وقوع
 الزيادة فيه وقد قام الإجماع على عدم وقوع الزيادة أيضاً وهذا العلم الاجمالي يثبتنا عن التمسك

بظواهره وقد ذهب الى وقوع التحريف الاخباريون والحشوية وحكى ذلك عن الكليني وشيخه علي بن ابراهيم بن هاشم القمي وأحمد بن أبي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج نظراً الى الاخبار الكثيرة الدالة على ذلك ، منها ما روى مستفيضاً بل متواتراً كما قيل عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وإن خفتم ألا تقسطوا بين اليتامى وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء قال ع قد سقط بينها أكثر من ثلث القرآن ، ومنها ما روى مستفيضاً ان آية الغدير نزلت هكذا يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك في علي فإن لم تفعل ، ومنها ما عن تفسير العياشي عن أبي جعفر عليه السلام قال لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجب ولو قام قائمنا فنطق صدقه القرآن والاعتبار يساعد على ذلك أيضاً حيث ان وقوع التحريف في القرآن ليس بأعظم مما فعله عثمان فإنه جمع ما عند الناس من صحف القرآن فلم يترك عند أحد صحيفة فيها شيء من القرآن إلا أخذها منه سوى مصحف علي عليه السلام وابن مسعود وإن طالب ابن مسعود بدفعها لكنه امتنع وأبي فضر به حتى كسر ضلعين من أضلاعه فبقى أليماً فمات في ذلك ثم عمد الى الصحف فأنقش منها هذا المصحف الذي في أيدي الناس وأمر مروان بن الحكم وزيد بن حمية وكاتبه يومئذ أن يكتبوا هذا المصحف بما ألقاه من تلك الصحف ودعا زيد بن ثابت وأمره أن يقول له قرائة يعمل الناس عليها ففعل ذلك ثم طبع تلك المصاحف بأناه على النار ثم غسلها ورمى بها وهذا مما يدل على أنه قد كان في تلك الصحف زيادات كثيرة كره عثمان مضمونها وأن يطلع أحد من الناس عليها ويدل أيضاً على أنه لم تبلغ غاية المسلمين في حفظه وحراسته جداً يمنع عن ملاعبة أيادي المخرفين كما ادعاه المرتضى وإلا لم يقع منه هذا الأمر الشنيع الذي اوجب كفره وعاج متابعوه في رفع شاعته بالترام كونه كلام الله نفسياً قائماً بالذات الازلية وإن المكتوب في الصحف نقوش وخطوط حاكية عنه لأنه نفس كلامه سبحانه : وكيف كان فقد دفع المصنف هذا التوهم بأن هذا العلم الاجمالي لا يوجب المنع عن حجية ظواهره وإنما يوجب اذا استلزم ذلك العلم العلم بوقوع الخلل فيه بالتحريف وهو ممنوع ولو سلم الاستلزام المذكور فلا يوجب التشبث بالعمل بظواهر آيات الاحكام إلا اذا استلزم العلم بوقوع الخلل فيه به العلم بوقوعه في خصوص ظواهر آيات الاحكام وهو ايضا ممنوع واليه أشار بقوله (ولو سلم فلا علم بوقوعه) أي بوقوع الخلل بالتحريف (في) خصوص (آيات الاحكام والعلم بوقوعه فيها) أي في * في صحيح البخاري في كتاب تفسير القرآن في باب جمع القرآن - وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة او مصحف ان يحرق - انتهى محل الحاجة .

آيات الاحكام (او في غيرها من الآيات) الواردة في قصص الامم الماضية او الحکم والمواعظ ونحو ذلك (غير ضائر بحجية آياتها) اى آيات الاحكام (لعدم حجية ظاهر سائر الآيات والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها اذا كانت كلها حجة وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك) اى عن وقوع خلل فيه (كما لا يخفى) فلازمه عدم كون الظاهر حجة اصلا كتابياً كان او غيره ففي الحقيقة يكون هذا العلم دائراً بين ماله اثر وهو الظاهر الذى يكون حجة وبين مالا اثره وهو مالا يكون حجة كآيات القصص والسير (فافهم) ولا تصنع الى دعوى ان احتمال وقوع الخلل في الجملة مانع عن الاستدلال بظواهر آيات الاحكام (نعم لو كان الخلل المحتمل فيه) اى في ظاهر الكتاب (اوفى غيره بما اتصل به) مما يصلح ان يكون قرينة صارفة (لا خلل بحجته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ وان انعقد له الظهور لولا اتصاله) كما جمل انعقده بالاستثناء بناء على عدم ظهور الاستثناء في الرجوع الى الاخرة او الى الجميع ، وهذا الكلام منه دليل على اختياره في كيفية حجية الظهور ما ذكرنا أخيراً واستقر عليه رأى المتأخرين ، ثم ان الشيخ الانصارى قال في الرسالة انه اذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرت حيث قرأ بالتشديد من التطهير الطاهر في الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الخبث فلا يخلو اما ان نقول بتواتر القراءات كتاباً كما هو المشهور خصوصاً فيما اذا كان الاختلاف في المادة واما ان لا نقول بها كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فيها بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى غيرهما وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كانت الحكم كما تقدم وإلا فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او مطلقاً بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال إذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فاتوا حرنكم أنى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض بناء على الوجهين من كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم الزماني انتهى . فإشار المصنف الى رد هذا الكلام بقوله (ثم ان التحقيق ان الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في) مؤدى (الظهور مثل يطهرن بالتشديد والتخفيف يوجب الاختلال بجواز التمسك والاستدلال) مطلقاً ولو كان بينها ترجيح وقلنا بثبوتها بين الامارات (لعدم إحرازها هو القرآن) والترجيح انما يكون فيما اعتبر من الامارات (ولم يثبت تواتر القراءات) السبع وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمة وابن عامر وابن كثير وعاصم (ولا جواز الاستدلال بها) أى بالقراءات

وان لم يثبت تواترها (وان نسب الى المشهور تواترها) عن النبي بل ادعى جماعة الاجماع عليه كالشيبه والمحقق الثانين والاردبيلي و اضاف بعضهم القراءات الثلاث الى السبعة وادعى تواترها ايضاً كالشيبدين في الذكرى والروضة وقال القمي وهو المشهور بين المتأخرين ومثامخها ابو يعقوب وابو جعفر الطبري وابي بن خلف واستدلوا بوجوه كثيرة ، منها ان تلك القراءات منقولة اليها عن النبي بعدد يبلغ حد التواتر او يزيد عليه ، ومنها الاجماع المنقول عن العلامة في جملة من كتبه والشيبدين في الذكرى والروضة والمحقق الثاني في شرحه والعالمي والاردبيلي ، ومنها الاخبار الدالة على نزول القرآن على سبعة احرف مثل النبوي العاني ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كافى شاف وادعى بعضهم تواتره وفي الخصال انه قال رسول الله ص أتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يارب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف : ومنها الخبر المروي في بعض كتب العامة وخاصة كصاحب المذاكر ان القراءة سنة متبعة : ومنها قضاء العادة بالنقل ولو كان الصادر عنه غير هذه القراءات او كان بعض هذه صادرة عنه ص بالنقل اليها لشدة اهتمامهم ونهاية رعايتهم في حفظ القرآن وضبطه حتى ان بعض الناس قد عد آياته وكمائته وحروفه وقد انكر تواتر السبع جماعة من الخاصة كالشيخ والطبرسي وابن طائوس واحدث البحراني والسيد نعمة الله الجزائري ومن العامة كآخوند خراساني على ما نقله عنه جماعة والزرکشي حيث قال في البرهان والتحقيق انها متواترة من الاثمة السبعة ، واما تواترها عن النبي ص ففيه نظر فان استنادهم لهذه القراءات السبع موجودة في كتب القراءات وهي نقل الواحد عن واحد ، والابنباري شارح البرهان وحاصل الاليل على الانكار انهم نسبوا احدى القراءات الى عاصم والاخرى الى ابن كثير والثالثة الى نافع وهكذا ولم يعلم كون الطبقات بين كل منهم وبين النبي ص بعدد التواتر بل علم عدمه واختاره المصنف وقال (لئكنه مما لا اصل له) لان دعوى التواتر مبنيّة على الحدس والاجتهاد ومثنها لا يفيده القطع لنا وان بلغ عدد المدعين حد التواتر والاجماع المنقول غير مفيد في المقام وان قلنا بحجتيه إذ المقصود دعوى القطع بتواتر السبع لا اثباتها بدليل ظني معتبر والنبوي ضعيف سنداً مع انه مجمل لاحتمال ان يراد به نزوله على سبع لغات العرب من قريش وهذيل وهوازن ويمن وهكذا وان يراد به نزول القرآن على سبعة ابطن كما روى ان للقرآن ظهراً وبطناً وابطناً الى سبعة ابطن وان يراد به نزوله على سبعة اقسام كما روى عن علي عليه السلام انه قال : ان الله تعالى أنزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها شاف كافى وهي أمر وزجر وترغيب وترديد وجدل ومثل وقصص ولو سلم ان المراد نزوله على قراءات سبع يحتمل ان المراد غير السبع المشهورة

بأن يكون عند اهل البيت قراءات مخصوصة غير السبع المعروفة ولو سلم شعارضة بأقوى منه وهو مارواه الكليني في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله : ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وروى ايضاً بإسناده عن زرارة عن ابي جعفر قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يحيى من قبل الرواة وكذا الرواية الاخرى مع ارسالها غير مروية في كتب الاخبار : نعم يوجد في بعض كتب الاستدلال فلا اعتداد به مضافاً الى عدم تواتر خصوص السبعة المعروفة لاحتمال عرقه آنفاً وقضاء العادة وتوفر الدواعي على نقل القراءات على وجه يحصل به التواتر ممنوع وقد تركوا ما هو أهم منها وفعل بين اظهرهم ما هو اشنع منه كما سمعت فضيلة طبع عثمان للمصاحف ونحن اقتصرنا على الطبع لقبول العامة له وإلا فقد نقل ان عثمان قد احرق المصاحف ويؤيد عدم اهتمامهم بأمر القرآن عراء المصاحف السابقة عن النقطة والاعراب وان أبا الاسود الدؤلي اعرب مصحفاً في زمن سلطنة معاوية وكيف يحصل القطع بتواترها مع منع كل واحد من القراء إلا عن قرائته ثم لما جاء القارئ اللاحق انتقل الناس عن ذلك المنع الى جواز قرائته الى ان اقتصرنا على هؤلاء السبعة ولو كانت هذه القراءات متواترة عن النبي ص لاسع لهم ان يخطئ بعضهم بعضاً وليست التخطئة إلا من جهة ابتداء القراءات على الفواعل العربية والاستحسانات الاعتبارية مضافاً الى انهم عدوا قراءة النبي ص وقراءة علي ع في قبائل القراءات السبع حيث يقولون في قراءة النبي كذا وفي قراءة علي ع كذا فلاحظ الاختلافات المذكورة في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين : كي تعرف صدق ما قلناه : وقال المحدث السيد الجزائري في منبع الحياة في وجه الاختلاف ان المصاحف التي دفعت اليهم كانت خالية عن الاعراب والنقط كما هو الحال في المصاحف التي هي بالخط الكوفي مما شاهدناه في خزائن الرضا عليه السلام فتصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وغير ذلك على مقتضى مذاقهم في اللغة والعربية : بل حكى عن محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ بعده كانوا لا يجزئون إلا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراء السبعة فاشتمل كل واحد منهم على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما أنكروه ثم اقتصرنا على هؤلاء السبعة مع انه حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقرآن من هو ارجح منهم مع انه في زمن الضحابة ما كانوا هؤلاء السبعة ولا عدد معلوم من الصحابة يأخذون الناس القرآن عنهم ويؤيد ما قاله السيد المزبور ان كثيراً من الكلمات المختلفة بحسب الهيئة متحدة في الكتابة على رسم الخط نحو مالك وملاك وملاك بصيغة الماضي فأنب جميعها كانت تكتب على هيئة مالك فاختلف

أذهانهم في القراءة على حسب اختلاف احتمالات كل هيئة (وانما الثابت جواز القراءة بها)
 أى بالقراءات السبع لأوجوبها وان ذهب بعض المنكرين لتواتر السبع كالبهائي والمحدث
 البحراني الى وجوب القراءة بها وعدم جواز الخروج منها استناداً الى إجماع أصحابنا قولاً
 وعملاً ويمكّنون ببطان صلوة من قرأ الفاتحة بما خرج عن السبع أو العشر وبعدم الخروج
 عن العهدة بغيرها اذا استؤجر لقراءة القرآن ، وإلى الاخبار : في الكافي بسنده الى بعض
 الاصحاب عن أبي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات ليست هي عندنا كما
 نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال ع لا اقرؤا كما علمتم فسيجي من
 يعلمكم ، وروى فيه عن أبي سالم بن سامة قال رجل قرأ على أبي عبد الله حروفاً ليس على ما يقرؤها
 الناس فقال أبو عبد الله كفى عن هذه القراءة اقرؤا كما يقرأ الناس حتى يقوم العالم الخبير وإلى
 قاعدة الاشتغال لعدم العلم بالخروج عن عهدة التكليف المتعاقب ما يجب فيه قراءة القرآن بقراءة خارجة
 عن السبع وكلها ضعيفة عند المصنف اما الاول فلأن الإجماع المذكور اتفاق لا أنهم عزموا على
 ذلك لاحتمال كون عدم تجزئ غير السبع عند بعض لزعم كونهم آثمة وعند بعض آخر منهم لامضاء
 الآثمة لها والمنع عن غيرها كما يشهد به بعض الاخبار فمن ينكر الأمرين لا يجوز التمسك
 بهذا الإجماع ، واما الثاني فلكونها في مقام عدم جواز القراءة بقراءة أهل البيت ع من غير
 نظر الى الأمر بقراءة مخصوصة بأن يكون المراد من قوله كما يقرأ الناس هو الاحالة الى القراءة
 بحسب متفاهم أهل اللسان على مقتضى قواعد لهجتهم من دون لزوم اتباع القراء السبعة بل هذا
 هو الظاهر منه ، واما الثالث فلأن مرجع الشك هنا الى الشك في الأجزاء والشرائط وقد
 اختلف فيه على ماسين : واختار بعض المحققين البراءة فتدبر : وبالحكمة الذي ثبت هو جواز
 القراءة بالقراءات السبع (ولا ملازمة بينها) أي بين جواز القراءة وبين التواتر ولا بينه
 وبين جواز الاستدلال بها (كما لا يخفى ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة
 الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص
 المؤدى بناء على اعتبارها من باب الطريقة) لأننا نعلم إجمالاً بكذب أحدهما عند التعارض ولا
 يعقل التخيير بين الطريق واللا طريق قوله (والتخير) عطف على سقوطها أي كون الأصل
 هو التخيير (بينها بناء على السببية) لا إمكان التخيير بين الطرفين (مع عدم دليل على الترجيح
 في غير الروايات من سائر الامارات) كما لا يات لاختصاص أداته لو تمت بالروايات (فلا بد
 من الرجوع حينئذ) أي حين إذ كان مقتضى الأصل والقاعدة السقوط (الى الأصل او العموم
 حسب اختلاف المقامات) ففي مقام ملاحظة الأزمان مشخصة ومقررة لموضوع العام فالرجوع
 هو العموم لا خصوصية العموم فيما لا يعلم تخصيصه به من أفراد الزمان وفي مقام ملاحظتها ظرفاً

لا استمرار حكمه فيها فالمرجع يكون استصحاب حكم المخصص لانقطاع حكم العام به وليس ما كان بعد زمانه من سائر قطع الزمان من أفراده ليلزم عدم انسحاب حكمه فيه زيادة تخصيص للتمسك بالعموم اذا شك فيه وسيأتي تحقيق ذلك في باب الاستصحاب ؛ والظاهر ان المرجع فيها اذا شك في جواز المباشرة بعد الطهر وقبل التطهير هو عموم قوله تعالى فانوا حرنكم انى شئتم لا استصحاب حكم قوله تعالى ولا تقربوهن في الحيض .

(فصل)

(قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام) يعني قد أثبتنا لك في الفصل السابق الكبرى الكلية وهي أن كل ظاهر حجة من باب بناء العقلاء والسيرة والكلام في هذا الفصل فيما يخص به الظهور الذى يكون متعلق السيرة وبناء العقلاء وفي إحراز الصغرى فنقول (ان احراز بالقطع وان التيقن منه) أى من الظاهر (جزئياً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا ولو بواسطة القرينة (فلا كلام وإلا) أى وان لم يحرز بالقطع (فان كانت) أى عدم الاحراز وحصول الشك (لأجل احتمال وجود قرينة) صارفة عن هذا الظاهر (فلاخلاف في أن الأصل عدمها لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاهها) أى القرينة (كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداء) أى (لانه يبنى عليه) أى على المعنى الظاهر (بعد ابناء على عدمها) أى عدم القرينة (كما لا يخفى فافهم) يعني انه وان كان المورد مورد إصالة عدم القرينة اتفاقاً إلا أن الأخذ بالظهور في هذه الصورة أيضاً من جهة بناء العقلاء على الأخذ به ابتداء لأجل البناء على الأصل أولاً ثم الأخذ بالظهور بشهادة ملاحظة طريقته في محاوراتهم فاعلم لا زالون يتكلمون على ظواهر الالفاظ يعدون نفس الالفاظ دالة لا الاناطة مع إصالة الحقيقة ؛ وبأجملة الاصول اللغوية عند التأمل في طريقة ابناء المحاوره امور لا تعد جزء ، اثبت قطعاً مثلاً في مسألة الاقرار يعدون اللفظ الذى يتحقق به الاقرار بنفسه دليلاً مستقلاً للاشتغال بالمقر به ولا يعدون الاصول اللغوية من اجزائه أصلاً وان شئت قلت ضم الاصول اللغوية الى الظهور في نظر العرف كعدم الضم بمعنى انهم يحكون بأن الأخذ بمدلول اللفظ عمل بمحض الظهور لأنه عمل به وبالأصل فتوسيط الأصل فيه كتوسيط بعض الامور الخفية في الاصول المثبتة على ما تقرر في محله (وان كانت) عدم الاحراز (لاحتمال قرينة الوجود) لا لاحتمال وجود القرينة كما في الأول كوقوع الأمر عقيب الخطر والاستثناء الواقع عقيب الجمل (فهو وان لم يكن يحل من الاشكال بناء على حجية إصالة الحقيقة من باب التبعد) فان بنائهم على حجية الظواهر والعمل بمقتضاها حتى تقوم حجة اخرى قاضية بالخروج عنها وتركها يستفاد

منها من غير اعتبار كشف وظن في ذلك ولو نوعاً (إلا أن الظاهر أن يعامل معها معاملة المجهول)
 إذ انهم المعنى من اللفظ ليس مبنياً على التعبد وإنما هو من جهة الظهور والدلالة العرفية على
 المراد فإذا قام هناك ما يرجح الحل على المجاز أو ما يجعل المجاز مساوياً للظهور في جانب الحقيقة
 لم يحصل التفاهم العرفي لمكان المعادلة بين الاحتمالين وإن كان الظهور في أحدهما وضعياً وفي
 الآخر عارضياً فيلزم التوقف عن الحكم بأحدهما حتى ينهض شاهد آخر يرجح الحل على أحد
 الوجهين (وإن كان) عدم الاحراز (لاجل الشك فيها هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه
 عرفاً فالاصل يقتضي عدم حجية الظن فيه فانه ظن في أنه ظاهر ولا دليل على حجية الظن
 بالظواهر) ومعلوم أن الظن بالظهور غير الظهور ولا يستلزم حججته حجيته (نعم نسب إلى
 المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الاوضاع واستدلالهم باتفاق العلماء بل
 العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بالانكار من أحد ولو
 مع المخاصمة واللجاج) بل نقول كل ذي صفة مبرز في صناعته (وعن بعض) كالسيد
 المرتضى (دعوى الاجماع على ذلك وفيه ان الاتفاق ممنوع) ولم يظهر أن دأب العلماء هو الرجوع
 إلى كتب آحاد أهل اللغة في إثبات الاحكام الشرعية اللازمة للخالف للاصول والقواعد كما
 هو محل الكلام بحيث يحصل منهم الاجماع على ذلك وإنما العامل بها الادباء المنتحلين بالعلوم
 الادبية ليس حاجتهم إلى ذلك في جمع الخطب ونظم الاشعار وحل الالغاز ومشكل الالفاظ
 (ولولم اتفاهم) أى اتفاق الاتفاق ووقوعه (فغير مفيد) لاجمال جهة عمهم وعدم احراز
 ان بناءهم الرجوع اليه من حيث قوله بلا ملاحظة شيء آخر وعملهم بقول الطبيب إنما هو
 لدفع الضرر المظنون في مخالفته وهو مما استقل به العقل وعدم اعتنائهم بقول غيره في الطب
 وإن حصل لهم من قوله الظن إنما هو من جهة ان هذا الظن كالوهم عند العقلاء وكذلك
 رجوع المقلد إلى المجتهد وعدم إتكاله على الظن الحاصل له من سائر الامارات وعملهم بقول
 علماء الرجال إما من باب الشهادة كما عن الارديلي وجماعة كصاحبي له ولم حيث اعتبروا فيه
 العدد والعدالة وإما من باب الرواية كما هو المشهور وإما من باب الظنون الاجتهادية كما عن
 الوحيد البهبهاني وعملهم بقول المقوم في قيم المتلفات واروش الجنائيات إنما هو من باب الشهادة
 لا اعتبارهم فيه العدد والعدالة (مع ان الميقن منه هو الرجوع اليه مع اجتناع شرائط الشهادة
 من العدد والعدالة) فيخرج عن محل الكلام (والاجماع المحصل غير حاصل والمنقول منه غير
 مقبول خصوصاً في مثل المسئلة مما احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجدل لولا الكل هو
 اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنف مما اختص بها والمتيقن
 من ذلك إنما هو فيما اذا كان الرجوع بموجب الوثوق والاطمينان ولا يسكاد بحصل من قول

اللغوي وثوق بالأوضاع بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بدهاء انهم ضبط موارد لا تعين أن أياً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً وإلا لوضعوا لذلك علامة وليس ذكره أولاً علامة كونه اللفظ حقيقة فيه (كما قد يتوهم) (الانتقاض بالمشترك) وقد يتمسك في المقام بدليل الانسداد بتقريب أن أغلب الأحكام الدينية نابعة بالكتاب والسنة اللغوية كما أنه لا ريب في انسداد طريق العلم الى حقائق الالفاظ غائباً التي هي الموضوعات والمحمولات وذلك لانحصار طريق العلم به في تصريح الواضع الذي ليس له في أمثال زماننا عين ولا أثر ولا تتواتر من جانبه ولا تحقق للاستفراء القطعي في غالب الالفاظ أيضاً ولا ريب في انسداد الضل الخاص الكافي بأغلب اللغات إذ ليس الموجود بأيدينا من ذلك الأقوال اللغوية الذي ليس دليل على حججه بالخصوص والرجوع الى الأصول في موارد الانسداد موجب لطرح المعلوم بالاجمال أي التكليف الثابتة في تلك الموارد والالتزام بالاحتياط في جميع محتملات التكليف موجب للحرج الشديد والعسر الأكيد فينبور الامر بين الظن في تشخيص معاني الالفاظ وبين الشك والوهم والعقل يحكم حكماً ضرورياً بتعين الأخذ بالظن فإشار المصنف الى تضعيفه بقوله (وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي أكثر من أن تحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غائباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وإن كان المعنى معلوماً في الجملة) حتى في مثل لفظ الماء الذي قد ذكرنا ان مفهومه من أوضح المفاهيم المعرفية إذ كثيراً ما يقع الشك في صدقه من جهة عدم الإحاطة بكنهه حقيقة (لا يوجب اعتبار قوله) أي قول اللغوي (مادام اقتضاح باب العلم بالأحكام) إذ لا مانع حينئذ من الرجوع الى الأصل في المسائل المشكوكة لقلتها وإن كان عدم العلم بها مستنداً الى انسداد باب العلم في اللغات (ومع الانسداد) أي مع انسداد باب العلم بالأحكام (كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن من باب حجية مطلق الظن وإن فرض افتتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد) فلا فائدة في انسداد باب العلم باللغات مجرداً عن الانسداد في باب الأحكام ومع الانسداد في الأحكام لا حاجة الى ملاحظة الانسداد في باب اللغات (نعم لو كان هناك دليل على اعتبار قوله) من غير جهة دليل الانسداد المزبور (لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له) أي للاعتبار بقوله (على نحو الحكمة لالعة) .

(لا يقال على هذا) أي قوله أن اللغوي لا يكون من أهل خبرة ذلك بل إنما هو من خبرة موارد الاستعمال الخ (لا فائدة في الرجوع الى اللغة) .

(فانه يقال مع هذا لا يتأكد تخي الفائدة في المراجعة اليها فانه ربما يوجب القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى بعد الظفر به وبغيره في اللغة وإن لم ينقطع بأنه حقيقة فيه

أو مجاز كما اتفق كثير أو هو يكتفي في الفتوى (لا يثبتها على الظهور ولو بالقرينة لا على الحقيقة فقط)

(فصل)

(الإجماع المنقول) لا المحصل (بخبر واحد) لا بالتواتر (حجة عند كثير من قال باعتبار الخبر) أي خبر الواحد (بالخصوص من جهة أنه من أفراد من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره) أي الخبر (له) أي للإجماع المنقول (بعمومها أو إطلاقها وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور) :

(الأول : أن وجه اعتبار الإجماع) على ما هو المعروف بين العامة وإن كان أحد الأمرين إما كونه كاشفاً قطعياً عن الواقع وإما كونه دليلاً تعديلياً ولكن عند الخاصة على ما هو المشهور (هو القطع برأي الإمام ومستند القطع به لحاكمه على ما يظهر من كلماتهم هو عامه بدخوله ع في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً) وهو الذي اختاره السيد المرتضى وهو الظاهر من أكثر المتقدمين إلى زمان صاحب المعالم (أو قطعه باستزمام ما يحكيه لرأي ع - ع - عقلاً من باب المظن) كما هو مختار الشيخ وجماعة منهم المحقق الداماد بل ربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المحكى في العدة في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً وقال في العدة في مواضع عديدة أنه لا يجوز انفراد ع بالقول في المسئلة مع عدم دليل عليه في الكتاب والسنة المنقطع بها وإلا وجب عليه الظهور والدلالة على ذلك ولو بأعلام بعض ثقافته بشرط أن تكون معه معجزة تدل على صدقه (أو عادة) ذكره بعض المحققين حيث قال بعد جملة كلام متعلق بالمقام ما هذا النقطه : ويحصر ذلك في وجوه . الأول أن يستكشف عادة رأي الإمام لكونه المتبوع المطاع من اتفاق الأصحاب والأنباع ويعلم ذلك بالاطلاع على ما عليه الإمامية أو علمائهم قولاً أو فعلاً والتصفح لاصولهم ومصنفاتهم قديماً وحديثاً حتى يعرف ما عليه من قديم الزمان بلا ريبه واشتباه ويعلم أنه مذهبهم بحيث لا يعرف لهم سواه فيقطع عند ذلك أنهم أخذوه بدءاً عن يد عن رئيسهم وقدمتهم في أحكامهم ولم يخترعوه من تلقاء أنفسهم بمقتضى أهوائهم وأفهامهم ومتى علم ذلك وبدا ما هناك وانكشف قول أحد الأئمة بمن كان له أقوال معروفة تتبعه علم أقوال سائر الأئمة أيضاً حتى الإمام الغائب المستور بحجل الله فرجه وسهل مخرجه وكذا قول النبي ص أيضاً لاتحاد مقالة الجميع إلا أن معرفة قول بعضهم ابتداء من جهة المتابعة المحكوم بها بمقتضى العادة ومعرفة قول الباقيين من جهة الاصول القطعية العقائدية والشرعية الثابتة بعد البناء على حكم العادة ولا فرق فيما ذكر بين أن ينفرد الإمامية أو علمائهم بالحكم أو يشاد بهم فيه سائر الأئمة أو بعضهم وربما يستثنى على هذا الوجه في برهة من الأعصار

وجملة من الأحكام عن الوقوف على أقوال الجميع بالاطلاع على ما يحصل منه الاستكشاف المذكور وإن وقع الخلاف في الحكم من بعضهم ممن ليس بإمامهم أو لم يحصل الاستقصاء لأراء جميعهم : انتهى محل الحاجة (أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه وإن لم يكن ملازمة بينها عقلاً ولا عادة كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع حيث أنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنباه ع في المجمعين عادة) وإن كان يعلم بدخوله ع فيهم دخولا على غير نحو العادة فإنه لا يفيد (بمحكون الإجماع كثيراً) من جهة حدسهم بأن اتفاقهم في بعض المسائل مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل ونشأت آرائهم فيها يكشف عن أن الداعي لهم فيما اتفقوا عليه هو رأي صاحب عصرهم وولي دهرهم وأمرهم (كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود انخالف بأنه معلوم النسب أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله ع) لا إلى أنه إجماع بما هو إجماع وإلا لكان وجود انخالف قادحاً فيه قطعاً اللهم إلا على نحو الادعاء والتزويل (و) يظهر (ممن اعتذر بانقراض عصره أنه استند إلى قاعدة اللطف) حيث أن وجود مخالف مطلق سواء كان معلوم النسب أو مجبولة قادح على هذه الطريقة إلا إذا انقراض عصره (وهذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم وربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر) لأن يقطع برأي الإمام (من تشرفه برؤيته ع وأخذ الفتوى من جنباه وإنما لم ينقل عنه بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الاختفاء) كاخوف من التكذيب أو إزاحة سره وحكي عن السيد العلامة الطباطبائي أنه يتفق في زمن الغيبة الوصول إلى خدمة الإمام واستعلام بعض الأحكام والآداب عنه وإعلانه بعبارة الإجماع خوفاً من التكذيب وعدم القبول والغالب فيه الآداب والأدعية والزيارات ونحو هذا كله بحسب مقام الثبوت والواقع ونفس الأمر وما بحسب مقام الاثبات والدلالة فقد أشار إليه بقوله (الأمر الثاني : لا يخفى اختلاف نقل الإجماع فتارة ينقل رأيه ع في ضمن نقله) أي نقل الإجماع (حدساً كما هو الغالب أو حساً وهو) وإن كان ممكناً إلا أنه (نادر جداً) في أمثال زماننا هذا : بل قد يمنع وقوعه لأن النقلة لم يعاصروا الأئمة والذي عاصروا لم يدعوا الإجماع في المسائل وإن كانوا من أهل الفتوى ، وكيف كان فمثال ذلك هو أن يقال يدل عليه إجماع أهل الحق حيث أنها ظاهرة في نقل رأي الإمام إما حدساً أو حساً (وأخرى لا ينقل إلا ما هو السبب) لكشف رأي الإمام (عند ناقله عقلاً أو عادة أو اتفاقاً) بأن يقال اتفق الأصحاب أو أصحابنا أو العلماء أو أجمع الأصحاب حيث أنها ظاهرة في السبب الكاشف (و) لا يخفى (اختلاف أناط النقل أيضاً صراحة) كأن يقال اتفق كل أمة عهد ص في نقل السبب والسبب ومثل أن يقال انفردت الإمامية به في نقل السبب فقط لعدم إطلاق

الامامي على الامام (وظهر أولاً) قد عرفت مثاله في نقل السبب والسبب وأما في نقل السبب فقط كأن يقال أجمع علمائنا أو أصحابنا أو فقهاء أهل البيت حيث أن الظاهر منها غير الامام (وإجمالاً في ذلك أي في انه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب) بأن نقل الإجماع من دون إضافة كأن يقال ويدل عليه الإجماع أو المسئلة كذا إجماعاً أو هذا الحكم إجماعي فربما يسري إليه احتمال ملاقة الناقل الامام أو انكشف له الواقع بالرياضات النفسانية فيدعي الإجماع جمعاً بين إظهار الحق وكتان السر .

(الأمر الثالث انه لا اشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر اذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسن) لشمول أدلتها بعزمها أو إطلاقها لمثل هذا الخبر (لو لم نقل بأن نقله كذلك) أي نقل قول الامام عن حسن (في زمان الغيبة مودون جداً) بل ممنوع كما عرفت آنفاً (وكذا) لا اشكال في الحجية (اذا لم يكن متضمناً له) أي لنقل السبب والمسبب (بل كان محضاً لنقل السبب عن حسن إلا أنه) لا (كان من باب الاتفاق سبباً بنظر المنقول اليه أيضاً) كالتاقل عقلاً أو عادة أو اتفاقاً (فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه أحكامه وآثاره وأما اذا كان نقله للسبب لا عن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه) تخيل صحته (دون المنقول اليه) لا اعتناؤه بطلانه (فيه اشكال أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيتها إذ المتيقن من بناء العقلاء) على العمل بالخبر (غير ذلك) الخبر عن حدس واجتهاد بل هو الخبر عن حسن (كما أن المنصرف من الآيات والروايات على تقدير دلالتها على) حجية الخبر (ذلك) أي غير ذلك الخبر عن حدس (خصوصاً فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل) في اعتناؤه الملزمة هذا فيما اذا (انكشف الحال) وقد يقال ان في آية النبأ مضافاً الى الانصراف المرور دلالة على الاختصاص المذكور بوجهين : الأول التتميم بين العادل حين الاخبار والفاسق : الثاني تعامل اختصاص البين بخبر الفاسق باحتيال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً لأن الفاسق لا راع له عن الكذب وذلك لأن كلا من الوجهين مقتضاه عدم الاعتناء باحتيال تعدد كذبه لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطئه في حدسه لأن الفسق والعدالة حين الاخبار لا تصالح منطناً بتصويب الخبر ونخطئه بالنسبة الى حدسه وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح لتعليل الفرق به فعلمنا بذلك أن المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعدد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق لأن هذا هو الذي يصلح لاناظته بالفسق والعدالة حين الاخبار وكيف كان من الاجماع المنقولة التي انكشف فيها الحال هو الإجماع الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء الفوائت حيث قال في رسالته المباهة بخلاصة الاستدلال

أطبق عليه الامامية خلقاً عن سلف وعصراً بعد عصر واجتمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف
نظر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والأشعرين كسعيد بن عبد الله صاحب كتاب
الرحمة : وسعد بن سعد وعبد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة ، والقميين أجمع
كعلي بن ابراهيم بن هاشم وعبد بن الحسن بن الوليد عاملون بأخبار المضايقة لأنهم ذكروا أنه
لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه
وخربت هذه الصناعة ورئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة في
كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه ونسبه لم يختر خلافه انتهى . وقال شيخ مشايخنا العظام
في الرسالة ولا يخفى ان اخباره باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد
من وجوه أحدها دلالة ذكر الخبر على عمل المذاكر به وهذا وإن كان غالباً إلا أنه لا يوجب
القطع لمشاهدة المتخلف كثيراً . الثاني تمامية دلالة هذه الأخبار عند أولئك على الوجوب إذ
لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكيد الاستصحاب . الثالث كون رواية تلك الروايات موثوقة
بينهم عند أولئك لأن وثوق الحلبي ره بالرواية لا يدل على وثوق أولئك مع أن الحلبي لا يرى جواز
العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقة والمفتي اذا استند في فتواه الى خبر واحد لا يوجب اجتماع
امثاله القطع بالواقع خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد . وبالجملة فكيف يمكن أن يقال
أن مثل هذا الإجماع أخبار عن قول الامام فيدخل في خبر الواحد مع أنه في الحقيقة اعتماد على
اجتهادات الحلبي مع وضوح فساد بعضها فان كثيراً ممن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار الموائمة
أيضاً وإن المفتي اذا علم استناده الى مدركه لا يصلح للمركون اليه من جهة الدلالة أو المعارضة لا يؤثر
فتواه في الكشف عن قول الامام وأوضح حالا في عدم جواز الاعتناء بالادعاء الحلبي من الإجماع على
وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ورده المحقق بأن أحداً من علماء الاسلام
لم يذهب الى ذلك فان الظاهر أن الحلبي انما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم
للاخبار الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلاً أن الحكم معلق على الزوجة
من حيث هي زوجة ولم ينتظن أنكون الحكم من حيث العيولة أو وجوب الاتفاق فكيف
يجوز الاعتماد على مثله في الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام وقال أنها سنة محكمة انتهى
(وأما فيما اشبه) انه عن حس أو عن حدس (فلا يبعد أن يقال بالاعتبار فان عمدة أدلة
حجية الاخبار هو بناء العقلاء وهم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس) كذلك (يعملون
به فيما يحتمل كونه عن حدس حيث انه ليس بنائم اذا أخبروا) بصيغة المجهول (بشي على
التوقف والتفتيش عن انه عن حدس أو حس بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون
ذلك) أي التوقف والتفتيش (نعم لا يبعد أن يكون بنائم على ذلك فما لا يكون هناك إمارة

على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة) وأما فيما كان فلا يعملون به (لكن
الاجماع المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً فلا
اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً الى الحدس فلا بد في الاجماع المنقولة
بألفاظها المختلفة) من قولهم يدل عليه الاجماع أو إجماع المسلمين أو الشيعة أو أهل الحق أو
أهل العلم أو أجمع أو اتفق أصحابنا أو علمائنا أو فقهاءنا أو فقهاء أهل البيت أو الأصحاب
أو هذا مما قطع به الأصحاب أو مقطوع به بينهم أو لا ريب فيه أو أن ذلك قضية المذهب
أو أن ذلك مذهب الامامية أو من دين الامامية أو بما انفرد به الامامية أو هذا مذهب
المحصلين من العلماء أو من أصحابنا أو اعتقادنا كذا أو بلا خلاف أو لم يظهر فيه مخالف
أو لانعلم فيه خلافاً أو لانعرف فيه خلافاً ونحو ذلك (من استظهر مقدار دلالة ألفاظها ولو
بملاحظة حال الناقل) حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ
نظره ووقوفه على الكتب والأقوال واستقصائه لما تشتمل منها ووصوله الى وثايقها (وخصوص
موضع النقل) فرب كتاب غير متبع موضوع على مزيد التتبع ، ورب كتاب لتتبع موضوع
على المساحة وقلة التحقيق فيؤخذ بذلك للمقدار إما من حيث كونه ظاهراً أو قدراً متيقناً
ويعامل معه كأنه انحصار (فان كان بمقدار تمام السبب) لرأي الإمام فهو المطلوب (وإلا
فلا يجسدي ما لم ينظم اليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الامارات ما به تم
السبب) فافهم فنخص بما ذكرنا أن الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته رأي الإمام
بالتضمن أو الالتزام كخبر الواحد في الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين
رأيه وما نقله من الأقوال بنحو الجملة والاحمال فعليه بعده أدلة اعتباره وينقسم بأقسامه)
من كونه صحيحاً وموثقاً وحسناً وضعيفاً أو آحاداً أو مستفيضاً أو متواتراً أو مستنداً أو
مرسل إلى غير ذلك من الأقسام (ويشار كذا في أحكامه وإلا) أي ان لم يكن من نقل اليه
ممن يرى الملازمة المذكورة (لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية) لرأي الإمام ع
(واما من جهة نقل السبب) له (فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الأقوال التي نقلت
اليه على الاحمال بألفاظ نقل الاجماع) التي عرفتها (مثل ما اذا نقلت) الأقوال (على التفصيل
فلو ضم اليه مما حصله أو نقل اليه من أقوال السائرين أو سائر الامارات مقدار كان المجموع
منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالحاصل ويكون حاله كما اذا كان
كله منقولاً ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان الخبر به تمامه) أي تمام السبب (أو
ماله دخل فيه وبه قوامه كما يشهد به حججه بلا ريب في تعيين حال السائل وخصوصية
القضية الواقعة للشئول عنها وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه ع من كلامه ، وينبغي

التنبه على أمور) :

(الأول : انه قد مر أن مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لمساعدة اللطف وهي باطلة) لما قاله السيد المرتضى من أنه يجوز أن يكون الحق عند الامام والأقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لآلنا اذا كنا نحن السبب في استناره فكل ما يفوتنا من الانفعال به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا عن قبل أنفسنا ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانفتحن به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده انتهى (أو اتفاقاً) عطف على قوله عقلاً (بحسب رأيه ع من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسامة) كما عرفت (وأما كون المبنى) أي مبنى دعوى الاجماع (العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الإجماعات المتداولة في السنة الأصحاب كما لا يخفى بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله ع على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة وإن احتمل تشرف الأوحدي بخدمته ومعرفته أحياناً فلا يكاد يجدي نقل الاجماع إلا من باب نقل السبب بانقذار الذي احرز من لفظه بما اكتشف به من حال أو مقال ويعامل معه معاملة المحصل) كما شرفت ومن جميع ما ذكرنا في النقام ظهر أنه لا وجه لأختصاص ثمرة نقل الاجماع فيما كان مبنى النقل على الحدس من أمور محسوسة بما اذا استلزمت رأيه ع عادة وضرورة كما يستفاد من كلام شيخ مشايخنا العظماء قد هه المهم إلا أن يكون مراده حججه مطلقاً بالنسبة الى الكل لامطلقاً حتى بالنسبة الى خصوص من يرى استزمام خصوص ما نقل اليه من المحسوس لرأيه ع .

(الثاني انه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة اذا تعارض اثنان منها أو أكثر فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب) أي رأي الامام (وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين لا وحتاك صدق الكل) ولا بد في التعارض من العلم الأجمالي بكذب أحد المتعارضين أقللاً إلا اذا علم أن العلماء الذين أخبروا هذا الناقل بفتوهم أو حصل هو فتاويهم بنحو آخر من التحصيل هم الذين قد نقل ذلك الناقل الآخر عنهم أو حصل بنحو آخر من التحصيل فتاويهم (ولكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ) أي حين التعارض (لا يصلح لأن يكون سبباً ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها) أي في الفتاوى المنقولة (إلا اذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه ع لو اطلع عليها) أي على الخصوصية المزبورة (ولو مع اطلاعه على الخلاف وهو) أي كون الخصوصية الثابتة في أحد المتعارضين موجبة لقطع المنقول اليه برأيه ع (وإن لم يكون مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً بعيد) لقوة احتمال ظهور تلك الخصوصية على المنقول اليه حين ذكر الفتاوى مفصلاً من كونهم أعدل وأورع وأكثر ونحو ذلك (إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك) أي مفصلاً (إلا

مجلا بعيد فأنهم) .

(الثالث أنه يتفصح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وأنه من حيث السبب وآثاره لا بد في اعتباره من كون الاخبار به اخبار على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما اخبر به لو علم به) أي بذلك المقدار تفصيلا ولولم يكن ملازما للقطع عادة بحيث يقطع ضرورة كل أحد بالوقوع عند هذا المقدار من الاخبار فيختلف الحقائق حسب اختلاف مقدار المنقول واختلاف أنظار المنقول اليهم (واما من حيث السبب يثبت به كل مقدار كانت اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا اخبر به على التفصيل وربما لا يكون إلا دون حد التواتر فلا بد في معاملته معه معاملته) في نقل الاجماع من تحصيل ما يثبته (من حقوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحد نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة أي ولو عند الخبر لوجب ترتيبه عليه ولو لم يدل على ما يحد التواتر من المقدار) اتشد المنقول اليه .

(فصل)

(لما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى) كما عن الشيباني في الذكرى مطلقا في اثبات الحكم والوضوح . وعن العلامة في موضع من ألف الاستناد في اثبات الحكم . واختاره المحقق اخونصري وولده جمال الدين (ولادليل يساعده عليه مطلقا) ونسبه في المفاتيح الى المشهور وهذا قولان آخران . أحدهما التفضيل بين الشهرة المعتادة قبل زمان الشيباني فهي حجة وبعده فلا . اختاره صاحب المنهاج . ثانيهما التفضيل بين الشهرة المتقدمة بوجود خبر ولو في كتب العامة فهي حجة وغيرها فلا . اختاره صاحب الرياض في رسالته في هذه المسئلة : وحكاها عن الهمماني وبه جمع بين القول بحجية الشهرة وشهرة القول بعدمها وقد اختار المصنف القول الثاني المشهور لضعف دلائل الحجية مشيراً الى هذا الضعف بقوله (وتوهم دلالة أدلة حجية خير الواحد عليه بالقوى لكون الظن الذي يفيده أقوى مما يفيده الخبر) من الظن (فيه مالا يخفى ضرورة عدم دلالتها) أي أدلة حجية خير الواحد (على كون مناط اعتباره افاضته الظن) الضعيف بحيث يكون الفرع وهو الظن القوي مقصوداً بالأدلة (غاية تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب إلا الظن بأنهما) أي الشهرة (أولى بالاعتبار ولا اعتبار به) أي بالظن بالأولوية (مع ان دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة) فالعمدة في الاستدلال على حججته هو بناء العقلاء وهو يقتضي حججته مطلقا حتى مع الظن الغير المعتبر على الخلاف ولعل المناط هو صرف ارائته للواقع وحكايته عنه ولو لم يكن هناك ظن أصلا (وأضعف منه توهم دلالة البرفوعة) أي مرفوعة زراة قال جعلت فدلك يأتي عنكم الخبر ان والحديثان التعارضان فبأيها

نعمل ؟ قال عليه السلام : مُخَذِّباً بِمَا اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر ، قلت : ياسيدي ما معاً مشهوران مأثوران عنكم ، قال : خذ بما يقوله أعدلهما ، الخبر (والقبولة) أي مقبولة عمر بن حنظلة (عليه) أي على اعتبار الشهرة حيث ان فيها بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة ، قال ع : ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكاه به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لاربيب فيه ، وإنما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيمتنع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله ، الخبر ، ووجه التوجه في المرفوعة هو أن المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى أو أن الأنظمة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسه وإن لم يكن في الرواية وفي المقبولة هو أن المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة إطلاق الشهرة عليه في قوله ع : ويترك الشاذ الذي ليس بشهور : فيكون في التعليل بقوله فإن المجمع عليه الخ دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به وإن كانت مورد التعليل الشهرة في الرواية وذلك (لوضح أن المراد بالموصول في قوله ع في الاولى : خذ بما اشتهر بين أصحابك وفي الثانية ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكاه به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به هو الرواية لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى) والمراد بالشاذ النادر ما كان ندرته بالاضافة الى المشتهر لا ما يكون ندرته بحيث يسقطه عن الحجة وبالمجمع عليه هي الرواية التي أجمع رواة المشتهر ورواة النادر على روايته لا مطلقاً ما أجمع عليه أي ما اشتهر (نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا بعد دعوى عدم اختصاص بناتهم على حجيتهم بل على حجية كل إماره مفيدة للظن أو الاطمئنان ولكن دون إثبات ذلك خراط القتاد) حيث ان القدر المتيقن من بناتهم هو حجية خبر يوثق بصدوره ولو لم يفد الظن بمضمونه ، بل نقول ان خبر العدل أو الثقة مقبول عندهم لكونه مضبوطاً بخلاف كل ما يفيد الظن من غير ما أحياناً لعدم الانضباط نعم لو كانت شهرة فتوائية ولم يكن لها معارض يمكن القول بكونها كاشفة عن الحجة التي كانت بين أيديهم ولم تنظر بها كشفاً قطعياً أو اطمئنانياً فتكون حجة من جهة هذا الاستكشاف وهو غير حجيتها من حيث ذاتها ، ودعوى ملازمتها للكشف المزبور بتبطلها مسألة نزع ماء البر وأمثالها ، وقد تقرر الأولوية بأن بعض الأدلة كآية النبأ لا كانت بحسب مجموع منطوقها ومفهومها فارقة بين الفاسق والعدل مع تعليل الحكم في طرف المنطوق بعدم إصابتهم بالقوم بجهالة ليحصل التدم بذلك فتكون بحسب دلالتها المفهومية دالة على حجية كل إماره كانت أقوى ظناً وأبعد من الإصابتهم بجهالة من خبر العدل بطريق الاولى حيث ان العرف يفهمون منها ان مناط حجية خبر العدل بقرينة تعليل المنطوق هو مجرد أبعدي خبر العدل عن معرضية الإصابتهم

بجمالة من خبر العاسق فكل ما كان أشد وأقوى في هذه الأبعدية يكون أولى بالحجية وضعفه ظاهر لأننا نمنع هذه الدلالة عرفاً .

(فصل)

(المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص) أي من حيث كونه ظناً خاصاً والمراد به ما يقابل المتواتر المفيد للعلم بالخبر به من كثرة الخبرين فيشمل المستفيض وهو ما زاد راويه على الاثنين أو الثلاثة لعدم إفادته العلم من كثرة الخبرين (ولا يخفى أن هذه المسئلة من أهم مسائل الأصولية ، وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في المسئلة الأصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة في طريق الاستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة وإن اشتهر في السنة الفصول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة) وحجية خبر الواحد لما كانت من عوارض ما يقع في طريق الاستنباط فتكون مسئلة من مسائل الأصول بلا شك وتجنهم . وقد قلنا في أول الكتاب أن تحقيق الحق في هذه المسئلة في آخرات فراجع (وعليه لا يكاد يفيد في ذلك أي كون هذه المسئلة أصولية تجنهم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل) كما عن الفصول حيث أنه جعل موضوع علم الأصول هو ذوات الأدلة الأربعة لا بوصف كونها أدلة فحينئذ يصير البحث عن دليلية تلك الأدلة الأربعة بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع هذا العلم وإنما كان هذا تجنهما (ضرورة أن البحث في المسئلة) التي نحن فيها (ليس) بحثاً (عن دليلية الأدلة بل عن حجية الخبر الخاكي عنها) أي عن الأدلة (كما لا يكاد يفيد عليه) أي على ما ذكرنا من أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة في طريق الاستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن العوارض الذاتية ، للأدلة الأربعة (تجنهم دعوى أن مرجع هذه المسئلة إلى أن السنة وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد أو لا يثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة) كما عن شيخ مشائخنا العظام في الرسالة في هذه المسئلة (فإن التعبد بنبوتها) أي بنبوت السنة (مع الشك فيها) أي في السنة (لدى الاخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى) بمعنى أن المشكوك كونه سنة إذا تعلق به خبر العدل أو الثقة هل يكون سنة تعيداً أم لا (مع أنه) أي التعبد بنبوت السنة (لازم لما يبحث عنه في المسئلة من حجية الخبر) كلمة من بيانه لقوله ما يبحث عنه يعني أن المبحوث عنه في المسئلة أولاً وبالذات هو كون حكاية السنة مرآة للسنة وحاكياً عنها أم لا ، ولأزمه هو نبوت السنة تعيداً (والمبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيرها لاما هو لازم) هذا كله إذا كان

المراد من قوله قده : ثبوت السنة ثبوتها تبعداً ، وأما إذا كان المراد ثبوتها واقعا فقد رده المصنف في أول الكتاب بأن ثبوتها واقعا ليس من مسائل العلم أصلا فراجع (وكيف كان المحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادریس عدم حجية الخبر واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم والروايات الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم ع) إلا اذا احتج بقريضة معتبرة من كتاب أو سنة معتبرة كخبر داود بن فرقد كتب الى أبي الحسن الثالث ع : نسلك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلفوا علينا فيه فكيف يعمل به على اختلافه ؟ فكتب بخطه ع : ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا (أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان) كقوله ع : اذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوه وإلا تفقوا عنده ثم ردوه الينا ، ورواية ابن أبي بغفور قال سألت أبا عبد الله ع عن اختلاف الحديث برويه من يوثق به ومن لا يوثق به قال : اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله فخذوه وإلا فالتزموا بما به فهو أولى به ، وفي معناها روايات كثيرة (أو لم يكن موافقاً للقرآن الیهم) كلمة الیهم متعلقة بالرد في قول المصنف على رد ما لا يعلم الخ ، وذلك مثل قوله ع ما جاءكم عنا فان وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقاً فردوه وان اشتهب الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا (أو على بطلان ما لا يصدق كتاب الله أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف أو على التهي عن قبول حديث إلا ما وافق كتاب الله أو السنة أو غير ذلك) مثل قوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدق كتاب الله فهو باطل ، وقوله ع : كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ، وقوله ع : لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة ، وقد صرح عن النبي ص انه قال : ما خالف كتاب الله فليس من حديثي أو لم أقله ، وقوله ع : ما أنتم من حديث لا يوافقه كتاب الله فهو باطل ، وقوله ع : لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه (والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه بل حكى عنه انه جعله بمنزلة القياس وكون تركه معروفاً من مذهب الشيعة) وقد يستدل بالأصل أى إصالة عدم حجية ما هو مشكوك حجيته (والجواب اما عن الآيات فيأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية ولوسم عمومها لها فهي مخصوصة بالأدلة الآتية الدالة على اعتبار الاخبار ، وأما عن الروايات فيأن الاستدلال بها خال عن السداد فانها اخبار آحاد) والكلام الآن في حجيتها فلا استدلال بها على عدم حجيتها يستلزم عدم حجية نفسها وما يستلزم من وجوده عدمه محال (لا يقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى إلا

انها متواترة إجمالاً للعلم الاجمالي بصدور بعضها لاحتمال (لكونها كثيرة جداً بحيث يمتنع عادة كذب كلها ، فلا استدلال في الحقيقة بالتواترة على نفي حجية خبر الواحد) (فانه يقال انها وان كانت كذلك) أى متواترة إجمالاً (إلا انها لا تنفي إطلاقاً توافق) الكثرة المذكورة (عليه) لما تقرر في محله من ان مقتضى التواتر الاجمالي هو الأخذ بأخص الطوائف التي تقطع إجمالاً بصدور بعضها لتوافق الكل فيه (وهو غير مفيد في إثبات) المدعى (وهو) السلب كلياً كما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام وانما تنفي عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة (لأنه هو المتوافق عليه لجميع الأخبار الواردة في الباب) (والالتزام به ليس بضائر) لأن المدعى للحجية انما يدعى الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي والايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي (بل) نقول انه (لا يحصى عنه) أى عدم الحجية (في مقام المعارضة) عند من صار الى الحجية أيضاً نعم لو كان التواتر الاجمالي في خصوص الطائفة التي نزل على طرح مالا يوافق الكتاب وقتنا بصدقه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع أى لا يوافق الكتاب ولو لأجل انه لا يكون في الكتاب بحسب الظاهر حكم أصلاً لأمثله ولا ضده ولا نقيضه لكأن حينئذ دالة على عدم حجية الخبر مطلقاً أى على نفي السلب الكلي وكانت الطائفة الاخرى من الأخبار اى الأخبار الدالة على طرح ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان مؤيداً لتلك الطائفة الاولى لكن الشأن في ذلك بل كمننا الطائفتين المذكورتين أحاد لا يصح اتسك بها على المدعى (واما عن الاجماع) فبأنه ان كان معقده عدم حجيته من حيث هو هو بلا ضميمه فسلم لكنه غير المدعى وان كان معقده عدم حجيته مع الشرائط التي ستعلمها فيما بعد من كون الخبر عدلاً او ثقة فيقال (ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه للاستدلال به غير قابل) لما علمت في بحث الاجماع المنقول من عدم حجيته (خصوصاً في المسئلة كما يظهر وجهه للم تأمل) حيث ان اتسك به في المسئلة مبني على حجية خبر الواحد لأنه من افراده فيلزم المصادرة مضافاً الى ان نقل الاجماع المذكور مبطل لنفسه ورافع لتمسك به ، لأن السيد رده واحداً يخبر به (مع انه معارض بمثله) من نقل الشيخ قده الاجماع على حجيته (وموهون بذهاب المشهور الى خلافه) واما عن الاصل فبأنه مقطوع بالدالة التي ستعلمها (وقد استدلل للمشهور بالدالة الاربعة) .

(فصل)

(في الآيات التي استدلل بها)

(فمنها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى : ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ويمكن تقريب الاستدلال

بها من وجوه) من جهة مفهوم الشرط ومن جهة مفهوم الوصف ومن جهة العلة المستفادة من تعليق الحكم على الوصف كما احتمله جمال الدين الخونساري في حواشي العنبري حيث قال : ويمكن أن يقال انه من قبيل ترتيب الحكم على الوصف المناسب للعلية فيشعر بهليته أي بأن علة وجوب التبين هو كون الخافي فاسقاً ، فلو كان كون الخير خيراً واحداً موجباً له لما صح ذلك : انتهى . ومن جهة منطوق الآية بتقريب ان التبين هو استظهار حال الغير وظهوره كما يحصل بالعلم كذلك يحصل بالوثوق ، والظن الحاصل بخبر العدل بل الآية حينئذ تدل على اعتبار مطلق الظن حتى مثل الشهرة : وقد يقرر من جهة دلالة منطوقها بالنظر الى اقتضاء العلة حيث ان مقتضاها الأمر بالتبين عن خبر الفاسق لأجل كون العمل بخبره من دون تبين عن صدقه وكذبه مستلزماً ولو غالباً لأصابة قوم بجباله المستتعبة للندامة كمن سلك طريقاً في ليلة مظلمة من دون معرفة لطريق البادية فضل عن الطريق فندم على فعله بعد اسفرار الصبح : إذ المراد بالعمل بخبره مع جهالة هو العمل به من دون خبره بحاله من حيث كونه صادقاً أو كاذباً فيه بحيث لا يقدم العقل على امورهم لا مقابل العلم الشامل للوثوق والظن ولا ريب ان العمل بخبر العادل ليس عملاً بخبر مع الجهالة على الوجه المذكور كيف والعقل يعتبر وبخبره في امورهم ويعتون بالظن الحاصل منه فيها فلا بد أن يكون خبره معتبراً بمقتضى العلة (أظهرها من جهة مفهوم الشرط وان تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الخافي به فاسقاً يقتضي انتفائه عند انتفائه) فيكون موضوع وجوب التبين على هذا التقرير هو النبأ والشرط هو مجيئ الفاسق به فتباد الآية حينئذ ان النبأ يجب التبين له اذا جاء به الفاسق فهمومها ان النبأ المحقق كونه نبأ اذا لم يجيئ به الفاسق فلا يجب التبين له .

(ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع) كقوله ان رزقت ولداً فأخنته (فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فاقوم : نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيئ الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع مع انه يمكن ان يقال ان القضية وان كانت مسوقة لذلك إلا انها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر) نظير القضية الشرطية التي كان لها مفهوم بمعنى ان مناط المفهوم وهو كون ترتيب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة المنحصرة بظاهر الاطلاق أو التبادر أو غير ذلك موجود في مورد تحقق الموضوع بأن يكون الشرط الذي جيء به لبيان تحقق الموضوع يكون الظاهر منه كون الموضوع موضوعاً منحصراً للحكم فينتفي بانتفائه ووجود موضوع آخر (فتدبر) كي لا تتوهم ان ذلك مبنى على مفهوم اللقب وهو خلاف التحقيق بل لأجل

وجود مناط مفهوم الشرط وهو السببية المحضة (ولكنه يشكل بأنه ليس لها هيئتها مفهوم ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم لأن التعليل باصالة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم) بمعنى أن القضية الشرطية أو ترتب الحكم على الموضوع المنحصر إنما يفيد الانتفاء عند الانتفاء إذا لم تكن هناك قرينة على ثبوت الحكم المذكور عند انتفاء الشرط أو الموضوع وهي هنا موجودة فإن التعليل باصالة القوم بالجهالة المشتركة بين المفهوم لعدم إفادة نبأ العادل العلم كنبأ الفاسق قرينة على عدم المفهوم فإن العبرة بعدم التعليل لا بخصوص العلل (ولا يخفى أن الاشكال إنما يفتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم) فإن التعليل حينئذ يدل على أن مطلق الخبر الغير العالمي لا يجوز الأخذ به قبل التبين سواء كان الخبر فاسقاً أو عادلاً (مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره عن العاقل غير بعيدة) حينئذ لا يكون التعليل مشتركاً بينها كي يصير قرينة على عدم المفهوم فالعنى حينئذ أنه يجب التبين عند محبي الفاسق بالنبأ لئلا تصيبوا قوماً بعمل لا يكون بناء العقلاء الإقدام عليه بل يعدونه عبثاً وبلا فائدة والعمل بخبر يوجب الوثوق فضلاً عن العمل بخبر العادل لا يكون إصابتهم قوماً بعمل لا يكون بناء العقلاء الإقدام عليه فلا يوجب العمل به الندم ولو سلم عدم ظهورها في هذا المعنى فلا أقل من الاجمال والتردد بين المعنيين فيكون الشك في قرينة الأمر الموجود فلا بد أن يعامل معه معاملة المجمل أن لا يمكن في البين قدر متيقن وهو هنا موجود : أعني وجوب التبين عند محبي الفاسق وأما عند محبي العادل به فلا يستفاد حكمه من المقام وإلى ما ذكرناه أخيراً أشار المصنف بقوله (ثم أنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل) فإن وجه عدم التسليم هو ما ذكرناه فتدبر (ربما أشكل شمولها للروايات الحاكية لقول الإمام بواسطة أو وسائط) وتوضيحه أن معنى حجية خبر الواحد تعبداً هو ترتيب آثاره الواقعية الناتجة له شرعاً على الخبر به كوجوب الاجتناب مثلاً عند إخباره بأنه حرم فعلي هذا لا يعقل أن يشمل أدلة اعتبار خبر الواحد الخبر الذي ليس له في نفسه أثر شرعي مهم إلا الأثر الذي يجي من قبل دليل الاعتبار : وهذا واضح : فإذا أخبر الشيخ عن المقيد بأنه قال حدثني ابن قولويه مثلاً عن كذا إلى أن يتصل السند بالامام : خبر الشيخ لم يكن له هيئتها أثر شرعي فلا فائدة في تصديق الشيخ وإن كان له أثر شرعي فالذي يكون هو المهم في المقام هو وجوب تصديقه حتى يتحقق قول المقيد وإلا لم يتصل السند بالامام والقرص أن وجوب التصديق إنما ثبت له بنفس دليل اعتبار خبر الواحد فيصير معنى صدق العادل الذي هو دليل الاعتبار ترتب الأثر الشرعي خبر الشيخ عليه وهو هنا الحكم الذي جاء من قبله أي رتب الأثر الذي هو ترتيب الأثر فيلزم اتحاد الحكم والموضوع بالجهة لا بد في مقام تصديق خبر الواحد بحكم الآية من أثر شرعي غير الأثر

الثابت بالآية حتى يصح التصديق بلحاظ ذلك الأثر ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله (فانه كيف يمكن الحكم بوجود التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للعنبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان الخبر به خبر العدل) كالمثال الذي ذكرناه (أو عدالة الخبر لانه) أى وجوب تصديق خبر العدل (وإن كان أثراً شرعياً لها) أى للصورتين من كون الخبر به خبر العدل أو عدالة الخبر (إلا أنه بنفس الحكم فى مثل الآية بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض نعم لو انشأ هذا الحكم ثانياً) بأن يقال أولاً كل خبر العدل يصدق ثم يقال إذا أخبر الشيخ بخبر العدل فصدقه (فلا بأس فى أن يكون بلحاظه أيضاً) أى لا بأس فى أن يكون الأثر المترتب بلحاظ نفس هذا الوجوب أيضاً (حيث أنه صار أثراً يعمل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد فندبر ويمكن الذب عن الاشكال أنه إنما يلزم إذا لم تكن القضية طبيعية) لاصطلاح المنطق ولذا قال (والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفرادها) يعنى إنما يرد الاشكال إذا أخذت قضية صدق العادل قضية خارجية قد حكم فيها على خصوص أفراد الموضوع الموجودة فى الخارج فعلاً متقدماً على الحكم تقدماً بالذات فإن أخبر بخبر العدل أو عدالة الخبر لم يكن قبل مجيء دليل الاعتبار ذا أثر مهم هنا فهو وجوب التصديق (وإلا) أى وإن لم يكن الحكم فى القضية بلحاظ أفرادها الخارجية المذكورة ، وبعبارة أخرى إن لم تؤخذ القضية خارجية بل حقيقية قد حكم فيها على طبيعة عنوان الموضوع بحيث يسرى الحكم عنها إلى أفرادها الخارجية المحققة الوجود والمقدرة الوجود كما فى جميع القضايا المستعملة فى العلوم وجميع القضايا المستعملة فى كلام الشارع من حيث أنه شارع (فالحكم بوجود التصديق يسرى إليه) أى إلى ما صار بوجود التصديق أثراً له بنفس دليل الاعتبار (سراية حكم الطبيعة إلى أفرادها) وهى السراية القهرية والانطباق كذلك (بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع) كما فى كل خبر صادق ، وبالجمله إن الحكم لما كان على الطبيعة المطلقة فيدور الحكم معها حيث ما دارت وحينئذ يكون لفظ القضية بنفسه دالاً على أن الحكم بوجود التصديق يكون بلحاظ طبيعة الأثر الشرعي من غير فرق فى أفراد هذه الطبيعة التي تتحقق فى ضمنها بين نفس هذا الحكم وسائر الاحكام (هذا مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو الناطق فى سائر الآثار) وهو وجود الملكة الرادعة عن الكذب (فى هذا الأثر) الخصوص (أى وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور) المذكور وهو اتحاد الحكم والموضوع إن أخذت القضية خارجية فاللفظ حينئذ وإن كان قاصراً بنفسه عن الدلالة على الحكم بوجود التصديق إلا أنه بملاحظة الناطق القطعي يكون دالاً على ذلك

(و) مضافاً (الى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعى وجوب التصديق وهو خبر العدل ولو بنفس الحكم في الآية) أى بوجوب التصديق (فأنهم) ولا تكن غافلاً عن ان تقرير الاشكال كذلك لا اختصاص له باخبار الوسائط بل يشمل الخبر الاول الذى يكون خبراً بالمشافهة والحس ولذا طبقنا الاشكال على خبر الشيخ الذى هو خبر لنا بلا واسطة ، وقد يقرر الاشكال بنحو يخص بخبر الواسطة ولا يشمل خبر من يخبرنا عن الواسطة كخبر الشيخ مثلاً وهو ان وجوب التصديق لما كان محمولاً فيجب أن يكون موضوعه مفروغ الثبوت مع قطع النظر عنه فأنبأته خبر المفيد انما يكون بعد كون قول المفيد خبراً تعبدياً ، ضرورة ان ماهو الخبر لنا وجداناً هو خبر الشيخ وليس خبر المفيد خبراً لنا بالوجدان فخرية خبر المفيد لنا انما يتوقف على وجوب التصديق لقول الشيخ بدليل الاعتبار ولما كان خبرية خبر المفيد من توابع صدق العادل ومؤخراً عنه فلا يعقل أن يكون موضوعاً لوجوب التصديق فان موضوع كل قضية لابد وأن يكون مقدماً على المحمول تقدماً بالطبع فيلزم من شمول دليل الاعتبار خبر الواسطة تقدم الحكم على الموضوع وهذا الاشكال كما ترى لا يجرى في خبر الشيخ الذى يكون خبراً لنا وجداناً وبلا واسطة فان خبره لا يتوقف على دليل الاعتبار فالموضوع لوجوب التصديق مفروغ الثبوت عند مجيئ الحكم ، ويدفع الاشكال بأن اخبار الوسائط انما يجب تصديقها بحكم الآية لا لاجل ان الخبر بهذه الآية مما له أثر شرعاً فيجب بحكم الآية بملاحظة كونها قضية حقيقية أو بضميمة تنقيح المناط ترتب بالوسائط من الأثر وهو وجوب التصديق عليها فيصير بذلك اخباراً تعبدية أى ما يرتب عليه شرعاً ماهو الأثر للخبر الحقيقي عند الاخبار به كسائر الموضوعات التعبدية . والشيخ الانصارى رد في الرسالة قد قرر الاشكال بنحو يخص بالوسائط بقوله : ولكن قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ عن المفيد اذا صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذى لم يثبت موضوع الخبرية إلا به ثم أجاب بأجوبة عديدة منها هذين الجوابين اللذين ذكرناهما في دفعه على التقرير الثاني ولا يخفى عليك ان هذين الجوابين انما يكونان مجديين بلحاظ أثر وجوب التصديق وسائر الآثار كما في التقرير الاول لا بلحاظ ما يحكى بخبر الشيخ من خبر المفيد وسائر الاخبار فان ما يحكيه الشيخ عن المفيد لا يحرز كونه خبراً فلا يجدى تنقيح المناط بين الاخبار ولا جعل القضية طبيعة فانها انما يجديان في سراية الحكم الى أفراد للموضوع التي لا وجود لها بدون هذا الحكم كما في كل خبرى صادق ولا يكون خبر المفيد خبراً تعبدياً إلا بعد التفصي عن الاشكال بالتقرير الاول بأحدهما ومنه لا يبي الاشكال في الوسائط إذ لا معنى لكونه خبراً تعبدياً إلا ترتب

وجوب التصديق عليه وهو حاصل ولو فرض بقائه فلا يندفع بها ، فالتفصي عن الاشكال على التقرير الثاني يتوقف على التفصي عنه على التقرير الأول ، والى ما ذكرنا أشار المصنف بقوله (ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً بأنه لا يكاد يكون خيراً تعديداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعديداً مثلاً حكماً له أيضاً وذلك لأنه اذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر احياناً للخبر بنحو القضية الطبيعية أو لشمول الحكم فيها له مناهياً وإن لم يشملها لفظاً أو لعدم القول بالنقل فتأمل جيداً) وبعد في النفس شي وهو انه قد سبق من المصنف انه بعدما كان القطع طريقاً وموضوعياً لا يجوز بإنشاء واحد وبدليل فارد أن يدل على قيام غير القطع من الامارات مقامه كخبر الواحد تنزيل الامارة منزلة القسمين من القطع لأنه لا يمكن في لحاظ واحد وخطاب فارد ملاحظة الآية والاستقلالية في واحد لامن طرف المثل ولا من طرف المثل عليه ما لم يكن في بين جامع ، فعلى أخذ دليل اعتبار خبر الواحد قضية طبيعية لدفع الاشكال الوارد في الأخبار مع الوساطة يلزم هذا الاشكال بينه فان كل واحد من أخبار الوسائط لا بد وأن يكون موضوعاً لحكم شرعي وهو وجوب التصديق وطريقاً الى متعلقه وهو خبر بخبر آخر فلا يبي كونه دليل الاعتبار قضية طبيعية يوحدتها لهاتين الجهتين وعلى أن يفتح لك باب دفع هذا الاشكال ان شاء الله تعالى

(ومنها آية النفر قال الله تبارك وتعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية وربما يستدل بها من وجوه) .

(أحدها أن كلمة لعل وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناها الحقيقي وهو الترجي الايقاعي الانشائي إلا أن الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي) وهو ارتقاب المحبوب والازدرد في أمر يرجى حصوله فعلاً كان أو تركاً وهو مستلزم للجهل بمحصل الترجي : تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (كان هو) أي الداعي (محبوبة التحذر عند الانذار واذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل) بين المحبوبة والوجوب لعدم القول باستجابته (وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه بل عدم امكانه بدونه) أي عدم إمكان التحذر بدون وجود مقتضي له وذلك لأنه مع اتمام الحجة يستحق العقوبة على المخالفة على تقدير تحققها وبدونه يطمئن بعدم تحقق سبب الاستحقاق .

(ثانياً أنه لا وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة لولا التحضية)

أو التندمية (وجب التحذر وإلا لغني وجوبه) أي وجوب الانذار .

(ثالثها انه جعل غاية الانذار الواجب وغاية الواجب واجب) اذا كان من الأفعال الصادرة عن المكلفين (ويشكل الوجه الأول بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة حسن ، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف ولم يثبت ههنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل) وهو لا يستلزم عدم الفصل سبباً بملاحظة ما علمت ان حسن الاحتياط والتحذر بما انذر لثلاث نفوت المصالح عن المكلف ولا يقع في المناسد ضروري لا ينكره أحد والملازمة العقلية انما تصح لو كان الانذار بالعقوبة على المعصية وهو ممنوع لما علمت من صحة الانذار وحسنه بملاحظة فوت المصالح والوقوع في المناسد الكامنتين في الأفعال على المشهورين العدلية من تبعية الأحكام لها (والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بالوجوب التحذري بعد ان اقدم إطلاق) في المقام يقتضي وجوبه على الإطلاق ضرورة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النذر لا لبيان غايته التحذري (كي يعمل على العتوم) ولعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا أفاد العلم) بصدق الخبر (ولم نقل بكونه مشروطاً به فان النذر انما يكون لأجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين كي ينذروا بها المتخلفين أو المنافقين على الوجهين في تفسير الآية كي يحذروا اذا انذروا بها . وقضية انما هو وجوب الحذر عند إعرار أن الانذار بها) أي بما هو من معالم الدين (كما لا يخفى) .

(ثم انه اشكل أيضاً بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خير) وحكاية قول الامام (حيث أنه ليس شأن الراوي) ووظيفته (إلا الاخبار بما تحمله) ومجرد حكايته وروايته (لا التخويف والانذار) أي لا الابلاغ الذي لا يكون إلا مع التخويف . قال في الصحاح : الانذار هو الابلاغ ولا يكون إلا في التخويف . وفي القاموس : أنذره أعلمه وخوفه وحذره . ونحوه في مجمع البحرين وهو الذي يشهد به العرف (وانما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد أو المقلد) كما أن قضية حجية خبر الواحد ووجوب قبوله على المنقول اليه ليس إلا تصديقه في حكايته لالتحذر ولو حذر وانذر فانه ربما يكون الراوي مخطئاً في فهمه بأن فهم من الأمر الوجوب ومن النهي الحرمة تحذر وانذر : والمنقول اليه ملتفت الى كونه أمراً عقيب الحذر أو نهياً عقيب الأمر نذياً أو ارشادياً والنهي تنزيهاً أو ارشادياً .

(قلت لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأول في نقل ما تحمّلوا عن النبي ص أو الإمام من الأحكام الى الأنام إلا كحال نقلة الفتاوى الى العوام ولا شبهة في أنه يصح منهم

التخويف في مقام الابلاغ والانذار والتحذير بالبلاغ فكذا من الرواة فلاية لفرض دلالتها على حجية نقل الراوي اذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضاً لعدم الفصل بينها جزماً فافهم) ان هذا الجواب انما هو على تقدير تسليم اعتبار انشاء التخويف صريحاً في مدلول الانذار للاجماع على أن انشاء التخويف صريحاً ليس بسبب شرعاً فيكون ذكر الانذار حينئذ من باب ذكر الخاص في مقام العام وأنه انما يجب الحذر مطلقاً من حيث كونه تصديقاً للخبر وعمل به لامن حيث هو هو مجرداً عن العمل : واما اذا لم يسلم ذلك بل قلنا بكفاية الدلالة الالتزامية في التخويف فيكون فيه مجرد ابلاغ الحكم من الوجوب أو التحريم سيما مع التأكيد في الطلب كأن يقول يجب عليكم كذا ولا بد وأن يفعل ولا عذر للعباد في تركه ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من أهل اللغة كما لا يخفى : ويؤيده ما في الصحاح أنذرهم . بالعدو وأعلمهم به والحذر هو التحفظ كما ذكره شيخنا العظام في الرسالة وهو هنا ليس إلا العمل بما تواعد عليه التزاماً ولو اراد منه التخويف المدعى الى العمل فهو مقدمة له فيجب تبعاً لوجوبه فالراوي لامر إلزامي يسمى راوياً ونحوه من حيث نفس الحكاية ومنذراً باعتبار لازم المحكي والعامل به يسمى مصدقاً باعتبار ترسيده أثر الصدق على خيره ومنتحزراً باعتبار لازم عمله أي حصول الأمن وارتفاع الخطر عنه : فحاصل الجواب عن الاشكال هو كفاية الدلالة الالتزامية على الضرر في صدق الانذار على الأخبار بأحكام إلزامي فتنى وجب العمل به مطلقاً تحذيراً فقد وجب تصديقاً والاختلاف في المفهوم لاخير فيه بعد المساوفة من حيث الوجود ولا يلزم في مقام الامتنان قصد تحصيل مفهوم خاص .

(ومنها آية الكتاب : ان الذين يكتمون ما أنزلنا . الآية) من البيانات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب : اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون : وليس المراد بآية الكتاب الآية التي بعدها من قوله تعالى : ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترتون به ثمناً قليلاً اولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار : كما زعم شارح المختصر على ما حكى عنه (وتقريب الاستدلال بها أن حرمة الكتاب يستلزم القبول عقلاً للزوم لغويتها) أي لغوية حرمة الكتاب (بدونه) أي بدون القبول (ولا يخفى أنه لو سامت هذه الملازمة لاجمال الإرادة على هذه الآية بما اورد على آية النفر من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما اذا أفاد العلم) فلا يدل على وجوب قبول الخبر من حيث انه خبر واحد كما ذهب اليه الشيخ الأنصاري قده في الرسالة (فانها) أي الملازمة العقلية بين حرمة الكتاب وجوب القبول (ينافيها) أي الدعويين المذكورين (كما لا يخفى) فالجواب التحقيقي عن هذا الاستدلال هو ما أفاد المصنف بقوله (وانكبتها ممنوعة) أي لكن الملازمة المذكورة ممنوعة (فان اللغوية غير لازمة لعدم

انحصار الفائدة (أي فائدة حرمة الكتان) بالقبول تعبداً وإمكان أن تكون حرمة الكتان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبينه لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة) مضافاً الى أن مفاد الآية هو حرمة الكتان لا وجوب إظهاره وهي غير مستلزمة لوجوب القبول ، وتوهم أن حرمة الكتان مستلزمة لوجوب الإظهار لعدم الواسطة بينهما ، مدفوع بأن الإظهار من حيث هو إظهار ليس بواجب بل من جهة تحقق عدم الكتان في ضمنه نظير استديار الجدي بالنسبة الى استقبال القبلة فلا يكون الإظهار بنفسه مورداً * لطلب المولى كي يستلزم طلبه وجوب القبول والى ان اثبات اعتبار خبر الواحد بالآية تخصص لموردها حيث ان موردها علائم النبوة وهي من اصول الدين وخبر الواحد ليس بحجة فيها إجماعاً (ومنها آية السؤال عن أهل الذكر : فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون . وتقريب الاستدلال بها مافي آية الكتان) من ان إيجاب السؤال عن أهل الذكر يستلزم القبول عقلاً وإلزام لغوية وجوب السؤال (وفيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحقيق العلم لا التعبد بالجواب وقد أورد عليها بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي فأنه بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذكر والعلم فالتناسب انما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية وفيه أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الامام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهم يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم ولو كان السائل من أضرابهم (وفي صفتهم كيشام بن الحكم والفضيل ابن يسار) فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً (ولو لم يكن في مقام الجواب بل كان ابتداء كلام) لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المتقدم والمتأخر والمنسوق بالسؤال ولا بين أضراب زرارته وغيره ممن لا يكون من أهل الذكر وانما يروي ماسمه أورآه فافهم) مضافاً الى انه يمكن أن يقال ان وجوب السؤال من باب المقدمة للعمل بقول المسئول فلا خصوصية لسبق السؤال في وجوب العمل بخبره .

(ومنها آية الاذن : ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فانه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين وقرنه) أي تصديق المؤمنين (بتصديقه تعالى) وتسرية الحكم من النبي ص الى غيره اما من جهة دلالة الآية على حسن التصديق بقول مطلق من غير فرق بين النبي ص وغيره وإما من جهة ما دل على حسن المتابعة والتأسي به ص وحسن التصديق يلزم حجية الخبر لما عرفت في آية النفر : والمصدق * . وقد تقرّر في محله منع لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم فتدبر . منه دام ظلّه

كل واحد من المؤمنين لاجمعهم بعنوان الاجتماع فدلّت الآية على حجية خبر كل مؤمن ولا يمكن حملها على صورة افادة الخبر العلم ، ضرورة أن التصديق في صورة العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث انه مؤمن بل من جهة العلم بالواقع (وفيه أولاً انه انما مدحه بأنه إذن وهو سريع القطع لا الآخذ بقول الغير تعدياً) كما هو محل البحث .

(ونائباً انه انما المراد بتصديقه المؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب حجية الخبر ويظهر ذلك من تصديقه ص للهم بأنه مآثمه وتصديقه لله تعالى بأنه نعمه كما هو المراد من التصديق في قوله ع فصدقه وكذبهم حيث قال على مافي الخبر : ياأبا محمد كذب سمعت وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً وقال لم أقله فصدقه وكذبهم : فيكون مراده ع تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم والآخر : فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسمعيل فتأمل جيداً) .

(فصل)

(في الاخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد)

(وهي وإن كانت ضوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها) منها مايدل على الأخذ بالأصدق والأعدل والمشهور والتخير عند التساوي كقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة على اختلافها في تقديم بعض المرجحات على بعض وروايته ابن أبي الجهم والحارث بن المغيرة الأول عن الرضا . قلت ينبغي أن الرجلان كلاهما ثقة بخديشين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال إذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت والثاني عن الصادق عليه السلام إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فوسع عليك حتى ترى القائم ، ومنها مايدل على إرجاع آحاد الرواة الى آحاد أصحابهم مثل إرجاعه الى زرارة بقوله ع إذا أردت حديثاً فليكن بهذا الجالس - مشيراً الى زرارة - ومثل ما رواه ابن عمار قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ان زرارة قد روى عن أبي جعفر انه لا يرث مع الام والأب والابن والبنت أحد من الناس إلا الزوج أو الزوجة فقال ع : أما ما روى زرارة عن أبي جعفر فلا يجوز رده ، وفي رواية ثالثة عن الصادق ع : رحم الله زرارة بن أعين لولا زرارة لاندست احاديث أبي ، وقوله لابن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله : انه ليس كل وقت الفاك ولا يمكن القدم ويحيى الرجل من أصحابنا ويسألني عنه وليس عندي كل ما يسألني ، قال ع : فامتنعك عن التقني - يعني محمد بن مسلم - فانه سمع من أبي احاديث وكان عنده وجيهاً ، وقوله ع فيما عن الكشي لسهل بن ابي جبلة :

انت ابان بن تغلب فانه سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني ، وقوله ع لشعيب العقرقوفي حيث قال لأبي عبد الله ع : ربما احتجنا ان نسأل عن شيء فمن نسأل ؟ قال : عليك بالأسدي - يعني أبا بصير - وقال علي بن المسيب الحمداني قلت للرضاع : شفتي بعيدة لست أصل اليك في كل وقت فمن أخذ معالم ديني ؟ قال : عن زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا ، وعن عبد العزيز بن المهدي قال : سألت الرضاع فقلت اني لا الفاك في كل وقت فمن أخذ معالم ديني ؟ قال خذ من يونس بن عبد الرحمن ، ومنها ما يدل على حجية خبر الثقة كما عن الحسن بن علي بن يقطين قال قلت لأبي الحسن الرضاع : اني لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني أفينس بن عبد الرحمن ثقة أخذته ما احتاج اليه من معالم ديني ؟ قال ع : نعم ، وعن الحميري عن أحمد بن اسحق قال سألت أبا الحسن وقلت له : من اعامل وعن أخذ وقول من أقبل ؟ فقال ع له : العمري ثقة فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني قال : فاسمع له واضعه فانه ثقة المأمون ، وعن أحمد بن اسحق انه سأل أبا عبد الله عن مثل ذلك فقال ع له : العمري وابنه ثقتان فما أديا أيت عني فعني يؤديان وما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما واضعها فانها الثقتان المأمونان ، ومنها يدل على غير ذلك فراجع المنطولات (إلا انه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد فانها غير متفقة على انط ولا على معنى فتكون متواترة لفظاً أو ماثلاً ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك إلا انها متواترة إجمالاً ، ضرورة انه يعلم إجمالاً بتصدور بعضها منهم عليهم السلام وقضيته وإن كان حجية خبر دل على حجية أخصها مضموناً) كما اذا دل خبر منها على صحة الأخذ بخبر إمامي عدل (إلا انه يتعدى عنه) الى صحة الأخذ بخبر الثقة مثلاً ولو كان غير إمامي (فيما اذا كان بينها) أي بين الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد (ما كان بهذه الخصوصية) أي ما كان راويه إمامياً عدلاً (وقد دل) خبره (على حجية ما كان أعم) كان يدل خبره على حجية خبر الثقة مطلقاً حتى لو كان غير إمامي (فافهم) والظاهر من التتبع التام والفحص البالغ هو حجية خبر الثقة وظاهر أيضاً ان اعتبار هذا الوصف لأجل حصول الوثوق بالصدور فلا اعتبار في الحقيقة على الوثوق بالصدور وأسبابه مختلفة ، منها وثاقة الراوي ومنها وجود الرواية في الكتب الأربعة ، ومنها وجوده في أحد الأصول المتداولة في الأعصار السالفة ، ومنها تكرره في أصل واحد بطرق مختلفة معتبرة ، ومنها وجوده في أصل معروف الانتساب الى من أجمعت العصاية على تصديقه ، ومنها ذكرها في الكتب التي شاع في السلف الوثوق بها وإن لم يكن مؤلفها من الإمامية .

(فصل)

(في الإجماع على حجية الخبر وتقديره من وجوه)

(أحدها دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا الى زمن الشيخ فيكشف رضاه بذلك ويقطع به أن من تتبع الاجماع المتقولة على الحجية ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره) أي اعتبار خبر الواحد (من الخصوصيات) فمنهم من اعتبر كون الراوي عدلاً إمامياً كما عن صاحب المعالم والمدارك وغيرها ومنهم من اعتبر وثاقة الراوي كما هو المشهور عن القدماء : ومنهم من اعتبر كون الخبر مقبولا عند الأصحاب كما عن المعتبر (ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عن من تتبعها) أي تتبع الفتاوى (وهكذا حال تتبع الاجماع المتقولة اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها ولكن دون إثباته خرط الفتاوى) ومجرد انزعاع قدر مشترك من أطراف الاختلاف لا يكفي في كونه هو المدعى وإنما يكفي به لو كان مختلفون بصدد إثباته لا بصدد إثبات الخصوصيات من حيث انها خصوصيات .

(ثانياً دعوى اتفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد في امور الشرعية كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من التابعين لها) فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف حشداً عن رضاه المصنوع (وفيه مضافاً الى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول انه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية فيرجع الى ثالث الوجوه وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت الى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي ، ضرورة أنه لو كان لا شهر وبان ومن الواضح انه يكشف عن رضاه الشارع به في الشرعيات أيضاً) ودعوى ان المسلم من استقرار طريقتهم على العمل بذلك في امور معاشهم لئلا يختل نظام معيشتهم فالضرورة دعتهم على العمل به في خصوص معاشهم فلا يقاس به امور المعاد مدفوعة مضافاً الى القطع باستقرار سيرتهم على ذلك مع التمكن من تحصيل العلم فلا ضرورة هناك بأن الضرورة على تقدير تسليم كونها داعية على ذلك في معاشهم هي بعينها موجودة في امور معادهم ، ضرورة أنه لو بني على الاقتصاد على الأدلة العلمية وترك العمل بخبر الثقة في امور المعاد يلزم طرح أكثر الاحكام المعلوم وجودها في الواقع المجهولة المعبر عنه في لسان جماعة من المتأخرين بالخروج عن الدين وليعلم انه ليس على التمسك بهذه الطريقة إثبات عدم ردع الشارع عن سلوكها بل عدم ثبوت

الردع كافٍ في الحكم بسلوكه فان الاحكام العقلية معروضها هي الامور الوجدانية والعنوانات المعلومة عند العقل ويمتنع عروضها للموضوعات الواقعية المجبولة عنده فالردع الواقعي ليس مانعاً عند العقل عن سلوك هذه الطريقة كي يتوقف حكمه على إنبات عدمه بل العلم به مانع عن حكمه كما في أكثر الموضوعات الشرعية حيث انه ثبت من الشرع ان لها طرقاً مخصوصة غير خبر الثقة ومن هنا انزم الخصم بانبات الردع بقوله :

(فان قلت : يمكن في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم وناهيك أي حديثك (قوله تعالى : ولا تقف ما ليس لك به علم : وقوله تعالى : ان الظن لا يغني من الحق شيئاً) .

(قلت : لا يكاد يمكن تلك الآيات في ذلك فانه مضافاً الى انها وردت إرشاداً الى عدم كفاية الظن في امور الدين) لا الأحكام الشرعية (ولو سلم) إطلاقها (فالتام المتيقن لولا انه المنصرف اليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقع على اعتباره حجة) وهو غير الظن الذي قد استقرت سيرة العقلاء على العمل بها من لدن آدم ع الى زماننا هذا (لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر) وما شئت هذا باطل لا يصلح للرأدية (وذلك لأن الردع بها) أي بتلك الآيات (يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو) عدم (تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة) وبعبارة اخرى يتوقف على وجوب اتباع تلك الآيات مطلقاً وبقاء عمومها أو إطلاقها حتى في مورد الظن الحاصل من خبر الثقة (وهو) أي عدم تخصيص عمومها أو عدم تقييد إطلاقها (وبأجته وجوب اتباع تلك الآيات مطلقاً وبقاء عمومها أو إطلاقها حتى في مورد الظن الحاصل من خبر الثقة) يتوقف على الردع بها (أي بتلك الآيات) عنها (أي عن تلك السيرة المستمرة من لدن آدم ع الى حين نزول تلك الآيات كي تكون تلك السيرة غير مضادة للشارع (وإلا) أي وان لم تكن الآيات رادعة عن تلك السيرة (لكانت) الآيات (مخصصة) على تقدير عمومها (أو مقيدة) على تقدير إطلاقها (بها) أي بالسيرة المستمرة (كما لا يخفى) فالردع بتلك الآيات يتوقف على وجوب اتباعها مطلقاً المتوقف على الردع الحاصل بها وهذا هو الدور الصريح .

(لا يقال على هذا) أي على ما ذكرت من ان كون الآيات رادعة مستلزم للدور (لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً إلا على وجه دائر فان اعتباره) أي خبر الثقة (بها) أي بالسيرة (فعلاً يتوقف على عدم الردع بها) أي بتلك الآيات (عنها) أي عن السيرة (وهو) أي عدم الردع بها عنها (يتوقف على تخصيصها) أي تخصيص الآيات (بها) أي بالسيرة (وهو) أي تخصيص الآيات بالسيرة (يتوقف على عدم الردع بها) أي بتلك الآيات

(عنها) أي عن تلك السيرة فعدم الردع بتلك الآيات عن السيرة يتوقف على وجوب اتباع تلك السيرة المتوقف على عدم ردع تلك الآيات عنها وهذا هو الدور الصحيح .

(فانه يقال إنما يكفي في حجتيه) أي حجية خبر الثقة (بها) أي بالسيرة (عدم ثبوت الردع عنها) أي عن السيرة (لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها) أي تخصيص السيرة (لها) أي للآيات (ذلك) أي عدم ثبوت الردع عن تلك السيرة (كما لا يخفى ضرورة انت مآجرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع بكون عقلا في الشرع متبعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات فافهم وتأمل) فاحصل الجواب هو منع التوقف الثاني أي منع توقف وجوب اتباع السيرة على ثبوت عدم الردع بتلك الآيات عنها والعلم بعدم الردع وإنما التقدر المسلم هو توقفه على عدم ثبوت الردع عنها ولو كان في البين ما شأنه الردع ومعلوم أن عدم العلم غير العلم بعدم وعدم الاعتبار غير اعتبار عدم فافهم وأشار المصنف إلى وجه التأمل في الهامش بقوله إشارة إلى كون خبر الثقة متبعاً ولو قيل بسقوط كل من السيرة والأطلاق من الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييدها وذلك لأجل استصحاب حجتيه الثابتة قبل نزول الآيتين .

فإن قلت : لا مجال لاحتمال التقييد بها فإف دليل اعتبارها مغني بعدم الردع عنها ومعه لا تكون صالحة لتقييد الأطلاق مع صاحبيته للردع عنها كما لا يخفى : قلت : الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم ردعها عنها في زمان مع إمكانه وهو غير مغني نعم يمكن أن يكون له واقعهما وفي علمه تعالى أمد خاص كحكمه الابتدائي حيث أنه ربما يكون له أمد فينسخ فالردع في الحكم الأمضائي ليس إلا كالنسخ في الابتدائي وذلك غير كونه بحسب الدليل مغني كما لا يخفى : وبالمجمل ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا كحال الخاص المتقدم والعالم المتأخر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام ففهم أيضاً بدور الأمر بين التخصيص بالسيرة والردع بالآيات فافهم انتهى . أقول بالتأمل في مجموع كلام المصنف في المتن والهامش نعرف أن ما قيل من أن المقرر في محله هو التمسك بالعام ما لم يثبت التخصيص فلا بد من العمل بعموم الآيات الناهية حتى يثبت التخصيص والسيرة لم يثبت كونها مخصصة ليس في محله فانه إنما يكون في مقام الشك في أصل التخصيص لافي مقام الخاص المتقدم والعالم المتأخر الأمر بين كون العام مخصصاً بالفتح أو ناسخاً فليتدبر .

(فصل)

(في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد)

(أحدها أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار عن الأئمة الأطهار ع بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار لانحل علمنا الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات الغير المعتبرة) من الشهادة المجردة والاجتماع المحكية والقياسات الظنية والأولويات الظنية وأمثال ذلك (ولأن ذلك) العلم الاجمالي (لزوم العمل على وفق جميع الأخبار الثبوتية) للتكليف (وجواز العمل على طبق الثاني منها فيما إذا لم يكن في المسئلة أصل مثبت له) أي للتكليف (من قاعدة الاشتغال) أي الاحتياط في نفس المسئلة الفرعية (أو الاستصحاب بناء على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها أو قيامه بإمارة معتبرة على انتقاضها) أي في البعض (وإلا) أي وإن لم يجر الاستصحاب في الأطراف المذكورة (لأختص عدم جواز العمل على وفق الثاني بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال) لأن العمل بالظن الثاني حسن رجاء لادراك الواقع إذا لم يعارضه الاحتياط في المسئلة الفرعية ولا يلزم منه طرح دليل معتبر ، ثم إن هذا الاحتياط الذي ذكره استدل أنه مقتضى العلم الاجمالي بما يلزم ولو لم يلزم من العمل بالكل محذور العسر أو الحرج وإلا وجب التبعيض على وجه يأتي بيانه في تقرير دليل الانسداد (وفيه أنه لا يكاد ينهض) هذا الدليل (على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم) لما عرفت من أن مفاد هذا الدليل هو الاحتياط الذي هو أصل عملي (وإن كان يسلم) هذا الدليل (عما أورد عليه) المورد هو الشيخ الأنصاري قده (من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات لافي خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما) أي بين الروايات وسائر الامارات (بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالاجمال) فلا علم بتكليف آخر غير ما اقتضته تلك الأخبار الصادرة كي يجب الاحتياط في غير ما يكون من محتملاتها من الأخبار من موارد سائر الامارات : نعم لو كان هناك علمان إجماليان : أحدهما العلم الاجمالي المتعلق بألف حكم مثلاً بين الأخبار : وثانيهما العلم الاجمالي المتعلق بأحكام كثيرة موجودة بين تلك الأخبار المخصوصة وبين سائر الأخبار

• قوله : أو قيام إمارة عطف على قوله انتفاض في قوله بانتقاض الحالة السابقة فيكون محمداً •

منه دام ظله

وسائر الامارات لكان لهذا الاشكال وجه كما مثل الشيخ الأنصاري بقطع غم قد علم إجمالاً بوجود غصب فيه مردداً بين البيض والسود والحر والشحر وعلم إجمالاً أيضاً بوجود موطؤ بين خصوص السود بسكن المستدل لم يدع إلا علماً إجمالياً واحداً كما قرناه بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار من الأخبار لانتحل العلم الاجمالي ويصير الشك بالنسبة الى سائر الامارات بدوياً والسر في ذلك هو انه على تقدير عدم مصادفة سائر الامارات للواقع فالأمر واضح وعلى تقدير مصادفتها فلا محالة يكون في مورده خبر صادر عن الامام على طبق حكمها ولذا قيدنا في تقرير الدليل الروايات المعنوية بالاجمال بقولنا بمقدار وان بمعظم الفقه كما انه يسلم مما اورد عليه بإيراد آخر وهو ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى لثبوت التكليف لأنه الذي يجب العمل به رعاية للاحتياط الذي يقتضيه العلم الاجمالي : وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها فلا يتطرق الاحتياط للأزم فيها : ضرورة عدم معقولية الاحتياط للأزم لأجل العلم الاجمالي في الأخبار الغير المتضمنة لاحكام الالتزامية فافهم ، نعم يجب الانتباه بمضمونها وان لم يعرف بعينها لان عدم وجوب العمل بالخبر النافي لا يكون من لوازم ثبوته بالعلم الاجمالي بل هو من لوازم العلم ولو تفصيلاً (فتأمل جيداً) .

(ثانياً ما ذكره في الوافية مستنداً على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع بد من غير رد ظاهر وهو اننا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سبباً بالاصول الضرورية كالقبولة والزكاة والصوم والحج والتاجر والانكحة ونحوها مع ان جعل أجزائها وشروطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن أنكرها فاعلمنا بذكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان انتهى) وفي الحقيقة هذا الوجه قياس خلف استدلال فيه على المطلوب بابطال نقيضه حيث انه استدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بابطال تركه حيث ان تركه مستلزم لانعدام التكليف المقطوع بقائها سبباً بالضروريات فاننا لو قطعنا النظر عن الاجزاء والشروط التي تثبت بخبر الواحد لتلك التكليف لما كانت تلك التكليف نفسها تقدر (وأورد عليه أولاً بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشروط بين جميع الاخبار لخصوص الاخبار المشروطة بما ذكره فالأزم حينئذ اما الاحتياط والعمل بكل ما دل على الشرطية الجزئية شيء أو شرطية ، واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية إلا أن يقال ان المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط ، قلت يمكن ان يقال ان العلم الاجمالي وان كان حاصل بين جميع الاخبار (لخصوص الاخبار المشروطة بما ذكر) إلا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم ع بقدر الكفاية بين تلك الطائفة أو العلم

باعتبار طائفة كذلك بينها يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي وصيرورة غيرها خارجة عن طرف العلم كما مرّت اليه الاشارة في تقريب الوجه الاول اللهم إلا أن يمنع عن ذلك وادعى عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره من تلك الطائفة أو ادعى العلم بصدور اخبار آخر بين غيرها فتأمل (و) أورد عليه (ثانياً) بأن قضيته انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجريمة أو الشرطية دون الاخبار النافية لها) وأشار الى ضعف هذا اليراد الثاني بقوله (والاولى أن يورد عليه بأن قضيته انما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها من عموم دليل أو إطلاق لا الحجة بحيث يخصص أو يفيد بالثبوت منها أو بعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلاً كما لا يخفى) وانما كان أولى لعدم صحة دفع هذا اليراد بخلاف اليراد الثاني المذكور لما علمت من ان عدم وجوب العمل بالاخبار النافية ليس من لوازم العلم الاجمالي بل من لوازم العلم ولو تفصيلاً .

(ثالثاً) ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه اننا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب والسنة الى يوم القيمة فان تمكنا من الرجوع اليها على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما يحكمه فلا بد من الرجوع اليها كذلك (كالنصوصات من الكتاب والاخبار المتواترة أو الأحاد المخفوفة بقرائن القطع والظواهر منها) وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عبئ هذا التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصندوق أو الاعتبار فلا بد من التفرّج الى الظن بأحدهما وفيه ان قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة كما صرح بأنها) أى بأن الاخبار الحاكية للسنة (المراد منها) أى من السنة (في ذيل كلامه زيد في علو مقامه انما هو الاختصار في الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار) لأنها القدر المتيقن مما يعتمد الرجوع اليه منها (فإن وفي) بمعظم الفقه فهو المطلوب (وإلا ضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة) من الباقي (لو كان وإلا فلا احتياط) في الرجوع اليها (بنحو عرفت) ولو لم يحصل الظن بالحكم منها (لا الرجوع الى ما ظن اعتباره) في الرجوع اليها (وذلك) أى عدم الرجوع الى ما ظن اعتباره (للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره هذا مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذاته المعنى) أى الحاكي لها (فما لم يعلم بالصندوق ولا بالاعتبار بالخصوص واسع) وانما يلزم الرجوع اليه لو كنا مكلفين فعلاً بالرجوع الى الكتاب والسنة مطلقاً ونحو الاجمال ولم يكن في البين مقدار متيقن حجته وان بمعظم الفقه ولم يمكننا الاحتياط وكل من القيود الثلاثة ممنوع اما الاول فلان القدر المسلم هو العلم الاجمالي بكوننا مكلفين فعلاً بالرجوع الى الكتاب والسنة على نحو المعارف أي الى الكتاب والسنة المقطوعة مع دلالتها

على الحكم اما بالنصوصية أو بالظهور فلو كانا مجملين لم يلزمنا الرجوع أو لم يكن واحد منها مقطوعاً كقراءة شاذة مثلاً في الكتاب أو مشكوكه السنة : واما الثاني فلأن الروايات لما لم تكن متساوية الاقدام في المراتب بل بعضها يكون رايه عدلاً وبعضها ثقة وبعضها معمولاً به وبعضها معرضاً عنه وهكذا فتأخذ بالقدر المتيقن الوافي لو كان وإلا فالتعدي الى المتيقن من الباقي لو كان : واما الثالث فواضح ، وبالجمله انه لاتصل التوبة الى العمل بالروايات المظنونة الاعتبار بعد ما لم يتمكن من القطع والقطعي (واما الاراد عليه رجوعه) أى هذا الدليل (اما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية واما الى الدليل الاول لو كان ملاكه دعوى العلم) الاجمالي (بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار فقيه ان ملاكه انما هو دعوى العلم بالتكاليف بالرجوع الى الروايات في الجملة) أى الحكميات للسنة (الى يوم القيمة) لا نفس ما يحكى بها من قول الحجة وفعله وتقريره (فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه) وكان المورد وهو الشيخ الانتصارى قد لم يلاحظ تمام ماورده في انقاص من النقض والابرار حيث قال في أثناء البحث : فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقضي ذلك بحجية الظن الحاصل منها مطاخاً بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذى يتعدد من كى رجاله فلا يعم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة وحينئذ نقول لا يكفي الظن المذكور لأن المعلوم باجماع الشيعة بل الامة والأخبار القطعية هو الرجوع الى الكتاب والسنة الواقعية التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره : ولا فرق في ذلك بين ان يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي او الظن به بل وان لم يند أحدهما وليس شي من ذلك من باب الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد فاذا انسداد باب العلم بالسنة الواقعية فاللازم الأخذ بالظن بكونها سنة ومن المعلوم ان الظن الحاصل من الشهرة واخوانها من الظنون المطلقة مساوية مع الأخبار في كونها كاشفة ظناً عن السنة الواقعية : اعني القول والفعل والتقرير الصادرة عن المعصوم فهذا هو الاستدلال المشهور لحجية الظن المطلق في الأحكام الواقعية مع اختلاف وفساد في تقريره من جهة ان وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة ليس لذاته بل لأجل نبوت التكليف بالأحكام الواقعية الموقوف معرفتها على الرجوع الى الكتاب والسنة فهذا بعينه دليل مشهور على مطلق الظن .

قلت : بناء على اختيار الوجه المذكور لانسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شي من الاخبار كيف ومن البين ان غالب ما اخذ من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل معدلين منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة الشاهدين

مقام العلم في المقام محل المنع وساق الكلام الى ان قال :

فان قلت : ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا وسنة وان كان الاخذ منها على سبيل الظن فلا عبرة بالكتاب والاصل اليانا على سبيل الظن حسب ما اشاروا اليه في بحث حجية الكتاب ، وكذا ينبغي ان لا يعتبر من السنة إلا ما نقل اليانا على وجه اليقين من التواتر أو المحفوظ بقريدة القطع وحينئذ فلا يتم ما قررر الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع منها بالأحكام وان كان استنباط الحكم منها على سبيل الظن فلا بد اذا من الرجوع الى مطلق الظن .

قلت : لا ريب في أن السنة المقطوع بها أقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام الى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائلين بحجية مطلق الظن والظن الخاص فلا وجه للقول بالاعتصار على السنة المقطوعة : وبذلك يتم التقريب المذكور : انتهى ما أردنا نقله من كلامه . فقولنا : لا ريب ان السنة المقطوع بها أقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع . الى آخره . صريح في أن محل بحثه كشف الأخبار الظنية وحكايتها من حيث اسناد الراوي عن السنة الواقعية وان ما يحكيه الخبر عن المعصوم من السنة يجب الاعتماد عليه والعمل به من حيث كشفه ظناً عن السنة . فنزيل السنة في كلامه على المحكي اجتهاد في مقابل النص فملاك الاستدلال بهذا الوجه دعوى استقلال العقل بلزوم الخروج عن عبدة التكليف القملي بالرجوع الى الكتاب والسنة على قدر القدرة بأن يرجع اليها على نحو يحصل منها العلم بالحكم أو الظن الخاص به لو أمكن وإلا فعلى وجه يحصل منها الظن بالحكم سواء كان عدم اتخاذه من العلم وما يحكمه في الدلالة وحدها كما في الكتاب والخبر المتواتر او فيها وفي السند كما في السنة المحكية بخبر الواحد لدعوى لزوم الرجوع الى هذه الأخبار لاستلزام عدم الرجوع اليها الخروج من الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكليف الواقعية حتى يرجع الى دليل الانسداد أو لأجل خصوص العلم الاجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار كي يرجع الى الوجه الأول .

(فصل)

(في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن وهي أربعة)

(الأول ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلأن الظن بوجوب شيء أو حرمة يلزم بالظن بالعقوبة

على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها) اما الأول فمطلقا حتى على مذهب الأشاعرة النافين للمصالح
 بالمفساد النفس الأمرية ؛ والثاني (بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد) الواقعية
 سواء ترتبت على فعل الفاعل أو على تركه التارك في الدنيا كضيق المعاش وقصر العمر أو في
 الآخرة كدخول النار والبعد عن الرحمة (واما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون
 ولو لم نقل بالتحسين والتفويض لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بها بل يكون ملاك
 التزامه (أي العقل) بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك (أي ضرر محتمل) ولو
 لم يستقل بالتحسين والتفويض مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله (فان الضرر
 بموضوع من الموضوعات اذا التفت إليه العقل يجعله موضوعا للحكم بلزوم الدفع كسائر
 الموضوعات التي يستقل بحكمه من غير اناطته بمسئلة التحسين والتفويض (ولذا اطبق العقلاء
 عليه) أي على دفع الضرر (مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتفويض فتدبر جيدا) حتى
 تعلم ضعف ما عن الحاجي ومن تبعه في الجواب عن هذا الاستدلال من منع الكبرى وان دفع
 الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتفويض العقلين احتياط مستحسن لا واجب وذلك لأن
 مقتضى التدبر انه لا ارتباط بمسئلة دفع الضرر بمسئلة التحسين والتفويض وان الالتزام بالتحرز
 عن الضرر انما هو من جهة كونه غير ملائم للنفس ومنافرته للطبع لامن جبة حكم العقل
 بفتح الارتياب بحيث يورث النهي عنه شرعا بحكم الملازمة كي يستحق العقاب على تركه
 والشاهد على عدم انبعاث ذلك من حكم العقل هو تحرز الحيوانات بطباعها وفطرتها عن مظانه
 سواء مقطوعة ومظنونة بل ومع ان العقل غير موجود فيها (والصواب في الجواب هو منع
 الصغرى اما العقوبة) أي اما بناء على كون الضرر في الصغرى بمعنى العقوبة (لضرورة
 عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه) أي بين
 التكليف (والعقوبة على مخالفته) كي تكون الملازمة بين ظنيها لمكان التفكير بينهما في صورة
 الجهل بسيطا كان أو مركبا (وانما الملازمة بين خصوص معصيته) أي معصيته التكليف
 في خصوص مخالفة العمدية للتكليف المنجز (واستحقاق العقوبة عليها) أي على المعصية
 المذكورة (لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها ومجرد الظن به بدون دليل على اعتباره
 يتجز به كي يكون مخالفته عصيانه . إلا ان يقال ان العقل وان لم يستقل بتجزه بمجرد
 في بتجز التكليف بمجرد الظن (بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته إلا أنه لا يستقل
 ايضا بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة ، ودعوى استقلاله بدفع الضرر
 المشكوك كالمظنون قريبة جداً لاسيا اذا كان هو العقوبة الاخرية كما لا يخفى) ويمكن أن
 يقال ان هنا قاعدتين عقليتين قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعدة القبح من غير بيان

والاولى لا تجري بعد ملاحظة الثانية لتوقف جريانها على احراز صغرها أي الضرر المحتمل والمفروض عدمه بعد جريان الثانية فالاولى بملاحظة الثانية مختصة بموارد الشبهة المحصورة والبدوية قبل الفحص وما شابهها .

فان قلت : لم لا تكون الاولى رافعة لصغرى الثانية من جهة ان المراد من البيان أعم من العقلي والنقلي وحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان فيرتفع بها صغرى القاعدة الثانية قلت : هذه شبهة ستأتي في اول البراءة دفعها بورود قاعدة القبح على قاعدة وجوب دفع الضرر فانظر (واما المنسدة) أي واما بناء على كون الضرر في الصغرى عبارة عن المنسدة (لانها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها) أي في المنسدة (لو خالفه إلا انها ليست بضرر على كل حال : ضرورة ان كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم ان يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حرارة أو منقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً كما لا يخفى . واما تفويت المصلحة فلا شبهة في انه ليس فيه مضرة بل ربما يكون في استيفائها مضرة كما في الاحسان بالمال : هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور بها وانتهى عنها بل انما هي تابعة لمصالح فيها) أي في نفس الاحكام (كما حققناه في بعض فوائدنا) وحاصل ما حققناه هناك انه لا بد مع المصالح والمفاسد الواقعية من انبعاث إرادة أو كراهة في نفس المولى بحيث يرى مصلحة في نفس البعث إليه والرجوع عنه كما في غالب الاحكام في صدر الاسلام أو قبل هذه الميمنة ص (وبالحجة ليست المنسدة ولا المنفعة القائمة للثان في الأفعال وانيط بها الاحكام بمضرة وليس مناص حكم العقل بقبح ما فيه المنسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه . ولعمري هذا اوضح من أن يخفى فلا مجال لتساعده دفع الضرر المظنون هيئتها أصلاً ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المنسدة أو تولد ما فيه احتمال المصلحة فأنهم) .

(الثاني انه لو لم يؤخذ الظن لزم ترجيح المرجوح) وهو الوهم (على الراجح وهو قبيح وفيه انه لا يكاد يلزم منه) أي من عدم الاخذ بالظن (ذلك) أي ترجيح المرجوح (إلا فيما اذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه) أي الوهم (لازماً مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً أو عدم وجوبه) أي اجمع بينهما (شرعاً ليدور الامر بين ترجيحه) أي الظن (وترجيح طرفه) أي الوهم (ولا يكاد يدور الامر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد) فلا يكون هذا وجهاً مستقلاً في قبال دليل الانسداد (وإلا) أي مع قطع النظر عن مقدمات دليل الانسداد (كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرها

حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلال المقدمات على ماستطلع على حقيقة الحال)
في بيان مقدمات دليل الانسداد .

(الثالث ماعن السيد الطباطبائي قدس سره من انه لأريب في وجود واجبات ومحرمات
كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالانتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو
موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفى الخرج عدم وجوب ذلك كله
لأنه عمر أكيد وخرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفي الخرج العمل بالاحتياط
في المظنونيات دون المشكوكات والموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض
المظنونيات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعا ولا يخفى ما فيه من القبح والفساد
فانه بعض مقدمات دليل الانسداد) من انسداد باب العلم والعلمي وعدم جواز الاهمال وعدم
يجوز الاحتياط الكلي في أطراف العلم (ولا يكاد يفتح بدون سائر المقدمات) من عدم
جواز الرجوع الى الأصل في المسئلة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط في نفس المسئلة
القرينة ولا الى فتوى العالم بحكمها ولا القرعة وقبح ترجيح المرجوح (ومعه) أي ومع سائر
المقدمات (لا يكون دليل آخر) غير الانسداد (بل ذلك الدليل) بعينه .

(الرابع دليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات) بمعنى ما يتوقف عليه الشيء في الجملة
وهو الذي استقر عليه اصطلاح الأصوليين والفقهاء لأمهور المصطلح في علم الفرائض فان الدليل
بذلك الاصطلاح لا يحتاج الى مزيد من صغرى وكبرى وصورته على ما هو التحقيق في المسئلة
ان أمر المكلف عند العلم الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة فعليه مع انسداد باب العلم والعلمي
وعدم جواز الاهمال والاحتياط وعدم جواز الرجوع الى الاصول الاخر ولا الى التقليد
يدور بين العمل بالظن أو الشك أو الوم وكلما دار الأمر كذلك فالعمل بالظن متعين لقبح
ترجيح المرجوح على الراجح فأمره عند الحالات المذكورة هو العمل بالظن : وكيف كان
(يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفاً على ما تعرف ولا يكاد
يستقل) العقل (بها) أي بكفاية الاطاعة الظنية (بدونها) أي بدون تلك المقدمات (وهي
عمدة أولها انه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعليه في الشريعة) ومن ترك ذكر هذه
المقدمة فلمه اكتفى بلزومها بمقدمة انسداد باب العلم والعلمي لزوماً بيناً .

(ثانیها انه قد انسدد علينا باب العلم والعلمي الى كثير منها) .

(ثالثها انه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التمرض لامتنالها أصلاً) .

(رابعها انه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز

الرجوع الى الأصل في المسئلة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط ولا الى فتوى العالم بحكمها)

(خامسها انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قليلاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعروفة وإلا لزم بعد انسداد باب العلم والعلمي بها اما اهلها واما لزوم الاحتياط في أطرافها ، واما الرجوع الى الأصل الجاري في كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها) أي بذويت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة (أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالاطاعة الشككية أو الوهمية مع تمكن من الظنية والفرض بطلان كل واحد منها ، اما المقدمة الاولى فهي وان كانت بديهية إلا أنه قد عرفت) في الدليل الأول (التحلل العلم الاجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين التي يكون فيها ديدنها من الروايات في الكتب المتعبة ومعه) أي ومع التحلل المذكور (لا موجب للاحتياط إلا خصموص من الروايات وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال ولا إجماع على عدم وجوبه) أي عدم وجوب الاحتياط (ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك تحلل) فعدم تمامية هذه المقدمة ولو سلم تمامية سائر المقدمات كفي في عقم الدليل حجية نظراً فضلاً عما اذا لم تكن بعض من المقدمات الأخر قائمة وجميع الاشكالات الواردة في المقام راجعة الى منع الضمري أو الضمري المتقدمة . واما المقدمة الثانية فاما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بينة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستدلال والاجتهاد . واما بالنسبة الى العلمي فالظاهر انها) أي المقدمة الثانية (غير ثابتة ما عرفت من لبس الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه وهو بحمد الله وان معظم الثقة لأسباب بضميمة ما قد تفصيلاً منها كما لا يخفى) والتحقيق ان هذا ليس أمراً مضبوطاً بل له اختلافات في الظاهر المتبين واعتقادهم في الامارات الخاصة . وقد حكى بعض الأجلة من مشايخنا ان انسداد من الشيخ الأنصاري قدس سره في مجالس البحث وفاء الظنون الخاصة بضميمة الأدلة العامة كالتواترات والاجماعيات وغيرها بمعظم الثقة وان كان للظن الخاص عنده منحصراً في الظواهر واخر التقليد المتوفاق وما يوجب نفي الرب في باب التعارض (واما الثالثة فهي قطعية ولو لم تكن بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً) كما ذهب اليه القمي والخونساري (أو فمجاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام حسبنا يأتي وذلك لأن إهمال معظم الأحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يترتب تركه إجماعاً) .

(ان قلت اذا لم يكن العلم بها) أي بالأحكام إجماعاً (منجزاً لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف كما اشير اليه) مما يكون الاحتياط فيه موجباً للعسر والاختلال (فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأضراف حينئذ على تقدير المصادفة إلا عقاباً بلا بيان والمؤاخذه عليها إلا مؤاخذه بلا برهان) فلا بأس حينئذ بالاهمال أصلاً .

(قلت هذا) أي عدم اليأس بالاهمال وكون العقاب على المخالفة في سائر الأطراف حينئذ على تقدير المصادفة عقاباً بلا بيان (انما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط وقد علم به فهو الملم حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه بحيث ينافيه عيـدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة ولو كان بالزام بعض المحتملات مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا الحال وانه مرغوب عنه شرعاً قطعاً ، واما مع استكشافه) أي مع استكشاف الاحتياط المزبور وصحة دعوى الاجماع المذكور (فلا يكون المؤاخذه والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان كما حققناه في البحث وغيره) والحاصل ان هذا الاحتياط الناقص حكم شرعي مستكشف من القطع التفصيلي باهتمام الشارع بتكاليفه ومن الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا الحال لارتباطه بالاحتياط العقلي المنبعث عن تنجز التكليف المتعلق بالمردد كي يصح أن يقال ان العلم الاجمالي اذا فرض عدم كونه منجراً فلا يأس بالاهمال (واما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام) لكن الكلام في لزوم ذلك العسر فربما يدعى عدم لزومه أصلاً لأن الالتزامات متحصرة في الواجبات والمحرمات والثانية بأقسامها الثلاثة مظنوناتها ومشكوكاتها وموهومات لكونها تروكاً يسهل على المكلف امتثالها غالباً ، واما الاولى فيأقسامها الثلاثة ليست في الكثرة بحد لوارثتها المكلف لزومه عسر إذ أغلبها يستفاد من الأخبار الموثقة والحسنة والضعيفة وقليل ما يكون التكليف في الشهرة المجردة والأولية كذلك فلو فرضنا كل تلك قطعيات كما توهمه الأخباري لم يلزم منه عسر وإلا لكان يلزم على الأخباري ذلك ولم يسمع من أحد منهم تلك المقالة فضلاً عن كونه محلاً بالنظام (واما فيما لا يوجب) عسراً محلاً بالنظام (فحل نظر بل منع) أي في دلالة الأدلة النافية للعسر والخرج على جواز ترك الاحتياط نظر بل منع (لعدم حكومة قاعدة) نفي (العسر والخرج على قاعدة الاحتياط وذلك لا حققناه في معنى) مادل على نفي الضرر والعسر من أن التوفيق بين دليلها ودليل التكليف (المثبت) (أو الوضع) وكذلك (المتعلقين بما بعدهما) أي صورتي الضرر والعسر (هو نفيها) أي نفي التكليف (أو الوضع) (عنها) أي عن الضرر والعسر (بلسان نفيها) أي نفي نفس الضرر والعسر بلغة في الحكم المنفي عنها يعني ان حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على أدلة التكليف والوضع انما يتم اذا كان مفاد أدلة نفيها في الأحكام التي لو ثبت لموضوعاتها يلزم منه العسر وينشأ منه الضرر كما حملها على هذا المعنى الشيخ الأنصاري في رسالة نفي الضرر مثل ما لو حكم لشايع على البيع الغبي بالزوم يلزم منه ضرر المغبون فلم يحكم في الشريعة على مثل هذه المباينة بالزوم وذلك لأن الحكم بالاحتياط في موارد اشقائه التكليف يتسبب منه الخرج تنفيذه تلك القاعدة

وأما إذا كان مفادها نفي ما لا يمر العسر ونفي ما لنفس الضرر من الإلزام وغيره من الأحكام التي تقتضي المنع رفعها عنها كما لا يبعد أن يكون كذلك نظراً إلى أشباهها من التراكيب من مثل قوله تعالى : فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في قلوبهم ولا جلب ولا جنب ولا شعار : أي لا جواز لهذه الموضوعات أنفسها مفادها بحسب الظاهر نفي الموضوع : والمراد نفي الحكم الخاص عنه فينبذ لا يكون ارتباط بين نفي دليل العسر وبين أدلة التكليف بحكومة أحدها على الآخر فإنه يدل على نفي الحكم عن موضوع خاص وهو العسر وكذلك دليل نفي الضرر والشارع قد أثبت الأحكام لموضوعات سهلة الصدور عن المكلف لا عسرة ولا ضارة وإنما العسر قد جاء من أجمع بين محتملاته عند الاشتباه : وبالمجمل التكليف الشرعي هيئنا ليس لما فيه العسر وإن كان منشأه بعروض الجبل : والظاهر أن قاعدة نفي الإخراج إنما تنفي التكليف بما فيه العسر لا التكليف الذي يجزئ منه العسر وإلى ما ذكرنا أشار بقوله (فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان يحكم العقل لعدم العسر في متعالي التكليف وإنما هو أجمع بين محتملاته احتياطاً . نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله "عسر كما بين الكائنات قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط لأن عسر جازم يكون من قبيل التكليف الجبوت فيكون مثبوتاً بشيء ولا يخفى أنه على هذا) الوجه الذي أفاده الشيخ الأصمعي : لا رجة له دعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعسر رفع اليد عن الاحتياط في ثمة : لا يستكشف العقل من أدلة نفي الإخراج عدم فعالية التكليف الجبوتية : بل لابد من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا إليه في بيان المنفعة الثالثة فافهم وأنتم جيداً : حتى تستكشف بنحو أنه من النقص بأنهم الشارع بمراعاة تكليفه والإجماع على عدم جواز الإلزام في هذا الحال الجبوتية الاحتياط (وأما الرجوع إلى الأصول في النسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت لتكليف فلا مانع من اجرائها) في المنظومات والموهومات والشكوكات (غفلاً مع حكم العقل وعموم الثقل) يعني أن مقتضى اجرائها موجود مع عدم المنع : أما وجود مقتضى فهو العلم الإجمالي في التكليف في خصوص المسئلة في موارد الاحتياط وهو المراد بقوله مع حكم العقل وعموم أدلة الاستصحاب في موارد وهو المراد بقوله وعموم الثقل : وأما عدم المنع فهو رافعة الأصول لا علم إجمالاً من التكليف لأن الفرض كونها مثبتة للتكليف (هذا ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لاستلزام شمول دليله لها) أي للأطراف (التناقض في مدوله) للعلم بالتناقض الحالة السابقة في بعض الأطراف أي بعض موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف بمعنى أننا نعلم إجمالاً بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المثبتة للتكليف الإلزامي فينبذ يلزم من شمول أدلة الاستصحاب لأطراف العلم

الاجمالي التناقض في مدلولها : ضرورة تناقض حرمة النقص في كل كما هو قضية لانتقاض
 ليقين مع وجوب النقص في بعضها كما هو مقتضى قوله في ذيل في بعض الأخبار ولكن
 تنقضه ييقين آخر و عليه أشار بقوله (بداهة تناقض حرمة النقص في كل منها بمقتضى
 لانتقاض لوجوبه في البعض كما هو قضيته ولكن تنقضه ييقين آخر) وقوله (وذلك لأنه
 انما يلزم فيما اذا كان الشك في أطرافه فعليا واما اذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشك فعلا إلا
 في بعض أطرافه وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت اليه فعلا أصلا كما هو حال المجتهد
 في مقام استنباط الأحكام كما لا يخفى فلا يكاد يلزم ذلك فان قضية لانتقاض ليس حينئذ إلا
 حرمة النقص في خصوص الطرف المشكوك وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في
 مدلول دليله من شئونه فافهم) جواب حلا عن هذا النوع وحاصله ان العلم الاجمالي بالانتقاض
 انما يستلزم التناقض على تقدير الشمول لو كان الابتلاء بأطرافه فعليا بحيث كان الشك في
 كل مع العلم الاجمالي بالانتقاض دفعة واحدة وليس ههنا أى مقام الاستنباط كذلك فان
 أخبار الاستصحاب انما هي بيان لو ظينة الشك فعلا في بقاء ما علم حدوثه وان حكمة البناء على
 بقاءه فلا نعم إلا ما يتلى به فعلا مما شئت في بقاءه وارتفاعه لاما لا ابتلاء به واما ابتلى به
 سابقا أو سبقت به من دون أن يتعلق به عمل بالفعل ولو كان شكا فيه فضلا عما اذا كان
 غافلا عنه ولم يلتفت اليه إلا إجمالا بمعنى انه يعلم بحدوث الشك له في غير مورد كما انه قد يدفع
 هذا النوع بالنتقاص بالاستصحابات الجارية في الموارد الخالية عن الامارات المعتبرة حيث ان
 المكلف يعلم إجمالا بنقض الحالة السابقة في بعض الموارد التي يجرى فيه الاستصحاب كعلمه إجمالا
 بالحرمة أو النجاسة في بعض الموارد التي جرى فيها استصحاب الحل أو استصحاب الطهارة فاهو
 جواب هنالك فوجوب ههنا مضافا الى خلوص بعض الأخبار عن هذا الذيل (ومنه قد انقدح ثبوت
 حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى الاصول النافية أيضا وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض من
 شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا او شرعا من اجرائها ولا مانع كذلك لو كانت موارد
 الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالا بل بمقدار لم يكن معه
 مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وإن لم يكن بذلك المقدار) لانحلال العلم الاجمالي على هذا
 الفرض الى العلم التفصيلي بالتكليف الفعلي والشك البدوي وإلا فلا يجوز اتباع الاصول النافية
 بل يجب مخالفتها للزوم مراعاة الاحتياط فيما لا يلزم منها العمر ويجوز موافقتها مع لزومه بل
 يجب فيما بلغ حد الاختلال (ومن الواضح انه يختلف باختلاف الأشخاص والاحوال وقد
 ظهر بذلك ان العلم الاجمالي بالتكليف ربما يتحلل ببركة جريان الاصول المثبتة وتلك الضميمة)
 أى ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي (فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا ولا شرعا أصلا

كما لا يخفى كما ظهر انه لو لم ينحل بذلك (أي بالاصول المثبتة وتلك الضميمة) كانت خصوص موارد الاصول النافية مطلقا ولو من مضمونات التكليف محلا للاحتياط فعلا ويرفع اليد عنه (عن الاحتياط) فيها (أي في موارد الاصول النافية) كلا أو بعضاً بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت لاحتمالات التكليف مطلقاً) عطف على قوله خصوص موارد الاصول النافية مطلقاً أي لأن يكون محل الاحتياط هو محتملات التكليف مطلقا ولو في موارد الاصول المثبتة فانهم (واما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ضرورة انه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي فهل يكون رجوعه اليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل : واما المقدمة الخامسة فلا استقلال للعقل بها وانه لا يجوز التزلزل بعد عدم اتكانه من الاطاعة العامة أو عدم وجودها إلا الى الاطاعة الظنية دون الشككية والوهمية البديهية مرجوحتهما بالإضافة اليها وقبح ترجيح المرجوح على المرجح : لكنك عرفت عدم وصول الثقة الى الاطاعة الاحتمالية مع دوران الأمر بين الظنية والشككية والوهمية من جهة ما وردناه على المقدمة الاولى من التحلل لعدم الاجمالي بما في أخبار الكتب المتغيرة وقضية الاحتياط بالاستمرار عملا بما فيها من التكليف ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام : كما انه لو كانت تلك الأحكام المشككة في تلك الأخبار معلومة كما عند الاخباري أو ما أوردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول مطلقا ولو كانت نافية لوجود مقتضي وفقد المنافع عند لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة وعدم منه تفصيلا أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال وإلا فالى الاصول المثبتة وحدها حيث لا كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل وترجيح مضمونات التكليف فيها على غيرها (القوة احتيالي وجود التكليف فيها وضعف احتيالي في الشكوك والموهوم) ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا أو عقلا على ما عرفت تفصيلا (فيدور الأمر بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة من اهتمام الشارع بتكليفه مدار هذا الاتهام فيحتمل حينئذ مراعاة الاحتمال المرجح كما عليه الشيخ الأنصاري ويحتمل مراعاة الاحتمال ولو كان موهوما للقطع بأن اهتمام الشارع به أشد لو كان محلا للتكليف واقعا من المظنون لو كانت كذلك كما في أمر الخروج والنفوس وأموال الناس فالمراد المردوم كونها أجنبية والمظنون كونها زوجة أولى بالاحتياط وأنسب بالاجتناب من مضمون الجريمة اذا كان من حقوق الله تعالى : نعم لو كان إيجاب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي وكان مراعاته في جميع الأطراف عسريا أو محلا فيصح أن يقال ان العقل حينئذ يحكم بطرح الوهومات فقط أو مع المشكوكات

الضعف احتمال التكليف فيها والأخذ بالمظنونات لقوة احتمال التكليف فيها ولما يمكن أن يكون ما هو المظنونات ثريد مثلاموهومات اعمر وموهوماته مطنوناته وما هو مطنوناته وموهومات لها مشكوكات لثالث وبالعكس فيختلف العسر بالنسبة الى الأشخاص بل ربما يكون مراعاة المظنونات بالنسبة الى شخص في حال أو مكان عسراً دون حال آخر أو مكان آخر فهذا قال المصنف في أثناء تقريره للمقدمة الخامسة ومن الواضح انه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال : وبإجابة بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة يدور الأمر مدار الاهتمام المذكور بنحو لا يوجب العسر على ما عرفت تفصيله (هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم وتدبر جيداً) .

(فصل)

(هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بها ؟) أقول (قد ذهب الى الأول شريف العلماء استاذ الشيخ الأنصاري قدس سره وقبله المحقق الميرزا محمد باقر المحقق القمي وصاحب الرياض : والى الثاني الشيخ المحقق أسد الله التستري في بحث حجية الاجماع المنقول حيث ذكر ان اسناد باب العلم مما يجب العمل به من الأدلة كالكتاب والسنة يقتضي في حكم العقل وجوب أعمال الظن في تشخيصها لافي تحصيل الأحكام الواقعية ونعمه في ذلك تلميذاه الاخوان قدس سرهما الشيخ المحقق محمد تقي في تعليقه على المعالم والشيخ الفاضل في الفصول واختار المصنف الثالث تبعاً لشيخه الشيخ الأنصاري قدس سره وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمات : الأولى انه لا ريب في أن تمام هم العقل ومطمح نظره مطلقاً سواء كان باب العلم مفتوحاً أو مسدداً انما هو تحصيل الأمن من العقاب المترتب على مخالفة التكليف واليه أشار بقوله (والتحقيق أن يقال انه لاشبهة في أن هم العقل على كل حال انما هو تحصيل الأمن من تبعة التكالييف المعلومه من العقوبة على مخالفتها) وثانيها انه لا ريب أيضاً في أن العقل مستقل في تعيين ما هو المؤمن من العقاب المذكور وفي أن كل ما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد واليه أشار بقوله (كالاشبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها وفي أن كل ما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً) وثالثها انه لاشبهة أيضاً في (أن المؤمن حال الانفتاح هو القطع ببيان المكلف به الواقعي بما هو هو) لا بما هو مؤدى الطريق أي بوصف أنه متعاقب العلم حيث أن العقل مستقل في أن اتيان نفس الواقع ومحض ما هو نفس الأمر ميره . قوله أو بها أى على سبيل منع الخلو فافهم . منه دام ظله .

للزمة أو القطع باتيان ماهو المكلف به الجعلي أى ماهو مؤدى الطريق المجهول كاتيان ما أخبر به يونس بعد قوله : انه ثقة أخذ معالم دينك عنه : وإلى هذا أشار بقوله (لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم وهو طريق شرعاً وعقلاً) أى لاشأن له إلا الطريقة الصرفة عند العقل والشرع وليس له دخل في الموضوع أصلاً فأفهم (أو باتيانه الجعلي وذلك لأن العقل قد استغنى بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هو مؤدى الطريق مبره للزمة قطعاً كيف وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل احداثاً وامضاء اثباتاً ونقياً) فنتيجة هذه المقدمات الثلاثة البديية هو قيام الظن بكل واحد من الأمرين مقام القطع به فيترول اليد مع اتمكن منه تخيراً أو تعييداً مع عدم اتمكن إلا من هذا العين لعدم التفاوت في نظر العقل بينهما فيما هو المهم كما لم يكن تفاوت في القطع في نظره وإلى هذه النتيجة أشار بقوله (ولا يخفى ان قضية ذلك هو التناول الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع) كما هو أحد الأقوال في المسئلة (إلا توهم انه) أى خصوص الظن بالواقع (قضية اختصاص المقدمات) أى مقدمات الاستدلال (بالقرور) لعدم استداد باب العلم في الأصول وعدم الجاء في التناول الى الظن فيها) أى ليس منشأ لتوهم المذكور تطرق منع الى احدى المقدمات الثلاث البديية وقوله (والفقهاء من ان جريانها في القورع موجب لكفالية الظن بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكليف وان كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين) إشارة الى فساد هذا القورع ووجه الفساد هو عدم التفاوت بين الظنين في دوحه العقل حين حصول الضرورة والالتهاء في مقام امتثال الأحكام الفرعية ولا حاجة الى حصول ضرورة وإلجاء آخر وهو استداد باب العلم في الأصول أيضاً مثلاً لو شاعنا في الأصول بوجبة خبر الثقة أمكن اذا لم يكن هو بمقدار باب معظم الفقهاء في مقام تحصيل القؤمن والمخرج عن العبدية لان فرق العقل بين الظنين (كما ان منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان) : (أحدهما ما أفاده بعض الفحول) وهو الشيخ المحقق أسد الله التستري وتبعه تلميذه الشيخ محمد تقي وأخوه (في الفصول قال فيها) أى في الفصول (إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لاسبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقصع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذر كذا نقطع بأن الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة) لا ككل طريق حتى القياس وخير الفاسق والاستحسان والسيرة والرؤيا وظن وجود الدليل وان أفاد بعض

مأذكر : الظن الفعلي بالاحكام لمكان النهي عن ذلك (وحيث انه لا سبيل غالباً الى تعيينها بالتقطع ولا طريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك) أى بالخصوص (مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذى لا دليل على حجتيه لانه أقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عده) وتوضيح مراده بعد ملاحظة انه قد زاد على مقدمات دليل الانسداد مقدمة اخرى وهو العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقاً الى التكليف وهي مشتبهة بين المخبر مطلقاً وخبر الثقة أو خبر العدل أو الشهرة أو الاجماع المنقول أو الاولوية وغير ذلك وبعد وضوح ان التكليف بالعمل بالطريق المجعولة ليس تكليفاً مستقلاً في قبال التكليف بالواقع فينحصر الامر بين إرجاع التكليف بالواقع الى التكليف بالعمل بالطريق بمعنى عدم إرادة إمتثال الواقع إلا اذا ساعد عليه الطريق لابتغاء التصويب الباطل بل بأن التكليف الفعلي الذى عليه المدار في وجوب الطاعة تابع لقيام الطريق عليه وبين العكس أي إرجاع التكليف بالعمل بالطريق اليه بمعنى عدم لزوم العمل به إلا فيما طابق الواقع لكن الثاني مستحيل عقلاً حيث ان العلم بالطريقة مرجح لامتناع جعل الحكم الظاهري في حق العالم ولا يعقل اعتبار ماوجب ارتفاع موضوع الحكم فيه فتعين الوجه الاول وهو اننا نقطع بكوننا مكلفين في أمثال هذه الازمنة بتكاليف فرعية يتبدد أنها مؤدى الطريق المنصوب من قبل الشارع ويكون باب العلم والعلمى بالنسبة اليه منسداً مع القطع بعدم كوننا مهملين الى آخر مقدمات الانسداد فلا بد لنا من حصول الظن بالتكاليف بوصف انها مؤدى الطريق وليس الظن بالتكاليف مستلزماً للظن بكونه مؤدى الطرق المنصوبة كما اذا ظن بالتكليف الواقعي من القياس فانه ظن بالتكاليف وليس ظننا بمؤدى الطريق المنصوب بل قطعاً بكونه مؤدى الطريق الذى لا يرضى الشارع بسلوكه ، واخواب عنه أولاً إننا نمنع النصب المذكور بل نرجع في مقام امتثالها الى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه دأبهم وعادتهم في امتثال أحكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للاحكام من الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعة من أصحابه على عمل خاص أو بالرجوع الى الظن الاطميناني الذى تسكن اليه النفس واذا فقد فيمطلق الظن ولو فقد فرضاً فيمطلق الامتثال الاحتمالي فإدراك عن المخالفة القطعية كيف وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعى بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف الى معرفتها أكثر من حاجته الى معرفة صلواته الخمس ، وثانياً يمنع بقاء الطرق لو سلم النصب إذ ما حكم ص بطريقته لعله قسم من الاخبار أى المفيدة للظن الاطميناني الفعلي بالصدور الذى كان كثيراً في الزمان

السابق لكثرة القرائن وليس بأيدينا اليوم منها إلا القليل أو الخبر العادل الثابت عدالة أو الثقة كذلك بالقطع أو بالبيئة الشرعية أو الشيعية مع إفادته الظن الفعلي بالحكم ولا ريب في ندرته أيضا في أمثال زماننا ، غاية الأمر وجدنا الراوي المحكي التعديل في الكتب الرجالية بوسائل عديدة من مثل الكشي والنجاشي ، ومن المعلوم أن مثل هذا لا تعد بيئة شرعية حيث أن البيئة من مقولة الخبر ، والكتب ليست من مقولاته مضافا إلى أن مرجع التعديلات المذكورة إلى الخدس والاجتهاد ولذا لا يعمل بمثله في الحقوق : وثالثنا بأننا لو سلمنا بقاء الطارق المنصوبة في حجة ما بأيدينا من الطرق الظنية من أقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والأولية الظنية كان اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه فأنرى بغالب الاحكام الشرعية اقتصر عليه والإفالتيقن بالاضافة من الباقي كالخبر الصحيح والاجماع المنقول بالنسبة إلى الشهرة وما ذكر بعدها لا ترجوع إلى الظن في تعيين الطريق ووجوب الرجوع في المشكوك إلى إصالة حرمة العمل : اللهم إلا أن يقال إن هذا الجواب خلاف فرض المسند حيث قال لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوحidan إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعدد . ورابعنا بأننا سلمنا عدم وجود التقدير المتيقن بل التمكن منسوبة الاقدام إلا أن اللازم من ذلك هو وجوب الاحتياط في الطريق لما عرفت من تقديم الامتنان للعمى ولو إجمالا على الثاني ولا تفصيلا وإلى جميع ما ذكرنا أشار بقوله :

أرفق : ألا بعد تسليم العلم ينصب طرق خاصة بأية ما بأيدينا من الطرق الغير العامة لعدم رجود المتيقن بينها أصلا ، إن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعنومة بالاجمال تعيينها بالظن .

(لا يقل) مستشكلا على الجواب الرابع (الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم حرا : للاجماع ولزوم العمر المخل بالنظام) (لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط في أطراف الاحكام بما يوجب العمر المخل بالنظام لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق) ولما كان هنا مظنة وهم وهو أن مرجع الاحتياط في الطرق إلى الاحتياط في المسئلة الفرعية فإن المسئلة الاصولية لاتعلق بالعمل إلا بواسطة المسئلة الفرعية فدفعه بقوله (فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه) أي عن الاحتياط في الفروع (في غير موارد) أي غير موارد الطرق (والرجوع إلى الاصل فيها) أي في الموارد التي غير موارد لطرق (ولو كان نافيا للتكليف) فان هذه الموارد خارجة عن أطراف العلم الاجمالي بالطرق رأسا (وكذلك إذا كان التكليف حقيقيا) أي إذا نهض جميع أطراف العلم الاجمالي

الطريق على نفي التكليف لمكان العلم بقيام طريق معتبر حينئذ على النفي (وكذا فيما لو تعارض
تزدان من بعض الأطراف فيه) الضمير عائذ الصلة (نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي) كما
إذا تعارض خبر العدل الاماي مع خبر غير الاماي العدل في مذهبه (بل مع عدم رجحان مثبت
في خصوص الخبر منها) أي من الطرق في تكون من أطراف العلم ولو لم يكن مرجح للنافي
(ومطلقًا في غيره) أي سواء كان مرجح لأحدها على غيره أم لا في غير الخبر (بناء على
عدم ثبوت اعتبار الترجيح على تقدير الاعتبار) بالمرجح (في غير الأخبار) وذلك لخلو
المورد حينئذ عن الحجة على التكليف قطعًا فيرجع الى الأصل الجاري فيه ولو كان نافيًا (وكذا
لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم فإن المرجح في جميع ما ذكر من موارد التعارض
هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافيًا لعدم تعرض طريق معتبر ولا ماهو من أطراف العلم به
على خلافه) كما يئنا لك (فافهم وكذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المتيقن) للتكليف (للعلم
بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالًا بسبب منه به أو بقيام إمارة معتبرة عليه في بعض أطرافه
بناء على عدم جريانه بذلك) أي وكذا في كل مورد من موارد الاطراف النافية للتكليف اذا
كان موردًا للاستصحابات المثبتة حيث انها بسبب العلم بانتقاض الحالة السابقة في واحد من
الموارد فسقط الاستصحاب عن الاعتبار في جميع الاطراف أما فيما علم بقيام الحجة على الانتقاض
فواضح وأما فيما عداه فلاحتمال أن لا يكون ما به الامتياز الواقعي في البين أصلًا مثل ما اذا
كانت الامارات النافية في جميع الاطراف معتبرة حينئذ لا يتميز مورد العلم عن غيره واقعا فلا
يعمه دليل الاستصحاب ، ودعوى عموم دليل الاستصحاب لمورد العلم وغيره مدفوعة بأنه
يناقض هذا العموم قوله ع في بعض أخبار الاستصحاب ولكن تنقضه يقين آخر ، فلخص
الجواب عن توهم رجوع الاحتياط في الطرق الى الاحتياط في الاحكام هو أن مقتضى
الاحتياط في الطرق رفع اليد عن الاحتياط في الاحكام في الموارد المذكورة في المتن وجواز
الرجوع الى البراءة فكيف يرجع اليه فافهم .

(ونانينا لو سلم أن قضية) عدم إيجاب الاحتياط في الطرق و (لزوم التزل الى الظن
فتوهم ان الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعًا) فإن حصر الحكم العقلي بذلك
ان كان من جهة دلالة نفس الطرق عليه فهي ممنوعة جداً ولم جوهه متوهم بل لا يعقل دلالتها
عليه وان كان من جهة دلالة دليل اعتبارها عليه من جهة ظهورها في الوجوب التعييني فهي
أشد منعا ، ضرورة انه لا معنى لتعيين إيجاب العمل بالطرق الى الواقع في مقام التمكن من
نفس تحصيل الواقع وان كان من جهة دلالة العقل عليه من جهة حكمه بقبح المؤاخذه على
مخالفة الواقع التي أدى اليها سلوك الطرق المجعولة ، واما الواقع الذي أدى الطريق الى خلافه

لا يؤاخذ على مخالفته ففيه أن المصدور به بالمعنى المذكور لا يقتضي إلا ترخيص سلوك الطرق المجعولة وإن كانت على خلاف الواقع لأعدم جواز تحصيل الواقع وعدم القناعة به في رفع المؤاخذة ، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله (وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلا ومن الظن بالواقع كما لا يخفى) فغاية ما يتصور للظن بالطريق هو كونه في مرتبة الظن بالواقع فكيف يتقدم عليه . (لا يقال إنما لا يكون الظن) بالطريق (أقرب) إلى العلم وإصابة الواقع (من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه) أي عن الواقع (إلى مؤديات الطرق) مطابقتان لا ينتج على المكلف الواقع بما هو واقع بل ينتج مؤدى الطرق ولو كان خلاف الواقع (ولو بنحو التقييد) أي أو إذا لم يصرف التكليف الفعلي عن الواقع بما هو هو إلى الواقع المنقيد بكونه مؤدى الطريق فيكون تقييد الواقع بكونه مؤدى الطريق معتبرا في موضوع التجيز وأما إذا صرفه عن الواقع إلى المؤدى بحيث كان مدار التكليف هو المؤدى ولو أخطأ الطريق أو قيده فلا محالة يكون الظن بحجية الطريق أقرب (فإن الالتزام به) أي بالصرف وإن بنحو التقييد (بعيد إذ الصرف أو لم يكن تصويبا محلا فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه ضرورة أن القسط بالواقع يخفي في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القسط كما عرفت) وهو مناف للصرف كما لا يخفى (ومن هنا) أي ومن بديهته أن القسط بالواقع يخفي في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق (انفتحح أن التقييد أيضا غير سديد) لأن الواقع المنقسط أجزائه مقدم بحسب المرتبة على الطريق فلو قيد بكونه مؤدى الطريق يلزم أخذ ما هو متأخر في مرتبة التقييد (مع أن الالتزام بذلك) أي بالصرف ولو بنحو التقييد (غير مفيد فإن الظن بالواقع فيما يتعلق به من التكليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر) فيكون الظن بالواقع غالبا لنا بالأمرين ولو لم يكن ظن بطريقة شيء في البين بخلاف الظن بالطريق فإنه بمجرد أنه لا يكون لنا بالامرين ، ضرورة أن ما ظن اعتباره ربما لا يفيد الظن بالواقع (والظن بالطريق مالم يظن بإصابة الواقع غير مجرد بناء على التقييد لعدم استلزامه) أي الظن بالطريق (الظن بالواقع المنقيد به بدوره) أي بدون الظن بالواقع (هذا مع عدم مساعدة نصبه الطريق على الصرف ولا على التقييد) فإن ما استفاد من دليل اعتبار الأمازة ليس إلا حجيتها ، وأما كيفية جعلها هل هو بنحو الصرف أو التقييد أو غيرها فلا (غاية أن العلم الاجمالي ينصب طرق وإفادته يوجب انحلال تعللها بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية) والشك البدوي بالنسبة إلى غير مضامينها (والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز مالم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية إلا أنه)

أي إن هذا الأثر يترتب على الانحلال (إذا كان رعاية العلم) الإجمالي (بالنصب) أي نصب الطريق (لازماً والقرض عدم اللزوم بل عدم الجواز) لأن القرض كما علمت إمكان الاحتياط في الطرق من دون لزوم عسر وجرح أصلاً (وعليه تكون التكاليف الواقعية كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب) في جهة (كغاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى ولا بد حينئذ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الطاعة وعدم إلهاء رأساً كما أشرنا إليها) وقد صرح المصنف في هامش الكتاب بتلك العناية وهذا لفظه : وهي إيجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو العلم من عدم الأعمال في حال الانسداد قطعاً إجماعاً بل ضرورة وهي تقتضي النزول إلى الظن بالواقع حقيقة أو تعبداً إذا كان استكشافه في التكاليف المعلومة إجمالاً لا عرفت من وجوب النزول عن القطع بكل ما يوجب تحصيل القطع به في حال الاقتناع إلى الظن به في هذا الحال وإلى الظن بخصوص الواقعيات التي تكون مؤديات للطرق المعبرة أو بمطلق المؤديات لو كان استكشافه في خصوصها أو في مطلقها فلا يسكاد يصل التوبة إلى الظن بالطريق بما هو كذلك وإن كان يكفي لكونه مستلزماً للظن بكون مؤديه مؤدى طريق معتبر كما يكفي الظن بكونه كذلك ولو لم يكن ظن باعتبار طريق أصلاً كما لا يخفى وأنت خير بأنه لا وجه لاحتمال ذلك وإنما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات في كل حال بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومة بالأجمال بين أطراف كثيرة فأفهم انتهى (ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوصل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب أو ترك الحرام من الظن بالطريق) وجه الأقربية هو أن احتمال الخطأ فيه من جهة واحدة وهو احتمال عدم إصابة الظن للواقع ، وأما الظن بالطريق يكون احتمال الخطأ فيه من جهتين وهما احتمال عدم إصابة الظن بالطريق واحتمال عدم إصابة المؤدى للواقع (فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهيم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال هذا مع ما عرفت من أنه) أي الظن بالواقع (عادة يلزم الظن بأنه مؤدى الطريق وهو بلا شبهة يكفي ولو لم يكن هناك ظن بالطريق) فلا يصل التوبة إلى تعيين مجرد الظن بالطريق (فأفهم فانه دقيق) (ثانيها ما اقتص به بعض المحققين) وهو الشيخ الجليل محمد تقي الاصفهاني صاحب الحاشية على المعالم (قال لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بها وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف) بصيغة الفاعل (بأن يقطع معه) أي مع الاتيان بالمكلف به (بحكمه بتفريغ ذمته عما كلفنا به وسقوط تكليفنا عنا سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لا حسباً من تفصيل القول فيه حينئذ نقول إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمته في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة

به وانسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالراءة في حكمه
 إذ هو الأقرب إلى العلم به فتمتعين الأخذ به عند التزل من العلم في حكم العقل بعدد
 انسداد سبيل العلم والقطع بقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل
 بأصالة حجية الظن : انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه) حاصله أنه بعد علمنا
 بكوننا مكلفين بالأحكام الشرعية علمنا أيضاً بأن الواجب علينا أولاً أي حين افتتاح باب العلم
 هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة عن حكم الشارع لا إتيان الواقع بما هو واقع والنسبة بينها
 عموم مطلق بمعنى استلزام الاتيان بالواقع المعلوم العلم بتفريغ الذمة من دون عكس وهو
 واضح فإذا انسد علينا باب العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بتفريغ الذمة لا الظن بالواقع
 والنسبة عموم من وجه لاجتماعها في إذا أفادت الإيمارة المنطوق اعتباراً للظن بالواقع ومادة
 افتراق الظن بالواقع عن الظن بتفريغ الذمة هو ما إذا ظن بالواقع عن القياس ضرورة أن هنا
 قطع بعدم التفريغ ومادة افتراق العكس واضحة وإنما كان في حال الانسداد تحصيل الظن
 بالتفريغ واجباً إذ هو الأقرب إلى العلم به فعند التزل من العلم يؤخذ به تعييناً بحكم العقل
 فيلزم اعتبار أمر يوجب الظن برضاء الشارع بسوكة في مقام الامتنان وليس ذلك إلا الدليل
 الظني الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يؤخذ به والظن بالواقع
 لما لم يستلزم الظن بحكم الشارع بالفرار كالتظن بالواقع الخاص من التفريق المعلوم عدم
 اعتباره كالقياس فلا يكون كافياً بخلاف الظن بالطريق فإن معنى حجيته أنه إذا سلك
 المكلف فقد أبرأ ذمته (وفيه أولاً أن الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالاطاعة
 والامتنان أما هو العقل وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل ولو
 حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه) أي حكم العقل (إرشاداً إليه) والشاهد الوجدان
 والبدية إذ ليس له عند إتيان المكلف بالمأمور به الواقعي على ما هو عليه أن يقول : لا لأحكم
 بالأجزاء فليس له أيضاً أن يحكم بالأجزاء فهو حكم استقلالي للعقل كما بينه المصنف في
 الهامش بقوله : وذلك لضرورة الملازمة بين الاتيان بما كلف به واقعاً وحكمه بالفرار وبشبه
 به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ ولزوم
 حكمه بأنه مفرغ وإلا لزم عدم إجزاء الأمر الواقعي وهو واضح البطلان انتهى (وقد
 عرفت) في الجواب عن الاستدلال الأول (استقلاله) أي العقل (بكون إتيان الواقع)
 بما هو واقع (مفرغاً وأن القطع به حقيقة أو تعبداً مؤمن جزماً وأن المؤمن حال الانسداد
 هو الظن بما كانت القطع به مؤمناً حال الافتتاح فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال
 الانسداد وثاناً سلكنا ذلك) أي أن للشارع في باب الاطاعة والامتنان حكماً مولوياً (لكن

حكمه بتفريغ الذمة فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه) يعني انه لازم اعتبار الطريق فيكون معمولاً بمجعل الطريق شرعاً تبعاً (مع دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به) أي بالواقع (أولى كما لا يخفى) وجه الأولوية هو وجود احتمال في الصورة الأولى وهو احتمال عدم مطابقة الطريق المعبر شرعاً للواقع يكون منفيًا هنا قطعاً لأن المفروض انبائاً الواقع على ما هو عليه من الاجزاء والشرائط بحيث لا يتطرق فيه احتمال في الصورة الأولى وهو احتمال عدم المطابقة (فيكون الظن به) أي بالواقع عند تقدير العلم به (ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً) فلا وجه لاعتاب النفس لتحصيل الظن بالطريق لأجل تحصيل الظن بالفراغ لمكان كفاية الظن بالواقع عنه باللازمة بالطريق الأولى .

(ان قلت كيف يستلزمه) أي كيف يستلزم الحكم بالتفريغ (الظن بالواقع) وفي بعض النسخ كيف يستلزم الظن بالواقع بحذف المنفعل فعلى العبارة حينئذ كيف يستلزم الظن بالواقع الحكم بالتفريغ والذل واحد (مع انه ربما يقطع بعدم حكمه به معه) أي بعدم حكم الشارع بالفراغ مع الظن بالواقع (كما اذا ظن بالحكم من القياس وهذا بخلاف الظن بالطريق فانه يستلزمه) أي يستلزم الحكم بالفراغ (ولو كان من القياس) المقطوع بعدم طريقيته (قلت الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بالحكم بالتفريغ) بالوجدان (ولا ينافي) هذا الالتزام (القطع بعدم حجيته لدى الشارع وعدم كون المكلف معذوراً اذا عمل به فيها) أي في الظن بالواقع والظن بالطريق اللذين قطع بعدم حجيتها لدى الشارع (فيما أخطأ بل كانت مستحقاً للعقاب ولو فيها أصاب لو بنى على حجيته والاقتصار عليه) في الصورتين (لتجزيه فافهم) والحاصل أن الظن بالطريق والظن بالواقع متوافقان في الالتزام للظن بالحكم بالفراغ اللازم للانبائين بالواقع الحقيقي أو الجعلي وعدم الالتزام للظن بالحكم به فان المستدل ان أراد بقوله أن الظن بالطريق مستلزم للظن بحكمه بالتفريغ بخلاف الظن بالواقع لأن الظن بالطريق مع قطع النظر عن اعتباره مستلزم للظن بحكمه بالتفريغ مطابقاً أي على تقديرى الاصابة والخطأ فهو ممنوع جداً كيف وهو يجتمع مع القطع بعدم حكمه بالتفريغ على تقدير خطئه فيما اذا قطع بعدم اعتباره وان اريد استزامه لا مطلقاً بل على تقدير الاصابة فالظن بالواقع كذلك ولو قطع بعدم اعتباره ضرورة ان الانبائين بالواقع مفرغ للذمة واقعا لسقوط التكليف به باتيانه فيكون الظن به ظناً بالحكم بالفراغ وان كان يقطع أو يظن بعدم الحكم بالفراغ على تقدير خطئه فيما اذا قطع أو ظن بعدم حجيته وصحة المؤاخذة على مخالفته .

(وثالثاً سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به) أى بالحكم بتفريغ الذمة (لكن قضيتة ليس إلا التزلز إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر لخصوص الظن بالطريق) يعني أن مقتضى مقدمات المستدل ليس إلا لزوم التزلز إلى كل ظن كان معه الظن بحكمه بالفراغ ولو كان هو الظن بأداء الواقع من دون الظن بحجتيه طريق لخصوص الظن بالطريق فإنه ره قد جعل المقدمة الاولى هو العلم بثبوت التكليف الشرعية علينا فلا بد من مراعاتها أيضاً (وقد عرفت ان الظن بالواقع في التكليف المبني به لا يكاد ينفك عن الظن بأنها مؤدى الطريق غالباً) نعم لو اسقط المستدل المقدمة الاولى واكتفى بالمقدمة الثانية عنها لكان لما ذكره وجه وإنما قيد بالغالب لوضوح عدم صحة التزلز في الظن بالحكم في واقعة لا يبتلى بها إلا نادراً بحيث يحتمل قويا عدم مساعدة إماراة معتبرة علمها بل كان لما سكت الله تعالى عنه .

(فصل)

في الإشارة إلى تحقيق الحق فيما اختلفوا فيه من أن حكم العقل يجوز العمل بالظن بملاحظة مقدمات دليل الانسداد هل هو من باب الكشف عن جعل الشارع الظن حجة شرعية والعقل يدرك ذلك لأنه منتهي للحجية أو من باب الحكومة وإنشائه للحجية كالقطع حال الافتتاح فمن ذهب إلى الأول فقد ألزم بكون نتيجة دليل الانسداد قضية مبهملة من حيث أسباب الظن وموارده ومراتبه ومن قال بالثاني فقد ألزم بكون النتيجة مطلقة في الجملة كما ستعرف : فتقرر على نهج الكشف هو أن العقل بملاحظة بقاء التكليف بالمشبهات وعدم كونها بالنسبة اليها كالمبهمات والمجانبين وانسداد باب العلم أو الظن الخاص وعدم جواز الرجوع إلى الأصول وعدم وجوب الاحتياط فيها أو عدم جوازها وعدم كون التكليف بسائر الامور المحتملة في المقام من التفليد للعالم أو الفرعة ونحوها بانتظام الحكم بأن التكليف بلا طريق لأمعني أنه وإن جعل غير الظن في الفرض نقض للفرض من حيث كونه أقرب من غيره إلى الواقع وغالب الاتصال اليه بل لا قرب في غيره من الشك والوهو يستكشف عن جعل الشارع الظن حجة شرعية يجب اتباعه وإن احتمل مخالفته للواقع : وأما على نهج الحكومة هو أنه بملاحظة هذه المقدمات يستقل بنفسه للحكم بوجوب سلوكه في مقام الامتثال من غير أن يوجب على الشارع شيئاً أولاً فيكون المنتهى حجيته هو العقل دون الشرع : وقد اختار المصنف الثاني واستدل عليه بقوله (لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ضرورة أنه معها) أي مع هذه المقدمات (لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجترانه بما استقل به العقل في هذا الحال) لمكون الظن عند

العقل بعد ملاحظة المقدمات كالعلم حال الانفتاح فكما أنه طريق بنفسه لامتناع الأحكام المعلومة غير محتاج إلى جعل من الشارع بل غير قابل . كذلك الظن المفروض في المقام (ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل بقاعدة الملازمة) يتوهم أنه لولا ذلك لزم انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع (ضرورة أنها) أي الملازمة (إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي والمورد ههنا غير قابل له فإن الاطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفائتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها) من الاطاعة الشككية والوهمية (ومؤاخذه الشارع) التي هو فعل الشارع (غير قابلة لحكمه وهو واضح واقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا أو فيما أصاب الظن كما أنها بنفسها موجبة للثواب خطأ أو أوصاب من دون حاجة إلى أمر بها أو نهي عن مخالفتها كان حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك يوجب كما لا يخفى ولا بأس به إرشاديا كما هو شأنه في حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية) من مثل قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول : وقوله تعالى : وما نهيكم عنه فأنهوا (وصحة نصبه) أي نصب الشارع (الطريق وجعله على كل حال) أي حال الانفتاح وحال الانسداد (بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية إليه) ولولتسبيل الأمر على العباد (لا بنا في استقلال العقل بل لزوم الاطاعة بنحو) خاص كالظن (حال الانسداد كما يحكم) العقل (بلزومها) أي بلزوم الاطاعة (بنحو آخر) كالعلم خاصه (حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا لما عرفت) غرضه أن الموضوع هنا وهو الاطاعة الظنية بملاحظة دليل الانسداد غير قابل للحكم الشرعي فإن لها طرفان ونسبتان نسبة إلى المكلف بالكسر ونسبة إلى المكلف بالفتح فبالاعتبار الأول الذي هو عبارة عن قبح مؤاخذه بأزيد منها راجع إلى استقلال العقل بحكم فعل المولى وهو مؤاخذه ومن المعلوم أن فعله غير قابل للحكم الشرعي وبالاختبار الثاني الذي هو عبارة عن قبح الاقتصار بأدون منه على العبد وإن كان راجعا إلى استقلال العقل بما يجب في مقام الاطاعة والامتناع والاقتصار بالأدون فعل له وقابل للحكم الشرعي إلا أنه لما كان بنفسه موجبا للعقاب أو في خصوص ما إذا كان الظن مطابقا للواقع كترتب القرب والبعيد عليها من دون حاجة إلى أمر بالاطاعة الظنية أو نهي عن الاقتصار بأدون منها كان الملاك الذي حكم بسببه العقل بلزوم هذه الاطاعة في هذا الحال غير قابل لأن يكون سببا لحكم الشرع به مولويا لأن حكم العقل حينئذ لا يكون إلا من باب الإرشاد إلى مصلحة المكلف فلو كان للشارع هنا حكم لا يكون إلا إرشاديا (فانقذح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف وعليه فلا إهمال في النتيجة أصلا سببا وموردا ومرتبة لعدم

تطرق الاهمال أو الاجمال في حكم العقل كما لا يخفى أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها وأما بحسب الموارد فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام واستقلاله بوجود الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر وأما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل إلا بلزوم النزول الى مرتبة الاطمئنان من الظن إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور القهر (فلا بد من التعمد الى المراتب الاخر فلا تكون النتيجة على تقرير الحكومة مطلقة أى كاية إلا من جهة الأسباب وأما بحسب المرتبة والمورد فلا تكون كاية بل جزئية ولذا قلنا في صدر البحث أنها على تقدير الحكومة مطلقة في الجملة (وأما على تقدير الكشف فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل (الى المكلف (بنفسه) أى بكون النتيجة هي التي يعينها الشارع لاستقلال العقل بتعيينها فتكون النتيجة واحدة الى المكلف بنفسها (فلا إهمال فيها) أى في النتيجة (أيضاً بحسب الأسباب بل يستكشف حينئذ ان لكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن (بحسب الاعتبار (وإلا (أى ومع وجود المتيقن (فلا مجال لاستكشاف حجية غيره (فلا إهمال حينئذ أيضاً بحسب السبب لأن الذي يصلح أن يصل الى المكلف ويهين لديه من دون نصب علامة من الخارج عليه إنما هو الظن مطلقاً لو لم يكن بين أفراد امتياز ومزية باشتغال بعضهم على خصوصية من قوة الظن أو الظان بالحجة أو الظن الذي له المزية لأنه القدر المتيقن في حين ضرورة أن تقطع بعدم اختصاص جعل بالأضعف مع عدم نصب الدلالة عليه على هذا القرض ومعه فلا وجه لتعمد الى غيره للشك في اعتباره نظير حمل المظاق الوارد في مقام البيان بقريضة الحكمة على الفرد المعين أو على العموم البدلي أو الاستيعابي حسب اختلاف المقامات (ولا إهمال (بحسب الموارد بل يحكم بحجيته في جميعها وإلا لزم عدم وصول الحجة ولو لأجل التردد في موارد ما كما لا يخفى (لأنه خلاف القرض فانه مع فرض كون النتيجة هي الحجة الواصلة لا تخير ولا تردد في المجعول (ودعوى) الاهمال بحسبها في نفسه ولكن قيام (الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسئلة المستحدثة) التي لاعين ولا أثر لها في كتبهم ولا فيمن تعمل عنهم فتأويلهم (مجازفة جداً وأما بحسب المرتبة ففيها إهمال لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئنان منه اذا كان وافياً فلا بد من الاقتصار عليه (وإلا فالتعمد (ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل (مطلقاً (ولو بطريقه) لا خصوص الواصل بنفسه (فلا إهمال فيها بحسب الأسباب لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً) من جهة تيقن الاعتبار أو ظنه (أو لم يكن بينها إلا واحد) ~~وإنما يمكن أن يكون حجة الظن القائمة على أخبار العدول أو الثقة~~

فلا بد في الصورة الاولى من الأخذ بالكل المتساوي الأقدام وفي الثانية من الأخذ بذلك الواحد النوعي (وإلا) أي ومع التعدد والتفاوت بين المتعدد (فلا بد من الاختصار على متيقن الاعتبار منها) اذا كان وافياً لأنه هو الواصل بنفسه (أو مظنون) اذا لم يكن يتيقن بالاعتبار أصلاً أو كان ولم يكن المتيقن وافياً (بأجزاء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مراً أو مراً) بمقدار حصول الوافي بمعظم الفقه (في تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهي الى ظن واحد أو ظنون متعددة لا تفاوت بينها فيحكم بحجية كلها) اذا لم يكن غيره وافياً (أو) ينتهي الأمر الى ظنون متعددة (متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه) ولم يكن وجه حينئذ للاحتياط في الطريق (راما بحسب الموارد والمرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فتدبر جيداً) يعني لا يكون إهمال بحسب المورد بل يحكم بحجية الجميع وإلا لزم عدم وصول الحجة ولو لأجل التردد في مواردها وأما بحسب المرتبة فلا تنزل إلا الى خصوص الظن الاطميناني إلا اذا كان غير وافي فلا بد من التعمدي (ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق) يعني ان النتيجة مجرد جعل الشارع في البين حجة واقعية مطلقاً (ولو لم يصل أصلاً) لخصوص الواصل ولو بطريقه (فالإهمال يكون فيها) أي في النتيجة (من الجهات) سبباً وموداً و مرتبة ضرورة أنه على فرض عدم وجوب وصول ما يكون حجة الى المكلف وعدم تعيينه لديه لم يكن ضرر في بقاءه على إجماله وإهماله فلا وجه لحكومة العقل واستقلاله بالتعميم مع التساوي ولا بالتعيين مع وجود المرجح (ولا يحصى حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها) أي بين الطرق (متيقن الاعتبار لو لم يلزم منه) أي من الاحتياط المذكور (محذور وإلا لزم النزول الى حكومة العقل بالاستقلال) في تعيين مرتبة الامتثال في هذا الحال (فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام) كما يشير المصنف اليه بعيد هذا .

(وهم ونفع)

(لعلك تقول ان القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد ضرورة انه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضاً) كما أنه منها انسداد باب العلم وفرض وجود القدر المتيقن لم يصرف باب العلمي مسدوداً (لكنك غفلت عن ان المراد ما اذا كان التعيين بالاعتبار من قبله) أي من قبل دليل الانسداد (لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً) في مرتبة المقدمة الخامسة (كان هذا الشيء حجة قطعاً بديهية أن الدليل على أحد المتلازمين) وجوداً (انما هو الدليل على وجود الآخر لا الدليل على الملازمة) أي لا يكون الدليل على

ثبوت الملازمة دليلا على وجود اللازم ولا على وجود اللازم والمزوم ضرورة صدق القضية الشرطية مع كذب طرفيها فلا بد من ملاحظة دليل الانسداد حتى يثبت وجود حجة كما كي تثبت حجية ماهو متيقن الحجية على تقدير الجعل فالتوهم نشأ من عدم الفرق بين القدر المتيقن الذي يحصل في تلك المرتبة من المقدمات وبينه لو كان بمجرد الملازمة مع قطع النظر عن المقدمات (ثم لا يخفى ان الظن باعتبار ظن بالخصوص) كالظن باعتبار الظن الحاصل من الاجماع المنقول (يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقدير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه) الى المكلف (فانه حينئذ يقطع بكونه حجة كان غيره حجة أو لا واحتمال عدم حجيته بالخصوص) أي من باب الظن الخاص (لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد) أي من باب الظن المطلق (ضرورة انه على القرض) أي بملاحظة الانسداد (لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار وبالجملة الأمر) بملاحظة دليل الانسداد (يدور بين حجية الكل) فيكون الظن المنظور الاعتبار من أفراد (و) بين (حجيته) بالخصوص دون سائر الأفراد (فيكون مقطوع الاعتبار ومن هنا ظهر حال القوة) يعني أن اعتبار الظن القوي بالخصوص لقوته بناء على الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه (ولعل نظرا من رجح بها) أي بالقوة (الى هذا القرض) أي كون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فان الذي يصلح ان يصل الى المكلف ويضمن لديه من دون نصب علامة من الخارج عليه هو هذا الظن لوجود قرينة فيه بما يمتاز عن سائر الأفراد بحيث تكون تلك المزية معينة له عند العقل من بين أفراد المنظور فانه لو لم يكن كذلك لزم نقض الغرض على الحكمين نظير قرينة الحكمة التي تقدمت ذكرها آنفاً (وكان منع شيخنا العلامة أعلى الله مقامه عن الترجيح بها بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل (الى المكلف) ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلا) بدية أنه على كونها هو الطريق الواصل ولو بطريقه يكون الظن بحسب المرتبة كما لو كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فلا يتزل العقل ابتداء إلا الى جمل الشارع خصوص الظن الاصيلاني حجة لأن يكون مجلا ومهملا ثم يرجع بالقوة وعلى كونها هي الطريق مطلقا ولو لم يكن مما يجب وصوله اليه أصلا أو لم يجب تعيينه لديه لم يكن بأس ببقائه على إجماله وإمهاله فلا وجه لحكومة العقل حينئذ بالتعميم في صورة فقد المرجح ولا بالتعيين مع وجوده فلا بد من الاحتياط في الطريق أو ينتهي الى حكومة العقل بالاستقلال في تعيين مرتبة الامثال في هذا الحال (وبذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام وعليك بالتأمل التام) حيث انه لما تبين اختلاف مباني كتاباتهم وأن

نزاعهم لا يكون في موضع واحد ارتفع النزاع حقيقة وظهر التصالح (ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بها أي بالقوة (إنما هو على تقدير كفاية الراجح) أي الظن القوي مثلاً بمعظم الفقه (وإلا فلا بد من التعدي الى غيره بمقدار الكفاية فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل) باختلاف (الأحوال) لناظر واحد في الامارات (وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه) كما ذهب اليه شريف العلماء (فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كوز النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً) لما تقدم من أنه على تقدير كوز النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه أو ولو بطريقه لم يكن وجه للاحتياط في الطريق بل لا بد حينئذ من التعيين إما تعميماً أو تعييناً ولو باجراء مقدمات انسداد أخرى في مسألة الطريق (مع ان التعميم بذلك) أي بالاحتياط الذي هو مقتضى العلم الاجمالي (لا يوجب العمل إلا على وفق المشتات من الأطراف) لأنها هي التي يجب فيها رعاية الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي (دون النافيات) لما مر في اجواب عن الدليل العقلي الأول لحجية خبر الواحد من عدم تعقل الاحتياط اللازم بمقتضى العلم الاجمالي في الأخبار النافية للالتزام (إلا فيما إذا كان هناك نافي من جميع الأصناف) لاقطع حينئذ بقيام الحجة على عدم التكليف في البين فيحاط بالأخذ بجميع الأصناف بمقتضى هذا العلم الاجمالي ولما كان هناك مظنة معارضة هذا الاحتياط بالاحتياط في المسئلة الفرعية كما إذا اقتضى الاحتياط وجوب السورة كما هو المسد عند من قال بالاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط وكان الظن من جميع الأصناف على نفي وجوبها فلا بد وأن يحاط باتيانها لاحتمال وجوبها فدفعه بقوله (ضرورة أن الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسئلة الفرعية إذا لزم حيث لا ينافيه كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط فافهم) ضرورة انه اذا ظن عدم وجوب شيء فمضى حجة الظن حينئذ انه لا يمتنع عليه فعله فإذا اختار فعله فيجب عليه أن يوقعه لاعلى وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الأصل وليس معناه انه يجب أن يقع الفعل على وجه عدم الوجوب ضرورة عدم اعتبار قصد عدم الوجوب في الأفعال الغير الواجبة .

(فصل)

(قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة وتقريره على ما في الرسائل انه كيف يجمع حكم العقل بكون الظن كالعالم مناطاً للاطاعة والمعصية ويقيح عن الأمر والمأمور التعدي عنه ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان

من القياس ولا يجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلاً إذ علمه نهي عن إمارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكم لا يرتفع إلا بقبحه وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوم مقامه توضيح هذا الاشكال الذي أورده الأمين الاسترابادي نقضاً على الاصوليين العاملين بالظن يحتاج الى بيان مقدمة وهي أن حكم العقل بشي' خصوصاً كان أو عموماً إنما هو بعد ملاحظة جميع قيود موضوعه التي لها دخل في حكمه ولأجل ذلك لا يمكن عروض التخصيص لعموم حكمه لعموم حكمه لأنه إذا لاحظ موضوعاً عاماً واجداً لجميع القيود التي لها دخل في حكمه فيحكم عليه بحكم فاستثناء بعض الأفراد عن موضوع هذا الحكم شرعاً أو عقلاً ان كان مع فرض كونه جامعاً لجميع القيود التي لها دخل في حكمه مستلزم إما عدم حكم العقل بهذا الحكم على الموضوع العام من أول الأمر أو التناقض في حكمه إذا الفرض كون هذا الفرد كسائر الأفراد في كونه جامعاً لجميع القيود المذكورة فإن لم تكن القيود المذكورة علته تامّة لحكم العقل يلزم الأمر الأول وإن كانت علته تامّة لزم التناقض بين حكمه العام والخاص وإن كان مع فرض كونه فاقداً لبعض القيود المذكورة فلا استثناء حينئذ من قبيل التخصيص لا التخصيص لكنه خلاف مفروض المقام كما ستعلم فإذا تقرر هذا القول إنه إذا استقل العقل بأن المدار في مقام الامتنان عند انسداد باب العلم والعلمي على الانكشاف الظني مطابقاً أو خصوصاً الاطميناني منه فالمنع عن اتباع مثل القياس في هذا الحال مع حصول الظن منه أو الاطمينان لا يخلو إما أن يكون مع عدم تحقق ما هو ملاك حكم العقل وإما أن يكون مع تحققه والأول مستلزم لعدم كون الظن أو الاطميناني منه مناطاً هذا خلف لفرض استقلال العقل بذلك في سائر أفراده من غير القياس والثاني مستلزم للانفكاك المعلوم عن علته التامة أو اجتماع التقيضين (وأنت خير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واحداً وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان) المنصوب (أصلاً) من الاصول (بدية ان من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي فلا موضوع لحكمه) أي لحكم العقل (مع أحدها والنهي عن ظن خاص من سبب ليس إلا كنصب شي' بل هو) أي النهي عن ظن خاص من سبب (يستلزم) نصب شي' (فما كان في مورده أصل شرعي) ولا أقل من حديث الرفع لما لا يعلمون (فلا يكون فيه عنه) أي نهى الشارع عن الظن القياسي (رفعاً لحكمه) أي الحجة والاعتبار (عن موضوعه) أي الظن (بل به) أي

ينهى الشارع (يرتفع موضوعه) أي موضوع الحكم بالحجية والاعتبار. لمكان العلمى فلا يكون هنا ظن في مورد فقد العلمى (وليس حال النهى عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيد) كالأمر باتباع خير العدل الذي لا يفيد الظن (وكما لا يحكمه معه للعقل) بحجية الشهرة الفتوائية المفيدة للظن اذا كانت على خلاف مضمون خير العدل (لاحكم له معه) أى لاحكم للعقل مع النهى عن سبب مفيد للظن (وكما لا يصح بلحاظ حكمه) أى حكم العقل بحجية الظن (الاشكال فيه) أى فى الأمر بما لا يفيد كذلك (لا يصح الاشكال فيه) أى فى النهى عن سبب مفيد للظن (بلحاظه) أى بلحاظ حكم العقل بحجية الظن والحاصل ان حكم العقل يلزم اتباع الظن فى حال الانسداد ليس إلا على نحو التعيق بعدم المنع عنه شرعا لمكان اعتبار المقدمة القائلة بانتفاء العلمى فى دليل الانسداد فلا مجال لحكم العقل مع منع الشارع عن ظن مخصوص لعدم مناطه وملاكمه والمنع بلا وجه صحيح وان كان محالا عليه تعالى للزوم القبح إلا انه لا يوجد لنفسه عن المنع عن القياس بمجرد عدم تفاوت فى نظر العقل بينه وبين سائر اسباب الظن ضرورة إمكان التفاوت بينها بغلبة الخطأ فيه دونها كما هو ظاهر بعض الأخبار الناهية عنه او كونه نفس المنع عنه ذا مصلحة مهمة يجب مراعاتها او كونه العمل على طبقه ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع فيما كان على وفاق الواقع (نعم لا بأس بالاشكال فيه) أى فى النهى القياسى (فى نفسه) أى لا بملاحظة خروجه عن تحت حكم العقل بحجية الظن (كما اشكل فيه) أى فى نصب الامارة الغير المفيدة للعلم (راسه بملاحظة توهم استلزام النصب) فى مورد القياس (محاذير تقدم الكلام فى تقريرها وما هو التحقيق فى جوابها فى) بحث (جعل الطوق غاية الأمر) انه بتعاكس الأمر فيها بحسب صورتي الخطأ والاصابة (فتلك المحاذير التي تكون فيما اخطأ الطريق المنسوب كانت فى الطريق النهى عنه فى مورد الاصابة) فيقال انه يلزم من النهى عن القياس فى صورة اصابته للواقع اما اجتماع الحكيم المتضادين والمصلحة والمفسدة المزمعين ومن اجتماع الكراهة والارادة المؤثرتين فى المولى من دون وقوع كسر وانكسار فى البين وهذا على فرض بقاء الحكم الواقعى واما يلزم التصويب بمعنى عدم ثبوت حكم فى الواقع غير مانشاء من النهى على فرض عدم بقاءه مضافا الى تفويت مصلحة الواقع على المكلف عند كونه مفاد الامارة النهى عنها وجوب شيىء او الالقاء فى المفسدة كما اذا كان مفاد الأصل اباحة شيىء ظن حرمة والتفويت والالقاء معا عند كونه مفاد الأصل حرمة ما ظن وجوبه ويقال فى جوابه اننا منع تضاد الحكيم مالم

* كى يحكم العقل بحجيته .

يكونا بفعلين إذ الحكم الواقعي ليس بفعلي حينئذ بل هو باق على مجرد انشائيته في كون حصول بعث أو زجر فعلاً ومنه يظهر حال اجتماع المصلحة والمفسدة والارادة والكرهية لعدم لزوم هذه اللوازم إلا عند كون الحكمين فعليين وإما التفويت أو الالقاء فأيضاً ممنوع فيما كان النهي لأجل غلبة الخطأ وغير قبيح أما للتدارك أو لمصلحة راجحة فيه مهمة (ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك) أي للاشكال الوارد على النصب (في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة قد اشكل في عموم النهي لحال الانسداد ملاحظة حكم العقل وقد عرفت أنه يمكن من الفساد واستلزام إمكان المنع عنه) أي عن القياس (لاحتمال المنع عن إمارة أخرى) معتبرة كخير الواحد (وقد اختلف علينا وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الإمارة لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بقدر الكفاية) بمعظم التفقه (وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع بقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للطاعة في هذا الحال) أي الانسداد (على حكمه) أي على حكم العقل (بكون العلم مناطاً لها في حال الافتتاح لا يكاد يخفى على أحد فساد) فإن حكمه على العلم تنجز في خلاف حكمه على الظن لما مر من كونه تعليقاً وإليه أشار بقوله (لوضوح أنه مع الفرق ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجز وفيه) أي وفي الظن (على نحو التعليق ثم لا يكاد ينقضي تعجبنا لمخصصوا الاشكال بالنهي عن القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن بدهاء انتفاء حكمه) أي حكم العقل (في مورد الطريق) المذكور (قطعاً) لانتهاء ملاك (مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك وليس إلا لأجل أن حكمه به) أي حكم العقل بحجية الظن (معان على عدم النصب ومعه لاحكم له) أي ومع النصب لاحكم للعقل بحجية الظن على خلاف المنصوب (كما هو كذلك) أي كما أن العقل لاحكم له (مع النهي عن بعض أفراد الظن) لأجل هذا التعليق (فتدبر جيداً وقد انقذ بذلك) أي بما ذكرنا في تقرير الاشكال من أنه بعد استقلال العقل بأن المدار في مقام الامتثال في حال الانسداد على الظن مطلقاً أو خصوصاً الاطميناني منه كيف يصح المنع عن الظن القياسي مع أن حكم العقل لا يبل التخصيص (أنه لا وقع للجواب عن الاشكال تارة بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة) الواقع كما يشهد به قوله عليه السلام إن السنة إذا قيست بحق الدين وقوله ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله وقوله عليه السلام كان ما يفسده أكثر مما يصلحه وهذا للمعنى وإن كان خفيّاً في تفسير العقل الحاكم بما يتبع الظن لكن إذا كشف الشارع عن

حال القياس تبين حاله عند العقل فيحكم بعدم جواز الركون اليه من باب التخصيص فان موضوع حكم العقل بلزوم الاتباع هو الظن بملاك كونه أقرب الى الواقع مع سلامته عن مزاحمة المفسدة الغالبة وكونه غالب الايصال اليه فاذا فرض انتفاء هذا المناط الذي يكون هو في الحقيقة موضوع حكم العقل ولومن جهة انكشاف حاله من إخبار الشارع العالم بحقائق الأمور فلا محالة يكون خروجه موضوعياً (واخرى بأنه في العمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة) والذي هو موضوع حكم العقل بلزوم الاتباع هو الظن بملاك كونه أقرب الى مصلحة الواقع مع سلامته عن مزاحمة المفسدة الغالبة فلم يسلم عن هذه المزاحمة ولو باستكشافها من النهي الصادر من الشارع خارج موضوعاً عن هذا العنوان التقيدي والمجيب بهذين الجوابين هو الشيخ الأنصاري في الرسائل (وذلك لبداهة أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه) وقوله (بملاحظة حكم العقل بحجية الظن) متعلق بقوله يشكل بخروجه (ولا يكاد يعدي صحته كذلك) أي صحة المنع عن القياس كذلك أي في نفسه لأجل كونه غالب المخالفة أو لأجل أن في العمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة (في التنصيص عن الاشكال في صحته) أي في صحة المنع عنه (بهذا اللاحاظ) أي بالاحاط حكم العقل بحجيته الظن (فأنهم فانه لا يخلو عن دقة) والحاصل أن نظر المستشكل الى انه كيف يصح المنع عن اتباع الظن الحاصل من القياس بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقاً لا الى أن وجه نهى الشارع عنه بعد الفراغ عن صحة نهيه في حد نفسه مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وحكم العقل ماذا (واما ما قيل في جوابه) والقاتل هو المحقق الفهمي (من منع عموم المنع عنه لحال الانسداد) فان الأخبار الدالة على المنع لا تدل على المنع عنه مطلقاً أي حتى في حال عدم اتصاف العلم وعدم اتصاف من تحصيل الطرق الشرعية وكذلك الاجماع والضرورة على المنع (أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وان ما يفسده أكثر مما يصلحه ففي غاية الفساد فانه مضاعف الى كونه كل واحد من المنعين غير شديد لدعوى الاجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علته) لحالتي الانتقاص والانسداد هذا رد على الأول (وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان) هذا رد على الثاني (لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه) أي من القياس (بمفيد) فانها جوابان على غير الفرض (غاية الأمر انه لا اشكال مع فرض أحد المنعين لكنه غير فرض الاشكال) فيكون الاشكال على تقدير خروج الظن الحاصل من القياس عن تحت حكم العقل بالحجية بعد على حاله (فتدبر جيداً) .

(فصل)

(إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص) فالمانع والمنوع متساويان من حيث الدخول تحت دليل الانسداد ولا يعقل العمل بها معاً فهل يطرحان أو يتعين العمل بالمانع أو بالمنوع أو يرجع الى الترجيح وجوه ، فقد ذهب الى تعيين العمل بالمنوع صاحب الرضا وشريف العلماء بناء على مسلكتهم من أن نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظن بالواقع ولازم من ذهب الى أن النتيجة هي حجية الظن بالطريق فقط هو تعين العمل بالمانع ويستفاد من كلام الشيخ الأنصاري ره لزوم الأخذ بذى المرجح وإلا فالتساقط والمصنف قد حقق في المقام تحقيقاً يرجع الى التفصيل بين الحالات وهو أن العقل بملاحظة دليل الانسداد يقتصر على ظن لا يحتمل عدم اعتباره ولو وهما إذا كان بمقدار وان بمعظم الفقه وإلا فبعض خصوص ما يحتمل عدم اعتباره وهما وإلا فشكا أيضاً لما مر في البحث السابق من إمكان صحة المنع عن الظن القياسي في حال الانسداد وعدم كونه مؤمناً مع المنع فمع احتمال المنع ظناً بل شكاً وهما لا يكون مؤمناً والحال أن تمام حكم العقل في جميع مراتب الامتثال إنما هو تحصيل المؤمن واكتفائه به مع عدم كفاية الظنون التي لا يحتمل عدم اعتبارها إنما هو تجزئته باختصاص المنع لو كان بغير هذه الصورة ولو فرض احتمال المنع في هذه الصورة أيضاً فإن كان احتمالاً ظنياً فالظاهر أن يعامل في المسئلة كما إذا لم يكن في البين ظن وإن كان وممياً بأن ظن عدم المنع فالظاهر أن يعامل في المسئلة كما إذا لم يكن احتمال وإن كان شكياً تغيير بين العمل على طبق ظنه وبين العمل على طبق أصل يكون على خلافه والمر في جميع ذلك هو كون حكم العقل تعليقاً فمع احتمال ثبوت المانع ظناً أو شكاً لا يكون مستقلاً في الحكم بالحجية ضرورة عدم تجزئته بشي مع احتمال مانعه ومع الظن بعدم المنع وإن لم يحزم بالحجية ابتداءً أيضاً إلا أنه بملاحظة رجحانه كان اتباعه لازماً عند دوران الأمر بينه وبين العمل بالأصل في المسئلة وقياس احتمال المنع في باب الظن حال الانسداد بحال احتمال الأمر بامارة حال الانفتاح في عدم الاعتداد بالاحتمال قياس بلا جامع بل مع الفارق فإنه يكفي في استقلال العقل بعدم الاعتبار بالامارة هناك بمجرد احتمال عدم الأمر بها لمكان إصالة عدم الأمر بها عقلاً وهذا بخلاف الاستقلال بالاعتبار فإنه بخلاف الأصل وإليه أشار المصنف بقوله (والتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد أنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلاً عما إذا ظن كما أشرنا إليه في الفصل السابق فلا بد من الاقتصاد على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فإن كفى وإلا فتضييعة علم يظن المنع عنه وإن احتمل) المنع عنه شكاً

أو وهما (مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وإن انسداد باب هذا الاحتمال معها) أي مع المقدمات (كما لا يخفى) لما أشرنا إليه من أن العقل مع عدم كفاية الظنون التي لا يحتمل عدم اعتبارها أصلاً يحزم باختصاص المنع لو كان بغير هذه الصورة ولو فرض احتاله حتى في هذه الصورة لا يتبع وجوباً إلا في صورة زعم المنع وإليه أشار بقوله (وذلك ضرورة عدم الاحتمال مع الاستقلال حسب الفرض ومنه) أي ومن هذا التحقيق (انقدح أنه لا يتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول) كما عن الفصول (أو في الفروع) كما عن شريف العلماء (أو فيها) كما هو المختار (فافهم) وليس الأمر كما أفاده الشيخ الأنصاري من أن من قال بكون النتيجة اعتبار الظن في المسئلة الفرعية يكون قائلاً بحجية الظن الممنوع وذلك لأنه يمكنه أن يقول بحجية خصوص ما لا يحتمل عدم اعتباره ولا أن من قال بكون النتيجة اعتباره في المسئلة الأصولية يلزمه القول بحجية المانع مطلقاً لإمكان كون كليهما في المسئلة الأصولية كما إذا قام ظن على عدم حجية ظن قام على حجية إماره أو أصل نعم إنما يصح ذلك إذا كان الممنوع في الفرعية .

(فصل)

(لافرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من إماره عليه وبين الظن به من إماره متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه) أي في خصوص إبرائه الظن بمراد الشارع كأن يحصل الظن من قوله تعالى فقيموا صعيداً طيباً بجواز التيمم بأحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من أهل اللغة أن الصعيد هو مطلق وجه الأرض (وهو واضح ولا يخفى إذ اعتبار ما يورثه) أي يورث الظن بمراد الشارع من لفظه (لا يختص بما إذا كان مما يفسد فيه باب العلم بقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد) أي انسداد باب العلم بالأحكام (ولو انفتح باب العلم باللغة في غير) هذا (المورد) ولا يلزم انسداد باب العلم باللغة حينئذ في حجية الظن بالحكم (نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر) غير الظن بالحكم الذي هو مراد الشارع (من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرها من الموضوعات الخارجية) من نذر أو وقف وذلك لأن مرجع العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية الغير المحتاجة إلى بيان الشارع حتى يدخل فيها انسداد فيه باب العلم ويكون الظن فيه حجة (إلا فيما) أي في الموضوعات التي (يثبت فيه حجية مطلق الظن بالمخصوص *) كالموضوعات قوله بالمخصوص الجار متعلق بيثبت كالضرر والعدالة والنسب من الموضوعات الخفية -

الخفية من الضرر والعدالة والنسب (أو ذاك المخصوص) كما أن بعضهم جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً فيلزمه اعتبارها في الأحكام والموضوعات (ومثله) أي مثل الظن بالحكم الحاصل من إماراة متعلقة بالألفاظ الآية أو الرواية في الاعتبار (الظن الحاصل بحكم شرعي : كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر) كابن لطيفة وكون علي بن الحكم * هو الكوفي الثقة بقرينة رواية أحمد بن محمد عنه كالظن بصحة اللفظ أو خطؤه أو كون هذا كتاب فلان فإن هذه الظنون لما كانت موروثة للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي أسند فيه باب العلم عمل بها من هذه الجهة ولم يعمل بها من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل أو بتشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك (فانقدح أن الظنون الرجالية محدية في حال الانسداد ولو لم يعم دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة ولا من باب الرواية)

(تذييله)

(لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المنتطرة الى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور منها أمكن في الرواية وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سند بابه) أي باب الاحتمال (فيه بالحجة من علم أو عني وذلك لعدم جواز التفرق في صورة الانسداد الى الضعيف مع اتصافه من القوى أو ما يحكمه عقلاً) كالظن الخاص فإنه يحكم العلم وبعضهم فرق في ذلك بين جهة الصدور وسائر الجهات بأنه مع إمكان تحصيل العلم بالصدور يكون باب العلم في المسئلة مفتوحاً ولو كان بابه في باقي الجهات مسدوداً فلا يجوز التفرق الى الظن الذي يكون مرجعاً عند الانسداد فيجب إحراز الصدور بالعلم وسائر الجهات اما بالعلم أو بالظن الخاص أو المطلق حسب اختلاف المقامات بخلاف ما إذا أسند باب العلم بالصدور وإن أمكن تحصيل العلم من سائر الجهات فيجب حينئذ التفرق الى ما استقل به العقل وهو فاسد فإن الطريق القطعي ما يوجب الانتهاء الى حكم شرعي قطعي ، غاية الأمر يكون ظاهرياً والرواية بمجرد كونها معلوم الصدور أو مظنونته بالظن الخاص ما لم يكن سائر جهاتها كذلك لا يوجب الانتهاء الى حكم شرعي قطعي ظاهري فهو وباقي الجهات سواء في ذلك (فتأمل جيداً) .

— وقوله أو ذاك المخصوص عطف على قوله المخصوص أي لإثباته ثبت حجية مطلق الظن بذلك المخصوص كالظن الحاصل من الظهورات .

* لا علي بن حكم بن الزبير مولى النخعي بناء على تغايرها .

(فصل)

(انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها) أي في الأحكام فيكتفي به في الخروج عن عهدها بحيث لو خالف الواقع لم يعاقب ويكون معذوراً (لاحتجته في تطبيق المأتي به في الخارج معها) أي مع الأحكام بمعنى أنه لا يجوز الاكتفاء بالظن في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك الحكم المظنون (فيتبع) الظن (مثلاً في وجوب صلوة الجمعة يومها لاقى إتيانها بل لابد من علم أو ثبوت باتيانها كما لا يخفى) ضرورة أن العقل انما يعذر الجاهل فيها انسداد عليه باب العلم وأما فيما يمكن تحصيل العلم به فلا ولا ملازمة بين حجيته في الأحكام وبين حجيته في التفريع وأداء التكليف ولذا قد اشتهر أن الظن لا اعتداد به في الموضوعات (نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من انسداد باب العلم به غالباً واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع بأجراء الاصول فيه فيما أمكن وعدم اهتمام الشارع به بحيث علم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحكمة مثلاً فلا يحصى عن اتباع الظن حينئذ أيضاً فاهم) ولا تقتصر في بيان الانسداد في الموضوعات على ما اقتصر في الرسائل من انسداد باب العلم بالنسبة الى الضرر مثلاً وكون اجراء الأصل مستلزماً لوقوع في مخالفة الواقع كثيراً من غير ذكر المقدمة المذكورة في المتن من علمنا بعدم رضا الشارع بمخالفة الواقع بأجراء الاصول فان مجرد الوقوع في خلاف ليس بمحذور كي يستكشف منه نفسه حجية الظن كيف وقد علمنا ذلك من العمل بقاعدة الطهارة مع انه لا اشكال في اتباع إصالة الطهارة في باب النجاسات دون الظن وانما المحذور كون الوقوع في خلاف الواقع غير مرضي عند الشارع لكونه نقضاً لفرضه .

(خاتمة)

(يذكر فيها أمران استطراداً) :

(الأول هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العمالية المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح كذلك في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له أولاً) يتبع في الاصول الاعتقادية اعلم ان ظاهر العبارة يعطى أن في الاصول الاعتقادية لا يكفي مجرد العلم بها بل لابد من عقد القلب على مقتضاها والالتزام بها وجعله ديناً له بحيث يكون من نيته الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف

غير جاحد بها بعد استيقانها قال المحقق القمي في القوانين في بيان حقيقة الايمان بالنسبة الى القلب والجوارح ماهذا لفظه : قيل أنه فعل القلب فقط وقيل أنه فعل الجوارح وقيل أنه فعلها معاً ، وذهب الى الأول المحقق الطوسي في بعض أقواله وجماعة من أصحابنا والأشاعرة والتحقيق أنه لا يكتفي فيه بمجرد حصول العلم بل لابد من عقد القلب على مقتضاه وجعله ديناً له وعازماً على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط أن لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل أن محض العلم لا يكتفي وإلا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم كما نطقت به الآيات انتهى . وهو كما ترى صريح فيما ذكرناه من كون العلم مغايراً للاعتقاد الذي هو فعل القلب مشيراً الى دليله العقلي والنقلي أما العقلي فلأنه لو لم يكن مغايراً لزم ايمان المعاندين من الكفار العالمين بما جاء به النبي كآبي جهل وأمثاله والسر في ذلك أن الاصول لا يطلب فيها عمل بالجوارح كالفرع بل المطلوب بالذات فيها الاعتقاد مع التدين بالمعتقد الذي ليس هو عين الاعتقاد ولا من لوازمه ولا من ملزوماته لمكان التفارق والاعتقاد إذعان للواقع والتدين بالمعتقد إطاعة نفسانية كاطاعة الجوارح في الفروع إذ الاطاعة في كل شيء بحسبه في الفروع عبارة عن العمل بالجوارح وفي الاصول بل مطلق العلميات عبارة عن عمل القلب وهو الانقياد والقبول وهو أيضاً معتبر في الاسلام ولهذا يحكم بكفر ابليس وفرعون وأبي جهل وأمثالهم من الكفار والمشركين المعاندين وأما النقل فقد قال تعالى في سورة النمل : فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظاناً وعلموا فانظر كيف كان عقوبة المفسدين . حيث أن فيها دلالة واضحة على عدم كفاية مجرد العلم واليقين في الاسلام والايان بل لابد معه من التدين والالتزام والانقياد القلبي بالتيقن بناء على أن الظاهر أنه ليس المراد مجرد الجحد والانكار باللسان بل عن إنكار قلبي وعناد باطني أو خصوص ذلك ولو لم يكن باللسان وقد يستدل أيضاً على تغايرها بأنها لو كانتا متحدتين لم يمكن التكليف به لأن الاعتقاد بمعنى العلم من الأوصاف الاضطرارية بعد حصول المقدمات وليس فعلاً من أفعال المكلفين فلا يعقل أن يكون معروضاً للوجوب فيكون المطلوب حقيقة هو مقدمات تحصيله التي هي من الأفعال الاختيارية من السعي والاجتهاد والنظر والفكر وهو خلاف الوجدان وخلاف ظاهر الآيات والأخبار الواردة في باب الايمان والمعرفة فلا بد أن يكون أمراً مغايراً للعلم وفعلاً اختيارياً للقلب كي يمكن انصافه بالوجوب ويقع في حيز الأمر وحديث أن المقدور بالواسطة مقدور إنما ينفع هنا إذا كان ماله الواسطة من مقولة فعل المكلف بالمعنى الأعم من فعل القلب والجوارح ولا يجدي تعلقها بالصفة ، وبالجملة إنما المسلم الذي لاخفاء فيه لمن راجع وجدانه أن في النفس شيئاً آخر غير مقولة الادراك وهو

قيح لكونه بلا برهان ، نعم هنا قسم آخر وهو ما يحكم العقل بوجوب معرفته لخصوصه بل من جهة أنه مما جاء به النبي وأخبر به علم أنه من الدين أولاً بل أخيراً من جهة أنه من الأمور الواقعية كبيان مبدأ خلق السموات والأرض والخور العين والغلمان والفصل بين كل سماء ونحو ذلك وإلا لم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين الأشياء (ولا دلالة لمثل قوله تعالى : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدني . ولا لقوله صلى الله عليه وآله : ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس . ولأما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم) كما ادعاه الشيخ الأنصاري قدس سره في الرسائل (ضرورة أن المراد من ليعبدون) المفسر بليعرفون (هو خصوص عبادة الله ومعرفته) لا مطلقاً كي يشمل معرفة ماسوى الله تعالى قائماً مسوقة لبيان حكم آخر وهو حصر غاية الخلق فيها ومن المعلوم أن الإطلاق المسوق لبيان حكم آخر لا يكون محكماً (و كذلك) النبوي إنما هو بصدد (حكم آخر وهو) بيان فضيلة السنوات لبيان حكم المعرفة فلا إطلاق فيه أصلاً ومثل آية النفر إنما هو بصدد بيان الطريق المتوصل به إلى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته كما لا يخفى (مع أن المنصرف منها هو التفقه في الأحكام الشرعية أما اجتهداً في حق البعض وتقليداً في حق آخرين) وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد احت على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به (فدعوى أن حذف المتعلق لا فائدة للعموم لا يجري ههنا وإنما يجري فيما إذا كان المشكك في مقام بيان المتعلق كيف وإلا يلزم تخصيص الأكثر وهي آية عن أصل التخصيص فكيف بكثرة فتحصل ما ذكرنا أن كل ما استقل العقل بوجوب الاعتقاد به بعنوانه خوفاً من الضرر أو قبحاً في تركه فهو مما يجب معرفته عقلاً بما هو هو وكل ما ثبت أنه مما جاء به النبي ص تفصيلاً فهو مما يجب معرفته عقلاً لا بما هو هو بل لكونه مما جاء به النبي ص وأخيراً من واجب الاعتقاد فيما عداه أيضاً إجمالاً وكل ما علم بالدليل النقلى أنه مما يجب الاعتقاد به فهو مما يجب معرفته شرعاً وفيما عدا ذلك فالأصل البراءة من الوجوب ومما يسهل لك التصديق بما ذكرنا هو ملاحظة تفاوت العلوم والمعارف في الحسن الواقعي وقد ورد في الحديث عن رسول الله ص انه جعل بعض العلوم من الفضول وانه مما لا يضر جهله بشرافة الانسان التي مناطها هو العلم والادراك فتدبر (ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً حيث انه) أي الظن (ليس بمعرفة قطعاً فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن ومع العجز عنه كان معذوراً ان كان عن قصور لفظة أو لغموض المطلب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو لأجل حب طريقة الآباء والأجداد

وإتباع سيرة السلف فإنه كالجلبي للخلف وقلماً عنه يتخلف) ولما كان هنا موضع قوم وهو أن قوله تعالى : والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ينفي وجود القاصر حيث أنها تدل على أنه لو اجتهد وكنت لظفر بالنتيجة فأجاب بقوله (والمراد من المجاهدة في قوله تعالى : والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا . هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل وهي التي كانت أكبر من الجهاد للنظر والاجتهاد وإلا) أي ولو كان المراد النظر والاجتهاد (لأدى إلى الهداية) بحكم الآية (مع أنه يؤدي إلى الجهاة والضلالة إلا إذا كانت هناك منه تعالى عناية فإنه غالباً يصدد إنبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لا يصدد الحق فيكون مقصراً مع اجتهاده ومؤاخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده) وبالجملة ليس في باب وجوب المعرفة أمر واقعي يكون العلم طريقاً إليه كي نأخذ بأقرب الطرق إليه أي الظن عند انسداد باب العلم بل العلم والمعرفة موضوع واقعي هنا كسائر الموضوعات قد حكم عليه بوجوب التحصيل فمع فقدته يفقد الحكم قهراً (ثم لا يخفى عدم استقلال العقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه) أي عدم وجوب تحصيل الظن (بل) لو لم نقل (بعدم جوازه) من حيث أنه أسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر وذلك (لما أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعيها والافتقار لها) بأن يترك بكل ما هو الواقع من ظرفي النبي والانباء من دون تعيينه (فلا الجاه فيها أصلاً إلى التزليل إلى الظن فيما استدل فيه باب العلم بخلاف القروع العملية كما لا يخفى) ضرورة امتناع خلق الإنسان من كونين من الأكوان الأربعة فلا بد في تعيينها إلى حكم من عقل أو نقل يرجع إليه في تعيين شغله (وكذلك لدلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الامكان شرعاً بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضاً وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا أن القاصر يكون) أي يوجد (في الاعتقادات للعقلاء أو عدم الاستعداد للاجتهااد فيها لعدم وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير كما لا يخفى فيكون معذوراً عقلاً) بمعنى أنه لا يؤخذ منه بذلك لم لا تعتقد الحق لقبج العقاب بذلك المعنى عليه وأما إذا قلنا بأن قصوره الذاتي ونقصانه الفطري ملزوم لبعده ذاته عن الدرجات الحاصلة للكل لأجل عرقاقهم الحق ودناءة مكانته عن نيل الزلف والتقرب منه تعالى وكان نفس ذلك البعد عذاباً له أو وجهها أو ما شئت فسمه فلا محذور فيه أصلاً ولما كان الملزوم أي النقصان والدناءة ذاتياً له غير ملل كان اللزوم أي البعد أيضاً ذاتياً له بعين ذاتية ملزومه وبهذا يمكن توجيه ظاهر الروايات الدالة على أن الكافرين مطلقاً في النار وكون جزائهم جهنم من غير تخصيص لها بمن كان كافراً أي

مصدقاً لمن لم يؤمن بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر لنقص في ذاته وقصور في إدراكه لأجوده وعنده كما أن الملكات الحسنة التي كانت فطرياً للكفار وإن لم تكن موجباً لوصولهم إلى درجات المؤمنين إلا أنها تصير جهة لنحو تخفيف لهم كما ورد في بعض الأخبار بالنسبة إلى بعض الكفار وإلى ما ذكرنا أشار المصنف في الهامش بقوله : ولا ينافي ذلك عدم استحقاقه درجة بل استحقاقه درجة لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالى أو برسوله أو لعدم معرفة أوليائه ضرورة أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى وهو يستتبع لاجتماع درجة من الدرجات فلا اشكال فيها هو ظاهر بعض الآيات والروايات من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً فقصوره إنما ينفعه في رفع المؤاخذه عنه بما يتبعها من الدرجات لأنها يستتبعه نقصان ذاته ودنو نفسه وخساسته فإذا انتهى إلى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه بل ذلك ظاهراً انتهى (ولا يصفى إلى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها) أي في الاعتقادات . لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن بعينه بل كان متفاداً به على إجماله أو احتماله (فمن كان جادلاً بالجهل المبسط أدنى إلى الخلاص من فطانة بقاء والجهل المركب (هذا بعض الكلام مما يناسب المقام وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام فهو مع عدم مناسسته خارج عن وضع الرسالة) المبني على الاقتصاد على المسائل الأصولية مع الاختصار .

الأمر (الثاني الظن الذي لم يقم على حججه دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة مانولاً) أي لولا الجابر (لما كان) المحبور (بحجة أو يوهن به) أي بالظن المشكوك الاعتبار (مانولاً على خلافه لكان) الموهون (به حجة أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه) أي الظن المشكوك الاعتبار (على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما) أي لأحد المتعارضين (أو كان) الترجيح (للآخر منها أم لا وبجمل القول في ذلك أن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقه هو الدخول بذلك تحت دليل الحجة أو المرجعية الرجعة إلى دليل الحجة كما أن العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالخالفة) أي مخالفة الموهون للموهن (عن تحت دليل الحجة) غرضه أن الكبرى في باب الجبران والرجحان والوهن هي هذه القضايا الثلاث الكلية فاعلم أنه كما يكون الأصل الأولي في الظن عدم الحجة كذلك الأصل فيه عدم ترتيب الآثار المذكورة من الجبران والرجحان والوهن لأن كلاً من هذه يلزم الالتزام والتدين بحكم لم يعلم نبوته من الشرع وأما بحسب الأصل الثاني (فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه ودخوله بذلك تحت ما دل على حجة جابوق به فراجع أدلة اعتبارها) يأتي محتملاً هذه العقلاء والسيرة

حيث أنهم لا يفرقون في حجية الخبر الموثق بصدوره بين أن يكون الوثوق بالراوي أو بالصدور حائلا من الخارج وكذلك السيرة وقد يقال ان التبين في آية النبأ مطلق يشمل هذا النحو من الاطمينان وكذلك التعليل في الآيه المذكورة كما انه قد يقال انه لا ينافي ذلك إصالة عدم حجية الظن لأن الموضوع للحجية حينئذ هو الخبر الضعيف لا المقارن له وإنما الاعتبار هو التقيد بمحصل ذلك الظن وخروج القيد نظير طهارة المولد في الشاهد في انه ليس موضوعا لوجوب القبول ولا جزء لموضوعه وإنما هو شرط فيه (و) اما بحسب الدلالة فلا يبعد (عدم حبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد والظن من إماراة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه) وإنما هو ظن بمطابقة مدلولها للواقع فحسب (كما هو ظاهر إلا فيما اوجب القطع ولو إجمالا باحتفائه) أي اللفظ (بما كان موجبا لظهوره فيه) أي في المراد (لولا عروض انتفائه) أي انتفاء ما يوجب الظهور (و) اما الوهن بحسب السند والدلالة فلا يبعد (عدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالة مع ظهوره إلا فيما كشف) الموهن (بنحو معتبر من) علم او ما يقوم مقامه (عن ثبوت خذل في سنده او وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة) وإنما لا يوهن في المقامين (لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره او ظن بعدم إرادة ظهوره) إلا على مذهب سخي (واما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارين بالتعارض من البين وعدم حجية واحد منها بخصوصه بعنوانه وان بقي أحدهما بلا عنوان على حججه ولم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به) أي بالظن المشكوك الاعتبار (وان ادعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة على ما يأتي تفصيله في التعادل والترجيح ومقدمات الاستداد في الاحكام انما يوجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة) على ما عرفت تفصيله (لا الترجيح به مالم يوجب ظناً بأحدهما ومقدماته) أي مقدمات الاستداد (في خصوص الترجيح لو جرت انما يوجب حجية الظن في تعيين المرجح) المفروغ عن حججه (لا أنه يرجح إلا اذا ظن أنه أيضا مرجح فتأمل جيدا هذا) كله (فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل وامامنا لم قام الدليل على المنع عنه كذلك كالمقياس فلا يكاد يكون به جبر او وهن أو ترجيح فبالا يكون) الامور الثلاثة (بغيره أيضا) من الظنون المشكوك الاعتبار كما في الجبر دلالة والوهن سندا ودلالة والترجيح مطلقا على ما عرفت تفصيله (وكذا فيما يكون به أحدهما) كما في الجبر سندا وان حكى عن المحقق في الماراج القول بكون القياس مرجحا ومال اليه السيد في

مفاتيحه وصاحب الضوابط تبعاً لشيخه شريف العلماء قال في المارج : ذهب ذاهب
الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنته أحدهما كان ذلك وجها يقتضي ترك
ذلك الخبر على معارضه ويمكن أن يحتاج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا يمكن العمل
ولا طرحها فتمين أن يعمل بأحدهما وإذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد في العمل بأحد
من مرجح والقياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به فنعين العمل بما طابقه لا بما
أجمعنا على أن القياس مطروح في الشرع لانا نقول بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم لا بما
أنه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الخبر الآخر وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه
رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الرجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل
لابد ذلك القياس وفيه نظر انتهى . ويمكن أن يكون الوجه في مرجحيته هو قاعدة الاشتغال
لدوران الامر في المقام بين التعيين والتخير وعلى أي التقريرين يكون مرجحيته محلا للبحث
وأشار المصنف الى وجه النظر بقوله (لوضوح أن الظن القياسي اذا كان على خلاف ما لو له
لكان حجة بعد المنع عنه) أي عن القياس (لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجة)
هذا في الوجه (واذا كان على وفق ما لو له لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل
الحجة) هذا في الخبر (وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين وذلك لدلالة دليل المنع
على إلغاء من الشارع رأسا وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعاً ودخله في واحد منها نحو
استعماله فيها كما لا يخفى فتأمل جيداً) حتى تستيقن ان المنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا
لا استقرار سيرة الامامية على هجره في باب الترجيح أيضا حيث لم يوجد مورد يرجحونه به
وإلا لوجب تدوين شروط القياس في الاصول ليرجحوا به في الفروع : وبالجملة الاعتناء به
في الترجيح مستلزم لجعله جزء أخيراً للعلة التامة في اثبات الحكم وهو اعمال أي اعمال .

(المقصد السابع)

(في الاصول العملية)

(وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل مما دل عليه حكم
العقل أو عموم النقل والمهم هنا أربعة فان مثل قاعدة الطهارة فيما اشبهه طهارته بالشبهة الحكمية)
لالموضوعية (وان كان ما ينتهي) المجتهد (اليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته
إلا أن البحث عنها ليس بهم حيث انها ثابتة بلا كلام من دون حاجة الى نقض ابرام بخلاف
الأربعة وهي البراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب فانها محل الخلاف بين الاصحاب
ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ماهو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث)

وبيان ومؤنة حجة وبرهان هذا مع جريانها (أي الأربعة) في كل الأبواب واختصار تلك القاعدة ببعضها فافهم) وأما إصالة الصحة في فعل النفس أو الغير وإصالة القرعة في كل أمر مشكل وإصالة النسب في الفرائض وإصالة الخربة في الانسان فهي اصول موضوعية خارجة عن محل الكلام ، وأما الاصول الاخر المختصة بالشبهة الحكيمة أو الأعم منها ومن الموضوعية فان كان المناط فيها الكشف والطريقة الى الواقع أو كانت الموضوع فيها الواقع لابما هو مشكوك فهو أيضا خارج فان الأول منها يدخل في الإيمارات : والثاني خارج عن الحكم الظاهري الثابت للموضوع المشكوك وفي الحقيقة كلاهما خارجان عن موضوع الأصل كإصالة العدم بناء على كونها معتبرة من حيث بناء العقلاء عليها من حيث الكشف الظني نوعا ، وإصالة عدم الدليل دليل العدم بناء على كونها كذلك أيضا . وكأصاتي الخطر والاباحة في الأشياء قبل الشرع بناء على كون النزاع في الواقعيين منها على ما هو مقتضى بعض أدلة الطرفين وكإصالة الحل بناء على كون المراد منها مفاد الأدلة الاجتهادية من قوله تعالى أحل لكم الطيبات وقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلك وقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بناء على أحد الوجهين : وبالجمله هذه الأصول أحكام للموضوعات لا بوصف الشك فتكون خارجة عن محل الكلام : وأما اذا كانت إصالة العدم معتبرة من باب التعبد فيرجع الى الاستصحاب ولا دليل عليها حينئذ غير اخبار الاستصحاب وكذا إصالة عدم الدليل دليل العدم لوقيل باعتبارها من باب التعبد كما هو سخييف جداً نظراً الى استفادتها من قوله صلى الله عليه وآله رفع مالا يعلمون ونحوه : وأما إصاتي الخطر والاباحة على القول بكون المراد منها الظاهريين فيرجعان الى الاحتياط والبراءة وكذلك إصالة الحل بناء على كون المراد منها الخلية الظاهرية فانها ترجع الى البراءة ومما ذكرنا ظهر حال إصالة اني الأكثر فانها إما ترجع الى الاستصحاب أو البراءة وكذا إصالة أولوية دفع المفسدة عن جلب المنفعة فانها نوع من الاحتياط ، وأما توهم ان إصالة الطهارة أيضا من الاصول الموضوعية الخارجة عن محل الكلام بدعوى أن الطهارة والتجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشارع فقد أبطله المصنف في الهامش بقوله لا يقال ان قاعدة الطهارة مطلقة تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية فان الطهارة والتجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشارع فانه يقال أولا نمنع ذلك بل انها من الأحكام الوضعية الشرعية ولذا اختلفتا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعها كما لا يخفى وثانيا انها لو كانت كذلك فالشبهة فيها فاما كان الاشتباه لعدم الدليل على أحدهما كانت حكيمة فانه لا مرجع لرفعها إلا الشارع وما كانت كذلك ليست لإحكيمة انتهى .

(فصل)

(لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني وكان مأموماً عن عقوبة مخالفته كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجمال النص واحتماله الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه فيما لم يثبت بينها ترجيح بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين وأما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لاصالة البراءة وغيرها) من الأصول الأخر (لمكان وجود الحجة المعتبرة وهو أحد النصين فيها كما لا يخفى) وقد كتب المصنف في الهامش وجهاً للاختصار وعدم عقد فصل لكل من الشبهات التحريمية والوجوبية على حدة وعدم عقد أبواب متعددة للنص أو إجماله أو تعارض النصين وكذا عدم ذكر الشبهات الموضوعية بقوله لا يخفى أن جمع الوجوب والحرمة في فصل وعدم عقد فصل لكل منها على حدة وكذا جمع فقد النص وإجماله في عنوان عدم الحكمة إنما هو لأجل عدم الحاجة إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو للملك وما هو للعمدة من الدليل على منعه واختصاص بعض شقوق المسئلة بدليل أو بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة ، وأما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المنقولة للشك على التحقيق فيه من الترجيح فيه أو التخيير كما أنه داخل فيما لا حجة فيه بناء على سقوط النصين عن الحكمة ، وأما الشبهة الموضوعية فلا مأس هذا بالمسائل الأصولية بل فقيهة فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلا استطراداً فلا تغفل انتهى ، غرضه دام ظله أن جميع ما فصله الشيخ الأنصاري وعقد له باباً على حدة وإن كان حقيقة من الشبهة في التكليف فإن ضابطها هو رجوع الشك إما إلى تحقق الصغرى لقياس الاستنباط في الخارج وإما إلى جعل الكبرى شرعاً فعلى الأول تكون الشبهة موضوعية كالجعل بأن هذا محر ومنشأ الشك في الصغرى أحد موجبات الجعل بوجود الموضوع من ضامة أو عمو أو نحوها وعلى الثاني تكون حكوية كالجعل بحكم شرب التبن بعد الحكم بأن هذا شرب التبن ومنشأ الشك هنا فقد النص أو إجماله أو تعارضه إلا أن الشبهة الموضوعية خارجة عن مقاصد علم الأصول وانما هي فقيهة وصورة إجمال النص أو تعارضه في الشبهة الحكمية كصورة فقد النص في ملك الحكم (و) كيف كان (قد استدل على ذلك) أي على البراءة (بالأدلة الأربعة أما الكتاب فبآيات أظهرها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) بناء على أن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام لأنه يكون به غالباً فيدل حينئذ على نفي العقاب من دون بيان ، وأما المناقشة فيما بأن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البحث بخصيص بالعذاب الديني الواقع في الامم

السابقة فمدفوعة بأن هذا الظهور لا ينافي دلالتها على المدعى بعد كونه مبنياً على مقتضى العدل الذي لا فرق فيه بين السابقة واللاحقة والعذاب الديني والآخرى الذي هو أشد منه بمراتب مضاعفاً إلى إمكان منع ذلك الظهور بل ظاهره عرفاً نفي العذاب أصلاً قبل بيان التكليف وأنه ليس من شأننا أبداً ولا ينافي ذلك لفظ كنا لأن مقتضى البلاغة الاتيان بها تقريراً للمطلب وتأكيداً كما في نظائر المقام من مثل قوله تعالى : وما كان ربك نسياً . وما كنت متخذ المضلين عضداً . وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم . وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وما كان لي أن يقول . ما كان لنا أن نتخذ من دونك من أولياء . وما كنا لأعين . وما كان للمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة . ما كان لي أن أقول ما ليس لي بحق . إلى غير ذلك (وفيه إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة بعث الرسل لعنه كان منة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك) فلا تكون الآية مبروزة بالبراءة فإن مقامها هو ما لو ترك ما احتمل وجوبه أو فعل ما احتمل حرمة ثم يكن مستحقاً للعقاب أصلاً ولم يكن مورداً للذمة العقلاء لا أنه كان مستحقاً للعقاب ومورداً للذمة إلا أنه يعني عنه فبمجرد كون المورد مما يكون فيه المكلف مستحقاً للعقاب لا يحكم العقل ولا الشرع بالبراءة وعدم التكليف كما أنه ورد في الخبر أن من اجتنب الكبائر ولو ارتكب الصغائر لكان يعني عنه قال العفو لا يقتضي خروج الصغائر عن المعصية فلو ارتكب تارك الكبائر الصغيرة عمداً لزمه العقلاء وبحكم العقل باستحقاقه العقاب . والحاصل أن الآية إنما تدل على نفي فعلية العذاب والمفيد في المقام ما يدل على نفي استحقاقه ولا ملازمة بينهما حتى يكون نفي أحدهما وهو الفعلية دليلاً على نفي الآخر الذي هو الاستحقاق واعلم إن الفاضل التوحي مع أنه تمسك بهذه الآية على البراءة في المقام قد رد على من تمسك بهذه الآية على نفي الملازمة بين العقل والشرع نظراً إلى دلالتها بظاهرها على إناطة العذاب ببيان الرسول فيلزمها عدم حجية حكم العقل وعدم الملازمة بأن الآية الشريفة إنما دلت على نفي فعلية العذاب قبل بعث الرسول فلا ينافي ثبوت الاستحقاق بالنظر إلى حكم العقل في بعض الموارد قبله والملازمة بينة على الاستحقاق لاعلى الفعلية ، وأورد عليه المحقق القمي بالتناقض فإن الاستدلال بها على البراءة يقتضي أن تكون الآية في مقام نفي استحقاق العقاب فكيف يجتمع هذا مع القول بكونها في مقام نفي فعلية العذاب كما هو مناط الجواب عن نفي الملازمة والشيخ الأنصاري قد أجاب عن التناقض بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام لأن الخصم يدعي أن في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والمهلك فعلاً من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة أدلتهم ويعترب بعدم مقتضى الاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكون في عدم الاستحقاق نفي الفعلية

بمخلاف مقام التكلم في الملازمة فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظاهر حيث قيل أنه محرم معفو عنه وكما في العزم على المعصية على احتمال وأورد عليه المصنف بقوله (ولو سلم اعتراف الخصم) كالأخباري القائل بوجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية (بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها) أي بهذه الآية على البراءة على نحو البرهان المنتج لليقين (إلا جدلاً) وهو لا يجدي إلا إسكات الخصم لا إزعاجه المقدمة التي ينتهي عنها الجدل ، وأما من لم يذعن بها فلا (مع وضوح منعه) أي منع اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية (ضرورة أن) حال (ما شك في وجوبه وحرمة) عند الاقتحام (ليس عنده) أي عند الخصم (بأعظم مما علم بحكمه) أي من حال ما علم حرمة في أنه يستحق به العقاب لا أنه أشد منه وأنه يوجب فعليته (وليس حال النوع بالعداب فيه) أي في ما شك في وجوبه أو حرمة عند الشارع (إلا كالوعيد به) أي بالعداب (فيه) أي فيما علم حرمة في كونه من باب الأخبار بالشيء اتيام مقتضيه لأنه فيما علم حرمة نحو الاقتضاء وفي المشتبهات نحو العلية التامة : نعم يمكن أن يقال أن غرض القائل بالبراءة هو الأمن من العقاب ولومع استحقاق والآية تدل على هذا الغرض المهم في باب البراءة وإن لم تدل على نفي الاستحقاق (فأنهم وإما السنة فروايات منها حديث الرفع حيث عدّ مالاً يعلمون من التسعة المرفوعة فيه فالأزام المجهول) سواء كان وجوباً أو حرمة (مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذه عليه قطعاً) منة على العباد .

(لا يقال ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً) وإنما هو فعل المولى (فلا دلالة له) أي لحديث الرفع (على ارتفاعها) .

(فانه يقال انها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلا أنها لما يرتب عليه بتوسط ما هو أثره وباقضائه) أي بتوسط شيء يكون ذلك الشيء من أثر التكليف المجهول (من إيجاب الاحتياط شرعاً) بمعنى انه كان له تعالى تميم مراتب الحكم الواقعي حتى يصل الى مرتبة التنجيز فيوجب الاحتياط (فالدليل على رفعه) أي رفع مالاً يعلمون (دليل على عدم إيجابه) أي إيجاب الاحتياط (المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته) وقد علق المصنف على قوله في السؤال فلا دلالة له على ارتفاعها في الهامش ما هذا لفظه : مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام والتحقيق في الجواب أن يقال مضاعف إلى ما قلناه أن الاستحقاق وإن كان أثراً عقلياً إلا أن عدم الاستحقاق عقلاً مترتب على عدم التكليف شرعاً ولو ظاهراً تأمل تعرف ، انتهى . وكأنه أشار بذلك إلى ما حققه في باب

الاستصحاب في تحقيق معنى الأصل المثبت الذي لا اعتداد به من أن المراد أنه لا يترتب بالأصل الآثار العقلية التي تكون لما جرى فيه الأصل ولا الآثار الشرعية المترتبة على الوسائط العقلية والعادية فكذا إذا كانت تلك الآثار للوجود الواقعي لما جرى فيه الأصل وأما إذا كانت تلك الآثار ثابتة له بحسب الوجود المطلق أعم من الواقعي والتزيلي فلا بد وأن يترتب عليه فما للوجوب عقلا من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق المثوبة أو العقوبة ترتب عليه وإن ثبت بالأصل وسيأتي في باب الاستصحاب أيضا أنه لا تتفاوت في المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون وجود الأثر أو عدمه ونفيه ولا اختصاص له بالأمر الثبوتي فإن العدم الأزلي بما هو أزلي وإن كان لا تناله يد الجعل إلا أنه باعتبار مالا يزال مما يمكن أن تناله فإن للشارع أن يقطع هذا العدم بإنشاء الإيجاب وأن يعضيه ويقرره على حاله وعدم إطلاق الحكم والأثر على عدم الحكم وعدم الأثر لا يضر بما نحن بصدده فإنه ليس في دليل اعتبار الأصل لفظ الحكم أو الأثر كي يستظهر منها الوجودين بل الدليل هو النهي عن نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه ولا شك في صدقه وتحققه في باب العدميات أيضا فعلى هذا يمكن أن يقال أنه إذا ارتفع بالأصل الحكم الاتراحي ترتب عليه الآثار العقلية التي كانت ثابتة له بحسب وجوده المطلق ومنها عدم استحقاق العقاب .

(لا يقال لا يكاد يكون إيجابه) أي إيجاب الاحتياط (مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بل على مخالفة نفسه كما هو قضية إيجاب غيره) من سائر الموضوعات حيث أن استحقاق العقوبة مترتبة على مخالفة أنفسها .

(فإنه يقال هذا إذا لم يكن إيجابه) أي إيجاب الاحتياط (طريقياً) بل نفسياً كما يفهم من بعض كلمات الشيخ الأنصاري في الرسائل (وإلا) أي مع كون إيجابه طريقياً لا بمعنى كونه غيراً لأن الوجوب الغيري يكون تبعاً للغير وجوداً وعدماً وتنجزاً فكيف يصح وجوبه كذلك ولم يعلم بعد وجوب الغير فضلاً عن تنجزه بل قسم ثالث من الوجوب بمعنى أن الشارع بملاحظة حفظ الحكم الواقعي قد جعل الاحتياط بحيث لو لم يكن حكم واقعي لما أوجب الاحتياط أصلاً (فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحرير الطريقيين ضرورة أنه كما يصح أن يحصى بها) أي بالإيجاب والتحرير الطريقيين (صح أن يحصى به) أي بالاحتياط (ويقان لم أقدمت) واقتضت (مع إيجابه ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان كما يخرج بها) ويشهد بذلك مراجعة الوجدان وديدن العقلاء (وقد انقدح بذلك أن رفع التكليف المجهول كان مئة على الأمة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضية من إيجاب الاحتياط فرفعه فافهم ثم لا يخفى عدم

الحاجة) في حفظ صدق الكلام (الى تقدير المؤاخذه ولا) تقدير (غيره من) جميع (الآثار الشرعية) أو الأثر المناسب لكل فقرة من الفقرات التسع (فيما لا يعلمون) أي في اسناد الرفع الى مالا يعلمون (فان مالا يعلم من التكليف) بناء على كون المراد بالموصول خصوص الحكم (مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعا) وبه يدفع ايجاب الاحتياط المصحح للعقاب عليه الذي كان للشارع على تقدير عدم رفعه التكليف ظاهراً (وان كان في غيره) من سائر الفقرات التسع (لا بد من تقدير الآثار إذ) ارتكاب (المجاز في اسناد الرفع اليه فانه ليس ما اضطرروا وما استكروهوا الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة : نعم لو كان المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه) أي الشبهة الموضوعية (لكان أحد الأمرين) من التقدير أو المجاز في الاسناد (وما لا بد منه أيضا) فان الامور المحبولة عناوينها ليس بمرفوع حقيقة ويمكن أن يقال لما لم يكن المراد من رفع الحكم هو انتفائه بحسب الواقع بحيث يكون الحكم الواقعي الشئاني مرفوعاً عن الجاهل لثباته لنفس الرواية مضافاً الى استلزامه الدور وكونه تصويفاً فلا بد وأن يكون المراد رفعه من حيث التجزؤ وبغضب الظاهر ومن المعلوم أن الفعلية والتجزؤ من مراتب الحكم الواقعي نظراً الى استحقات المؤاخذه عليه فيرجع الأمر بالآخرة الى رفع المؤاخذه ويجاب الاحتياط المنقضي لها كما اعترف به المصنف آنفاً (ثم لا وجد لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح ان المنقذر في غير واحد غيرها) كالطيرة والحد والتفكير في الوسوسة في الخلق (فلا يحصى عن أن يكون المنقذر هو الأثر الظاهر في كل منها أو تمام آثارها التي يقتضي المنع رفعها كما أن ما يكون بلحاظه الاسناد اليها مجازاً هو هذا) أي الأثر الظاهر في كل منها أو تمام الأثر (كما لا يخفى فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة على الأمة كما استشهد الامام ع بمثل هذا الخبر في رفع ما استكروهوا عليه من الطلاق والصدقة والعناق) عن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبرقي جميعاً عن أبي الحسن ع في الرجل يستحلف عن اثمين خلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك فقال ع لا قال رسول الله ص رفع عن امتي ما كرهوا عليه وما لا يطيقون وما أخطأوا : الخبر (ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطرروا اليه وغيره مما أخذ) في الرواية (بعنوانه الثانوي انما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولى) يعني الآثار الشرعية الثابتة له ترتفع بسبب نفس عروض العنوان الثانوي (ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين) الثانوية بعروضها (صارت موجبة للرفع و) معلوم أن (الموضوع للارتداد مستدع لوضعه) أي لوضع الآثار وإثباته (فكيف يكون موجبا لرفعها) .

(لا يقال كيف) يكون المرفوع فيما اخذ بهنوانه الثانوى الآثار المترتبة عليه بهنوانه الاولى (و) الحال أن (ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم وايجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها) لأثرها لها بهنواؤها الأولية .

(فانه يقال بل انما يكون باقتضاء الواقع في موردها ضرورة أن الاهتمام به) أى بالواقع (يوجب ايجابها) أى المذكورات من الاحتياط والتحفظ (لتلافيوت على المكلف كما لا يخفى ومنها حديث الحجب) وهو قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (وقد انقدح تقريب الاستدلال به لما ذكرنا في حديث الرفع) بأن يقال ان المراد من الوصول هو خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقاً ولو كان منشأ الحجب اشتباه الامور الخارجية فان الحكم مطلقاً بنفسه قابل للرفع ولا يحتاج في حفظ صدق النسبة الكلامية الى تقدير أو ارتكاب مجاز (إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف)

الفعل بان جاء البيان من قبل المولى بالنسبة اليه واختفى على المكلف من معصية من عصى الله في كتابه الحق أو ستره (بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسوله بتبليغه حيث أنه بدونه) أى بدون تعلق العناية المذكورة (لما صح استناد الحجب اليه تعالى) بل الظاهر ان يستند حينئذ الى فعل المفرضين العاصين له تعالى لأجل كتبهم الحق أو ستره فالرواية مسوقة لما ورد عن علي ع ان الله حدد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائضاً فلا تعصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تتكفوها رحمة من الله لكم (ومنها قوله ع كل شيء حلال حتى تعرف أنه الحرام بعينه الحديث حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة وعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه) أى فيما لم يعلم حرمة (وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب) وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات (مع امكان ادراج الشبهات الوجوبية تحت مدلول لفظ الحديث من غير حاجة الى التثبت بعدم الفصل)

(بأن يقال ترك ما احتمل وجوبه بما لم يعرف حرمة فهو حلال تأمل) اشارة الى بعد هذا التوجيه لعدم مساعدة فهم العرف عليه (ومنها قوله الناس في سعة ما لا يعلمون فهم في سعة ما لم يعلم) بناء على اضافة السعة الى كلمة ما الموصولة (أو مادام لم يعلم وجوبه أو حرمة) بناء على قراءة سعة بالتثنية وجعل كلمة ما مصدرية ظرفية (ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً فيعارض به ما دل على وجوبه) أي وجوب الاحتياط (كما لا يخفى) .

(لا يقال قد علم به) أى بما دل على وجوب الاحتياط (وجوب الاحتياط) فلا

بعارضه خبر السعة .

(فانه يقال لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد) أى بعد العلم بوجوب الاحتياط (فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله) أى من أجل الوجوب أو الحرمة (نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم) أى وقوع الناس (في ضيقه) أى في ضيق الاحتياط (بعد العلم بوجوبه لكنه عرفت ان وجوبه كان طريقيا لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحيانا فافهم) أنه حين كون إيجابه طريقيا تكون المؤاخذة على الحرمة المجهولة احتجاجا بما لم يعلم ولو بملاحظة إيجاب الاحتياط ضرورة ان إيجابه لا يكون تعريفا للحرمة المجهولة (ومنها قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) وقد ادعى الشيخ الأنصاري ره في الرسائل أن دلالته أوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إرادة ورود النهى في الشيء من حيث هو لامن حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سأتى من أدلة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما تقتضيه قاعدة التعارض انتهى . ورد عليه المصنف بأنه لا ماساس لهذه الرواية بالمطلوب حيث أنه يصدق ورود النهى بمجرد صدور الحكم من الشارع ولو لم يصل إلينا بسبب عروض بعض الأسباب الخارجية للاختفاء وعدم الاظهار سيما اذا اطلع عليه الصدر الأول واليه أشار بقوله (ودلالته يتوقف على عدم صدق ورود إلا بعد العلم أو بما يحكمه بالنهى عنه وان صدر من الشارع ووصل الى غير واحد مع أنه) أي عدم الصدق (ممنوع لوضوح صدقه على صدورها عنه سيما بعد بلوغه الى غير واحد وقد خفى على من لم يعلم بصدورها) فعلى هذا تكون الرواية مساقفة لما ورد عن علي ان الله حدد حدوداً فلا تعتدوها الخ .

(لا يقال نعم ولكن بضميمة إصالة العدم) أي إصالة عدم ورود (يصح الاستدلال به ونعم) .

(فانه يقال وان تم الاستدلال به بضميمتها وبحكم باباحة مجهول الحرمة وإطلاقه إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً) وهو المطلوب المهم في هذا الباب (بل بعنوان انه مما لم يرد عنه النهى واقعاً) فإن ما شك في حرمة يكون بملاحظة إصالة عدم ورود النهى عنه بمنزلة ما علم بعدم ورود النهى عنه وهو غير مانع بصدده .

(لا يقال نعم ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان) أي مثل ما علم بعدم ورود النهى فيه (أو بذلك العنوان) أي عنوان مجهول الحرمة شرعاً .

(فانه يقال) التفاوت موجود (حيث انه بذاك العنوان) أي عنوان مالم يرد النهي عنه (لاختصاص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً ولا يكاد يعلم ما إذا ورد النهي عنه في زمان وإباحته في) زمان (آخر واشتباها من حيث التقدم والتأخر) بخلاف ما لو كان الحكم بعنوان مجهول الحرمة فانه يعلم هذا الفرض فانه يصدق عليه فعلاً أنه مجهول الحرمة ولا يصدق عليه أنه لم يرد فيه النهي .

(لا يقال هذا) أي التفاوت الذي ذكرته مسلم (لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة) لكن عدم الفصل متحقق فالتفاوت مرتفع .

(فانه يقال وان لم يكن بينها الفصل إلا أنه إنما يجدي فيما كان المتيقن للحكم بالإباحة في بعضها الدليل) لما برهن في محله من أن عدم جواز الفصل إنما هو في الحكم الواقعي (لا) في الحكم الظاهري الذي هو مفاد (الأصل) كما في الفرض (فانهم وأما الاجماع فقد نقل على البراءة إلا أنه موهون ولو قيل باعتبار الاجماع المنقول في اجتهاد فان تخصيصه في مثل هذه المسئلة مما للعقل اليه سبيل ومن أوضح النقل عليه دليل بعيد جداً) فاعل نظر بعض المحققين إلى حكم العقل ونظر البعض الآخر إلى حكم النقل ومع ذلك كيف يحسد بدخول رأى الإمام في المحققين (وأما العقل فانه قد استقل بقمح العقوبة والمواخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه فانه) أي العقوبة والمواخذة (بدونها) أي بدون الحجة (عقاب بلا بيان ومواخذة بلا رهان) فان لمكلف بعد الفحص أن يعتذر بأن صرت بصدد التعلم وما ظفرت بالعلم وتفحصت وما ظفرت بالدليل (وما قبيحان) حينئذ (بشهادة الوجدان ولا يخفى انه مع استقلاله بذلك) أي مع استقلال العقل بالحكم بقمح العقاب (لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا يكون مجال هيئنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم انها تكون بياناً) وبالجملة اجراء القاعدة إنما يكون في مورد احتمال الضرر وهو فرع عدم جريان قاعدة القبح (كما أنه مع احتمال) أي احتمال الضرر (لا حاجة إلى القاعدة) أي قاعدة دفع الضرر المحتمل إذ هم العقل في الباب هو تحصيل الامن من العقاب لا مجرد عدم مبادرة العقلاء إلى الذم على الارتكاب مع ترتيب العقاب عليه على تقدير الحرمة واقعاً في مورد احتمال الضرر الآخرى إذا اقتحم وكان حراماً استحق العقوبة على مخالفة الواقع ولو لم يقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان حكم العقل بوجوب دفعه ارشادى صرف لا يترتب عليه إلا العقاب المحتمل على تقدير ثبوت الواقع في مورد ولا يكون حكماً شرعياً مولوا بظاهرها وإلى ما ذكرنا أشار بقوله (بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم لاجوب دفع الضرر المحتمل) هذا كله إذا كان المراد بالضرر العقاب (وأما ضرر غير

العقوبة (التي لا يوقف ترتيبها على العلم) فهو وان كان محتملا) لا يرتفع احتمالها بفتح العقاب من غير بيان (إلا أن المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا ولا عقلا) حتى باعتراف الخصم (ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا) كحفظ الشرف المتوقف على الضرر (وجوازه شرعا) كما في مشكلة تحصيل الماء للوضوء أو الفصل بالمال ما لم يكن الباع مجحفا مع (ان احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة وان كان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام وقد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات مصالح وقبح ما كان ذات مفاسد ليست راجعة الى المنافع والمضار) بل المصلحة عبارة عن جهات وخصوصيات وجودية في الاشياء يعجب القوة العاقلة وبلائها والمفسدة عبارة عن جهات عدمية في الاشياء بها يكرها ويستكرها ولا يعجبها كما أن لساير القوى التي تحت القوة العاقلة مدركات يعجبها وبلائها كالوجه الحسن في المبصرات والصوت الحسن في المسموعات وهكذا وبعضها لا يعجبها ولا يبلائها كالوجه القبيح والصوت المنكر كصوت الخمر فكذلك للقوة العاقلة فكما أن ادراك سائر القوى لمدركاتهما الغير الملائمة لها لا تكون ضررا بانسبة اليها أصلا كذلك القوة العاقلة فالمفسدة عبارة عن نيل النفس وإدراكها مالا يعجبها وأين هذا من الضرر (وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأثور الضرر نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا وعقلا) كما في مشكلة خيار الغبن ومشكلة وجوب التيمم اذا قطع بالضرر باستعمال الماء أو طئه أو احتمله (ان قلت نعم ولكن العقل يستقل بفتح الاقدام على مالا يؤمن مفسدته وأنه كالأقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة قده على أن الاشياء على الحضر أو الوقف) ولم يحكم بالاباحة .

(قلت استقلانه بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان ومراجعة يد العقل من أهل المال والاديان حيث أنهم لا يحتزرون عملا يؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته كيف وقد أذن الشارع بالأقدام عليه ولا يكاد يأنز بان تكاب القبيح) وهو رئيس العقل بقوله كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام (فتأمل) ولا تصغ الى ما قد قيل لعل أنه لا جل تداركه المفسدة الواقعية اذا اقتحم المكلف في الشبهات فلا يكون كاشفا عن حكم العقل والعقلاء بما هم عقلاء وذلك لان التدارك إنما يتحقق بصيرورة المشتبه معروضا لعنوان طارئ عليه يكون ذا مصلحة بحيث يحصل بعروضه بينها كسر وانكسار وتصير المصلحة غالبية على مفسدة العنوان الواقعي وتكون تلك الجهة الغالبة ملتفتا اليها للمكلف والمغلوبة مغفولا عنها عنده وفي مورد الاشتباه قد أذن الشارع في الاتصام من دون ذلك فان شرب التبن المشتبه بعنوان الاولى معروضي

لحكم بالإباحة والمشكوكية بحسب الحكم ليست من العناوين الطارئة واقعا حتى يكون
 ذا مصلحة ولو سلم كونها كذلك لكنها لم تكن ملتفتا إليها للمكلف فلا يكون منشأ للحكم
 بالاحتياط فأنحصر أن يكون إذن الشارع في الاحتياط لأجل عدم مانع فيه من جهة العقل
 والشيخ الانصارى قد أجاب عنه في الرسائل بقوله والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع
 الضرر أنه إذا ريد به ما يتعلق بأمر الآخرة من العقاب فيجب عليه تعالى بيانه فهو مع عدم البيان
 مأمون وإن أريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذه من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضا
 فدفعها غير لازم عقلا إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدينى المقطوع إذا
 كان لبعض الدواعى النفسانية وقد جوز الشارع بل أمر به في بعض الموارد انتهى . إلا
 أنه لما كان محل تأمل فإذ عدم وجوب دفع ما لا يدخل في عنوان المؤاخذه عقلا مساوق لمنع
 الملازمة بين حكم الشارع وحكم العقل فإن احتمال الحرمة شرعا ملازم لاحتمال وجود ما يلزم
 العقل دفعه فأشار بقوله فتأمل الى هذا فالجواب في الجواب هو منع الكبرى فقط كما في المتن
 لا تسليما ومنع كون المورد من صغرياتنا كما صنع الشيخ الانصارى فده فلا يكون غير المؤاخذه
 من المفاسد التي تكون مناهات للنواهي الشرعية داخل في المضار الدينية التي لا يحكم العقل بوجوب
 الاحتراز عنها بل لو اطلع عليه كما عظم الشارع لحكم به كما حكم به بناء على الملازمة (راجع
 للقول بوجوب الاحتياط فيما لم ينف فيه حجة بالأدلة الثلاثة أما الكتاب فبآيات الشاهية عن القول
 بغير علم وعن الإلقاء في التهلكة والأمر بالتقوى) من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
 أقولون على الله مالا تعلمون وقوله تعالى ولا تقولوا بأيديكم الى التهلكة وقوله تعالى فأتقوا
 الله ما استطعتم وقوله تعالى فأتقوا الله حق تقاته وقوله تعالى واجهدوا في الله حق جهاده
 (والجواب أن القول بالإباحة شرعا وبالأمن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم لما دل على الإباحة
 من النقل وعلى البراءة من حكم العقل ومعها) أى مع حكم النقل والعقل (لا مهلكة في
 اقتحام الشبهة أصلا ولا فيه مخالفة التقوى كما لا يخفى) فإن المسلم من التقوى اللازم هو
 الاجتناب عن المحرمات الفعلية وأما ما ليس بفعل فاجتنابه ليس بتقوى لازمة لأنه أول الكلام
 نعم لو احرز من الخارج أن الكف من الشبهات من التقوى اللازمة لصح الاستدلال بآيات التقوى
 والقرص أنه لا دليل إلا هذه الآيات وهي لا تصلح لاحراز الصغرى نظير أوامر الطاعة
 حيث أنه لا بد أولا من احراز الإطاعة ثم التمسك بقوله أطيعوا الله (وأما الأخبار فبما دل على
 وجوب التوقف عند الشبهة معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
 المهلكة من الأخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاما بما دل على وجوب الاحتياط من الأخبار
 الواردة بالسنة مختلفة والجواب أنه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الإباحة

حكم العقل بالبراءة كما عرفت وما دل على وجوب الاحتياط (بالسنة مختلفة (لو سلم)
نه دل على الوجوب (وان كان وارداً على حكم العقل فانه كفى بيانا على العقوبة على مخالفة
لتكليف المجهول ولا يصحى الى ما قيل) والقائل هو الشيخ الأنصاري ره (من أن إيجاب
لا احتياط ان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح وان كان نفسياً فالعقاب
على مخالفته لا على مخالفة الواقع وذلك (أي عدم الاصفاء (لما عرفت من أن إيجابه يكون
طارقياً وهو عقلاً مما يصح أن يحتاج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة كما هو الحال في أوامر
لطرق والامارات والاصول العملية) حيث انه يكتفي بها العقل بيانا على العقاب وبرهانا
للمؤاخذه على الارتكاب ، وبأجله الأمر بالاحتياط كالأمر بالطرق والامارات وبعض الاصول
كالاستصحاب في القسم ثالث من الأوامر المولوية غير النفسي والغيري موجب لتنجز التكليف
الغير المعلوم في مورد ما ويشهد بذلك الرجوع الى الوجودان والرجوع الى العقلاء بما هم
كذلك حيث لا يفتح عند الوجودان وعند العقاب على المخالفة مع إيجاب الاحتياط كما لا يفتح
على المخالفة مع الأمر بسلوله الطرق والاصول مضافا الى انه قد اُجاب بهذا عن اشكال عدم
اختصاص رفع المؤاخذه عما لا يعلمون ونحوه مما لا يكون التكليف فيه بنفسه متجزاً مورثاً
للعقاب وعدم صحة المنة بذلك وقال بمنع قبح العقاب عما لا يعلمون ونحوه مع إمكان الاحتياط
وأجاب بهذا أيضا عن اشكال عدم كون المؤاخذه أثراً شرعياً بان رفعها يرفع منشأها وهو
إيجاب الاحتياط ومضافا الى أنه قد عرفت بمعترف بحكومة أدلة الأخباريين أو ورودها على أغلب
أدلة البراءة وهي لا تكون حاكمة أو واردة إلا اذا دلت على العقاب على احرام المجهول لا على
مخالفة الاحتياط نسبياً فانه حينئذ لا يربط لها بما دل على عدم العقاب على احرام المجهول كي
تكون حاكمة أو واردة فتدبر (إلا أنها تعارض بما هو أخص وأظهر ضرورة أن مادل على
حلية المشبهة أخص) لاختصاصه بالشبهة التحريمية وعموم أخبار الاحتياط لها وللوجوب
(بل هو) أي مادل على حلية المشبهة (في الدلالة على حلية نص) لا يَحْتَمِلُ غيرها (وما
دل على الاحتياط غاية أنه ظاهر في وجوب الاحتياط) فلا بد من تقديم النص على الظاهر
(مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد) المطلق لا مولوياً التزامياً (فيختلف إيجاباً واستحباباً
حسب اختلاف ما يرشد اليه) ومن القرائن على الارشاد دلالة التعليل على أن طلب التوقف
انما هو لأجل التحرز عن الملكة المحتملة في الشبهة وأن في ترك التوقف تعريض لها مع أن في
بعض موارد الشبهة لا يحتمل العقاب قطعاً باتفاق الأخباريين ومنها ظهور بعض الأخبار في
الاستحباب مثل قوله ع : أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ ، وقوله : لَا وَرَعَ كَالْوَقُوفِ عِنْدَ
الشُّبْهَةِ ، وقوله : مَنْ اتَّقَى الشُّبْهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ الذِّمَّةَ ، وقوله ع : مَنْ تَرَسَّاهَا شَبَّهَ بِعَلِيِّ بْنِ

الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها ، وفي رواية نعيم بن بشير قال سمعت رسول الله ص يقول : لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو أن راعياً رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعوا الشبهات : فلا بد وأن يحمل على الارشاد المطلق حتى يشمل جميع موارد الشبهة ولا ينافي ذلك بإرادة خصوص الطلب الاثراي الارشادي من بعض موارد بعضها الاخر من القرينة الخارجية أيضاً (ويؤيده أنه لو لم يكن للارشاد بوجوب تخصيصه لاحالة ببعض الشبهات إجماعاً) وباتفاق المحقق (مع أنه آت عن التخصيص قطعاً كيف لا يكون قوله قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الافتحام في الهلكة للارشاد مع أن الهلكة ظاهرة في العقوبة ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط فكيف يعطل إيجابه بأنه خير من الافتحام في الهلكة) وكيف تكون الرواية مع هذا التعايل قابلة للتخصيص بأن يكون الافتحام في الهلكة في الشبهة الكذائية جائزاً مضافاً الى منافاة التخصيص لاختصاص مورد بعضها بما لا يحتمل فيه الهلكة الاخرية مع وحدة السياق في الجميع .

(لا يقال نعم ولكن يستكشف عنه) أي عن التعليل (على نحو الإيجاب الاحتياط من قبل) في الشبهة البدوية (ليصح به) أي بإيجاب الاحتياط المستكشف عن التعليل (العقوبة على المخالفة) .

(فانه يقال ان مجرد إيجابه وإقفاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبة ولا يخرجها) أي العقوبة (عن أنها بلا بيان وبلا برهان فلا يحيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً) ولو بدوية (أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي فتأمل جيداً واما العقل فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن هناك حجة على حكمه تفريقاً للزمة بعد اشتغالها ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الأصحاب) كالمحقق القمي وليعلم ان هذا الدليل العقلي ناظر الى الصغرى بعد كونه الكبرى * يعني ان علة الحكم لا بد وأن تكون متقدمة على الحكم ويستحيل تأخرها عنه والتعليل في الرواية من قبيل الثاني فانه لا هلكة أصلاً قبل أمر الشارع بالتوقف بحكم العقل بفتح العقاب بلا بيان فلا يصح أن يعطل الوقوف الذي هو علة لثبوت الهلكة بالهلكة لاستلزامه توقف الشيء على نفسه وهو محال بديهية .

مسألة عند المتخصصين بمعنى أنها يتسالمان على كون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف لكن النزاع في أن الشبهات البدوية بعد الفحص هل هي من أطراف العلم الاجمالي أم لا والدليلين السابقين من الكتاب والسنة ناظران الى الكبرى بمعنى ان الشبهة البدوية بعد الفحص هل يجب الاحتياط فيها أم لا (و) كيف كان (الجواب ان العقل وان استقل بذلك إلا أنه) منجز للتكليف بالنسبة الى الأطراف (اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي وقد انحل هيئته فانه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق واصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكليف الفعلية في موارد المثبتة من الطرق والاصول العملية) فتصير موارد الاصول النافية مشكوك بالشك البدوي فلا ضير حينئذ في اجراء البراءة .

(ان قلت نعم لكنه اذا لم يكن العلم بالتكاليف في موارد الطرق والاصول العملية مسبوقاً بالعلم بالتكاليف) أي مطلقاً غير مقيد بكونه في موارد الطرق والاصول العملية امكن الخاص مسبقاً بالعام وانحلل الخاص لا يستلزم انحلال العام .

(قلت انما يضر السبق) أي سبق العام (اذا كان المعلوم اللاحق حادثاً آخر) في عرض الحادث الأول (واما اذا لم يكن كذلك بل لما انطبق عليه ما علم أولاً فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك البدوي) وبالجمله اذا لم يكن هناك عتقان إجمالاً مستقلة بتكليفين أحدهما عام والآخر خاص بل كان أحدهما كلياً والآخر فرداً له بحيث ينطبق الأول الكلي على الثاني انطبق الكلي على الفرد فلا محالة يتحقق الانتقال .

(ان قلت انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك) أي الانحلال (اذا كان قضية قياس الطرق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً واما بناء على ان قضية حججه واعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب مالم طريق المعتبر عقلاً) أي العلم (وهو تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالاجمال أولاً كما لا يخفى) .

(قلت قضية الاعتبار شرعاً على اختلاف ألسنة أدلته وان كان ذلك) أي مجرد ترتيب مالم طريق المعتبر عقلاً (على ما قوبناه في البحث) أي بحث جعل الامارات والطرق (إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الأطراف) الجار الثاني متعلق بنهوض (يكون عقلاً بحكم الانحلال وصراف تنجزه الى ما اذا كان في ذلك الطرف والعذر عما اذا كان في سائر الأطراف مثلاً اذا علم إجمالاً بحرمة اناء زيد بين الاناثين وقامت البيئة على أن هذا) المعين (انائه فلا ينبغي الشك في أنه كما اذا علم انه انائه في عدم لزوم الاجتناب إلا يعني خصوصية دون الاخر) ولو كان هذا العلم جهلاً مركباً (ولولا ذلك) أي كون

المورد بحكم الانحلال بناء على التحقيق. من كون قضية الاعتبار هو صرف ترتيب ما للطريق
المعتبر (لا كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية
فعلية) في مسألة الانحلال كما توهمه المستشكل (ضرورة انها) أي المؤديات (تكون
كذلك) أي أحكاماً شرعية (بسبب حادث وهو كونها مؤديات إمارات شرعية) فكيف
يصير محل الانطباق لا علم أولاً كي يفحل ما علم أولاً إلى العلم التفصيلي بها (هذا) أي ما ذكرنا
من كونه بحكم الانحلال (اذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار
المعلوم بالاجمال) ولو من خارج أدلة الاعتبار (وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار
أطرافه بموارد تلك الطرق بلا اشكال كما لا يخفى) كما ادعاه السيد المرتضى وابن ادریس
وكذلك ادعاه الاخباريون بالنسبة إلى الروايات المودوعة في الكتب الأربعة فلا يصح قياس
القام بما اذا علم بوجود شيآت محرمة في قطيع غنم بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها
كنسبته إلى البعض الآخر وعلمنا أيضاً بوجود شيآت محرمة في السود من تلك الغنم خاصة
بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه السود علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً حيث أن انحلال
العلم الاجمالي الثاني أيضاً لا يوجب انحلال الأول فالواجب حينئذ مراعاة العلم الاجمالي العام
ولافرق في الانحلال المذكورين أن يكون العلم بثبوت التكاليف في موارد الطرق والاصول
مقدماً على العلم الاجمالي بثبوت تكاليف مطلقاً أو مؤخراً عنه ولا اختصاص للجواب بصورة
تأخر العلم بثبوت التكاليف في موارد الاصول والطرق كما توهمه بعض إذ المناط في الانحلال
هو الانطباق ومناط عدمه هو كونها حادثين مستقلين كما لا يخفى (وربما استدل بما قيل من
استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع ولا أقل من الوقف وعدم
استقلاله لابه) أي بالحظر (ولا بالاباحة ولم يثبت شرعاً إباحة ما شبهه حرمة فإن ما دل على
الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط وفيه أولاً أنه لا وجه للاستدلال
بما هو محل الخلاف والاشكال) فإن جماعة كثيرة قائلون بأن العقل مستقل بالاباحة في الأفعال
الغير الضرورية قبل الشرع فلو استدل الخصم بقول جماعة بالحظر فلنا ان نستدل بقول جماعة
اخرى بالاباحة على البراءة واليه أشار بقوله (وإلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من
كون تلك الأفعال) أي الغير الضرورية قبل الشرع (على الاباحة وثانياً انه ثبتت الاباحة
شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف والاحتياط للمعارضة لما دل عليها) أي
على الاباحة فلا وجه حينئذ للتمسك بحكم العقل بالحظر قبل الشرع لثبوت الردع بأخبار
البراءة (وتالنا انه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسئلة للقول بالاحتياط في هذه المسئلة
لاحتمال أن يقال معه) أي مع الوقف في تلك المسئلة (بالبراءة) هيئنا (لقاعدة قبح العقاب

بلا بيان (توضيحه ان الموضوع في المسئلتين مختلف فان موضوع الحكم في الأشياء قبل الشرع هو فعل الانسان وتصرفه في ملك الغير الذي هو السلطان على الاطلاق فيمكن توقف العقل في حكمه من جهة ملاحظة انه تصرف في ملك الغير وسلطانه بدون احراز اذنه وهو قبيح ومن جهة أن تصرفات المخلوق في ملك الله تعالى أدون من الاستضاءة بنور الفسیر والاستضلال بجناظه والاصطلاء بناره وهو جائز واما الموضوع في الأشياء المشتبهة بعد الشرع هو مؤاخذه المولى وعقابه للعباد فيمكن أن يحكم العقل بقبحه من دون حجة وملزم عقلي فلا ملازمة بين القولين ثم اعلم ان الفرق بين الدليلين العقليين المذكورين انما هو بملاحظة العلم الاجمالي في الأول وعدمه في الثاني وإلا فالمناط في كليهما هو لزوم دفع الضرر المحتمل (و) اما (ما قيل من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعرفه المفسدة) كما نسب الى الشيخ (ممنوع ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً ضرورة ان المصالح والمفاسد التي هي مناطة الأحكام ليست راجعة الى النافع والمضار بل ربما تكون المصلحة فيها فيه الضرر والمفسدة فيها فيه المنفعة واحتال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلاً عن احتئانه) وقد مر جميع ذلك آنفاً .

(بقى امور مهمة لا بأس بالإشارة إليها)

(الأول انه انما تجري إصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك * أصل موضوعي مطلقاً ولو كان موافقاً لها) أى لإصالة البراءة (فانه معه لا مجال لها أصلاً لوروده عليها كما

* المراد بالأصل الموضوعي هو الأصل المتكفل للتزويل بمعنى كونه مثبتاً للمؤدى بتزويله منزلة الواقع بحسب مقام العمل سواء كان المؤدى موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً فان أصل البراءة من الاصول الحكيمة الغير التزويلية فكل أصل متكفل للتزويل يكون حاكماً عليها ويدل على ما ذكرنا قول المصنف فلا تجرى مثلاً إصالة الاباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية حيث انها شبهة كان على الشارع بيانها ورفعها دون خصوص الشبهة الموضوعية الصرفة التي ليس من شأن الشارع بيانها ومثالها ماشك في كون اللحم المطروح من الحيوان الذي يقبل التذكية او مما لا يقبل بعد إحراز ما يقبل التذكية وما لا يقبل شرعاً هل ذكي أم لا فانه أيضاً مما يجرى فيه إصالة عدم التذكية فلا يجرى فيه الاباحة .

بأنه تحقيقه فلا تجرى مثلاً إصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فإنه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية (من التسمية والاستقبال وكون الذابح مسلماً وغير ذلك) فإصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذكّر وهو حرام إجماعاً كما اذا مات حتف أنفه فلا حاجة الى اثبات ان الميتة تعم غير المذكي شرعاً (كما توهم بأن يكون المراد بالميتة ما لم تخرج روحه بالتذكية الشرعية لا خصوص ما خرجت روحه بحتف أنفسه كي يكون في قبال الحي والمذكي ولا ما خرج روحه ولو بالتذكية كي يكون في قبال الحي (ضرورة كفاية كونه مثله حكماً وذلك لأن التذكية انما هي عبارة عن فرى الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية * في الحيوان التي بها تؤثر فيه الظهارة وحدها أو مع الخلطة ومع الشك في تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها كما لا يخفى) وبالجملة في كل مورد يكون الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع فما دام يجرى الأصل في طرف الموضوع لم يجر الأصل في الحكم لزوال الشك عنه بمجرد جريانه فيه لكن الرجوع الى الأصل الموضوعي المذكور مشروط بعدم وجود عموم أو إطلاق يدل على قبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج فإنه مع الدليل المذكور لا يبقى مجال للأصل المذكور لعدم الشك حينئذ كما هو واضح فالشار إذا في وجود الدليل وتام الكلام في الفقه فإن قلت مع فرض عدم الدليل * هذا بناء على كون التذكية عبارة عن معنى بسيط مسبب عن الخمسة من فرى الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية مع كون المذكي مسلماً مع قابلية المحل لأن الحيوان في حال الحيوة لم يكن مذكي فبما يجب عدم العلم الى زمان خروج روحه ، غاية الأمر ان جهة اليقين والشك مختلفة فأنها في حال الحيوة من جهة عدم ورود فعل المذكي عليه وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكي عليه وجهة الشك في كونه مذكي هي قابليته للتذكية واختلاف جهتي الشك واليقين لا يضرب بالاستصحاب نعم لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب عن هذه الامور الستة لم يكن مورداً للاستصحاب لأنه قد تحقق خمسة أجزاء من التذكية وجدانا والجزء الآخر ليس مما يتعلق به اليقين سابقاً لعدم العلم به وأما بناء على كونها عبارة عن نفس الامور الخمسة وقابلية المحل أمر خارج عن حقيقتها وان كان لها دخل في تأخير الامور الخمسة كما هو الظاهر من قوله تعالى إلا ما ذكيت حيث ان نسبة التذكية الى الفاعلين تدل على أنها من فعلهم ومعلوم أن قابلية المحل ليس من فعلهم فلا مجال لإصالة عدم التذكية إذ ليس لقابلية المحل حالة سابقة وجوداً وعدمها فلا موقع لاستصحاب عدمها بل المرجع عند الشك حينئذ إصالة الحل والظهارة بناء على جريان قاعدة الحل في الشبهات الحكيمة .

المذكور أيضا لأجل الأصل المزبور إذ لا معنى للسبب ههنا إلا حليلة الحيوانات بعد الذبح بشرائطه وإصالة الحل صالحة لأحرازها ؛ قلت سلمنا أن قابلية الحيوان للتذكية إنما هو بمعنى حللته بالذبح لكن هذه الحليلة إنما هي ثابتة للحيوان بما هو هو وهي لا تحوز بالأصول وإنما المحرز بها هي الحليلة لما هو مجهول الحكم أو العنوان ولا تقاس باستصحاب الحل فإنه محرز للموضوع بما هو هو وبعنوانه تعبدًا فيترتب عليه ما يترتب على الحليلة الواقعية بخلاف الحليلة الثابتة بإصالة الحل فإنها ليست بلسان أنها هي الواقعية كي يترتب عليها ما يترتب على الواقعية من الآثار التي منها اعتبارها في تأثير التذكية الحليلة (نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحليلة) بعد إحراز التذكية الفعلية (فإصالة الاباحة فيه محكمة فأنه حينئذ إنما شك في أن هذا الحيوان المذكور حلال أو حرام ولا أصل فيه إلا إصالة الاباحة كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام هذا) أي عدم جريان الأصل الحكمي عند جريان الأصل الموضوعي لأجل ورودها عليها أو تقدمها عليها (إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية كما إذا شك مثلاً في أن الخيل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا فإصالة قبوله لها) أي قبول التذكية (معه محكمة ومعها لأجل إصالة عدم تحققها) أي عدم تحقق التذكية (فهو قبل الجلل كان يظهر ويحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل أنه كذلك بعده ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشبهت حللته وحرمته بالشبهة الموضوعية من حيوان وإن إصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها) أي في الشبهة الموضوعية (لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً كما أن إصالة قبوله التذكية محكمة إذا شك في طروقه ما يمنع عنه فيحكم بها) أي بالتذكية (فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه) أي عدا ما يمنع عنه (كما لا يخفى فتأمل جيداً) .

(الثاني) بعد ما عرفت عدم وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية الحكيمة مطلقاً فاعلم (أنه لأشبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها من المعاملات كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك * ولعل استحبابه الشرعي يستفاد من بعض الأخبار المرغبة على الاحتياط من مثل قوله من ترك الشبهات فهو لما استبان له من الأمن تركه وفوقه من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وكقوله من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات ونحو ذلك من الأخبار التي قد يستظهر من العلة الواردة فيها أنها من قبيل الحكمة لتشريع استحباب الاحتياط وإن كان قد يمنع ذلك باحتمال كونها للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الاحتياط تحرزاً عن الوقوع في المنقصة الواقعية وفوات المصلحة النفس الامرية وليس المقام من باب الملازمة بين حكم العقل والشرع كما لا يخفى .

منه دام ظله

احتمال الأمر أو النهي) لأنه انقياد حكمي والعقل يستقل هنا بالاستحقاق كما يستقل جري الذي هو معصية حكمي بالاستحقاق (درعسا يشكل في جريان الاحتياط في ات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة ان العبادة لا بد فيها من نية المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا) واجبا كان أو مستحبا (أو إجمالا) كما اذا الأمر بين الوجوب والاستحباب فإن وجود الأمر بالمعنى المطلق قطعي وعند دوران بين كونه واجبا أو مباحا أو مكروها أو محرما لا علم بالأمر لتفصيلا ولا إجمالا فلا كن نية القرية حينئذ حتى يصير عبادة ومتعلقا للاحتياط (وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يدي في رفع الاشكال ولو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا) كما يؤم التنصي به بداهة توقفه) أي توقف الحسن (على ثبوته) أي ثبوت الاحتياط (توقف) ثبوت العارض على) ثبوت (معروضة) فلا بد وأن يكون تحقق الاحتياط المتوقف على الأمر مقدما ولو طبعا (فكيف يعقل أن يكون) الحسن (من مبادي ثبوته) أي ثبوت الاحتياط ومقدما على تحققه (وانفدح بذلك انه لا يكاد يجدي في رفعه أيضا القول بتعلق الأمر به من جهة ترتيب الثواب عليه) من طريق الأخبار الدالة على ترتيبه عليه (ضرورة انه) أي ترتيب الثواب عليه (فرع امكانه) وقد عرفت امتناعه (فكيف يكون) ما هو متفرع على امكانه (من مبادي جريانه) المتوقف على الامكان وهل هذا إلا توقف الشيء على نفسه (هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو الم) كما في الجواب الأول (ولا ترتيب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الا) أي بنحو ترتيب العلم بالعلم على العلم بالعلول كما في الجواب الثاني (بل يكون حائلا) أي حال حسن الاحتياط (في ذلك حال الاطاعة فانه) أي الاحتياط الحسن (نحو من الانقياد والاطاعة) ومعلوم ان الأمر بالاطاعة أمر إرشادي صرف لا يترتب عليه ثواب ولا بكاشف عن أمر مولوي يترتب عليه الثواب (وما قيل) والقاتل هو الشيخ الأنصاري (في دفعه) أي في دفع الاشكال (من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل للمطابق للعبادة من جميع الجهات عدنى نية القرية فقيه مضاهيا الى عدم مساعده دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها) أي في العبادات والذي يساعد عليه هو الاتيان بتمام ذات الشيء وكال اجزائه وشرائطه بحيث لو كان في الواقع واجب أو مستحب لكان ينطبق هذا الفعل الاحتياطي عليه وإلا لكان لغوا والذي ذكره الحبيب غير هذا (بداهة انه ليس باحتياط حقيقة بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوبا مولويا نفسيا عباديا) على كل حال (والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه نعم لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادات لما كان

محيط عن دلالة اقتضاء على ان المراد ذلك المعنى بناء على عدم امكانه فيها بمعناه (أى بمعنى الاحتياط في العبادات) حقيقة كما لا يخفى انه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها وهو كترى قلت) في جسم مادة الاشكال (لا يخفى ان منشأ الاشكال هو تخيل كون القرية المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها) أى مما يصح أن يكون قيداً للمادة (فبشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من اتيان قصد القرية المعتبرة فيها وقد عرفت) في المباحث المتقدمة (انه فاسد وانما اعتبر قصد القرية فيها عقلاً لأجل أن الفرض منها لا يكاد يحصل بدونه) فهو من كفايات الاطاعة ومن الخصوصيات المعتبرة في طريق الامتثال (وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكاله) فيها كما في غيرها (غاية الأمر انه) لما كان على تقدير الامر به عبادة (لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى) لا بداع آخر من الدواعى النفسانية (فيقع حينئذ على تقدير الامر به امتثالاً لامره تعالى وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنازه تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال اما على الاطاعة) الحقيقة (أو الانقياد) الذى هو فى حكم الاطاعة وقد علق المنصف على قوله وقد عرفت انه فاسد الخ في الهامش ما هذا لفظه مع انه لو أغمض عن فساده لما كان فى الاحتياط فى العبادات اشكال غير الاشكال * فيها فكما يلزم في دفعه بتعدد الامر فيها ليعتلق أحدها بنفس العمل والآخر باتيان بداعى أمره كذلك فيما احتمل وجوبه منها فكان فيه على هذا احتمال أمرين كذلك أى أحدهما كان متعلقاً بنفسه والآخر باتيان بداعى ذلك فيتمكن من الاحتياط فيها باتيان ما احتمل وجوبه بداعى رجاء أمره واحتماله فيقع عبادة واطاعة لو كان واجباً وانقياداً لو لم يكن كذلك نعم كانت بين الاحتياط ههنا وفي التوصليات فرقا وهو ان المأني به فيها قطعاً كان موافقاً لما احتمل وجوبه مطلقاً بخلافه ههنا فإنه لا يوافق إلا على تقدير وجوبه واقعاً لما عرفت من عدم كونه عبادة إلا على هذا التقدير ولكنه ليس يفارق لكونه عبادة على تقدير الحاجة اليه وكونه واجباً ودعوى عدم كفاية الاتيان برجاء الامر في صيرورته عبادة أصلاً ولوعلى هذا التقدير مجازفة * اى غير الاشكال فى العبادات المحققة التي قد علم تعلق الامر بها لان المفروض ثبوت مشروعيتها بتلك الارامر المتوقعة على قدرة المكلف على الاتيان بها بجميع ماله دخل فيها شرطاً أو شطراً التي منها قصد القرية المتوقف على العلم بالامر والحال انه لا امر هناك إلا تلك الارامر فتتوقف العبادة التي هي مدلول المادة على الأمر الذى هو مدلول الهيئة العارضة على المادة فيلزم الدور .

ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالاً لأمره على نحو العبادة لو كان وهو الحاكم في باب
الاطاعة والعصيان فتأمل جيداً انتهى (وقد انقذ بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادة
الى تعلقي أمر بها بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشي* بل كسائر ماظم وجوبه
أو استحبابه منها كما لا يخفى فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار من بلغه ثواب اخ على استحباب
العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه في خصوص مادل على
وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف بل كان عليه مستحباً كسائر مادن الدليل على استحبابه) .
(لا يقال هذا لو قيل بدلالتهما) أي بدلالة أخبار من بلغه ثواب اخ (على استحباب نفس
العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه واما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان بل بعنوان انه
محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط كما وامر الاحتياط لوقيل
بأنها للطلب المؤثري لا الارشادي) .

(فانه يقال ان الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مطلوباً لكن توصلياً) لا تعدياً حتى
يصح عبادة العبادة (مع انه لو كان عبادياً كان مصححاً للاحتياط ومجدياً في جريانه في
العبادات كما أشرنا اليه آنفاً) بل يصير كسائر الواجبات والمستحبات فيكون وزانه وزان
من سرح لحيته فله كذا وكذا ومن صلى أو صام أو اغتسل فله كذا أي مما يستكشف من
ترتب الثواب عليه كونه مطلوباً نفسياً (ثم انه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب
ما بلغ عليه الثواب فان صحيحة هشام بن سالم الغرامية عن الحسن عن أبي عبد الله قال : من
بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله : ظاهرة
في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه منه ص انه ذو ثواب وكون العمل متفرداً
على البلوغ وكونه) أي البلوغ هو (الداعي الى العمل غير موجب لأن يكون الثواب انما
يكون مترتباً عليه فيما اذا أتى بجاه انه مأثور به وبمعنوان الاحتياط بداهة ان الداعي الى
العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان واتيان العمل بداعي قول
الذي ص كما قيد به في بعض الأخبار وان كان انقياداً إلا أن الثواب في الصحيحة انما ترتب
على نفس العمل ولا موجب لتقيدها) أي الصحيحة (به) أي ببعض الأخبار الدالة على
ان اتيان العمل بداعي قول النبي ص كان انقياداً (لعدم المناقاة بينهما بل لو أتى به كذلك)
أي بداعي قول النبي ص (او انما سأل للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوني الأجر
والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً واطاعة
فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صام أو صلى فله كذا) من جهة استكشاف
الاستحباب النفسي من ترتب الثواب على فعل خاص (ولعله لذلك) أي لما ذكرنا من دلالة

الصحيحة (أفنى المشهور بالاستحباب فافهم وتأمل) والحاصل انه لامنافاة بين كون الثواب مترتباً على نفس العمل البالغ وبين كونه مترتباً عليه بربا كونه قول النبي ص فاطماتان من الأخبار وردتا لبيان أمرين لامنافاة بينهما ولا يكون لاحديهما نظراً الى الاخرى نظر تقابل حتى يلتزم بالتقييد وصحيحة هشام مما تحتمل معنيين أحدهما من بلغه عن النبي عمل ذو ثواب بحسب ذلك البلوغ بأن يكون المراد من قوله شي* هو العمل ذو ثواب كسأبه أو مجازاً بقرينة قوله فعمله فان العمل هو فعل المكلف ذو ثواب لا نفس الثواب فعلى هذا يكون مفاد الخبر أحداث الاستحباب وثانيها من بلغه عن النبي ص شي* من الثواب أي مقدار معين من الثواب بعد الفراغ عن كونه ذا أصل الثواب ، فالمراد حينئذ بقوله فعمله أي عمل ذلك الفعل الذي رتب عليه المقدار المعين من الثواب باز تكاب الاستخدام في الضمير قالت نفس ذلك الثواب لا يمكن أن يرتكبه المكلف حينئذ لا يكون دليلاً على حدوث الاستحباب والمشهور استظهروا منها المعنى الأول فأتوا بالاستحباب الثالث قال الشيخ الأنصاري في الرسائل في المسئلة الرابعة من مسائل دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب بعد القول بأن الظاهر عدم خلاف في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة ما هذا لفظه : وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظراً الى أن الشارع بين حكم آخر مثلاً فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل حرماً من باب المقدمة العامة فالعقل يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بأن النهي عن الخمر* يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلاً أو المعلومه إجمالاً المرددة بين المحصور والأول لا يحتاج الى مقدمة عامة والثاني يتوقف على الاجتناب من أضرار الشبهة لا غير وأما ما احتمل كونه حرماً من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة للمعلم باجتناب فرد محرم بحسن العقاب عليه انتهى محل الحاجة . وغرض المصنف من عقد هذا التنبيه هو إظهار أن كلام الشيخ باطلاقه ممنوع كما ستعرف ثم اعلم أن الطبيعة التي قد جعلت بحسب ظاهر اللفظ موضوعاً للحكم قد تكون في عالم اللب والواقع أيضاً كذلك أو باعتبار كونها ملازماً لعنوان آخر

* يعني أن مناط البراءة في الشبهات الموضوعية البدويه لبس قبح ترك البيان على الشارع على فرض ثبوت التكليف الفعلي كي يدفع بصدوره ووصوله بل المناطق هو قبح مؤاخذه من لا يعلم بتوجه الخطاب اليه وتجزئه في حقه سواء لم يبينه الشارع أو بينه ولم يصل اليه أو وصل اليه ولم يعلم بتوجهه اليه من جهة عدم العلم بوجود موضوعه لا تفصيلاً ولا إجمالاً ومجرد تعلق الخطاب بالموضوعات النفس الأمرية وتبعية الحكم للواقع وإن جهل المكلف به لا يوجب شبهة على المكلف لاعقلاً ولا شرعاً لأن النتيجة تابعة للعلم بالمقدمتين ولا يكفي مجرد العلم بالكبرى

هكذا أحمره . للاستاذ الإشتياني قدس .
منه دام ظله

متعدد معها في الوجود وقد تكون آلة للملاحظة الأفراد بحيث تكون كل واحد منها مستقلاً موضوعاً للحكم لوجود تمام الملك للحكم فيه والفرق بين الصورتين أنه لا انحلال للحكم ولا للموضوع في الصورة الأولى فيكون كل واحد منها واحداً في الواقع بحيث لو أوجد المكلف الطبيعة المنهى عنها مثلاً في ضمن فرد واحد فقد حصل العصيان فلو أوجد الطبيعة ثانياً في ضمن فرد آخر لما كان له أثر أصلاً كما في شروط الصلوة أو موانعها من الاستقبال والستر والطهارة أو الاستدبار والكشف وأحدث بخلاف الصورة الثانية فإنه يحصل العصيان حينئذ حسب تعدد الأيجاد كما إذا قال المولى لا تشرب الخمر فإنه لو شرب العبد فرداً من الخمر دفعة واحدة عرفيه ثم شرب مرة أخرى كذلك لكن عاصياً مرتين بخلاف ما إذا استدبر في صلوته أو كشف عن عورته أو نام مرتين أو مرات فإنه لا يكون هنا إلا فساد واحد ولا فساد بعد فساد فبين لك ما ذكرنا أنه لا انحلال في الصورة الأولى حتى يكفي بالأقل وتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر بل لا بد حينئذ من إحراز الترك اللازم ولا يسكاد بحرز إلا بترك المشتبه أيضاً بخلاف الصورة الثانية فإنه ينحل إلى الأفراد المعنوية مخربتها والمشكوك فيمتنع التكاليف في المعلومة وتجري البراءة في المشكوك في تدبر : وإلى هذا التفصيل أشار المصنف بقوله (أنه لا يخفى إذ انتهى عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة ولو بالأصل فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه إلا إذا كان) هذا الشيء المشكوك (مسبوغاً به) أي بكونه تركاً (ليستصحب) الترك (مع الاتيان به نعم لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه فاحالة البراءة في المصاديق المشبهة بحكمة) وقرره المصنف في مجلس البحث بأنه لا شبهة في أنه إذا أمر المولى بإيجاد طبيعة معلومة حقيقة محدودة بحسب الزمان والمكان وسائر القيود فلا بد في امتثال الأمر من العلم باتيان فرد من أفراد تلك الطبيعة أو ما يحكم العلم ولا يكفي في الامتثال الاتيان بما هو مشكوك كونه من أفراد تلك الطبيعة حيث أن الاتيان به لا يقتضي القطع باتيانها والشغل اليقيني يلزم الفراغ اليقيني وهو ظاهر لاخاء فيه وإنما الكلام فيما إذا نهى المولى عن طبيعة معلومة الحقيقة بجميع قيودها ودواخلها من حيث أنه هل يكفي في مقام الامتثال ترك جميع ما علم أنه من مصاديق تلك الطبيعة أم لا بل لا بد من ترك الأفراد المشكوك أيضاً والتحقيق أن هيئتنا لحاظين : الأول مجرد لحاظ الطبيعة المنهى عنها من دون ضمنية أصل من الأصول : الثاني لحاظها مع لحاظ الأصل أيضاً ففي الأول لا بد من ترك المشكوك أيضاً لأن وزان الطبيعة المنهى عنها وزان الطبيعة المأمور

بها في لزوم القطع بالامتنال فلو ارتكب المشكوك لما حصل له القطع بامتنال النهي عن الطبيعة
لمكان احتمال التطبيق ، واما الثاني فالظاهر الاكتفاء بترك المعلومة وجواز ارتكاب المشكوك
ببركة الأصل ولا يتوهم جواز ذلك ببركة الأصل في الأمر أيضا لأن الأصل هناك على
خلاف المقصود وفي التواهي على وفق المقصود لو كان ، نعم لو كان المشكوك مسبوqa بحال يتيقن
كونه فرداً منها فلا يفيد حينئذ اصاله العدم لتقدم الاستصحاب عايتها كما انه اذا كان مسبوqa
بحال يتيقن عدم كونه فرداً فيمكن الاستصحاب في الامتنال هذا كله فيما اذا كان الأمر أو
النهي بحسب اللب متعلقا بالطبيعة ، واما اذا كان النهي متعلقا بكل فرد فرد على حدة فلا بد
في تنجز التكليف حينئذ العلم بالصغرى فلا يجب على المكلف إلا الأقل وهو ترك ما علم كونه
فرداً ، واما المشكوك فاصالة البراءة عن الاجتناب عنه محكمة (فانندح بذلك ان مجرد العلم
بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن الأفراد المشبهة) كما ذهب اليه الشيخ الانصاري
(في) خصوص (ما) اذا (كان المطلوب بالنهي طاب تركه كل فرد على حدة أو كان
الشيء مسبوqa بالترك وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحتميل الفراغ قطعاً فكما يجب فيها علم
وجوب شيء احراز اتيانه اطاعة لأمره فكذلك يجب فيها علم جرمته احراز تركه وعدم اتيانه
امثالاً لنهي غايه الأمر كما يحزر وجود الواجب بالأصل كذلك يحزر ترك الحرام به) أى
بالأصل (والفرد المشبهة وان كان مقتضى اصاله البراءة جواز الافتيحاح فيه إلا أن قضية لزوم
احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه ولا يكاد يحزر إلا بترك المشبهة أيضا فتفطن) نعم
ما ذكره الشيخ انما يتم اخلاقه على مذهب من قال في النواهي ان تظاهرها تتعلق الاحكام بالأفراد
لا بالطبيعة ولكنه قد عرفت في مباحث الالفاظ انه خلاف الوجدان والبرهان ومما يجب أن
يعلم ان الأصل الموضوعي المنقح لموضوع الحكم في المقام انما يفيد بالنسبة الى امتثال الطبيعة
النهي عنها المشكوك انطباقها على ذلك الفرد واما حكم الفرد من حيث نفسه لامن حيث
انطباق الطبيعة عليه اذا شك فيه فلا بد من ملاحظة الرجوع الى البراءة العقلية أو العقلية .
(الرابع انك قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا ولا يخفى انه مطلقا كذلك) يعني
ان حسنه غير مقيد بشيء بل هو حسن (حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الخرمه
أو إماره معتبره على انه ليس فرداً للواجب أو الحرام ما لم يخل بالنظام فعلا) فان حسنه
ليس مبنياً على تحصيل المؤمن من العقاب كي يصح أن يقال ان مع قيام الحجة لعقاب بل
مبنى حكمه بحسنه هو رجاء تحصيل الغرض والمصلحة النفس الامرية وان لم يكن في مخالفته
عقاب للتوسمة من الشارع عند الاشتباه (فالاحتياط قبل ذلك) الاخلال بالنظام (مطلقا
يقع حسنا كان في الامور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها وكانت احتمال التكليف قويا

أو ضعيفا كانت الحجة على خلافه أولا كما ان الاحتياط الموجب لذلك (الاخلال بالنظام (لا يكون حسنا كذلك) مطلقا كان في الامور المهمة أم لا كان احتياك التكليف قويا أو ضعيفا كانت الحجة على خلافه أم لا كما احتل كل هذه التفاصيل في الرسائل (وان كان الرجح لمن التفت الى ذلك) الاخلال (من أول الامر) كما اذا كان مبتلى بامور متعددة مشتبهة وملتبسا الى انه لو احتاط في الكل بحتل نظام معاشه (ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا) بحسب القوة والضعف (أو محتملا) من حيث اهتمام الشارع به وان كان بحسب الاحتمال ضعيفا مثلا اذا كان احتياك الوجوب ضعيفا موهوما ولكن المحتمل من الامور التي لو كان التكليف فيها ثابتا لكان موريا لاهتمام الشارع فحينئذ له مراعاة الاحتمال أو المحتمل فافهم

(فصل)

(اذا دار الامر بين وجوب شي * وحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه إجمالا ففيه وجوه الحكم بالبراءة عقلا ونقلنا لعموم النقل وحكم العقل بفتح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به ووجوب الأخذ بأحديها تعيينا) وهو الحرمة كما عن بعض (أو تخييرا) بدويا أو استمراريا مطلقا أو استمراريا بشرط البناء عليه من أول الامر (أو التخيير بين الفعل وترك عقلا مع التوقف عن الحكم به رأسا) أي لا ظاهرا ولا واقعا (أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعا أو جهتها الاخير لعدم الترجيح بين الفعل وترك وشمول مثل * كل شي * لك حلال حتى تعرف انه حرام له) أي للمورد حيث ان المراد بالخلية هو النفوذ والمضي وجواز الاقتحام وعدم المفسدة في الفعل نظير قوله ع حلال مجد حلال الى يوم القيمة وليس المراد خصوص الاباحة الخاصة أو الاعم منه ومن الكراهة ومن الاستجابات فقط حتى يختص بمحتمل الحرمة وغير الوجوب ويؤيد ما ذكرنا الغاية في الدليل حيث انها قريبة على ان مشكوك الحرمة وعدمها سواء كان عدم الحرمة وجوبا أو استجابيا أو كراهة أو اباحة يكون جائز الاقتحام إلا ما هو معلوم حرمة فلا بد من الحكم بالاباحة الظاهرية (ولا مانع عنه عقلا ونقلنا) سوى ما يتخيل من لزوم الالتزام بحكم الله تعالى لعدم دليل على وجوب الانقياد للشرع (وقد عرفت انه لا يجب موافقة الاحكام التزاما) أي ليس يدل دليل على وجوب ذلك بمعنى كون ذلك أيضا حكا من الاحكام الواقعية سابقا على العلم بالحكم الشرعي ولا يستفاد ذلك من الدليل الثابت لنفسه

* قوله وشمول كل شي * الخ فهذا الشمول يبطل القول بالتخيير عقلا مع التوقف عن الحكم رأسا .
منه دام ظله

الحكم وإنما هو تابع للعلم بالحكم لأجل وجوب التدين بما جاء به النبي ص فإل علم تفصيلا
يجب التدين به كذلك وإن علم إجمالاً فكذلك والتدين الإجمالي بالحكم الواقعي على ما هو عليه
في الواقع أمكانه هنا لا ينافي التدين بالإباحة الظاهرية من حيث كون الفعل غير معلوم الحكم
تفصيلاً وإنما ينافي العلم بالواقع تفصيلاً لأن الشك في الواقع المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري
لا يجمع مع العلم التفصيلي به وكذا إجمالاً مع استلزام طرحه للحفاطة العملية وإلى هذا أشار
بقوله (ولو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه تمكناً والالتزام التفصيلي بأحدهما
لو لم يكن تشرعياً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعي) فإن وجوب الالتزام المذكور لا يتم
إلا بأمر ثلاثة : الأول كون وجوب الالتزام شرعياً لا إرشادياً ، الثاني كون متعلق الالتزام
العناوين الخاصة من الوجوب أو الحرمة أو سائر العناوين الخاصة لأحكامه تعالى على ما هي
عليه بحسب الواقع ولو لم يجوز عناوينها الخاصة ، الثالث عدم تقييد موضوعه بالعزم وكلها
ممنوعة (وقياسه بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب) بأن
يقال فكأنه يجب هناك الأخذ بأحدهما تخييراً فكذلك ههنا (باطل فإن التخيير بينهما على تقدير
كون الأخيار حجة من باب السببية يكون على القاعدة ومن جهة التخيير بين الواجبين للمؤمنين
وعلى تقدير أنها من باب الطريقة فإنه وإن كان على خلاف القاعدة إلا أن أحدهما تعييناً مع
المرجح (أو تخييراً) مع عدمه (حيث كان واجداً لما هو مناط للطريقة من احتمال
الاصابة مع اجتماع سائر الشروط صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً أو التخيير
تخييراً وإن ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ماصدر واقعا) في هذه الواقعة
(وهو) أي الأخذ والالتزام بما صدر واقعا (حاصل) من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما
بالخصوص كما يشير إلى ذلك قوله ص بأنها أخذت من باب التسليم وسعاً فإنه لما وجب على المكلف
تسليم جميع ما يرد منهم عليهم السلام بالطرق المعتبرة وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق
المعتبرة المتعارضتين ممتنعاً وجب التسليم لأحدهما مخيراً في تعيينه (والأخذ بخصوص أحدهما
ربما لا يكون إليه) أي إلى خصوص ماصدر واقعا (بموصل) لمكان احتمال المخالفة (نعم
لو كان التخيير بين الخبرين) لا لأجل السببية ولا لأجل كون كل واحد منها واجداً لما هو
مناط الطريقة على الطريقة من الكشف نوعاً واحتمال الاصابة شخصاً (بل لأجل) مجرد
(ابدانها احتمال الوجوب والحرمة واحداثها التردد بينها لكأن القياس في محله لدلالة الدليل
على التخيير بينهما) أي بين الخبرين (على التخيير ههنا) لوجود الاحتمال والترديد ههنا
لكنه ليس كذلك إذ لو كان كذلك لكأن الشروط المعتبرة في حجية الخبرين لغواً بل لم يكن
للتخير فيه مدخل أصلاً وهو خلاف ظاهر قوله ص بأنها أخذت من باب التسليم وسعاً (فتأمل

جيداً ولا مجال ههنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان) في اثبات القول الأول أي البراءة (فانه لا قصور فيه) أي في البيان (ههنا وانما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كخالفاتها . والموافقة الاحتمالية حاصلة لاحالة كما لا يخفى) حيث ان المكلف بحسب العمل لا يخلو عن فعل يحتمل الموافقة لمكان احتمال الوجوب وعن تركه يحتمل الموافقة لمكان احتمال الحرمة فانقدح من جميع ما تقدم ان إصالة البراءة وإصالة التخيير وان كان أثرهما بحسب العمل واحداً وهو مجرد عدم الخرج في الفعل والترك إلا أن الملاك في إصالة التخيير وهو عدم الترجيح غير الملاك في إصالة البراءة وهو قبح العقاب بلا بيان (ثم ان مورد هذه الوجوه وان كان ما اذا لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تبعدياً إذ لو كانا تبعديين أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحها والرجوع الى الاباحة لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاده شيخنا الاستاذ قده) لأن الرجوع الى الاباحة يستلزم وقوع العمل بلانية القرينة (إلا أن الحكم أيضاً فيها) أي في التبعدين أو أحدهما المعين كذلك (اذا كان كذلك) أي دائراً أمرهما بين الوجوب والحرمة (هو التخيير عقلاً بين اتيانه على وجه قرني بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه وتركه كذلك) أي بداعي احتمال طلبه (لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح) والحاصل انه لا فرق فيما هو المهي في المقام من التخيير بين ما اذا كانا تبعديين أو أحدهما المعين كذلك أو توصيين لأجل انه بعد حكم العقل بعدم وجوب الموافقة القطعية لعدم امكانها مع امكان عدم مخالفة القطعية باتيانه برجاء الأمر أو تركه برجاء النهي فيما اذا كان تبعديين أو أحدهما كذلك لو لم يحكم بالتخيير كذلك وحكم بشي آخر يلزم المخالفة القطعية للخطاب الاجمالي مع امكان عدمها وهي كالمخالفة التفصيلية عند العقل في عدم الجواز ولا ترجيح في الواقع لأحد الاحتمالين كي يحكم بترجيحه فلا بد وأن يحكم بالتخيير (فانقدح انه لاوجه لتخصيص المورد بالتوصيين بالنسبة الى ما هو المهم في المقام وان اختص بعض الوجوه بها كما لا يخفى) كالتخيير مع الحكم بالاباحة عليه شرعاً فانه لا يجري في التبعدين ولا ما اذا كان أحدهما كذلك (ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخيير انما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام ولكن الترجيح انما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الاخلال به في صورة المزاحمة ووجب الترجيح بها وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران)

• ولا يمكن من الجمع بين الفعل والترك كي يحصل العلم بالموافقة وكذلك لا يمكن من ترك الترك والفعل كي يحصل العلم بالمخالفة .

منه دام ظله

إذ في الصورة الأولى كان الواجب منحللاً الى واجبات يكون بعضها معارضاً باحتمال الحرمة وبعضها بالآخر سلباً أو بالعكس وفي الصورة الثانية كما إذا دار الأمر بين انفاذ غريق يكون نياً أو ولياً مع غضب حبل زيد أو كون انفاذه مرتباً على النظر الى الأجنبية أو لمس بدنها (ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً) أي في جميع الموارد (لأنجل ان دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ضرورة انه رب واجب) لكن أنه أهم (يكون مقدماً على الحرام) لكونه غير أهم (في صورة المراحة بلا كلام فكيف يقدم على احتماله) أي على احتمال الواجب أو الوجوب (احتماله) أي احتمال الحرام أو الحرمة (في صورة الدوران بين مثليهما فافهم .

(فصل)

(نوشك في المكلف بد مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم فطارة لتردده بين المتباينين واخرى بين الاقل والاكثر الارتباطيين) واما الاقل والاكثر الاستقلاليان كما كان راجعاً الى الشبهة في التكليف بالنسبة الى الاكثر بلا كلام فهو خارج عن محل الكلام وقد فرغنا عن البحث عنها (فيقع الكلام في المقامين) :

(المقام الاول في دوران الأمر بين المتباينين) اعلم انه لا بد في المقام من أخذ متعلق العلم الاجمالي بحيث لو تعلّق به العلم التفصيلي ينتج التكليف به لأن النزاع في الحقيقة هنا في أن العلم الاجمالي هل هو قاصر عن كونه علة للتنجز أم لا بل هو كالتفصيلي فلا بد حينئذ من فرض متعلق العالمين واحداً ولا شك ان متعلق العلم التفصيلي هو الحكم الواحد لجميع ماهو دخيل في العلة التامة للبعث والزجر الفعلي الذي بقي جهة كشفه على المكلف من حيث انه كشف فلا بد وأن يكون متعلق الاجمالي أيضاً كذلك بأن تكون تعلم اجمالاً بحكم فعلي يطلبه المولى مع كونك متردداً بين كون طلبه الفعلي بالبعث والتحريك نحو فعل هذا المبائن كالظهور أو ذاك المبائن كالجمعة أو الزجر والتحريك نحو تركه كذلك أو فعل أمر وترك أمر آخر مع امكان الاحتياط ان بالجمع بين الاطراف فلا محالة يستقل العقل هنا بالتنجز وصحة العقوبة على مخالفة والعقلاء أيضاً يذمون العبد على مخالفة الاحتياط ولا يسمعون عذره بأنه كما يكون العلم حجة يكون الجهل بالمعلق عذراً والى ما ذكرنا أشار بقوله (ولا يخفى ان التكليف المعلوم بينها مطلقاً ولو كانا فعل أمر وترك آخر ان كان فعلياً من جميع الجهات بأن يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث او الزجر الفعلي مع ماهو عليه من الاجمال والتردد والاحتمال فلا يحصى عن تبيّنه وصحة العقوبة على مخالفته وحينئذ لا محالة يكون مادل بعمومه على الرفع

أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه) ولا يمكن في هذا الموضوع أن يجعل الشارع بدلاً للواقع بأن يقول افعَل أحدهما أو اترك أحدهما فإنه أيضاً تناقض . وأما إذا لم يلاحظ اتحاد المتعلق بأن لم يكن متعلق العلم الاجمالي فعلياً من جميع الجهات ولو بأن يكون تعلق العلم التفصيلي به شرطاً في صيرورته فعلياً وواجباً امتثاله وصح العقاب على مخالفته فلا تنجز حينئذ عقلاً فلا مانع حينئذ عن البراءة نقلاً وإليه أشار بقوله (وإن لم يكن فعلياً كذلك ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن تحول أدلة البراءة الشرعية للأطراف ومن هنا انفتح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات) من غير جهة الكشف التفصيلي (لا محالة يصير فعلياً معه) أي مع العلم التفصيلي (من جميع الجهات) فلا مجال لحكم آخر (وله) أي وللحكم الظاهري (مجال مع الاجمالي فيمكن أن لا يصير فعلياً معه) أي مع العلم الاجمالي بل كان بحيث لو علم به تفصيلاً لوجب امتثاله (لا مكان اجعل الظاهري في أطرافه وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة فافهم) يعني أنه في مورد العلم الاجمالي كثيراً ما لا يقطع بكون الحكم فعلياً لقوة احتياط كونه حال التكليف المعلوم إجمالاً بين الأطراف حال التكليف المجهول في مورد الأمارات والاصول الشرعية في الحكم على الأطراف ظاهراً بالتخصيص مخفوخة مرتبة الحكم الظاهري في موارد الأمارات والاصول الشرعية عند عدم فعلية التكليف الذي يكون في البين المنفعة عن الحكم على خلافه ظاهراً فلا يلزم من جعل الحكم للمصدر أنه اجتماع حكيمين واقعيين يلزم التناقض كما يلزم في العلم التفصيلي فإنه ليس فيه إلا مرتبة واحدة لانكشاف الواقع به بما هو هو كما هو هكذا موضوع للحكم الواقعي ولا تناقض بين الحكم الواقعي والظاهري كما تقرر في محله ولو علم المكلف بتخالفها فإنه لو كان بينها تناقض فجعل المكلف لا يرفعها ولو لم يكن بينهما تناقض فعلم المكلف بتخالفها لا يضر باجتماعها كيف وقد قطع المكلف بمخالفة الخلية الظاهرية للحكم الواقعي في موارد الشبهات البدوية والعلم بالمخالفة لو أثر في التناقض لا يتفاوت فيه الحال بين حصول العلم بها في الشبهات المحصورة وبين حصوله في موارد الشبهات البدوية فافهم ؛ ولعل من ذهب إلى عدم كون العلم الاجمالي منجزاً فقد غفل عن الموضوع الذي تعلق به الكشف وعن أن العلم التفصيلي أيضاً إذا تعلق لا بالحكم الفعلي بل بالحكم الشائني فلا يؤثر في لزوم الموافقة والتنجز ولو احتمالاً بل يجوز معه المخالفة القطعية كما في كثير من الأحكام بالنسبة إلى صدور الإسلام وأما مع اتحاد الموضوع بأن يكون المتعلق هو الحكم الفعلي الذي بلغ إلى مرتبة البعث والرجع عند التردد فالمعقل يحكم بوجود الاحياط والتحقيق

ان الشرع أيضا أو كل هذا الحكم الى العقل المستقل على ماحققة المصنف في تعليقه على مسألة العلم الاجمالي في باب القطع ثم ان قوله : ولو كانا فعل أمر وترك أمر آخر ، اشارة الى عدم المناقاة بين ما ذكر هنا وبين المسئلة السابقة من لزوم الاحتياط هنا وجريان الاباحة ظاهرا في المسئلة السابقة حيث ان العلم بمنس التكليف في المسئلة السابقة لا يصير كالمعلم بنوعه لأجل ان طرفيه متعلقان بأمر واحد بخلافه هنا حيث ان طرفيه متعلقان بأمرين ، وجه الفرق ان التنجز متقوم بشئين : البيان الحاصل بالعلم ولو إجمالا ، وانتمكن من الامتنان ولو بالاحتياط والبيان وان كان حاصلا في الصورة الاولى كالصورة الثانية إلا أن انتمكن من الامتنان مفقود هناك دون المقام (ثم ان الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا ولو كانت أطرافه غير محصورة) يعني أن العقل بعد حفظ خصوصيات المسئلة أي متعلق العلم الاجمالي بأنه لا بد وأن يكون فعليا من جميع الجهات أي الجهات المراجعة الى المولى والمراجعة الى جهة المكلف حتى من جهة استعداده لتجمل مثل هذا التكليف لا يرى تفاوتنا بين الصورتين مع سهولة الامتنان على المكلف كما اذا نهى عن أكل غم موطوء بين قطيع يكون عدده كثيرا جدا مع كون جميع الأطراف محلا لابتلاء المكلف (وانما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم اخصر ربحه يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه) أي لولا عدم اخصر (من سائر الجهات) وذلك بأن يكون كثرة الأطراف بحيث يعسر على المكلف الامتنان أو يتعذر أو كان بعض الأطراف مما لا يتطلى به المكلف (وبإحالة لا يكاد يرى العقل تفاوتنا بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه فيما كان المعلوم إجمالا فعليا يعثر المولى نحوه فعلا أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه والحاصل ان اختلاف الأطراف في اخصر وعدمه لا يوجب تفاوتنا في ناحية العلم) بأن يكون العلم قاصرا عن افادة التنجز (ولو أوجب تفاوتنا فأما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع اخصر وعدمها مع عدمه فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الأطراف قلة وكثرة في التنجز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك) أي بالخصر وعدمه (وقد عرفت آنفا انه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضا فتأمل تعرف) ثم انهم قد اختلفوا في موضوع الشبهة الغير المحصورة وتحديداتها بما لا يرجع الى محصل وربما يقال ان أحسن ما قيل في المقام هو أن تبلغ أطراف الشبهة من الكثرة حدا لا يمكن جمعها في الارتكاب بحسب العادة فالمناد فيها هو مجموع الأمرين الكثرة وعدم امكان العمل بالأطراف لأجل الكثرة وإلا ففي الشبهة المحصورة قد لا يمكن الجمع بين الأجزاء لا للكثرة بل للبعد المفرط الحاصل بين الطرفين (وقد اتقدح انه لا وجه لاحتمال

عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها (كما يستفاد من الشيخ الأنصاري ره في الرسائل) ضرورة ان التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً) أي قطعاً (ومنه ظهر انه لو لم يعلم فعليه التكليف مع العلم به إجمالاً اما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الاضطرار الى بعضها معينا) كما اذا كان أحد الاناثين التجسس مردداً أحدهما بماء الرمان والآخر بماء مطلق وهو يحتاج الى ماء الرمان للتداوي أو الى ماء المطاق لرفع العطش (أو مردداً) كما اذا كانا ماء مطلقاً وهو يحتاج الى أحدهما لرفع العطش أو كانا ماء الرمان وهو يحتاج الى أحدهما للتداوي (أو من جهة تعلقه بموضوع يقض بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر كأيام حيض المستحاضة مثلاً) ويسمى هذا الأخير بالشبهة التدريجية الأطراف (لما وجب موافقته بل جاز مخالفته وانه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية لكان منجراً ووجب موافقته فان التدرج لا يمنع عن الفعلية ضرورة انه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالخروج في الموسم للمستطيع فافهم) ذلك ولا تصح الى قبول من فصل بين ما كان للزمان دخل في الخطأ والملائكة كاحكام الحيض التي لزمان العادة دخل فيها خطأ وملاكاً وبين ما لا دخل له فيها كحرمة الغيبة والرباء والكذب الذي يعلم بوقوعه في يوم من الشهر وبين ما يكون للزمان دخل في الامتنال من دون دخله فيها كالواجب المعلق على القول به فان العلم بفعلية التكليف يقتضي وجوب الامتنال بالاحتياط كما انه اذا لم يعلم بفعايته فلا مقتضى لوجوب الامتنال (تنبيهات : الأول الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعاية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين) خلافاً للشيخ في الرسائل حيث ذهب الى تنجز الحكم في غير المعين بالنسبة الى الباقي (ضرورة انه مطلقاً) ولو كان الاضطرار الى غير المعين (موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تأخيراً وهو يتأق العلم بحرمة المعلوم) في الشبهة التحريمية (أو بوجوبه) في الوجوبية (بينها فعلاً وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً) خلافاً للشيخ الأنصاري قده أيضاً حيث فصل في صورة الاضطرار الى المعين بقوله : فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كانت الاضطرار قبل العلم أو معه لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم وان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارح في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات انتهى كلامه ، واحتج المصنف على

مختاره من عدم الفرق بين صورة الاضطرار مطلقا الى الواحد المعين أو غيره سواء كان سابقا على حدوث العلم أو لاحقا بقوله (وذلك لأن التكليف المعلوم بينهما من أول الأمر كان محدوداً) ومشروطاً (بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه) للاجماع والأولية المستفادة من قوله تعالى : ولا يصخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تنقوا منهم قته ، وقوله : مامن شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطر اليه والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى وقد استفاضت بجواز الخلف كاذبا لدفع الضرر البدني والمالي عن نفسه وأخيه وقد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات والعقل مستقل بجواز ارتكاب أقل التقيحين (فلو عرض على بعض أطرافه) الاضطرار (لما كان التكليف به معلوما لاحتمال أن يكون هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين أو يكون هو المختار فيما كان) الاضطرار (الى بعض الأطراف بلا تعيين) وهذا وإن كان أسوأ ظاهراً لاختفاء فيه عند التأمل والتدقيق التام إلا أنه لما كان غموضه في بدو النظر وجهه اليه سؤالاً بقوله (لا يقال الاضطرار الى بعض الأطراف ليس إلا كنفقد بعضها فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي من التفقدان كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عبدة ما تنجز عليه قبل عروضة) .

(فانه يقال : قياس حالة الاضطرار بخالة فقد أحد الأطراف بلا جامع) حيث ان فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده كان التكليف المتعلق به مطلقاً (غير مشروط) فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقينا للفرار عنه كذلك وهذا بخلاف الاضطرار الى تركه فانه من حدود التكليف به وقيوده ولا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضة فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا الى هذا الحد فلا يجب رعايته فيما بعده ولا تكون (الرعاية) حينئذ إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية (في عدم لزومها) فأنهم وتأمل فانه دقيق جداً) ولعل نظر الشيخ ره في التفصيل بين الاضطرار الى المعين قبل العلم أو معه وبين الاضطرار الى غير المعين حيث ذهب الى عدم التنجز في الأول والتنجز في الثاني بالنسبة الى البقية هو تخيل ان مدار التنجز إنما هو على انه لو تبدل العلم الاجمالي بالتفصيلي بكل طرف لتنجز التكليف بالنسبة اليه وفي الأول ليس كذلك لأنه يحتمل أن يكون المحرم الواقعي هو المضطر اليه المعين فليس فيها خطاب الزامي منجز بالنسبة الى الواقع فلا مقتضى للحكم بوجوب الاحتياط بالنسبة الى غير المضطر اليه بخلاف ما اذا كان الاضطرار الى غير معين فانه لو تبدل العلم الاجمالي بالتفصيلي لتنجز على كل حال لعدم مانعية الاضطرار الى غير معين عن تنجز الخطاب بالنسبة الى المحرم الواقعي المعلوم فانه لا بد حينئذ

من اختيار الطرف الآخر مثلا اذا كان هناك اداء من ماء الرمان واضطر المكلف الى أحدهما للتداوي من غير فرق بينها أصلا في رفع الاضطرار ثم علم بوقوع قطرة من البول في أحدهما لم يكن اشكال في صحة توجيه الخطاب بالنجس الواقعي في الفرض لكنه قد غفل عن انه ليس هذا تمام الملاك بل لابد مع ذلك من احراز عدم الاذن * في الاقتحام فلو أذن في الاقتحام الى غير المعين فهذا يناقض الامر بالاجتناب عن الواقع المردد بينها ولكن المصنف قد عدل عن التعميم المذكور في المتن الى ما في الهامش وهذا لفظه : ولا يخفى ان ذلك اما يتم فيها اذا كان الاضطرار الى أحدهما لا بعينه واما لو كان الى أحدهما المعين فلا يكون

* اعلم ان الشيخ قدس سره في الرسائل قد ذكر هذا وأجاب عنه بأن الاذن في الاقتحام اما يلزم عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأسا حيث ان احكام وجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق القلب الموجب للعقاب على مخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المربور موجبا للامن من العقاب على مخالفة الحاصلة في ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا ونفيته متعلقا بالواقع على ما هو عليه وحاصله ان هذا النحو من الاحتياط لو ادعى انه غير كاف في امثال الواقع لو كان باقيا وانما الامثال متحصرة - فصوله بترك جميع المحتملات فهو ممنوع جداً ضرورة حصوله أحيانا بترك بعضها حيث انه لازم كونه من محتملاته وان ادعى عدم كفايته في مقام تحصيل العلم بالامثال فهو مسلم إلا أنه لا يجدي في مقصوده فان ترك جميع المحتملات مقدمة للعلم بامثال التكليف بحكم العقل لأجل دفع الضرر المحتمل فاذا أذن الشارع في بعض الأطراف فقد رفع إيجاب تحصيل العلم من جهة استلزام إذنه رفع احتمال الضرر في مورد اذنه فيبقى احتمال الضرر في فعل باقي الأطراف فيجب تركه وليس وجود احتمال الضرر في كل محتمل منوطا باحتماله في غيره كي يرتفع بارتفاعه ، وبالمجمله لو لم يرخص الشارع في بعض الأطراف لكان العقل حاكما بالاحتياط الكلي واذا رخص بحكم وجوب المراجعة في غير المرخص من الأطراف فلاختلاف في طريق الاطاعة لافي أصل الحكم إلا اذا اختلف الموضوع حسب اختلاف الحالات كالصحة والمرض والسفر والحضر ونحوها وهذا هو المراد من التكليف المتوسط فتدبر جيداً لكن المصنف يقول ان الاذن في الاقتحام بذاته يناقض فعلية التكليف فلا مقتضى حينئذ للاحتياط أصلاً لأنه موجود ونحن بصدد ابداء المانع كي يتثبت الخصم بما يرفع المانع .

مانعا عن تأثير العلم للتنجز لعدم منعه عن العلم بفعالية التكليف المعلوم إجمالا المردد بين أن يكون التكليف المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر ضرورة عدم ما يوجب عدم فعالية مثل هذا المعلوم أصلا وعروض الاضطراب انما يمنع عن فعالية التكليف لو كانت في طرف معروضه بعد عرضه لاعتن فعالية المعلوم بالاجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض وهذا بخلاف ما اذا عرض الاضطراب الى أحدهما لا بعينه فانه يمنع عن فعالية التكليف في البين مطلقا فافهم وتأمل فتلخص ما يستفاد من مجموع المتن والهامش انه في صورة الاضطراب الى غير المعين بعد حكم العقل والشرع بجواز اختيار أحدهما كيف يمكن أن يحكم حكما فعليا بخلاف ذلك وهل هذا إلا تناقض صرف فالاضطراب الى أحدهما الغير المعين يكشف عن عدم الحكم التبعي من غير فرق بين أن يكون العلم سابقا على الاضطراب أو لاحقا واما اذا كان الاضطراب الى أحدهما المعين فاما أن يكون التكليف الواحد المردد بينهما على تسع سواء من غير تفاوت من جهة التقصر والظول ومن جهة الاختلال الى التكليف القابلة في ظرف والكثرة في ظرف آخر وكذلك أيضا لا احتمال أن يكون ذلك التكليف منطبقا على المضطر اليوم نظير ما لو علم بوجود إكرام زيد وتردد بين اليوم واليومين من حيث انه يمكن جريان البراءة في اليوم الثاني ان لم يقل بجريان استحباب وجوب الإكرام الثابت في اليوم الأول واما اذا كان على نحو التفاوت بأن كان الضرف المعين لو كان متعلقا به لكان الى زمان محدود كالغد بأنه علم أنه يضطر اليه في الغد وذات الضرف لو كان متعلقا به لكان مطلقا أو لو كان في الضرف المعين لكان متحلا الى حصة تكليف ولو كان في الضرف الآخر لكان متحلا الى آلاف مثلا ففهم اشكال اذا كان الاضطراب الى المعين بعد العلم فان التكليف قد تنجز فعلا عليه أما بالنسبة الى الضرف المعين محدودا وأما بالنسبة الى الضرف الآخر مطلقا فلو اضطر الى المعين يحجب مراعاة التكليف بالنسبة الى الآخر بعدم حصول القطع بالفراغ اليقيني لاحتمال أن يكون الضرف الآخر الغير المضطر اليه هو المكلف به في الزمان الغير المحدود أو هو المنحل الى التكليف الكثيرة بحسب الآتات المتتالية كما اذا علم إجمالا أنه مكلف اما بعدم شرب اللبن الى الغد واما بعدم شرب النبيذ مطلقا أو بالعكس فاضطر الى شرب اللبن معينا نظير ما اذا علم إجمالا بوجود صلاة الظهر أو الجمعة في يومها من حيث انه لا ريب في تأثير العلم الاجمالي في وجوب صلاة الظهر بعد انقضاء ساعة من الزوال مع ان العلم الاجمالي قد تعلق بالمردد بين المحدود كصلاة الجمعة فان وقتها الى انقضاء ساعة من الزوال وبين غيره كصلاة الظهر فانه لاحد لوقتها بل يمتد الى آخر العمر ولو قضاء .

(الثاني) في بيان السر في كون عدم الابتلاء بأحد الطرفين مورنا لعدم التنجز وهو

(أنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لو لم يكن له دواع أخرى) على الترك (ولا يكاد يكون ذلك) أي كون النهي داعياً على الترك (إلا فيما يمكن عادة ابتلائه به) مضافاً إلى القدرة العقلية على كل من الفعل والترك المشتركة بين الأمر والنهي وإنما خص النهي بهذه القدرة العادية لاستهجان التكليف بترك ما لا تقدر على فعله عادة لكون الترك حاصلًا حينئذ بنفسه والتكليف المطلق بترك ما يكون متروكاً بنفسه عادة كالتكليف المطلق بترك ما يكون متروكاً عقلاً من حيث اللغووية والعينية وإليه أشار بقوله (وأما ما لا ابتلاء به بحسبها) أي بحسب العادة (فليس للنهي عنه موقع أصلاً ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائيل بل يكون من قبيل طلب الحاصل) من الغير قبل الطلب (كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم فانه بدون علم لا علم بتكليف فعلي لا احتمال لتعلق الخطاب بما لا ابتلاء به) وقد شبه المصنف مسألة النهي بمسألة الأمر في هذه الجهة في الهامش بقوله كما أنه إذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى مما لا يكاد أن يتركه العبد أو أن لا يكون له داع إليه لم يكن للأمر واليحث إليه موقع أصلاً كما لا يخفى انتهى ، نعم يصح النهي تعليقاً بالابتلاء أو بحدوث داع إلى الارتكاب كما يصح الأمر تعليقاً حيث لا تنجز (ومنه) أي ومما ذكرنا من السر (قد انقذ ان الملاك في الابتلاء المصحح للعلية الزجر وانقذاح طنب تركه في نفس المولى فعلاً هو ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال ولو شك في ذلك) أي في تحقق الملاك من جهة تفاوت مراتب بعد الشيء عن المكلف في إيرائه الانقذاح فربما يكون البعد ضعيفاً جداً كما نخر الموجودة في دار الجار أو سوق البلد ويكون قادراً على ارتكاب شرها عادة فلا استهجان حينئذ في التكليف وربما كان قويا كالموجود في أقصى بلاد الشرق أو الغرب بالنسبة إلى بلادنا فلا قدرة عادة على ارتكابه فلا تكليف فعلياً قطعاً وربما كان متوسطاً فيشك في أنه من محل الابتلاء أم لا (كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاستشغال لاطلاق الخطاب) كما يظهر من الشيخ الانصاري الميل إليه في الرسائل حيث قال : نعم يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيز عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه إلا معلقاً بالأصل البراءة من التكليف المنجز كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً أو معلقاً على أمر محقق العدم أو علم التعليق على أمر لكن شك في تحققه أو كون المتحقق من أفرادها كما في المقام ثم قال : إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطابقة غير معلقة والمعلوم تقيدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهاً من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام الأمير مع عدم جريان العادة بإجلاء المكلف به أو لا تنصرف في اللباس

المغضوب الذي إسه ذلك الملك أو الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسائه مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلاً ولا عادة إلا أنه بعيد الاتفاق وأما إذا شك في قبح التنجز فيرجع إلى الاطلاقات فيرجع المسئلة إلى أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفهومات العرفية هل يجوز التمسك أولاً، الأقوى الجواز؛ فيصير الأصل في المسئلة وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام انتهى محل الحاجة. وورده المصنف بقوله (ضرورة أنه لا مجال للتثبت به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الأخلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل فاعلم تعرف إن شاء الله تعالى) والشك في المقام شك في الاطلاق والتقييد نظير الشك في الشرطية والحرورية المطلقين فيما يحجز المكلف عن الشرط والجزء كما في فاقد الظهورين فإن إطلاق المقدمية مع العجز عن المقدمة يوجب العجز عن ذمها ويرتفع التكليف عند من جهة أن القدرة على جميع المقدمات الوجودية شرط ومقدمة لتوجب فإذا شك في إحاطتها أو اختصاصها بمحل القدرة فلا محالة يشك في وجوب ذمها فيرجع إلى إصانة البراءة وليس يصح أن يكون المرجع هو الاطلاق لأنه تمسك بالاطلاق على الأخلاق وهي مصادرة وقد استدركه المصنف في الهامش بقوله : نعم لو كان الأخلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء لوجب أن يكون هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الأخلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعليته ووجود الابتلاء المصحح لها كما لا يخفى فافهم انتهى ، وذلك بأن يكون المقام مما أحرز أنه يكون القرض هو الفعلية المطلقة بحيث لو لم يقيد لكان عدم التقييد محلاً بقرضه فبطريق الأول يستكشف أن عدم التقييد دليل على الفعلية المطلقة ووجود الابتلاء المصحح وقد يقرر الرد بأن التمسك بالاطلاق في عدم اعتبار قيد إنما يتم إذا كان التقييد به في مرتبة الاطلاق بأن يكون من طواريه وأحواله قبل تعلق الحكم به وقيد الابتلاء ليس كذلك فإنه من القيود اللاحقة للخطاب الحادثة بحدوثه فلا يمكن لحاظه في المرتبة المتقدمة على الخطاب كي يمكن إطلاق الخطاب أو تقييده بالنسبة إليه فكيف يتمسك بالاطلاق في دفع ما شك في اعتباره في المرتبة المتأخرة عن التكليف ولكنه قد يمنع ذلك بإدعاء أن القدرة العادية كالقدرة العقلية من الأوصاف العارضة على المكلف بالنسبة إلى فعل صادر منه أو ترك كذلك قبل توجه التكليف إليه كالطهارة والاستقبال والستر والاستطاعة ونحوها من القيود غايته أن الحاكم باعتبار القدرة مطلقاً هو العقل وباعتبار هذه الشروط هو العقل وهو ليس بفارق !

(الثالث أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن يكون إطرافه

محصورة وأن تكون غير محصورة نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناب كلها (أو ارتكابه) أي ارتكاب الكل في الوجوبية (أو ضررها) أي في الموافقة القطعية (أو غيرها) أي غير العسر والضرر من الموانع الآخر (مما لا يكون معه التكليف فعلياً بهتاً أو زجراً فعلاً وليست بموجبة لذلك) أي العسر أو الضرر أو غيرها (في غيره) أي غير ذلك المورد (كما إن نفسها) أي نفس الشهمة في الأطراف (ربما تكون موجبة لذلك) أي مما ذكر من العسر أو الضرر أو غيرها (ولو كانت قليلة في مورد آخر فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلة التكليف المعلوم بالاجمال انه يكون أو لا يكون في ذلك المورد أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى ولو شك في عروض الموجب (لرفع الفعلية) فالتنع هو إطلاق دليل التكليف لو كان إطلاق وإلا فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي هذا هو حق القول في المقام وما قيل في ضبط المحصور وغيره (كما نقله الشيخ في الرسائل (لا يخلو من الخراف) فراجع واما بناء على ما نقلناه سابقاً في ضابطها فمعلوم انه لا تحرم فيها مخالفة القطعية ولا تنجب فيها الموافقة القطعية أما الأولى فلأن المفروض عدم اتكئ العادي منها وأما الثانية فلأن وجوبها فرع حرمة مخالفة القطعية لكونها الأصل في العلم الاجمالي لأن الاحتياط موقوف على تعارض الأصول في الأطراف فأجرائه في واحد من الأطراف دون الآخر ترجيح من غير مرجح وفي كل منها مخالفة قطعية للتكليف المعلوم فيجب الاحتياط وإذا لم تحرم مخالفة القطعية كما هو المفروض فلا تعارض فلا تنجب الموافقة القطعية .

(الرابع انه انما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف مما يتوقف على اجتنابه) في التحريمية (أو ارتكابه) في الوجوبية (حصول العلم باتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها) أي غير الأطراف (وإن كان حاله) أي حال الغير (حال بعضها) أي بعض الأطراف (في كونه محكوماً بحكم واقعا) وذلك لأن الاجتناب عن الاطراف أو ارتكابها انما هو من باب المقدمة العامة لاطاعة التكليف الفعلي في البين المتعلق بفعل المكلف المتعلق بالنجس والحرام أو الواجب كحرمة الاكل والشرب أو الانتفاع بالنسبة الى النجس والحرام أو التصرف في الحرام كما في القصب أو وجوب الاتيان والابجاد بالنسبة الى الواجب واما الحكم المتعلق بفعل المكلف بواسطة فعل مكلف آخر للحرام مثلاً كوجوب إقامة الحد مثلاً المتعلق بشرب واحد من الناس للخمراً والمتعلق بفعل المكلف المتعلق بالنجس مثلاً بواسطة أمر متعلق بذلك النجس ليس من مقولة فعل المكلف أصلاً كوجوب الاجتناب المتعلق بملاقي النجس لأجل الملاقة التي ليست من مقولة فعل المكلف أصلاً فلا

يقتضي ذلك العلم الاجمالي ترتبها عليها بأن يوجب ارتكاب أحد أطراف الخمر حداً على المرتكب وإن كان يوجب عقاباً لو كان خمرأً واقعاً بل مطلقاً بناء على استحقاق المتجري العقاب أو يوجب نجاسة ما يلاقي أحد أطراف النجس ولو قلنا بأن نجاسة الملاقى للنجس إنما جاء من قبل وجوب الاجتناب عن النجس بالمرآية بأن يكون الدليل الدال على اجتناب النجاسات دل على اجتناب ملاقئها ضرورة أنه لا معنى لإقامة الحد على من شرب أحد المشتبهين بالخمر يتوهم وجوب تحصيل العلم بإقامة الحد على من شرب الخمر فإن وجوب تحصيل العلم إنما هو بعد ثبوت التكليف بمجرد العلم الاجمالي باحرام وإذ ليس . فليس فالتكليف لأحد المشتبهين بالخمر كالمرتكب للمشتبه بالخمر بالشبهة البدوية في عدم جواز إقامة الحد عليه وضرورة أنه لا يجوز الملافة للنجس بملافة طرفه مع استصحاب عدمها ليدل دليل وجوب الاجتناب عنه على نجاسته (ومنه ينقدح الحال في مسئلة ملافة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى) بالفتح (دون ملاقيه) بالكسر (في كانت الملافة بعد العلم بالاجمال بالنجس بينهما فإنه إذا اجتنب عنه) أي عن الملاقى بالفتح (وظرفه اجتناب عن النجس في حين قطعاً ولو لم يجنب عما يلاقيه فإنه على تقدير نجاسته أي نجاسة الملاقى بالكسر (نجاسته) أي لنجاسة الملاقى بالفتح (كان فرداً خمرأً من النجس قد شئت في وجوده كشيء قد شئت في نجاسته بسبب خروجه) أي ومن الله على تقدير نجاسته نجاسته كان فرداً خمرأً من النجس قد شئت في وجوده (خبر الله بالاجمال لثبوت قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً ضرورة أن العلم به) أي بالنجس (إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه) أي عن الفرد المعلوم (لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر بغير حدوده وإن احتمل) حدوده وبالجملة لأوجه وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر لعدم احراز نجاسته وهو بدیهي وعدم كون الاجتناب عنه مقدمة للقطع بالاجتناب عن النجس الذي علم بالاجمال بينهما لعدم مدخلة الاجتناب عنه ولو علم نجاسته بسبب ملاقاته تمام الأطراف في الاجتناب عن النجس المعلوم بينهما فيمكن إطاعة الخطاب في المعلوم بالاجمال ولو علم بمخالفته فيه ولا يكون ضمه الى سائر الأفراد محدثاً للعلم بفرد آخر للنجس حتى يجب الاجتناب عنه مقدمة للقطع بوجوب الاجتناب عن هذا الفرد واتحاده مع الملاقى بالفتح واقعاً في الطهارة والنجاسة لا يحدث مع هذا الاختلاف الفاحش بينهما من جهة كون الاجتناب عن أحدهما مقدمة للقطع بامتنال التكليف المنجز دون الآخر فالحكم بأصالة الطهارة والخلة فيه لا مانع له أصلاً فتدبر وقل من ذهب الى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أيضاً تخيل ان وجوب الاجتناب عنه من توابع وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح ومن آثاره لأجل أن الملافة واسطة عقلية لاتساع النجس فتكون نجاسته عين

نجاسة الملاقى بالفتح نظير الثمرة للشجرة المقصوبة ومنافع الدار كذلك من جهة أن حرمة التصرف في الثمرة والمنافع من شؤون حرمة التصرف في الشجرة والدار المقصوبة لأنه فرد آخر من النجاسة كي يتوجه مذكوره المصنف لكنه خلاف الوجدان والعيان وليس في البين دليل يلزمنا الى التصديق به (وَاخْرَى يَجِبُ الاجْتِنَابُ عَمَّا لَاقَاهُ) أى الملاقى بالكسر (دونه) أى الملاقى بالفتح (فَبِأَلْوَعْلَمِ إِجْمَالًا نَجَاسَتُهُ) أى الملاقى بالكسر (أَوْ نَجَاسَةُ شَيْءٍ آخَرَ ثُمَّ حَدَّثَ الْعِلْمُ بِنَجَاسَةِ الْمَلَاقَى) بالفتح (أَوْ ذَلِكَ الشَّيْءُ أَيْضًا) الذى كان أولاً طرفاً للملاقى بالكسر مثل ما إذا علم إجمالاً بوجود نجس مردد بين الثوب الأبيض والثوب الأسود ثم علم إجمالاً بوجود نجس مردد بين حجر لاقاه الثوب الأبيض والثوب الأسود (فَإِنْ حَالَ الْمَلَاقَى بِالْفَتْحِ) أى الحُجَرِ (فِي هَذِهِ الصُّورَةِ) أى فى صورة تأخر العلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف عن العلم بنجاسة الملاقى بالكسر أو الطرف (بَعَيْنِهَا حَالَ مَلَاقَاهُ) أى حال الملاقى بالكسر (فِي الصُّورَةِ السَّابِقَةِ) فى عدم كونه طرفاً للعالم الاجمالى وانه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لإجمالاً ولا تفصيلاً) اما تفصيلاً فواضح واما انه غير معلوم النجاسة إجمالاً بالعالم الاجمالى الأول فكذلك كما بينه المصنف واما كونه معلوماً بالعالم الاجمالى الثانوى فهو وإن كان مسلماً إلا أنه لا تأثير لهذا العلم الاجمالى أصلاً لأن من شرائط تنجزه هو أن لا يكون شئ من الأطراف مورداً للتكليف الفعلي المنجز إلا من ناحية هذا العلم والقرض ان طرف الملاقى بالفتح قد تنجز التكليف فيه بسبب العلم الاجمالى الأول فيكون جريان الأصل فى الملاقى بالفتح خالياً عن المعارض وقد عفى المصنف على هذا المقام تعليقاً هذا انظروا : وإن لم يكن احتمال نجاسة ملاقاه إلا من قبل ملاقاته انتهى ، وهذا واضح ضرورة عدم اشتراط التنجز فى العلم الاجمالى بكون الشك فى أطراف الشبهة مسبباً عن شئ واحد فان العلم الاجمالى تكون أحد الكائنين نجساً منجراً للتكليف وموجب للاحتياط وإن كان أحد الكائنين لو كان نجساً لكان بالدم والآخر لو كان نجساً لكان بالماء أو احدى النجاسات الاخر فتدبر ولا تصنع الى ما قيل أو يقال فى المقام كي تقع فى حيض ويص (وَكَذَا لَوْ عَلِمَ بِالْمَلَاقَةِ ثُمَّ حَدَّثَ الْعِلْمُ الْاجْمَالِي) بنجاسة الملاقى بالكسر أو الطرف (وَإِذَا كَانَ الْمَلَاقَى) بالفتح (خَارِجًا عَنْ مَجْلِ الْإِبْتِلَاءِ) فى حال حدوثة وصار مبتلى به بعده) فيجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح أما الأول فلكون الاجتناب عنه مقدمة علمية للاجتناب عما علم من فرد النجس بينه وطرف الملاقى بالفتح واما الثانى فلعدم كون الاجتناب عنه مقدمة علمية للاجتناب عما تنجز التكليف باجتنابه بسبب العلم به إجمالاً بين الملاقى بالكسر وطرف الملاقى بالفتح مع فعالية الابتلاء بها ولم يحدث بضمه الى طرفه علم

بحدوث فرد آخر من النجس لاحتمال أن يكون النجس هو الطرف دونه (وثالثة يجب الاجتناب عنها) أى الملاقى والملاقى (فيما لو حصل العلم الاجمالى بعد العلم بالملاقة ضرورة أنه حينئذ يعلم إجمالاً اما بنجاسة الملاقى والملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى) وتبعية الملاقى بالكسر للملاقى بالفتح فى النجاسة بحسب الواقع لا يقتضي تنجز التكليف بين خصوص الملاقى بالفتح وطرفه فلو علم إجمالاً بوقوع البول فى هذا الاناء أو ذلك مع العلم بملاقة ثوب مع أحدهما بعد وقوعه فقد علم بتعلق الخطاب اما بهذا الواحد أو بهذين (فنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين وهو الواحد والاثنين) فيجتنب عن الثلاث مقدمة لامتنال الخطاب المنجز وخلاصة القول فى الباب هو أنه لا بد من ملاحظة أن الاجتناب عن أى الأطراف مقدمة للعلم بامتنال الخطاب المنجز وعن أيها لا يكون كذلك فيجربى فيه الأصل كما إذا لم يكن فى البين علم . (المقام الثانى فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين) بعد احراز أن الجزء الرائد ليس من الأجزاء التى يطل الكل بتركها مطلقاً عدماً أو سهواً أو نسياناً وبعبارة أخرى ليس من الأركان وكيف كان فى المسئلة أقول ثلاثة : الأولى جريان البراءة مطلقاً ، الثانى عدمه مطلقاً كما هو مختار المصنف على ماله فى الهامش فى الدورة الأخيرة من بحثه ، الثالث عدم جريانها عقلاً وجريانها شرعاً كما هو ظاهر المتن (والحق أن العلم الاجمالى بثبوت التكليف بينها أيضاً) أى كالتبائنين (يوجب الاحتياط عقلاً بتأنيان الأكثر لتنجزه به) أى لتنجز التكليف بالأكثر (حيث تعلق) أى العلم (بثبونه) أى ثبوت التكليف (فعلاً) وتوضيح ذلك يحتاج الى ذكر مقدمة وهي أن الشيء إذا كان مما يتوقف عليه الواجب كاجزاء مثلاً فإما يصير وجوبه فعلياً ومنجزاً إذا كانت الواجب فعلياً ومنجزاً سواء قلنا بكون وجوبه نفسياً بعين وجوب الكل أو مقدمياً مترشحاً عليه شرعاً أو عقلاً فإن فعلية وجوبها على أى تقدير تنشأ من فعلية ذهابها فلا يعقل وجوبها منجزاً بدون وجوبه منجزاً إذا تذكرت هذا فنقول لو كان الأقل واجباً فى الواقع لكان وجوبه نفسياً ولو كان الأكثر واجباً كذلك كان وجوب الأقل غيراً بمعنى أنه مما يتوقف عليه وجود الأكثر فأمر الأقل مردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيراً بالمعنى المذكور فنقطع بمطلوبة الأقل تفصيلاً إلا أن هذا المقدار من العلم لا يكفي فى ارتفاع أثر العلم الاجمالى بالتكليف بين الأطراف فى مثل المقام الذى لم يكن الطلب فيما علم مطلوبته منجزاً على كل تقدير فإن وجه الوجوب فيما نحن فيه مردد بين أن يكون نفسياً أو من باب المقدمة لواجب غير منجز على تقدير جريان أصالة عدم وجوب الأكثر فهذا العلم التفصيلي فى الحقيقة عين العلم الاجمالى بالتكليف للمردد بين الأقل والأكثر فوجوب الأقل فيما نحن فيه لا يكون منجزاً فعلياً بحيث

يجب الخروج عن عهده على كل تقدير كي يكون الأكثر مشكوك التكليف بالشك البدوي بل التكليف الفعلي بعد في البين والعلم به على حاله من الاجمال فالمرجع حينئذ إصالة الاشتغال نعم اذا كان الطلب منجزاً على كل تقدير كما اذا علم تفصيلاً بوجوب أحدهما فعلاً وان تردد وجهه بين النفسية أو الغيرية من باب المقدمة لواجب منجز فعلي يكون العلم الاجمالي منجلاً الى علم تفصيلي بالتكليف في أحدهما فيستقل العقل بلزوم موافقته واستحقاق العقاب على مخالفته والى شك بدوي في الآخر فيستقل العقل بالبراءة عنه وقبح العقاب عليه (وتوهم انحلاله الى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدوياً ضرورة لزوم الاتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك) أي شرعاً (أو عقلاً ومنعه) أي منع الانحلال والعلم التفصيلي بلزوم اتيان الأقل (لا بوجوب) العلم الاجمالي (تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر) كما ذهب اليه المحقق القمي والجنساري بل استظهر الشيخ في الرسائل وغيره من العلماء انه المشهور بين الخاصة ومنهم المحقق ره في المعارج حيث قال في محكي كلامه :

العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجباً ومع عدمه لا يجب ثم مثل له بولوغ الكلب في الاناء حيث اختلفوا هل يظهر بفسلة واحدة أم لا بد من سبع وفقاً عدى البولوغ دل بطهر بفسلة أم لا بد من ثلاث غسلات انتهى ملخصاً (فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال) اما خلاف الفرض واما لزوم عدم الشيء من فرض وجوده وأشار الى الاول بقوله (بدية توقف لزوم الأقل فعلاً اما لنفسه أو لغيره) كما هو مفروض المستدل على البراءة (على تنجز التكليف مطلقاً) أي على كل تقدير سواء كان متعلقاً بالأقل أو بالأكثر (فلو كان لزومه كذلك) أي لزوم الأقل فعلاً (مستلزماً لعدم تنجزه إلا اذا كان متعلقاً بالأقل) دون الأكثر (كان خلقاً) وأشار الى الثاني بقوله (مع انه يلزم من وجوده) أي من وجوه الانحلال (عدمه) أي عدم الانحلال (لاستلزامه) أي لاستلزام الانحلال (عدم تنجز التكليف على كل حال) لانه على تقدير عدم الأكثر يفتي وجوب الأقل غيرا لعدم وجوب ذي المقدمة حينئذ فلا يبقى إلا احتمال كون الأقل واجباً نفسياً وهذا معنى عدم تنجز التكليف بالأقل على كل حال (المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً) بل لو كان في البين شيء فليس إلا احتمال الوجوب النفسي (المستلزم لعدم الانحلال) ووجه استلزامه عدم لزوم الأقل مطلقاً لعدم الانحلال هو انه لا علم تفصيلي حينئذ بوجوب الأقل على كل تقدير كي يكون الشك في الأكثر بدوياً (وما يلزم من وجوده عدمه محال) بداهة (نعم انما ينحل اذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة) ولو ضعيفة في أعلى درجة الضعف مستقلة (فان وجوبه حينئذ يكون معلوماً وانما

كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحة أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل فاعقل في مثله وإن استقل بالبراءة بلا كلام إلا أنه خارج عما هو محل النقض والارام في المقام هذا) من كون الأقل والاكثر ارتباطيين لاستقلايين وليعلم ان ما أفاده المصنف ليس مبنياً على كون وجوب الأقل مقدماً على تقدير كون متعلق التكليف هو الأكثر كي يتوجه عليه منع كونه مقدماً بل وجوبه تنفي على كل تقدير معللاً بأن الاجزاء انما تجب بعين وجوب الكل ومحال أن يجتمع فيه الوجوبان وانما قرر الدليل على عدم الانحلال كذلك ثمالة الخصم وعلى سبيل الجدول وانما مناط الدليل هو ان وجوب الأقل على كل تقدير يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير سواء كان متعلقاً بالأقل أو بالأكثر سواء كانت وجوب الأقل على تقدير وجوب الأكثر غيراً كما على مذهب الخصم أو نفسياً بعين وجوب الكل بأن يكون الوجوب الواحد بسيطاً متعلقاً بالاجزاء فان وجوب الجزء حينئذ يكون مرتبطاً بوجوب الكل بحيث لو لا وجوب الكل لم يكن وجوب للجزء أصلاً إذ لو لم يكن كذلك لدخل في الأقل والاكثر الاستقلايين هذا خالف وقوله (مع ان الغرض العامي الى الامر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من التعددية من تبعية الارامر والنواهي للعصاح والمفاسد في المأمور بها والنهي عنها وكون الواجبات الشرعية طائفاً في الواجبات العقلية وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله ثقلاً في اطاعة الامر وسقوطه فلا بد من احرازه) أي احراز الغرض (في احرازها كما لا يخفى) أي في احراز اطاعة اشارة الى برهان آخر على الاحتياط قد ركن اليه بعض المتأخرين ولا بد قبل تقرير البرهان من بيان معنى هذه الكلمة المشهورة من كون الواجبات الشرعية طائفاً في الواجبات العقلية وهو ان الواجب الشرعي مقرب الى الواجب العقلي بمعنى ان امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات السمعية كان أقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره وليس معنى اللطف إلا ما يكون المكلف معه أقرب الى الطاعة وكذا الدب الشرعي مقرب الى التدب العقلي ومؤكد لامتنال الواجب العقلي فهو على هذا زيادة في اللطف ولا غرو في كون الزيادة في الواجب ندباً وليس معنى هذه الكلمة ان المقرب في العقليات منحصر في السمعيات كي يشكل بأن النبوة والامامة ووجود العناء والوعيد والوعيد بل جميع الآلام تصلح للاطاف في العقليات فبني هذا المعنى على كون الغرض من الأوامر كون العبد قريباً من امتثال الواجبات العقلية وقد يفسر بأن شكر المنعم واطاعته سبحانه وتعظيمه واجب بحكم العقل والحاصل لهذه العناوين هي الواجبات الشرعية فهي لطف فيها أي مقربة للعبد اليها لاجل كونه مقدمة لحصولها بل هذه العناوين قائمة بها فهي المأمورة به في الحقيقة والافعال المحصلة

لها مقدمة لها أو هي أغراض مقصودة من الأفعال ومبنى هذا التقرير على كون الغرض من
الأوامر تحصيل المصالح الكامنة والاول هو المعتمد فإن ما هو وظيفة المكلف هو الاتيان
بالمأمور به على وجهه المعتبر فيه شرعا وتوقلا على مامر في باب الاجزاء واما تطبيق العمل
على الوجه المحصل للغرض فليس من وظيفته : نعم على المولى الامر بما ينطبق على الغرض
لقبح تقويته على العبد فالواجب على المكلف عقلا هو امتثال أمر المولى والاتيان بكل ما وصل
اليه من قبله وبينه له وليس يجب عليه فعل كل ما يحتمل دخله في حصول الغرض من دون
بيان من المولى بل لا يجب عليه عقلا الاتيان بما قطع بدخله في الملاك من دون أن بدخله المولى
في حيلة الطلب المولوى : نعم ربما يكون الغرض المقتضي لجعل الحكم لازم الاستيفاء واقعا
بحيث لا يرضى الشارع بفوته ولكن لابد حينئذ من جعل الاحتياط في مورد الشك كما انه
كذلك في باب الدماء والفرج والاموال فإنه لا طريق الى العلم بكون الغرض بهذه المثابة
إلا جعل الاحتياط فان نفس الحكم الاولى قاصر عن الشمول لمورد الشك فيه أو في موضوعه
فلا بد من جعل الاحتياط لئلا يقع في ورطة المخالفة ولا بد من وصول هذا الاحتياط الى
المكلف أيضا وإلا فله التمسك بالبراءة عند الشك في جعل الاحتياط كما يجوز له أن يتمسك
بها عند الشك في أصل الحكم وكيف كان اذا عرفت هذا فنقول في تقرير البرهان انه لا ريب في
كون العنوان في الواجب الشرعى الذى أوجب وجوبه كونه لغضا وقربا الى المستقلات
العقلية من حيث ان ايجاب فعل الواجبات تكميل النفوس بالقوة عن القبحات والمنكرات العقلية
كما دل عليه قوله تعالى : أقم الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر . وقوله تعالى :
انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدك عن ذكر الله
وعن الصلوة فالواجب أولا هو تحصيل اللطف فاذا لم يعلم تحصيل اللطف بفعل الاقل فيجب
في حكم العقل الاتيان بالاكثر من جهة كونه محصلا يقينيا له وان شئت قلت ان الاحكام
الشرعية لما كانت مبنية على المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال ومعلولتها لها حقيقة فالطلب
الاولى في الواجبات في الحقيقة تحصيل المصلحة الموجبة لوجوبه إذ هو المقصود بالطلب
والعنوان فى الواجب وان كان الامر بحسب الظاهر متعلقا بنفس الفعل إلا أنا نقطع بأن
تعلقه به من جهة انطباق العنواين المطلوب حقيقة عليه وانما الفعل وصلة اليه واذا لم يعلم
تحصيل المصلحة بفعل الاقل فيجب بحكم العقل الاتيان بالاكثر من حيث كونه محصلا يقينيا
لها ومن المعلوم لزوم تحصيل المأمور به على سبيل الجزم وعدم جواز الاكتفاء باحتمال
حصوله مع إمكان حصول الجزم به وأجاب الشيخ الانصارى ره عن هذا الاستدلال
أولا بأن مسألة البراءة والاحتياط غير مبتنية على كون كل واجب فيه مصلحة وكونه

لطفا في غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقيح أو مذهب بعض
العديلة المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم تكن في الأمور به ، وثانيا بما ملخصه ان
للأمر الشرعي جهتين : الاولى ابتناؤه على المصلحة وكون الواجب لطفا في غيره على مذهب
العديلة وهي الجهة الارشادية في الأوامر ، الثانية المولية المستتعة لوجوب الاطاعة وحرمة
المعصية ولما تعذر تحصيل القطع بالجهة الاولى في المقام من جهة احتمال اعتبار قصد الوجه في
حصول الاطاعة المعبرة في تحقق المصلحة اتفاقا من حيث كون الفعل عبادة لا يترتب عليه
أثر بدون الامتناع فإن من صرح من العديلة بأن الواجبات السمعية الطائفة في الواجبات العقلية
الترم باعتبار قصد الوجه أو معرفته في حصول الاطاعة والمفروض عدم إمكانها من جهة
تردد الواجب بالفرض ولم تقتض الجهة الثانية إلا التخلص من تبعه العقاب والتضرر بحكم
العقل وهو يؤمن المكلف عن العقاب نظراً الى قاعدة القبح فيحكم بالبراءة والاكتفاء بفعل
الأقل وثنا كان الجوابان غير مرضيين عند المصنف أشار الى ضعفها بقوله (ولا وجه للتفصي
عنه تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العديلة وجرياتها على
ما ذهب اليه الأشاعرة المنكرين لذلك أو بعض العديلة لمكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر
دون الأمور به واخرى بأن حصول المصلحة والمصنف في العبادات لانكاد تكون إلا باتيانها
على وجه الامتناع وحينئذ كانت لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً ليؤتى بها مع قصد
الوجه مجازاً ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية الى الأمر فابق إلى التخلص
عن تبعه مخالفته باتيان ما علم نفعه به فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن في الأمور به مصلحة ولطف
رأساً لتنجزه بالعلم به إجمالاً وأما الرائد عليه لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهة فان العقوبة
عليه بلا بيان) وبين ضعف الجوابين بقوله (وذلك ضرورة ان حكم العقل بالبراءة على مذهب
الأشعري لا يجدي من ذهب الى ما هو عليه المشهور من العديلة) من ابتناء الأحكام على المصالح
والمفاسد وعدم اعتبار قصد الوجه في حصول الاطاعة والشيخ الأنصاري ره قد تبعهم في ذلك
فكيف يمكنه القول بالبراءة بالنسبة الى الأكثر مع انه عند الاتيان بالأقل لم يحصل القطع
بتحصيل تلك المصلحة فلا بد من دفع الاشكال على وفق مقتضى قواعد العديلة من التبعة
المذكورة وليس المقام مقام الجدل مع الأشاعرة كي يلزمهم بمقتضى قواعدهم من إنكار التبعة
المذكورة (بل) لا يجدي (من ذهب الى ما عليه غير المشهور) من الاكتفاء بمصلحة نفس
الأمر (لاحتمال أن يكون الداعي الى الأمر ومصلحته على هذا المذهب أيضاً هو ما في
الواجبات من المصلحة وكونها أطفاً فانهم) فإنه لا يقول قطعاً بجواز صدوره عن المولى
الحكيم المختار بلا إرادة وشمور بداع عقلائي وإلا لزم كونه موجبا لاختياراً وإذا كان له داع

عقلاني فلا بد من تحصيل ذلك الداعي فعند الاتيان بالأكثر نقطع بمحصله دون ماذا أتى بالأقل (وحصول اللطف والمصلحة في العبادة وإن كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامثال إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وانائها على وجهها كيف ولا اشكال في امكان الاحتياط ههنا كما في المتباينين) ولم ينكر أحد حسن الاحتياط في المقام بل صرح كلهم الاتباق على حسنه في المقام (ولا يكاد يمكن) أي الاحتياط (مع اعتباره) أي اعتبار ما ذكر يعني معرفة الأجزاء وانائها على وجهها والحاصل ان الاتفاق على حسن الاحتياط هنا يأتي عن الشرط المذكور (هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك) وقوله (والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجود ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقراره به هو وجه نفسه من وجوبه النفسي لأوجه أجزائها من وجوبها الفيزي) كما ذهب إليه الخصم (أو وجوبها العرضي) النفسي المنبسط من الأمر بالكل عليه كما هو الحق اشارة الى وجهه وضوح البطلان فان الذي يجب اتيانه بحكم العقل في باب المقدمة وفي باب الكل هو نفس ما يتوقف عليه الواجب ونفس الجزء لا هي بداعي أمرها (واتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية ووصفا) الذي هو مراد من صرح بوجود ايقاع الواجب على وجهه (باتيان الأكثر يمكن من الامكان لا تطابق الواجب عليه ولو كان هو) أي الواجب بحسب الواقع (هو الأقل فيتأتى من الشكك معه) أي مع اتيان الأكثر (قصد الوجه) بالمعنى الذي هو مراد اشتمك (واحتمال اشتتاله) أي الأكثر المأني به (على ما ليس من أجزائه) لمكان احتمال كون الواجب واقعا هو الأقل (ليس بضار اذا قصد وجوب المأني به على إجماله بلا تميز ماله دخل في الواجب من أجزائه) أي بلا تعيين انه الأقل أو الأكثر (لأسماء اذا دار) أمر (الرائد بين كونه جزء لمية) على تقدير كون الواجب هو الأكثر (وجزه لفردة) على تقدير كونه هو الأقل لأن محل الكلام في المقام هو الدوران بين الأقل والأكثر الذي لو كان الأقل هو الواجب واقعا لما ضره ضم الاكثر اليه لكونه جزء مستحييا من مشخصات الطبيعة الكلية كسائر المستحيات المأخوذة في الواجب من القنوت والاذكار وغيرها (حيث ينطبق الواجب) الذي هو لا بشرط بحسب مقام التحقق (على المأني به بتمامه وكاله لأن الطبيعي ينطبق على الفرد بمشخصاته نعم لو دار بين كونه جزء لمية متحدة أجزائها بحسب الوجود (أو) أمراً مغاير الوجود مع الكل المأمور به (مقارنا) له في الوجود (لما كان منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزء) بحسب نفس الامر (لكنه غير ضائر) أيضا (لانتهاقه) أي الكلي (عليه) أي على الفرد (أيضا فيما لم يكن ذلك الرائد جزء غايته لا بتمامه بل بسائر أجزائه هذا مضافا الى أن اعتبار قصد الوجه من رأس ما يقطع بخلافه) كما علمت ذلك في باب القطع وإن ذهب

بعض المتكلمين الى اعتباره (مع ان الكلام في هذه المسئلة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات) لجريانه في التوصلات أيضاً لاشتغالها أيضاً على المصلحة ، غاية الامر وقوع التمثيل في كلماتهم على التعديلات لامن باب الانحصار فيها ومن المقطوع عدم اعتبار قصد الوجه في ترتيب المصلحة الموجبة لوجودها عليها وان اعتبر في استحقاق الثواب عليها (مع انه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه يتنافيه التردد والاحتمال فلا وجه معه) أي مع الاحتمال والتردد (للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً ولو باتيان الأقل لو لم يحصل الغرض وللزم الاحتياط باتيان الأكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاستفعال لاحتمال بقاءه) أي بقاء الاشتغال (مع) اتيان (الأقل بسبب بقاء غرضه فافهم) توضيحه ان اناطة حصول المصلحة على قصد الوجه اما أن يكون مطلقاً حتى في صورة عدم اتكمن منه للتردد واما أن يكون مقيداً بصورة اتكمن فعلى الأول يلزم سقوط التكليف من أصله في جميع موارد تردد المكلف به بين الأقل والأكثر لعدم اتكمن من قصد الوجه فلا عقاب حينئذ كي يجب التخلص منه وعلى الثاني يلزم سقوط قصد الوجه عن الوجوب لعدم اتكمن منه ولكن سقوطه لا يتنافى وجوب الاحتياط بكل مائه احتمال دخل في حصول المصلحة مع أنه قد أشرنا في أول المسئلة أنه ليس المراد من كون الاحكام الشرعية مبنية على المصالح كونها واجبة أولية ومأموراً بها في الحقيقة بحيث يرجع الأمر المتعلق بأفعال المكلفين في الحقيقة الى الأمر الفعلي المتقدي كي يدخل جميع صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهات انصدافية بهذه الملاحظة ولا متيقن في البين لان احتمال حصول العنوان المذكور والمصلحة المطلوبة بفعل الأقل كاحتمال حصولها بفعل الأكثر فتدخل في التباين بهذه الملاحظة وان كان فعل الأكثر في المقام من جهة اشتغاله على الأقل لا بشرط محصلاً قطعياً له بل المراد كون المصالح مما لاحظها الشارع في تشريع الاحكام من غير أن يجب على المكلف تحصيلها لانها ليست من العناوين والمسببات التوليدية كالأحراق والقتل والتأديب المسبب من الالتقاء في النار والضرب بالسيف أو العصا فالواجب الشرعي هو تقس الفعل والواجب العقلي إطاعة حكم الشارع على وجه يدفع به الضرر وقياس انقاص بأوامر الطبيب حيث ان العقلاء يلزمون المريض بتحصيل ما يحتمل مدخلته في المركب الذي أمر الطبيب بشره مع العلم بعدم ضرره على تقدير عدم المدخلة بقياس بلا جامع فان أوامر الطبيب إرشادي صرف لا نظير فيه الى الاطاعة والمعصية والثواب والعقاب ولذا لا يفرق بين أمره وبين إخباره عن الدواء المركب بأنها نافعة لمرض كذا فترك الاحتياط فيه نقض للغرض بخلاف المقام الذي يكون المهم فيه هو التكلم من حيث الاطاعة والمعصية وان كان للأمر

الشرعي المولوي جهة إرشاد أيضاً لكنه ليس محضاً فيه (هذا كله بحسب حكم العقل وأما بحسب النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ماثلك في جزئيتها فبمثله يرتفع الاجمال والتعدد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر ونعينه في الأول) وهو الأقل . (لا يقال إن جزئية السورة المحبولة مثلاً ليست بمجمولة وليس لها أثر مجموع والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجمعول بنفسه) كالأحكام مطاقاً (أو أثره) كاللوضوعات التي لها آثار شرعية (ووجوب الاعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم) وليس من آثار جزئية المشكوك جزئيتها كي يرتفع بارتفاعها (مع أنه) أثر عقلي وليس لإلزام باب وجوب الاطاعة عقلاً) .

(لأنه يقال إن الجزئية وإن كانت غير مجمولة بنفسها إلا أنها مجمولة) تبعاً (بمجمل منشأ انتزاعها) أي الكل كالصلوة المركبة من عشرة أجزاء (وهو) أي لجعل التبعي يجعل منشأ انتزاعها (كاف في صحة رفعها) كما أنه كاف في صحة وضعها وإنباتها . (لا يقال إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الأمر الأول) فلو فرض ارتفاعه نقلاً فلا يبقى تكليف أصلاً (ولا دليل على أمر آخر بالخالي عنه) أي عن الجزء المشكوك المرتفع بالأصل النقلي فكيف يحكم بوجوب الأقل بعد ارتفاع أصل الأمر المستكشف بارتفاع ما هو مشكوك جزئيته .

(لأنه يقال نعم وإن كان ارتفاعه) أي ارتفاع الجزء (بارتفاع منشأ انتزاعه) ولازمه عدم بقاء تكليف أصلاً ولو بالأقل (إلا أن نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء) بأن يخرج المستثنى عن حكم المستثنى منه (وهو) أي حديث الرفع الذي يتميز الاستثناء (معها) أي مع الأدلة الدالة على بيان الأجزاء (تكون دالة على جزئيتها إلا مع جعلها كما لا يخفى) وبأجملة أن مجموع الدليلين يستفاد منه أن جزئية السورة هي بالنسبة إلى العالم وأما بالنسبة إلى الجاهل بها تكون باقي الأجزاء واجبا دون السورة هذا كله إذا قلنا أن مقام حيث الرفع نفس مالا يعلم وأما إذا قلنا بأن المرفوع هو المؤاخذه فيمكن أن يقال إن ارتفاع المؤاخذه لما كان نارة بالعفو والاعراض عن العبد مع استحقاقها وهذا لا ينافي العلم التفصيلي بفعالية التكليف فضلاً عن الاجمالي كما في مسألة الظهار ونارة برفع منشأ انتزاعها حينئذ يصبح الاستدلال بالحديث على الثاني للقبلة (فتدبر جيداً) وما يذهب أن يعلم هو أن موضوع البحث ومحل الكلام بحسب ما قررناه ونقحناه هو ماذا تعلق العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي البالغ مرتبة البعث والزجر كتعلق العلم التفصيلي ومعلوم أن مثل هذا لا يمكن أن يكون مشمولاً لحديث الرفع الدال على عدم التكليف الفعلي فإنه مستلزم

للتناقض فلهذا عدل المصنف عما في المتن الى ما في الهامش وهذا لفظه : لكنه لا ينبغي أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط وهو ما اذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي ضرورة أنه ينافيه رفع الجزئية المجهولة وإنما يكون مورد ما اذا لم يعلم به كذلك بل علم بمجرد نبوته واقعاً وبالجملة الشك في الجزئية والشرطية وان كان جامعاً بين الموردين إلا أن مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية ومورد النقل هو بمجرد الخطاب بالإنجاب فافهم انتهى ، وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه لمكان القاعدة المسماة من أن الظاهر يدفع بالقاطع اللهم إلا أن يدعى الانحلال باننا نقطع بوجوب الأقل وجوباً نفسياً ذاتياً لا عرضياً منبسطاً من الكل على الجزء ، كما مال إليه الشيخ الأنصاري ره وادعى العلم التفصيلي بورد الخطاب التفصيلي بوجوب الاجزاء من مثل قوله تعالى وربك فكبر وقوله قوموا لله قانتين وقوله فاقروا ما ينبري منه وقوله واركعوا واسجدوا وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالاجزاء ضرورة انه حينئذ يجري إصالة البراءة عن الأكثر ولا يعارضها إصالة البراءة عن الأقل للعلم بوجوبه على كل تقدير فافهم ذلك ولا تنبادر الى الإراد على المصنف بأن المنع عن جريان البراءة الثقيلة تحكيم حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل على أدلة البراءة الثقيلة فانه شطط من الكلام وغير مرتبط بمراده .

(وينبغي التنبيه على أمور)

(الأول أنه ظهر مما مر حال دوران الأمر بين المشروط بشي ومطلقه) كالرقبة المؤمنة والرقبة (وبين الخاص) المنطقي (كالإنسان وعامة) المنطقي (كالحیوان) وكلاهما مشتركان في أن منشأ انتزاع الأكثر لهن أمرأ مبائناً للمؤثر به في الوجود كما في الطهارة والصلوة (وأنه لا مجال ههنا للبراءة عقلاً بل كان الأمر فيها أظهر) من الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين اللذين يكون منشأ انتزاع الخصوصية الزائدة أمرأ مبائناً للوجود مع الأجزاء الأخر (فان الانحلال المتوهم في الأقل والاكثر لا يكاد يتوهم هنا بداهة ان الاجزاء التحليلية) كالطلق والعام (لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة) عقلاً فان المقيد والمطلق وكذا الخاص والعام موجود بوجود واحد خاص يكون بتلك الخصوصية منشأ لانتزاع مفهومي المطلق والمقيد وكذا مفهومي الخاص والعام (فالصلوة في ضمن الصلوة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها) أي وجود المشروطة أو الخاصة (وفي ضمن صلوة أخرى فاقدة لشرطها أو خصوصيتها تكون مبائنة للأمر بها كما لا ينبغي) والانحلال على زعم المتوهم إنما يجري في مورد يكون متعلق العلم التفصيلي كالأقل موجوداً بوجود مستقل على أي التقديرين سواء كان على نهج النفسية كما هو الحق أو الغيرية على زعم الخصم والجزء

الرائد الذي به تتحقق الاكثرية موجود آخر منضاً الى الاقل غير مضر بوجود الاقل على تقدير وجوب الاقل فقط * اللهم إلا أن ينشئ التوهم للبراء هنا بقبح العقاب بلا بيان إذ لا بيان من المولى بالنسبة الى المشروطة أو الخاصة لا بالانحلال فتدبر (نعم لأبأس بحريان البراءة العقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره) أي المطلق (دون الدوران بين الخاص وغيره) والفرق بينهما هو أن الخصوصية في الاول إنما تنتزع من شيء معتبر مع المهية على نهج الانضمام كما اذا شك في السائر المعتبر في الصلوة هل يشترط أن يكون طاهراً أم لا بخلاف الثاني فإن الخصوصية في نفسه إنما تنتزع من نفس ذات المهية كالانسان وذلك (لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ماشك في شرطيته) إذ قد عرفت ان نسبة حديث الرفع الى الادلة المثبتة للامر بالمشروط نسبة الاستثناء فلو كان الامر بالمشروط مجعلاً لكان الحديث مفسراً وشارحاً له ويعينها فيما عدا صورة الجهل بالشرط وينتج التكليف الفعلي فيما عدا الشرط وذلك لا يتأني شرطية الشرط وانما فإن المرفوع بالحديث هو فعايته لأصل انشائه وإلا لكان نسخاً له ولو كان الامر بالمشروط مبيهاً لا بجعلاً فاذ لا سبيل لنا الى العلم به فيكون مثل حديث الرفع مقيداً له ورافعاً لفعليتها عند الجهل (وليس كذلك خصوصية الخاص) أي لادلالة لئلا حديث الرفع على عدم اعتبارها (فانها إنما تكون منتزعة عن نفس ذات (الخاص) ومهيته وليست أمراً زائداً على الذات ليكون صالحاً للرفع مع بقاء الذات بلا تلك الخصوصية فليس هنا عام معلوم الوجوب على كل حال حتى لا يكون مورد البراءة إذ بانتفاء الخاص بالأصل ينتفي العام أيضاً وليس العام المتحقق مع خصوصية اخرى هو العام المتحقق مع الخصوصية المنفية بالأصل كي يكون معلوم الوجوب على كل تقدير فالحيوان العام الموجود مع الفرس على تقدير كون متعلق التكليف هو الانسان ليس بمتعلق للتكليف أصلاً وليس قدراً متيقناً خارجياً بين الانسان والفرس بل هو اما متعلق التكليف بنفسه على تقدير أو ليس بمتعلق له أصلاً على تقدير آخر (فيكون الدوران بينه) أي بين الخاص كالانسان (و) بين (غيره) من الخاص الآخر كالفرس (من قبيل الدوران بين المتباينين) أحدهما * وبعبارة اخرى الكثرة المحتملة اعتبره فيما مر هي الكثرة الخارجية التي تكون من مقولة الكم واما فيما نحن فيه هي الكثرة الذهنية التحليلية المتحدة مع الزيد عليه خارجاً فيكون من مقولة الكيف فالعبر في الأمور به حقيقة هو تقييده لانفسه ويدخل فيه الشك في المانعية أيضاً من حيث ان تقييد الأمور به بعدم المانع كتقييده بوجود الشرط ، نعم لو كان الشك في أخذ عدم الشيء جزءاً لما هو المركب كأخذ الأمور الوجودية فرجعه حينئذ الى الشك في الجزئية منه دام ظله

أقل أفراداً من الآخر فاصالة البراءة عن الخاص معارضة باصالة البراءة عن العام وقوله (فتأمل جيداً) إشارة الى دفع وهم وهو أنه اذا كان كل من الشرط والخصوصية من الاجزاء التحليلية التي لا وجود لها في الخارج مستقلاً كيف يمكن للشارع التفكيك بينها في الحكم بأن يرفع أحدهما أي الشرطية عند الشك دون الآخر أي الخصوصية ولو ادعى أحد انا قد استكشفتنا من حكم الشارع بالرفع في الشرط كونه جزءاً خارجياً فنقول كيف لا يجوز للعقل أن يحكم فيه بالبراءة على تقدير تسليم هذا الاستكشاف أما الدفع فهو انه وإن أمكن للعقل أن يحلل الخاص الذي هو أمر واحد بحسب اسان الدليل الى الطبيعة الكلية والخصوصية الموجبة للفردية إلا أنه عند رفع الخصوصية لا تبقى الطبيعة الكلية أصلاً فان نسبة الكلي الطبيعي الى الافراد ليس كنسبة أب واحد الى الابناء بل كنسبة آباء الى أبناء فالانسانية التي توجد مع عمرو غير الانسانية التي توجد مع زيد بالعدد فلا يبقى حينئذ موضوع عام كي يثبت الحكم له للقطع بكون الخصوصية لو كانت معتبرة لكنت داخلية في قوام الموضوع بخلاف المشروط بشيء حيث ان القيد فيه لو كان معتبراً لكان تقييداً لتفانياً لا بقاءً فلو قال المولى اعتق رقبة مؤمنة كان المتبادر من ذلك ثبوت الحكم مع قطع النظر عن القيد وكونه شرطاً لتحقيق الحكم دون الموضوع واذا قال اعتق رقبة وشك في اعتبار الايمان يمكن اتسك بخديث الرفع على عدم شرطية فيه ثبت الحكم حينئذ للموضوع المطلق وهذا هو سر الفرق فافهم ذلك .

(الثاني انه لا يخفى ان الاصل فيها اذا شك في جزئية شيء أو شرطية في حال نسيانه نقلاً ونقلًا) بعد القطع بكونه جزءاً أو شرطاً (ما ذكر في الشك في أصل الجزئية والشرطية) من الاشتغال والركنية عقلاً (ولولا مثل حديث الرفع مطلقاً) في باب الصلوة وغيرها (ولا تعاد) أي ولولا تعاد الصلوة إلا من خمسة : الوقت والظهور والقبلة والركوع والسجود (في) خصوص باب (الصلوة بحكم عقلاً بلزوم اعادة ما أدخل بحزنه أو شرطه نسياناً كما هو الحال فيها ثبت شرعاً جزئيته أو شرطية مطلقاً) أي ولو في حال النسيان (نصاً أو إجماعاً) خلافاً للشيخ الانصارى في الرسائل والراقي في العوائد حيث ذهب الى الركنية مطلقاً وخلافاً لشريف العلماء حيث بنى المسئلة على البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية والشرطية ونسب الى صاحب مطالع الانوار أيضاً وقد استدل الشيخ الانصارى على الركنية وبطلان العبادة بنقص الجزء أو الشرط سهواً ان لم يدل دليل عام أو خاص على الصحة بأن ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن المآتي به موافقاً للمأمور به وهو معنى فساد ما عموماً جزئيته لحال الغفلة فلا تـ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فان المخاطب بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة في

أننا لم نغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة لأنه غافل عن غفلته فالصلوة المأني بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً ، غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلوة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه مادام الغفلة موجودة نظير من غفل عن الصلوة رأساً أو نام عنها فإذا انتفت بها والوقت باق وجب عليه الاتيان بمقتضى الأمر الأول انتهى محل الحاجة . وملاحظه استحالة تنويع المأمور به في نفس الأمر في خطاب الشارع بحسب العلم والجهل والالتفات والغفلة والسهو والنسيان بأن يكون المأمور به في حال العلم بوجوب السورة مثلاً الصلوة المشتعلة عليها ومع الجهل به الصلوة الخالية عنها وكذا بالنسبة الى الالتفات والغفلة وذلك للزوم الدور لو جاز التنويع بحسب العلم والجهل وأما بحسب الغفلة والالتفات فلأن الحالة التي تؤخذ موضوعاً لا بد وأن تكون قابلة لأن يخاضب المكلف بالفعل حال الانصاف بها والغفلة والسهو والنسيان لا تكون قابلة لذلك ضرورة ان الناسي لا يرى نفسه واجداً لهذا العنوان وليس ملتفتاً الى نسيانه وبمجرد الالتفات الى نسيانه يخرج عن تحت عنوان الناسي ويعبر ذاكراً فينتفي موضوع التكليف باخالي عن السورة مثلاً فإشار المصنف الى بطلانه بقوله (ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع) كما استدلى به المصنف في المقام على نحو قد تقدم من كون نسبة حديث الرفع الى الأدلة المثبتة للتكليف نسبة الاستثناء وليس المراد اثبات التكليف باخالي عنها بنفس حديث الرفع كي يعترض عليه بأن الحديث يختص بالأحكام العدمية التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية لا بالتكالييف الوجودية التي يكون المطلوب فيها صرف الوجود لما قاله للامتنان فتدبر ولا يرد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري في الرسائل أيضاً من أن جزئية السورة ليست من الأحكام الشرعية المجعولة لها شرعاً بل هي ككلية الكل وانما المجمعول الشرعي وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد التذكر مرتب على الأمر الأول لاعلى ترك السورة وذلك لما مر من أنه يصح أن يرفع به ما يمكن تصرف الشارع فيه ولو بالواسطة وبالتبع كما في الأحكام الوضعية فانها وإن كانت غير مجعولة بالذات عند بعض إلا أنه يمكن جعلها وضعاً ورفعاً بتبع ما ينتزع منها من الأحكام التكليفية فيكون حديث الرفع حاكماً على ما دل على جزئية السورة على الإطلاق كالدليل الخاص الذي كان مفاده نفي جزئيته حال النسيان مع أنه لو سلمنا ان وجوب الكل المركب منها مرتفع في حال النسيان لم يكن الأمر الأول المقتضي للوجوب مقتضياً للاعادة فان الواجب في حال النسيان بالأمر الأول بعد قيام حديث الرفع على عدم وجوب الكل المشتمل على السورة ليس إلا ما كان خالياً عنها والقرض انه قد أتى به فلا وجه لاعادته ثانية إذ لا معنى للامثال عقيب

الامتنال (كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتماعية كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكِر والناسي باخل عما شك في دخله مطلقاً) أي السورة مثلاً (وقد دل دليل آخر على دخله) أي ما شك في دخله مطلقاً (في حق الذاكِر) فيصير تقييداً له دالاً على جزئية السورة حال الالتفات بناء على وضع الصلوة مثلاً للاعم أو شرحاً يشرح به وبما يدل على سائر ما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً بناء على وضعها للصحيح فان الغافل حين يلتفت الى ما توجه اليه من الأمر ويتمكن من امتثاله حقيقة باتيان ما هو المأمور به واقعاً في هذا الحال وان كان غافلاً عن غفلة الموجبة لكون المأني به تمام المأمور به فان اللازم هو التفاته الى ما توجه اليه من الأمر وما امر به بهتمامه ولو على سبيل الاجمال لا الالتفات الى حاله الموجبة لنوع من التكليف عليه بداهة صحيحة التكليف ولزوم الامتنال بمجرد الالتفات الى الخطاب ولو كان المكلف غافلاً عما يوجب التكليف من الحالات الطارئة عليه من الغفلة والالتفات أو السهو والنسيان ونحو ذلك فليست الغفلة عن الغفلة مانعة عن تغير المأمور به بأن يوجه خطاب واحد دال على وجوب إقامة الصلوة على اطلاقها واجمالها ثم يقيد أو يشرح كما ذكرنا بما يدل على جزئية السورة لها في خصوص حال الالتفات فيكون الداعي الى الطاعة في كل من الغافل وغيره هو هذا الخطاب وان كان الواجب عليه غير الواجب على الغير نعم انما هي مانعة عن الايجاب عليه بخطاب مختص ببيان تكليفه (أو توجه الى الناسي بخطاب يخصه بوجوب اخالي) عن السورة مثلاً (بعنوان آخر عام) ملازم لعنوان الناسي كعنوان بالقعي المزاج أو قليل الحفظ اذا فرض كونها ملازماً لعنوان الناسي (أو خاص) كذلك كأن يقول يا زيد أو جبت عليك الصلوة وهي التكبيرة والحمد والركوع والسجود والتشهد والتسليم وسكت عن السورة فهذا البيان لموضوع الحكم ملازم لنفي جزئية السورة بالنسبة الى زيد الذي هو ناسٍ واقعاً والغرض إمكان التنويع في مقابلي الاستحالة التي ادعاها الشيخ الأنصاري ره وليس المراد دعوى الايجاب الكلي كي يرد عليه بالمتنع من ذلك معللاً بداهة انه ليس في البين عنوان يلزم نسيان الجزء دائماً بحيث لا يقع التفكيك بينهما ولا سيما مع تبادل النسيان في الأجزاء من عروضه نارة للسورة ونارة للتشهد ونارة للركوع أو السجود أو الذكر فيها وهكذا ودعوى وجود عنوان ملازم لنسيان الجزء بما له من البدل بعيدة جداً : ودعوى وجود عناوين متعددة يلزم كل منها نسيان جزء خاص أبعد : ويمكن أن يقال أيضاً في رد استدلال الشيخ الأنصاري انه لا يلزم خطاب في هذا الحال أصلاً ويكفي مجرد محبوبيته اخالي عن المغفول عنه في الحال كجبوبية المشتمل عليه حال الالتفات حيث ان فائدة الخطاب ليس إلا الامت والتحرك وهو حاصل من نفس الخطاب بالمركب فان الغافل يعتقد شموله له (لا بعنوان

الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه) أي عن هذا العنوان (بتوجيه خطاب إليه لامحالة كما توهم لذلك) والتوهم هو الشيخ الأنصاري رحمه الله (استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي فلا تغفل) فظهر أنه عند الشك في جزئية شيء حال الغفلة لاجمال الدليل المقيد يصح التسك بالاطلاق لو كان وإلا فباصالة البراءة .

(الثالث أنه ظهر مما مر حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب مع عدم اعتباره) أي اعتبار ذلك العدم (في جزئيته) أي في جزئية ذلك الجزء بأن لا يؤخذ ذلك الشرط أو الشرط بشرط لا أي يشترط عدم الانضمام بشيء آخر مثله (وإلا لم يكن من زيادته) أي من زيادة الجزء كما هو مفروض المسئلة (بل من نقصانه) لأن الزيادة حينئذ توجب نقص القيد الذي هو عبارة عن بشرط لا (وذلك لاندراجها في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً وإن استقل العقل لولاه) أي النقل (بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال نعم لو كان) الواجب (عبادة وأتى به كذلك) أي بالواجب زائداً جزئياً أو شرطه (على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعوا إليه) ولما يحركه (وجوبه لكان باطلاً مطلقاً) ولو في صورة دخله فيه (أو في) خصوص (صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامتنال في هذه الصورة مع استقلال العقل بلزوم الأعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال وأما لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أي حال كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله فإن تشريعه في تطبيق المأتي به مع المأمور به وهو لأينافي قصده الامتنال والتقرب به على كل حال) لأن المفروض أن الزيادة بنفسها ليست بممانعة ومجرد اعتقاد الجزئية لأينافي القرينة وقصد الامتنال ولا يعتبر في صحة العبادة أزيد من أتيان المأمور به بداعي التقرب والامتنال فاندفع ما ادعاه الشيخ الأنصاري به بعد تصوير الزيادة العمدية على وجه : الأول أن يزيد جزء من أجزاء الصلوة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في كل ركعة ركوعاً كالسجود ، الثاني أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد ، الثالث أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه أما اقتراحاً كما لو قرأ سورة ثم بدله في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني كالأفضلية أو دنوي كالأستحجال وإما لا يقع الأول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدله في أعادته على وجه

صحيح بقوله : واما الزيادة على الوجه الأول فلا اشكال في فساد العبادة بها اذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلوة أو في الائناء لان مالي به وقصد الامتثال وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ماعدى تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به : انتهى محل الحاجة . وحاصل رد المصنف عليه أنه انما يتم في الواجب العبادي الذي آتي به على نحو لو لم يكن للزائد دخل في ما كان له داع ومحرك اليه لانه حينئذ يصدق عليه أنه لم يقصد الامتثال وأما اذا لم يلزم من زيادته عدم قصد الامتثال حتى فيا اذا اعتقد اعتبار الزيادة تشريعا فلا وجه للبطلان كأن يكون مريداً للاطاعة باتيان العبادة كيف ما كان إلا أنه اعتقد أنه كذلك شرعا أو تشريعا لان المسئلة حينئذ تكون من صغريات دوران الامر بين الاقل والاكثر فتجري البراءة الشرعية في مانعية الاكثر كالمشك في الجزئية والشرطية (ثم إنه ربما يتمسك بصحة مالي به مع الزيادة باستصحاب الصحة) من جهة تخيل عروض الشك في بقاء الصحة المحققة بتيقن قبل فعل الزيادة لاجل الشك في مانعيتها فلا تجرى إصالة البراءة لحكومة الاستصحاب عليها (وهو لا يخلو عن كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى) ومما يجب أن يعضد في المقام هو أن المعتبر في تحقق زيادة الجزء أمران : أحدهما كون الزيادة من سنخ المزيد عليه قولاً وفعلًا فإذا حرك يده في الصلوة لم يصدق عليها انها زيادة ، وثانيها كون الاتيان بها بقصد الجزئية لا بداع آخر ديني أو دنيوي راجح أو مرجوح أو متساو الطرفين فتسمية لسجود للعبادة بالزيادة في المكتوبة كما في بعض الاخبار الناهية عن قراءة العزائم فاعل انفراد بها الاخلاق الحكمي ومن باب المناسحة من جهة الشبهة الصورية لسجود الصلوة مع احتمال إرادة معنى آخر غير ما هو المراد من زيادة الاجزاء في المقام وهو زيادة الامر الخارجي المغير للبيئة الخصوصية المعتبرة في نظر الشارع للصلوة ولا يتناقض دخوله في الزيادة بهذا المعنى كونه من العبادات أيضا اللهم إلا أن يأذن الشارع بالزيادة المزبورة كقتل العقرب والحية في مطلق الصلوة وكشرب الماء في صلاة الوتر لمن يخاف العطش في يوم الصوم وكإذنه في ايقاع صلوة الآيات في أثناء اليومية عند ضيق وقتها : وربما يقال ان المقدار الذي يستفاد من التعليل في الاخبار الناهية عن قراءة العزائم هو عدم صدق الزيادة إلا على الافعال التي لم يكن لها بنفسها عنوان مستقل دون ما لها عنوان مستقل فهذا الضابط يتعدى الحكم الى العكس يعني جواز اتيان الفريضة اذا ضاق وقتها في أثناء صلوة الآيات وجواز الاتيان بسجدي السهو للصلوة السابقة في أثناء الاحقة اذا تركها نسيانا في محلها .

(الرابع لو علم بجزئية شيء أو شرطية في الجملة ودار بين كونه جزء أو شرطاً مطلقاً

ولو في حال العجز عنه وبين أن يكون جزء أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول لعدم القدرة حينئذ على المأمور به لا على الثاني فيبقى متعلقاً بالباقي ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من إطلاق دليل اعتباره جزء أو شرطاً) فيتمتع حينئذ السقوط رأساً (أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره) أى دليل اعتبار الجزء أو الشرط (أو إهماله لاستقل العقل) في مفروض المسئلة (بالبراءة عن الباقي فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان) من غير فرق في ذلك بين ما يستفاد قيدياً القيد من نفس الأمر بالمركب بأن يكون هناك أمر واحد تعلق بأمور متعددة على اختلاف كيفية التعلق من جزئية بعض وشرطية آخر وممانعة ثالث وبين ما يستفاد من أمر آخر تعلق بنفس القيد غير الأمر المتعلق بالمركب كما إذا أمر بالصلوة ثم أمر بالسجود أو التطهارة أو نهى عن لبس المغصوب أو الغير المأكول أو النجس وذلك لأن انتفاء الكل أو المفيد بانتفاء الجزء أو القيد أمر بدسي عند العقل فالمرجع عند العقل حينئذ هو البراءة . (لا يقال نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عديم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه) .

(فإنه يقال إنه لا مجال هيئتها مثله) أى للتعميم مثل حديث الرفع (بداهة أنه ورد في مقام الامتنان فيختص بما يوجب أتى التكليف لاثباته) لانه كلفة ومشقة لاوسعة ومنة ودعوى عدم الفرق بين قوله رفع مثلاً يعامون وبين قوله رفع الاضطراب وما لا يطيقون من حيث ان مفاد الأول رفع التكليف عن خصوص ماشك في جزئيته دون باقي الاجزاء مع ان التكليف لو كان لم يتعلق بالجزء المشكوك على حدة بل كان التكليف به يتبع التكليف بالكل فكيف يفرق بين مفاده بتقطيع القلب وتجزيه بالنسبة الى خصوص المشكوك دون المضطر اليه وما لا يتطابق مع ان السوق واحد في الفقرتين فاسد جداً لوضوح الفرق فالتقطيع الطلب فيما لا يعامون ورفع التكليف عن خصوص المشكوك أما هو لاجل العلم التفصيلي بتعلق الطلب بما عدا المشكوك فلا يمكن رفع التكليف عن الكل رأساً للزوم التناقض بخلاف الاضطراب فان تقطيع الطلب ورفع التكليف عن خصوص المضطر اليه بلا موجب لأنه لا مانع عن رفع التكليف الواحد في حال الاضطراب (نعم ربما يقال) بأن مقتضى الدوران المذكور وإن كان هو الرجوع الى البراءة إلا (ان قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر) أى تعذر الجزء والشرط أيضاً بأثر يقال المستصحب هو وجوب قدر المشترك المتحقق سابقاً في ضمن الوجوب الغيرى المتعلق بالباقي الذي يحتمل بقاءه باحتمال قيام الوجوب النفسي مقامه بعد زواله ، غاية الأمر عدم امكان اثبات الوجوب

النفسى به لعدم الاعتداد بالأصل المثبت كما أنه لا يمكن نفي القدر المشترك بنفي الوجوب النفسى في الزمان اللاحق لعين ما ذكرنا من كون الأصل مثبتا فيجمع بين ترتيب الآثار المترتبة على الوجوب المطلق ونفي أثر خصوص الوجوب النفسى أو يقال أن المستصحب هو الوجوب النفسى المتعلق بالمقدور مسامحة في مدخلة الجزء المتعذر في موضوع الاستصحاب نظير استصحاب الكرية والقلة للماء المسبوق بالكرية مع المقدار الذى أخذ في الزمان اللاحق أو الماء المسبوق بالقلة وقد زيد عليه لاحقا لا الوجوب النفسى المتعلق بالمركب سابقا حتى يكون من قبيل استصحاب الكر في الماء الذى لا يفيد اثبات الكرية إلا على القول بالأصل المثبت فيقال أن هذه الأجزاء المقدورة كانت واجبة بالوجوب النفسى ويشك في بقائها على ما كان ولو كان عروض الوجوب النفسى عليها في السابق من جهة اشتغالها على المفقود فيجعل اشتغالها عليه في السابق مع انتفاءه في اللاحق من الحالات المتبدلة ولولا هذه المسامحة العرفية في موضوع الاستصحاب الموجبة للحكم باتحاد القضية المتيقنة والشكوك لا اختل أمر الاستصحاب في كثير من الموارد من الزمان والزمانيات المتجددة السائلة وغيرها كالكرية والقلة في المثالين ولاجل ما ذكرنا من التقريرين في الاستصحاب قال المصنف قده (ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكل) على التقرير الأول أى القسم الثاني من القسم الثالث وهو ما إذا شك في حدوث فرد مقارنة لارتفاع الفرد المتيقن (أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب وكان ما تعذر مما يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه) على التقرير الثانى (ويأتى تحقيق الكلام فيه في غير المقام كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما استفاد من قوله إذا أمرتكم بشي^{*} فأتوا منه ما استطعتم ، وقوله المبسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله ، ودلالة الأول مبنية على كون كلمة من تبعيضية) كما ادعى أنها حقيقة فيه ولا أقل من كونها ظاهرة فيه وكون كلمة ما موصولة إذ يكون مفاده حينئذ وجوب الاتيان بالمقدور من المركب (لا بيانية) لأنه على تقدير تعلقه بقوله: فأتوا يلزم كون البيان بلا مبين لعدم سبق مفعول مبهم كي يصير بيانا له مع أن الضمير من المبهمات ومرجعه اعني كلمة شي^{*} أيضا مبهم وكيف يحصل بيان المبهم بما هو مبهم مثله أو أشد منه في الإبهام وعلى تقدير تعلقه بقوله ما استطعتم يلزم خلاف الأصل لأنه قد قدم حينئذ ما هو حقه التأخير ويلزم أيضا تقدير العائد أن جعلت كلمة ما موصولة أو موصوفة لأن الضمير في منه يرجع إلى شي^{*} فيفتقر الصلة أو الصفة إلى العائد وتقديره خلاف الأصل وجعل كلمة ما مصدرية هنا لا يحصل له إلا إذا جعل المصدر في التأويل بمعنى المفعول وهو غريب

إذ لم يحدد إرادة المصدر المبني للمفعول من الفعل المبني للمعلوم (ولا بمعنى الباء) فإن ارتكاب المجاز المرجوح مع امكان ارادة الحقيقة أو المجاز الظاهر كما ترى ، نعم على تقدير صحة كون من بيانه أو بمعنى الباء لا يصح الاستدلال بالرواية لما نحن فيه فإن كلامنا في مسألة سقوط الاجزاء المقدورة بعد العجز عن بعض الاجزاء الاخر والرواية في عدم سقوط الافراد المقدورة بالعجز عن بعض الافراد (وظهورها في التبيين وان كان مما لا يكدح بخفي إلا أن كونه بحسب الاجزاء غير واضح لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد ولو سلم فلا يحصى عن انه ههنا بهذا اللحاظ) أي لحاظ الافراد (يراد) لا بلحاظ الاجزاء (حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره ص به فقد روى انه خطب رسول الله ص فقال : ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى انه سراقه بن مالك فقال أي كل عام يا رسول الله فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا فقال ص ويحك وما يؤمنك ان أقول نعم والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكم فتركتهم فأتروني ما تركتم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى أنبيائهم فاذا أمرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فاجتنبوه ومن ذلك) أي ما ذكرنا في النبوي (ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضا حيث لم يظهر الثاني في عدم سقوط المبسور من الاجزاء بمسوره لاحتمال ارادة عدم سقوط المبسور من أفراد العام بالمسور منها) ودعوى ان المراد من الشي عو الاعم من الكل والكل والمراد اذا أمرتكم بشي ذي أجزاء أو ذي أفراد فأتوا من تلك الأجزاء أو الافراد بقدر ما استطعتم فاسدة لعدم الجامع بحسب اللحاظ فإن لحاظ الاجزاء يثبت لحاظ الافراد ولا يصح استعمال كلمة من في الاعم أيضا وإن صح استعمال الشي فيها (هذامضافا الى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب ولا بجائ معه) أي مع عدم الاختصاص بالواجب (لتوهم دلالة على انه) أي عدم السقوط (بنحو الزوم) بل يتعين حمله على مطلق المطلوبة الاعم من الوجوب والتدب ليستقيم في المندوب واليه أشار بقوله (إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه) أي سقوط الحكم (عن المسور بأن يكون قضية المسور) الخ (كناية عن عدم سقوطه) أي المسور (بحكمه) ان وجوبا فوجوبا وان استجابا فاستجابا (حيث ان الظاهر من مثله هو ذلك كما ان الظاهر من مثل لا ضرر ولا ضرار هو نفي ماله) أي للضرر (من تكليف او وضع لانها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستجابات على وجهه) وهو وجه الاختصاص بالواجبات (او لا يكون له دلالة على وجوب المبسور في الواجبات على اخر) وهو وجه شمول الرواية

للمستحبات (فافهم) وأما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الافرادي (كما قيل انه ادعاه بعض) (لادلاله له إلا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كلاً أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمها وليس ظهوراً لترك في الوجوب لو سلم موجباً لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوصية الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي وكيف كان فليس ظاهراً في لزوم ههنا لو قيل بظهوره فيه في غير المقام ثم انه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً) بأن يكون الباقي ركناً للركب وبه قوامه ويكون المتعذر من الخصوصيات الغير الركنية أو الخارجة عن الحقيقة وإن كانت معتبرة فيها شرعاً لأمراً مبائناً له (كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً) كما في تعذر الجزء (لصدقه) أي صدق الميسور (حقيقة عليه) أي على المشروط (مع تعذره) أي تعذر الشرط (عرفاً كصدقه عليه) عرفاً (مع تعذر الجزء في الجملة وإن كان فاقد الشرط مبائناً للواجد عقلاً ولأجل ذلك) أي ولأجل ان الشاط هو الصدق العرفي (ربما لا يكون الباقي القاعد لمعظم الأجزاء أو لم يكن مودراً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً وإن كان غير مبائناً للواجد عقلاً نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئه للعرف وإن عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاعل من قيامه في هذا الخلل تمام مقام عليه الواجد) من المصاحبة والتعرض (أو بمعظمه في غير الحان وإلا) أي لو اطلع (عد انه ميسوره) نظير صلوة العرق (كما انه ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي للتخطئة وأنه لا يقوم بشيء من ذلك) وإلا لما عد ميسوره (وبالجملة ما يمكن دليل على الإخراج أو الإحاق كان المرجع هو الاخلاق) أي إطلاق المادة لا إطلاق دليل الجزء أو الشرط (ويستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب وإذا قام الدليل على أحدهما) أي على أحد من الإخراج والإحاق (فيخرج) بدليل الإخراج (أو يدرج) بدليل الإدراج (تخطئة أو تخصيصاً في الأول) أي في صورة قيام دليل الإخراج (وتثريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني) أي في صورة قيام الدليل على الإدراج (فافهم) كما في الصلوة عند فقد الطهورين بناءً على السقوط والصلوة المشتملة على الأجزاء والشرائط إلا الركوع الواجد حيث ان العرف في صورتين بالإحاق والشرع بالإخراج ومن هنا يمكن أن يقال بل قيل ان التمسك بالقاعدة مستقلاً في العبادات مشكل حيث ان معرفة الميسور من الميسور في الموضوعات الشرعية في غاية الاشكال إذ لا طريق الى معرفة كون الركعات الثلاث أو الركعتين ميسور الإربع أو الثلاث بقوة احتمال كون

الأربع مقوما للظهيرين أو العشاء أو الثلاث مقوما للغرب وكذا لاسبيل الى معرفة كون الفسطين مبسوراً للوضوء التام عند تعذر المسحين لاحتفال كون المسح مقوما للوضوء وقد اختلف الأصحاب فيه فعند بعض ينتقل الى التيمم وقيل انه يمسح بلا ندوة وقيل يؤخذه عن سائر الأعضاء ان كان وإلا فبها جديد وليس هذا إلا لأجل عدم تشخيص الركن فانه يحتمل أن يكون هو المسح بنفس النية وكون البلة غير مقومة ويحتمل أن يكون هو البلة من النية وكون النية خارجة ويحتمل أن يكون مجموعها فانتسك انما يصح اذا عمل الصحابة بها فانه يكشف عن كون الباقي ركناً مبسوراً من المعصور وانهم قد أخذوا ذلك من أئمتهم ع .

(تلخيص)

(لا يخفى انه اذا دار الأمر بين جزئية شي أو شرطية وبين مانعية او قاطعية) مثال الأول أى الدوران بين الجزئية والمانعية تدارك اخذ عند الشك فيه بعد الدخول في السورة ومثال الثاني أى الدوران بين الشرطية والمانعية أو للقاطعية الجبر بالقراءة في غير الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال الخبر وكذا الجبر بالسلمة في الركعتين الأخيرتين اذا اختار القاطعة (لكان من قبيل الشائنين) فإن الواجب هو أحد الخاصين لاجتماع بينهما في الخارج وان كان اجزائهما مندرجة تحت حقيقة واحدة فإن المعتبر منها في كل بحسب خصوصياتها غير المعتبر في الآخر حيث ان الطبيعة في أحدهما مقيدة بوجود ما شئت في شرطية ومانعية وفي الآخر بعدمه فلا يتحقق في الخارج منها في واقعة واحدة إلا ما يتغير في أحدهما ، وبعبارة اخرى الشك في المقام راجع الى أن الأمور به هل هو بشرط شي أو بشرط لا ولا يكاد يكون من الدوران بين الأقل والأكثر كما ذهب اليه الشيخ الانصارى على تقدير لان مرجع الدوران المذكور الى كون الأمور به هل هو لا بشرط أو بشرط شي (يشلا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين) أيضا حتى يكون الحكم هو التخيير كما ذهب اليه الشيخ الانصارى على تقدير ومنشأه توهم عدم التمكن من المخالفة القطعية بالنسبة الى المشكوك فيه فان الفعل إما أن يكون واجداً له أو ناقداً له وعلى أى تقدير لا علم بالمخالفة فتجوز البراءة عن كل من الشرطية والمانعية لعدم لزوم مخالفة عملية فيكون الحكم هو التخيير بين الفعل الواجد للمشكوك والفاقد له وذلك (لا مكان الاحتياط باتيان العمل مرتين مع تلك الشيء مرة وبدونه اخرى كما هو أوضح من أن يخفى) وأين هذا من الدوران بين المحذورين الذى يكون حكم العقل فيه بالتخيير لاجل عدم التمكن من المرافقة القطعية لعدم خلو المكلف من الفعل والترك الذى هو التخيير العقلي التكويني لا الشرعى نعم يمكن أن

يعرض في البين عنوان يسقط به وجوب الاحتياط كضيق الوقت بحيث لا يمكنه إلا الاتيان بأحدها حينئذ يسقط الاحتياط وأما أنه حينئذ أى حين تعذر الموافقة اليقينية يجب الموافقة الاحتمالية أولاً يجب ففيه تأمل من أنها مثل الموافقة القطعية التي قد قلنا بها عند تقرير دليل الانسداد عند كون الاحتياط الكلي بخلاف بنظام المعيشة ومن أنه عند ذلك يحكم العقل بالتخير لضيق الوقت فلا علم بالخالفه لو أتى بأحدها تخيراً هذا كله بحسب العقل ، وأما بحسب الشرع فيمكن أن يعرض عنوان آخر يقتضى الاتيان بالآخر خارج الوقت مثل القضاء في الصلوة ويمكن أن يستكشف من اهتمام الشارع بأمره أنه عند الضيق وعدم إمكان الجمع أنه بحسب الاتيان بأحدها في الوقت .

(خاتمة)

(في شرائط الاصول)

(أما الاحتياط فلا يعتبر في حسنو شيء أصلاً بل يحسن على كل حال) ولا يتفطن الحسنة العقلية والشرعية عن تحقق الموضوع وهو احراز الواقع على تقدير نبوته سواء كان الاحتياط حقيقياً محرزاً للواقع على ما هو عليه أو اضافياً أقرب الى الواقع كالأخذ بأحوط القولين أو الاقوال بين العلماء (إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها) أى في العبادات (وتوهم كون التكرار عبثاً) أي عملاً لا يترتب عليه فائدة عقلانية (ولعباً بأمر المولى وهو يتأني قصد الامتنال المعتبر في العبادة فاسد لوضوح ان التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلياً) وبالجمله ان الكلام إنما هو في صرف التكرار من دون انضمام جهة أخرى مانعة اليه (مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل اتيانه بداعى أمر مولاه بلا داع له سواء) أى سوى أمر المولى (لما يتأني قصد الامتنال وإن كان لا عبثاً في كيفية امتثاله فافهم بل يحسن) الاحتياط (أيضاً فيما قامت الحجة على البراءة من التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير نبوته من المفسدة وفوت المصلحة) بل يحسن أيضاً فيما كان على خلافه حجة معتبرة من اشارة او اصل ولكن طريقه أن يعمل أولاً بمؤدى الحجة ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضاه الحجة لاجل احراز الواقع ولا يجوز العكس إلا إذا لم يستلزم رعاية امتثال مخالف الحجة للواقع استئناف العمل كما إذا دل الدليل على عدم وجوب السورة في الصلوة فان رعاية احتمال مخالفة الدليل للواقع يحصل بالصلوة مع السورة ولا يتوقف على استئناف العمل بخلاف ما إذا كان مفاد الامارة هو خصوص صلوة الجمعة مثلاً واحتمال أن يكون الظاهر هو الواجب

واقعاً فإن رعاية الواقع لا يحصل هنا إلا بالتكرار لحسن الاحتياط هنا بأن يؤتى بالظفر بعد انياز الجمعة دون العكس فإن في تقديم الجمعة عملاً بما تقتضيه الامارة واثباتاً لما هو الوظيفة المقررة وبعد ذلك يحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع بخلاف تقديم الظفر فإن معنى اعتبار الامارة الغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به والتقديم اعتناء به فهو حينئذ رعاية للامتنال الاحتمالي مع التمكن من الطاعة التفصيلي .

(واما البراءة العقلية فلا يجوز اجرائها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف لما مرّت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدها) فإن المناط عند العقل هو قبح العقاب بلا بيان وبإشاعة المؤاخذه بلا برهان ولا يكون إلا بعد الفحص حيث انه قبل الفحص يصح أن يحتج المولى على العبد بأنك لم لاتفحصت كي تظهر بالدليل والبيان في الحقيقة لا تكون البراءة العقلية مشروطة بشي " أصلاً فإن الفحص المذكور يحقق لموضوع البراءة لأنه أمر آخر وراء الموضوع ويكون الموضوع مقيداً به .

(واما البراءة النقلية فقضية إطلاق أدلتها) للشبهات الموضوعية والحكمية (وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جرياتها كما هو حالها) أي البراءة النقلية (في الشبهات الموضوعية) وادعى الشيخ ره الاجماع على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية إلا أنه قد يمنع إطلاق موقفه فإن في بعض فروغ النكاح يجب فيه الفحص مع كون الشبهة تحريرية نعم في الشبهات الموضوعية الوجوبية التي يتوقف امتثال التكليف غالباً على الفحص كما اذا كان موضوع التكليف لا يعلم بها إلا بالفحص عنه فالظاهر انهم يوجبون الفحص فيها كالأستطاعة في الحج والنصاب في الزكوة حذراً عن اخذ لغة القطعية الكثيرة فيمكن حينئذ دعوى الملازمة العرفية بين تشريع مثل هذا الحكم وبين انجباب الفحص عن موضوعه ، ثم ان عدم وجوب الفحص فيها إنما هو قبل اذا لم تكن المقدمات المؤدية الى العلم حاملة بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع الى أمر آخر وراء النظر في تلك المقدمات واما اذا كانت كذلك فيجب عليه النظر ولا يجوز الاقتحام بدونه لعدم صدق الفحص على مجرد النظر فلا يجوز الأكل والشرب لا استصحاب التليل اذا توقف العلم بطولوع الفجر على مجرد النظر في الافق وكذا لا يجوز شرب مايج مردد بين الغل واخر اذا توقف العلم به على مجرد النظر الى الاناء أو السؤال عن العالم بحال اخر اذا كان عنده إلا اذا كان ما يقطع بتوسعة الشارع فيه كما في باب النجاسة والطهارة (إلا أنه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل فانه لا مجال لها) أي البراءة (بدونه) أي بدون الفحص (حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به) فلا يجوز الرجوع الى البراءة قبل الفحص عن حال الواقعة (ولا يخفى ان الاجماع

هنا غير حاصل ونقله لونه بلا طائل) اما الثاني فواضح واما الأول (فان تحصيله) أي
الاجماع (في مثل هذه المسئلة مما للعقل فيه سبيل) وليس من المسائل الشرعية الصرفة التي
لا يتطرق اليها العقل (صعب لو لم يكن عادة بمسئيل) وفي مثلها لا يجوز الاتكال على الاتفاق
فضلا عن نقله (لقوة احتيال ان يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكرنا من حكم العقل)
فربما يؤدي العقل الى تخطئهم نعم لو كان الامام ع في جملة المتفقين يحصل القطع من جهه
عصمته وعدم صدور الخطأ عنه ولو في الامور الغير الشرعية باصابة المتفقين فيتبع حينئذ هذا
هو وجه ضعف الدليل الأول واما وجه ضعف الدليل الثاني فقد أشار اليه بقوله (وان
الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار
المعلوم بالاجمال أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو)
كان عدم الابتلاء (لعدم الالتفات) أي عدم التفات المجتهد حين استنباط حكم هذه المسئلة
(اليها) أي الى ما يكون بينها علم بالتكليف (فالاولى الاستدلال للجواب) أي وجوب
الفحص (بما دل من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام
الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر هـ لا تعات فيقيد بها أخبار البراءة لقوة
ظهورها) أي الآيات والأخبار المذكورة (في ان المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم
لا يترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالا فلا مجال للتوفيق) بين الآيات والأخبار المذكورة
وبين إطلاقات أخبار البراءة (بحمل هذه) الآيات و (الأخبار على ماذا علم إجمالا)
بنسب التكليف بين المشتبهات وأخبار البراءة على الشبهات البدوية (فاقم ولا يخفى اعتبار
التحصن في التخيير العقلي أيضا بعين ما ذكر في البراءة) لأن التسوية من جميع الجهات
التي هو موضوع التخيير العقلي لا يتحقق إلا بالفحص (ولا بأس بصرف الكلام في بيان
بعض مالم البراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام) وقد نسب الى صاحب المدارك استحقاق
العقاب مطلقا سواء صادف الواقع أم لا والمشهور ذهبوا الى عدم الاستحقاق وإنما العقاب على
مخالفة الواقع والمصنف تبع المشهور ولذا قال (واما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على
المخالفة) أي مخالفة الواقع (فيما اذا كان ترك التعلم والفحص مؤديا اليها) أي الى المخالفة
وقد يقال باستحقاق العقوبة على ترك التعلم عند أدائه الى المخالفة لا على المخالفة فتكون الأقوال
ثلاثة إلا أنه لا تظهر عمدة علمية بين القولين الآخرين ، وكيف كان قد استدل المصنف على
مخاره بقوله (فانها) أي المخالفة (وان كانت مفعولة حينها) أي حين المخالفة (وبلا
اختيار إلا أنها منتبهة الى الاختيار) فان التفاته السابق وعلمه بعدم خلو ما يريد مزاولتها من
الأفعال عن الحرام وتركه التعلم ذلك الحين كان باختياره (وهو كاف في صحة العقوبة)

والإلّا لم يعاقب أكثر الجهال على أغلب المحرمات لأنهم يفعلونها وهم غير ملتفتين إلى احتمال حرمتها عند الارتكاب ولذا أجمعوا على أن الكفار يعاقبون على الفروع (بل مجرد تركها) أي ترك الفحص والتعلم (كاف في صحتها) أي صحة العقوبة (وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتماله) أي مع احتمال الأداء إلى المخالفة (لأجل التجري وعدم المبالاة بها) أي بالمخالفة (نعم يشكل) الأمر (في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركها) أي التعلم والفحص (قبل الشرط والموقت إلى المخالفة بعدهما) أي بعد الوقت والشرط (فضلاً عما إذا لم يؤدّها) أي إلى المخالفة بعد الشرط والموقت (حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلاً لقبلها) أي قبل الشرط والموقت (وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك) أي واضح أيضاً (لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ولذا التجأ الأردبيلي وصاحب المدارك قدس سرهما إلى الالتزام بوجود التنقح والتعلم نفسياً) كسائر الواجبات النفسية (تبعاً) لا ليجاب العمل بأن يقال أن العقل يستقل بوجود تعلم أو امر المولى ونواهيته والتخيير بين مطلقاتها ومقيداتها ومشروطاتها ليتمكن من الاطاعة والامتناع بحيث لو لم يتعلم لزمه العقلاء (فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة فلا إشكال حينئذ في المشروط والموقت ويسهل بذلك الأمر في غيرها) أي غير المشروط والموقت (لو صعب على أحد) الجواب المتقدم (ولم يصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار واستحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالاختيار اللهم إلا أن يصعب على أحد هذا الجواب أيضاً ولم يصدق الجواب النفسي للتعلم كما ستعلم (ولا يخفى أنه لا يكاد ينجح هذا الاشكال إلا بذلك) عندئذ لم يصعب عليه هذان الجوابان (أو بالالتزام بكون المشروط أو الموقت واجباً) مطلقاً معلقاً لكنه قد اعتبر على نحو لا يتصف بمقدماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم فيكون الإيجاب حالياً وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته (وذلك بأن يجعل الشرط والوقت قيداً للمادة والمأمور به لا من قيود الهيئة والأمر وإن كان مقتضى القواعد العربية كونها من قيود الهيئة والأمر فيستكشف من اتفاقهم على استحقاق الجاهل المقصر في تعلم المسائل حتى التكاليف المشروطة والموقته أن المعرفة لم يؤخذ فيها على وجه لا يجب تحصيلها حينئذ لو حصل من جهة التقصير في المعرفة فوت فيها لم يكن معذوراً (إما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور فلا يحصى عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً لتكون العقوبة لو قيل بها على تركه) أي ترك التعلم (لا على ما أدى إليه من المخالفة ولا بأس به كما لا يخفى ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا لنفسه حيث أن

وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيرا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدما بل للتميز لا لاجبا به فافهم) اللهم إلا أن يقال بوضوح الفرق بين وجوب التعلم وبين وجوب تحصيل القدرة أو حفظها وعدم جواز المقايسة بينهما فإن القدرة كما انه معلوم انها من الشرائط العامة للتكليف كالبلوغ والعقل كذلك يكون من شرائط وجود التكليف بحيث لو انتفت لا يتمكن المكلف من ايجاد الواجب فان من ترك الغسل قبل التجر أو السير مع الرفقة للحج لا يتمكن من الصوم والحج فيتحقق العصيان ويستحق العقاب على ترك الواجب من زمان ترك المقدمة وان لم يتحقق بعد زمان الواجب بخلاف التعلم فانه لا يتوقف أصل التكليف عليه لزوم الدور ولا ايجاد الواجب أو ترك المحرم عليه ضرورة عدم مدخالية التعلم في الملاك ولا في القدرة ليكون حاله حال المقدمات المقومة فلا يكون الغرض من ايجابه إلا مجرد الوصول الى الأحكام والعمل على ضبطها فلا يكون ايجابه نفسيا ودعوى ان الوجوب لغيره لا يوجب كونه واجبا غيرا فيجوز أن يكون نفسيا للتميز لا لاجبا مدفوعة بأن الغير الذي يجب لأجله الشيء نارة يكون ماله الحكم الذي اقتضى وجوب الشيء ونارة يكون هو الخطابات الواقعية في الأول لا بدور الحكم مدار الملاك بل الملاك حكمة لتفريع الحكم كاختلاف الأساليب في وجوب العدة وفي الثاني بدور مداره ويكون الخطاب الواقعي علة لاحكمة كوجوب ذي المقدمة بالنسبة الى وجوب المقدمة والخطابات الواقعية بالنسبة الى وجوب التعلم من قبيل الثاني لا الأول فوجوب التعلم من هذه الجهة كوجوب المقدمة وان كان بينهما فرق من جهة ان وجوب المقدمة غيري رشيحي بخلاف وجوب التعلم ولهذا كتب المصنف في الهامش تعليقا على قوله لعدم اتساق منه بسبب الغفلة جوابا آخر عن الاشكال وهذا انظر : إلا أن يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء اذا أمكن منها في الجملة ولو بان تعلم وتفحص اذا التفت وعدم لزوم اتساق منها بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقا كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء ومؤاخذاتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو الموقته بترك تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدي الى تركها بعد حصوله أو دخوله انتهى . فعلى هذا الجواب الرابع لا يكون وجوب التعلم وجوبا نفسيا بخطاب مستقل كما ذهب صاحب المدارك ولا وجوبا مقدما مترشحا عليه من المشروط والموقت التي التزم بكونها واجبا معلقا كما في الجواب الثالث بل يكون وجوبه من متمات الخطاب بذى المقدمة فان المقدمة التي لو لم تحصل قبل حصول وجوب المشروط أو الموقت لفات الواجب من المكلف يكون الخطاب بها نظير الخطابات المتعلقة بأجزاء العبادة وشرائطها في أنه ليس خطابا غيريا بل من متمم الخطاب بالكل والمشروط بما هو مشروط والحاكم بذلك هو العقل وبناء العقلاء فظهر مما ذكرنا ان العقاب انما يكون على ترك التعلم

المؤدي الى مخالفة الواقع لا على ترك العلم بنفسه وان لم يؤد الى المخالفة (واما الأحكام فلا اشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة أيضا في العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القرية) بأن كان ملتزما الى أن الفحص شرط فتركة عمداً وأنى بالفعل لا يرجأ كونه هو الواقع والمأمور به (وذلك) أي وجوب الاعادة حينئذ (لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء إلا في الاتمام في موضع القصر) فقط دون العكس إلا عند بعض في بعض القروض وهو ما إذا قصر المقيم بتخيل ان حكمه حكم المسافر جهلا بالحكم (أو الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر فورد في الصحيح وقد أفنى به انشور صحة الصلوة وتعاميتها في الموضعين مع الجبل مطلقا ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلوة المأمور بها لأن ما أتى بها وإن صححت وتمت إلا أنها ليست بمأمور بها) ففي صحيحة زرارة وتمرين مسلم فلا قلنا لأبي جعفر ع فيمن صلى في السفر أربعا أعيده أم لا قال ع ان قرأت عليه آية التقصير وصلى أربعا أعاد وإن لم يكن قرأت عليه ولا يعلمها فلا إعادة عليه ، وفي بعض صحاح زرارة زيادة قوله ع وفسرت له عقوب قوله ع ان كانت قرأت عليه آية التقصير وفي صحيحة أخرى لزارة أيضا قال قلت لأبي جعفر ع رجل جهل بالقراءة فيما لا ينبغي أن يعبر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال ع ان ذلك فعل متعمدا فقد نقص صلوته وعليه الاعادة وإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلوته (إن قلت كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلوة التي أمر بها حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو ظاهر إطلاقاتهم) لأن عدم وجوب القصر أو الجهر بعد الاتمام والاخفات وقد بقي من الوقت بتقدير اعادتها قصراً أو جهراً ضرورة انه لا تقصير حينها بوجوب استحقاق العقوبة وبالحكمة كيف يحكم بالصحة بدون الأمر وكيف يحكم باستحقاق العقوبة معتمكن من الاعادة لولا الحكم شرعا بسقوطها وصحة ما أتى بها) فمجرد رفع الأمر عن القصر فعلا بل شأنه لا يكفي في دفع الاشكال بل لا بد من اثبات أحد الأمرين اما الأمر باتمام أو اثبات امكان إسقاط المأمور به بغيره في العبادات أيضا في الجملة وكذا الكلام بالنسبة الى الجهر والاخفات لما ينقص به الاشكال ما لم يرجع الى أحد الأمرين لافائدة فيها على زعم المستشكل فأجاب عنه المصنف بما حاصله يرجع الى اختيار الشق الثاني وهو قوله :

(قلت انما حكم بالصحة) للأجل الأمر باتمام بل (لأجل اشتغالها) أي اشتغال الصلوة التامة بالمآتي بها (على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر) فالحكم بالصحة لأجل وجود مناط الأمر في المآتي بها (وانما لم

يؤمر بها) مع كونها كذلك (لأجل انه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكل الأنثم) وهو القصر وبالجملة لأجل الأمر بضده (واما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فانها) أي الاعادة (بلافاضة إذ مع استيفاء تلك المصلحة) التامة اللازمة للاستيفاء (لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة) الأكل الأنثم (التي كانت في المأمور بها) وإن كان متمكنا من إتيان مجرد الصلوة قصراً (ولذا) لو أتى بها في موضع الاخر جهلا مع تمكنه من التعلم لا بعيد قصراً لو علم بعده وقد وسع الوقت (ولم يلزم من ذلك عدم ثبوت المصلحة في المقصورة إلا مشروطاً بعدم سبق الصلوة التامة من المكلف كي يلزم الخلف كما توهم بعض الناس مدعياً لزوم ذلك خلو الصلوة المقصورة عن المصلحة في حال الجهل بل اللازم هو عدم إمكان استيفاء مصلحة القصر لعدم المصلحة واقعا ضرورة انه لو اتفق صدور القصر مع الجهل يكون حكمه القصر يكون صحيحاً إذا لم يكن إخلال من طرف النية وهو واضح (فانقدح انه لا يتمكن من صلوة للقصر صحيحة بعد فعل صلوة الاتمام ولأن الجبر كذلك) أي صحيحة (بعد فعل صلوة الاخفات وإن كان الوقت باقياً) . (إن قلت على هذا يكون كل منها في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك) أي فعلاً (حرام) وبغرض (وحريمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام) لعدم إمكان التقرب بالحرام .

(قلت ليس) كل منها في موضع الآخر (سبباً لذلك) لتفويت (غاية الأمر انه) أي ان كلاً منها المأتي به (يكون مضاداً له) أي لذو واجب لفات (وقد حققنا في محله) وهو بحث الضد (إن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف) وعليه (أصلاً) ومقتضى التضاد إنما هو التلازم بين وجود أحدهما وعدم الآخر فيكون فوت الواجب الفعلي كوجود المأتي به في هذه الصورة كسائر الصور مستنداً الى نقصه فلا يقع المأتي به إلا محبوباً لما هو عليه من المصلحة التامة في حد ذاتها ولو انكشف الحال) .

(لا يقال على هذا) أي على ما فرضت من كون المأتي به محبوباً لاشتتاله على المصلحة التامة في حد نفسها (فلو صلى تماماً أو صلى اخفاتاً في موضع القصر والجبر مع العلم بوجودها) أي القصر والجبر (في موضعها لكانت صلوته صحيحة وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر) .

(فانه يقال لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها) أي الصلوة المأتي بها (تكون مستتلة على المصلحة ولومع العلم) بالمأمور به الواقعي دون ما إذا لم يدل (لاحتمال اختصاص أن يكون) المأتي به (كذلك) أي مستتلاً على المصلحة التامة في حد نفسه (في صورة الجهل بالمأمور به الواقعي) ولا بعد أصلاً في اختلاف الحال فيها) أي في الصلوة المأتي بها (باختلاف

حالي العلم بوجود شيء) كالقصر (والجبل به كما لا يخفى وقد صار بعض الفحول) وهو كاشف القطع . ومن تبعه (بصدد بيان إمكان كون المأتي به في غير موضعه مأثوراً به) أي باختيار الشق الأول من الشقين المذكورين في السؤال (بنحو الترتب وقد حققنا في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه فلا نعيد) وذكرنا هناك أنه على تقدير القول بالترتب أن هاتين المسئلتين غير مرتبطتان بالخطاب الترتبي فراجع (ثم انه ذكر أصل البراءة شرطان آخران) :

(أحدهما أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى) مثل أن يقال في أحد الانائين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً أو عدم تقدم الكربة حيث يعلم بحدوثها على ملاقة النجاسة فإن أعمال الأصل في هذه الموارد يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر أو الملاقى أو الماء : قال الفاضل التوحي بعد بيان معنى الأصل وإطلاقه وذكر جملة من الأصول هذا لفظه : واعلم ان هنا قسماً من الأصل كثيراً ما يستعمله الفقهاء وهو اصابة عدم الشيء وإصابة عدم تقدم الحادث بل هما قسماً والتحقق ان الاستدلال بالأصل بمعنى النفي والعدم إنما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولذا لم يذكره الأصوليون في الأدلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع أقسام الأصول المذكورة مثلاً اذا كانت اصابة البراءة مستلزمة لشغل الذمة من جهة أخرى فينبذ لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم نجاسة أحد الانائين واشتبه بالآخر فإن الاستدلال باصابة عدم وجوب الاجتناب من أحدهما بهينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من الآخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبه بالأجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصابة عدم كان يقال الأصل عدم نجاسة هذا الماء أو هذا الثوب فلا يجب الاجتناب عنه لا اذا كان شاغلاً للذمة كان يقال في الماء الملاقى للنجاسة المشكوك كبريته الأصل عدم بلوغه كراً فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصابة عدم تقدم الحادث فيصح أن يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال أو بعده الأصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ملاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلاً للذمة كما اذا استعمالنا ماءً ثم ظهر ان الماء كان قبل ذلك نجساً ثم طهره بالقاء كراهية دفعه ولم يعلم ان الاستعمال كان قبل تطهيره أو بعده فلا يصح أن يقال الأصل عدم تقدم تطهيره فيجب إعادة غسل ملاقى ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فإن حجية الأصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب إعلام المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم

شرعي بالأصل لزم اثبات حكم شرعي من غير دليل وهو باطل إجماعاً انتهى كلامه. ومخلص مراده هو أن الأصول العدمية من البراءة وغيرها حتى الاستصحاب الذي هو أقوى الأصول بحكم الوجدان والشرع هو مجرد النفي دون الإثبات ضرورة أن معنى حكم الشارع بالبناء على عدم الشيء عند الشك في وجوده هو الحكم بعدمه عند الشك لا الحكم بوجود شيء آخر وإن كان لازماً له فلو كان الحكم بعدمه ملازماً لوجود شيء آخر فلا بد من أن لا يحكم بالعدم كما في الشبهة المحصورة ولذا لم يذكره الأصوليون في عداد أدلة الأحكام حيث أن عدم الحكم ليس حكماً شرعياً حتى يجعل مثبته دليلاً على الحكم فالحكم بعدم تقدم النجاسة على الاستعمال من جهة الأصل المحكم بعدم وجوب غسل الملاقى صحيح وأما الحكم بعدم تقدم التطهير للحكم بوجوب إعادة غسل الملاقى فغير صحيح من حيث لزومه الإثبات وشغل الذمة وإنما جعل أصالة عدم تقدم الحادث قسماً في مقابل أصل العدم مع أنه في الحقيقة ليس قسماً بل قسم منه حيث أن الأصل في مورد الشك في التقدم يجري في الحقيقة في وجود الشيء فيحكم بعدمه في زمان الشك بملاحظة كون جريان الأصل في الأول فيما كان الشك في أصل وجود الشيء وفي الثاني في صفته من حيث التقدم والتأخر بحسب الزمان أو بالنسبة إلى موجود آخر بعد الفراغ عن تيقن أصل وجوده فافهم ولا تظن به أنه جعل أصل البراءة أعم من أصالة النفي وأصالة عدم تقدم الحادث وأنه تمحل وتكلف وجعل أصالة عدم البلوغ أو عدم تقدم الكفر نظير أصل البراءة في كلامه ولا تظن به أنه خص عدم اعتبار الأصل من حيث إثبات الحكم الشرعي بالبراءة كي ترد عليه بأنه لا اختصاص له به بل يعتبر في كل أصل حتى الاستصحاب الذي هو أقوى الأصول .

(ثانيها أن لا يكون موجباً للضرر على آخر) قال القاضى المذكور في شرح الوافية ثانياً أن لا يتضرر بسبب اتسك به مسلم أو من في حكمه مثلاً إذا فتح إنسان قفصاً لطارٍ فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً فبرئت دابته وضلت أو نحو ذلك فإنه لا يصح حينئذ اتسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف عن الاقتضاء ولصاحب الواقعة الصلح إذا لم يكن منصوباً بنص خاص أو عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وفيما تدل على حكم من أئلف مالا لغيره إذ نفي الضرر غير محمول على حقيقته لأنه غير متني بل الظاهر أن المراد به نفي الضرر من غير جريان بحسب الشرع والحاصل أن في مثل هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بأن الواقعة غير منصوبة وقد عرفت أن شرط اتسك بالأصل فقدان النص بل يحصل القطع حينئذ بتعلق حكم شرعي بالضرر لكن لا يعلم أنه مجرد التقرير أو الضمان أو هما معاً فينبغي للضرر أن يحصل العلم ببراءة ذمته وللمفتي الكشف

عن تعيين الحكم دون جواز التمسك بأصالة براءة الذمة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن أبيه عن درست بن أبي منصور عن محمد بن حكيم قال قال أبو الحسن إذا جاءكم ماتعلون فقولوا وإذا جاءكم مالا تعلمون فيها فوضع يده على فيه فقلت ولم ذلك قال لأن رسول الله ص أتى الناس بما اكتشفوا به على عهده ما يحتاجون إليه من بعده إلى يوم القيامة انتهى . وأشار المصنف إلى ضعف الشرط الأول بقوله (ولا ينبغي أن إصالة البراءة عقلا ونقلًا في الشبهة البدوية بعد الفحص لاحالة تكون جارية وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والاباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازمًا له فلا يحصى عن ترتيبه عليه بعد احرازه فإن لم يكن مترتبًا عليه بل على نفي التكليف واقعا في (أي إصالة البراءة) وإن كانت جارية إلا أن ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه (أي على الموضوع) (منها) أي بأصالة البراءة (وهذا ليس بالاشتراط) بل من باب انتفاء موضوع الحكم ، وتوضيح وجه الضعف أن الأصل قد يثبت به الحكم الشرعي وقد لا يثبت به والضابط في الظرفين أن ذلك الحكم أن كلف من الآثار المترتبة على مجرى الأصل ترتيبًا أوليًا بحيث كان يحمولًا عليه شرعا من دون توسط أمر آخر أو مع وساطة حكم شرعي حينئذ يكون الأصل مثبتًا له من غير فرق بين الآثار الوجودية والعدمية فإذا ثبت من كان واجداً لمقدار من المال وان بالحق في ثبوت دين عليه فإن الدين مانع شرعي للحج كالحدث بالنسبة إلى الموضوع فيدفع بالأصل ويترتب عليه وجوب الحج كإصالة عدم الحدث حيث أنها توجب صحة الموضوع ، لا يقال إن هذا معارض بأصالة عدم وجوب الحج ، لأننا نقول الشك في وجوب الحج مسبب عن الشك في مانعية الدين فالأصل فيها سبي يقدم على السبي . فإن قلت الأصل المذكور مثبت لأنه يوجب حصول الاستطاعة فيترتب عليها وجوب الحج . قلنا الاستطاعة عبارة عن وجود المال الوافي بالحج مع عدم ثبوت الدين والأول ثابت بالوجدان والثاني بالأصل فليست شيئاً غير المال الوافي مع عدم الدين كي لا بد من ثبوتها أولاً ثم يثبت وجوب الحج فقيا كان ترتيب الحكم على عدم حكم آخر لأجل المزاحمة بين الحكمين كترتب وجوب إزالة النجاسة عن المسجد على عدم وجوب الصلوة وبالعكس فلا إشكال في جريان البراءة وكفاية نفي أحدهما بها لاثبات الآخر حيث أن المزاحمة إنما تقع في مرتبة التنجز وإصالة البراءة تنفي التنجز عن مجريها فيترتب الحكم الآخر فتجب الصلوة مثلاً بنفي وجوب الإزالة بالبراءة وأما فيما إذا كان لا أجل أن عدم أحدهما قيد لثبوت الحكم الآخر فيستفاد تارة ولو عن مناسبة الحكم والموضوع أن القيد هو عدم الحكم المنجز لأعدمه واقعا وفي نفس الأمر وإن كان ظاهر الدليل خلافه فتجري أيضا فينتفي أحدهما بها ويثبت الآخر كما أنه بناء على

حرمة التطوع لمن عليه الفريضة لو شك في وجوب الصلوة بحري البراءة وثبت به استحباب الصلوة تطوعاً وإن فرض مخالفة البراءة للواقع فإن أدلة استحباب التطوع وإن كانت ظاهرة في تقييده بعدم اشتغال الذمة بالفريضة واقعا إلا أن مناسبة الحكم والموضوع يقتضي ترتب استحبابه على من لم يتجز في حقه وجوب الصلوة لاستبعاد عدم استحبابه لمن يكون عليه صلوة واقعا بحيث لا يجوز له التطوع والأكل والشرب والنوم وغير ذلك ويستفاد تارة أخرى أن أحدهما مترتب على عدم الآخر واقعا كما إذا ترتب وجوب الحج على عدم اشتغال ذمة المكلف بحق الناس واقعا فعند الشك في الدين وإن كان بحري البراءة إلا أنه لا يثبت وجوب الحج بمجرد نفي الحكم الآخر بالبراءة إذ هي لا تثبت نفي الدين واقعا والقرض أن وجوب الحج مترتب عليه نعم الاستصحاب لو جرى كاف في ذلك فإنه وإن كان أصلا إلا أنه ناظر إلى الواقع وإن كان من آثاره بواسطة أمر عقلي أو غادي فلا يثبت به من غير فرق أيضا بين الآثار الوجودية والعدمية لأنه حينئذ يكون مثبتا وهو ليس بحاجة حتى الاستصحاب الذي هو أقوى الأصول في المثال الأول الذي ذكره الفاضل ره إن أراد بإصالة عدم وجوب الاجتناب عن أحد الاثنين اثبات الظهارة فيه فهو من حيث هو لا مانع من جريانه إلا أنه معارض بجريانه في الآخر فسقوط الأصل من جهة المعارضة لامن جهة كونه مثبتا للحكم وإن أراد بها اثبات وجوب الاجتناب عن الآخر فعند كون الأصل مثبتا من جهة أنه لا يثبت به ما ليس بأثر شرعي لأن الملازمة بين عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما ووجوب الاجتناب عن الآخر ليس إلا من جهة العلم الاجمالي لأن الملازمة بينهما شرعي، وأما المثال الثاني فالحالة السابقة فيه قد تكون معلومة بأن كان كرا أو قليلا فأمره واضح وقد تكون مجهولة فهنا قولان مبنيان على أن القلة شرط للانفعال أو الكربة مانعة عنه فعلى الأول يحكم بظهارة الماء بعد ملاقة النجاسة لأن شرط النجاسة وهو القلة مشكوك والشك في الشرط يورث الشك في المشروط فيرجع إلى قاعدة الظهارة وإصالة عدم تأثير الملاقة وعلى الثاني يحكم بنجاسته لأن الملاقة مقتضية للنجاسة والمانع لها أي الكربة مشكوك ونفس الشك في المانع كاف في الحكم بعدمه لأن احتمال وجوده معارض باحتمال عدمه فيبقى المقتضى على اقتضائه وفيه كلام سيأتي في باب الاستصحاب عند التعرض لكلام المحقق حيث استدلل بحجية الاستصحاب بوجود المقتضى وكون وجود المانع معارضا باحتمال عدمه وأما المثال الثالث فله صورتان فإن تاريخ واحد من الكربة والملاقة قد يكون معلوما وقد يجعل التاريخان بالكلية أما الأولى فيحكم على مجهول التاريخ بإصالة عدم وجوده في تاريخ صاحبه فيلحقه حكمه من الظهارة والنجاسة فإذا علم تاريخ ملاقة النجس للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرا فيقال الأصل

بقاء قلته وعدم كربيته في زمان الملافة وإذا علم تاريخ الكربة وجبل تاريخ الملافة فيقال الأصل عدم تقدم الملافة وهذا هو المشهور وفيه كلام للمصنف ستعرفه في باب الاستصحاب أن شاء الله تعالى ، وأما الثابتة فمقتضى أصالة عدم تحقق الكربة وإن كان هو الحكم بالنجاسة لكن يعارضها أصالة عدم تقدم تحقق الملافة حين حدوث الكربة وأثره إنما هو الحكم بالطهارة وبعبارة أخرى الأصل بقاء عدم الكربة على عدميته الأزلية في كل آن حتى آن الملافة وكذا الأصل بقاء عدم الملافة على عدميته الأزلية في كل آن حتى آن حصول الكربة ومفاد الأول تأخر الكربة فآثره هو الحكم بالنجاسة ومفاد الثاني تأخر الملافة فآثره هو الحكم بالطهارة فيستاقطان فالمرجع حينئذ قاعدة الطهارة وأشار الى ضعف الشرط الثاني بقوله (وأما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمده قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة كما هو حالها) أي حال قاعدة الضرر (مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية إلا أنه حقيقة لا يقي لها) أي لاصالة البراءة (مورد بديهية أن الدليل الاجتهادي يكون بسانا وموجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهرا) فلا يكون موردا لقاعدة القبح ولا مورد لقوله رفع اليه انتهى (فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي) مطلقا (لاختصاص قاعدة الضرر وتدرجها والحمد لله على كل حال) .

(ثم انه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاختصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها وإيضاح نسبتها مع الأدلة المشبهة بالاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى أو الثانوية وإن كانت أجنبية عن مقاصد الرسالة اجابة لاحتياج بعض الاحبة فأقول وبه أستعين : انه قد استدلل عليه بأخبار كثيرة منها موثقة زرارة عن أبي جعفر ع ان سمرة ابن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان سمرة يمر على نخلته ولا يستأذن فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فجاء الأنصاري الى النبي فشكى اليه فأخبر بالخبر فأرسل رسول الله ص وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه فقال ص إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فساومه حتى بلغ من البخل ما شاء الله فأبى أن يبيعه فقال ص لك بها عذق في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله ص للأنصاري اذهب فأقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار . وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر ع مثل ذلك إلا أنه فيها بعد الآباء ما أزاله بإسرة إلا مضارا اذهب فأقلعها وارم بها وجهه الى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها وهي كثيرة وقد ادعى تواترها مع اختلافها لفظا ومورداً) كما ادعاه الفخر في الايضاح في باب الرهن وفي الكافي عن زرارة عن أبي جعفر ع ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الأنصار

لكان يجي* ويدخل الى عذقه بغير إذن من الانصارى فقال الانصارى باسمرة لا تزال تفاجئنا
 على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها فإذا دخلت فاستأذن فقال لا أستأذن في طريقى الى عذقي فشكاه
 الانصارى الى رسول الله فأرسل اليه رسول الله فأتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه
 وعلى أهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا أردت أن تدخل فقال يا رسول الله أستأذن في طريقى الى عذقي
 فقال رسول الله ص خلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا فقال لا قال ص فلك
 اثنان قال لا اريد فجعل ص يزيد حتى بلغ عشر أعذق فقال لا قال ص فلك عشرة في مكان
 كذا وكذا فأبى فقال ص خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة قال لا اريد فقال له رسول الله
 انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ثم أمر بها رسول الله فقلعت ثم رى بها اليه
 قال له رسول الله انطلق فاغرسها حيث شئت ، وفيه أيضا عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله
 قال قضى رسول الله بالشفعة بين المشركا في الارضين والمساكين قال ولا ضرر ولا ضرار
 وفيه أيضا عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله قال قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب
 النخل انه لا يمنع تقع البئر وقضى بين أهل البادية أن لا يمنع فضل ماء ينبع به فضل كلاء وقال
 لا ضرر ولا ضرار ، وفيه أيضا عن هارون بن حمزة العمري عن أبي عبد الله ع قال
 شهد بعيرا مريضا يباع فأشتره رجل بعشرة دراهم خاء واشتره فيه رجلا بدرهمين بالرأس
 وأجلد فقضى ان البعير براء فبلغ ثمنه ثمانية قال فقال ع لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ قال
 اريد الرأس وأجلد فليس له ذلك الضرار قد اعطى حقه اذا اعطى الخمس ، وفيه أيضا في
 كتاب الجهاد في باب اعطاء الامان عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله ع قال ان اجازك لنفسك
 غير مضار ولا آثم ، وفيه أيضا عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله ع في رجل أتى جبلا فسحق فيه
 قناة فذهبت قناة الاخرى بماء قناة الاولى يتقاسمان بحقائب البئر ليلة ليلة فينظر أيها أضرت
 بمصاحبها قال ربيبت الاخيرة أضرت بالاولى فلتعور ، وفي نهاية ابن الاثير والتذكرة مرسل
 عن النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولكن الثابت في روايات العامة في صحاحهم
 ومسانيدهم ومعاجهم وغيرها هو قوله لا ضرر ولا ضرار من غير زيادة لفظ الاسلام وغير ذلك
 من الروايات الواردة في الباب بألفاظ مختلفة (فليكن المراد به) أي بالتواتر المدعى في المقام
 منها مرسله ع. بن حفص عن ابي عبد الله ع سأله عن قوم كانت لهم عيون في
 أرض قريبة بعضها من بعض فأراد الرجل أن يجعل عينه أسفل من موضعها الذي كانت
 عليه وبعض العيون اذا فعل ذلك أضر بالبقية من العيون وبعض لا يضر من شدة الأرض قال
 فقال ما كان في مكان شديد فلا يضر وما كان في أرض رخوة بطحاء فانه يضر وان عرض
 على جاره أن يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال ان تراضيا فلا يضر قال —

(تواترها إجمالا بمعنى القطع بصدور بعضها) أو التواتر المعنوي لا اللفظي (والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك) أي إجمالا (جزاف وهذا) أي التواتر الاجمالي (مع استناد المشهور اليها موجب لكل الوثوق بها وانجبار ضعفها مع ان بعضها موثقة) وهي التي رواها المصنف أولا رواها في الكافي هكذا عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر (ع) فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى) مع استقلال العقل بحكمها في بعض الصور ومع ان رجال سند الموثقة كلهم عدول ثقة اماميون عدا ابن بكير فإنه فطحي لكنه من الذين قد أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم فهي بمنزلة الصحيحة أو أعلى منها (وإما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والمنكحة) لا السلب والأيجاب إذ ليس مطلق عدم النفع ضرراً بل في مورد رجائه ولياقته ولا التضاد فإن الضرر في الحقيقة راجع الى العدم والنقص وإن كان العرف العامي قد يطلقه على الوجود (كما ان الاظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جبي* به تأكيداً) للضرر لأن يكون مصدراً من باب المفاعلة وفعلاتين ولا المجازاة على الضرر (كما يشهد به اطلاق المضار على ستمرة) كما في رواية ابن مسكان عن زرارة مع انه لا مشاركة في الضرر في تلك القضية ولا مجازاة عليه فيها بل كان ابتداء ضرر من ستمرة مع انه لم يعهد بجبي* هذه البنية للمجازاة على المبدء (وحكى عن النهاية) انه والضرر بمعنى واحد (لا فعل الاثنين وإن كان هو الاصل في باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاضده من باب المفاعلة وبالجملة لا يثبت له) أي للضرار (معنى آخر غير الضرر) من كونه فعل الاثنين أو كونه جزاء على الضرر وعهدة المعنيين على صاحب النهاية لانه ذكرهما معنى له كما ذكر ترادفهما (كما ان الظاهر أن تكون دلالتنا الحقيقية كما هو الاصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء ومبالغة كناية عن نفي الآثار) تكليفيا كانت أو وضعيا (كما هو الظاهر من مثل لاصولة لجار المسجد إلا في المسجد وبأشياء الرجال ولا رجال).

— يكون بين العينين الف ذراع . ومنها مكاتبة محمد بن الحسن قال كتبت الى أبي محمد ع رجل كانت له قناة في قرية فأراد رجل أن يحفر قناة اخرى الى القرية له كم يكون بينها في البعد حتى لا يضر بالاخرى في الارض اذا كانت جبلية أو رخوة فوقع ع على حسب أن لا يضر احديهما للاخرى ان شاء الله قال وكتبت اليه ع : رجل كانت له رحي على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق الى قريته الماء من غير هذا النهر ويعطل هذه الرحي أله ذلك ام لا ؟ فوقع ع بتي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن . منه دام ظله

فإن قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نبي الحقيقة ادعاء لاني الحكم والصفة كما لا يخفى ونقول الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نبي أحدها ابتداء مجازاً في التقدير (والحذف (أوفي الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة) فيكون وزانه وزان رفع الخطأ والنسيان في ان المراد ان الاحكام المجعولة للعناوين العامة منفية في صورة حصول الضرر فكما انه قد تنفي الاحكام عن بعض أصناف الموضوعات مثل لاسهو في سهو ولا سهو للامام مع حفظ المأموم ولا شك لكثير الشك ولا شك في الثنائية والمغرب كذلك قد تنفي الاحكام عن بعض الموضوعات العامة كالخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فالوجوب المجعول للوضوء والقيام في الصلوة والصوم والحج ونحو ذلك مرفوع ومنفي في صورة الضرر بها والبروم المجعول للبيع والصلح والسلطنة على الدخول في ملكه منفي في صورة الضرر وبالجمله الظاهر من أمثال هذه التراكيب من مثل لارفت ولا فسوق ولا جدال نبي تشريع ما يناسب الموضوع لنفي فيها من الاحكام تكليفية أو وضعية (وقد انقدح بذلك بعد ارادة نبي الحكم الشرعي) وما يستلزم تشريعه ضرراً سواء كان في التكليف أو اوضع فكل حكم يؤدي الى الضرر ويصير سبباً له ليس من شرع الاسلام فوجوب الوضوء والصوم والحج الموجبة للضرر ولبروم البيع الغبني الموجب للضرر المغيبون وسلطنة سمره على الدخول على عذقه من غير استئذان وحرمة الترافع الى حكام الجور مع توقف أخذ الحق عليه كلها من الاحكام التي يتسبب منها الضرر فهي منفية وهذا المعنى هو الذي اختاره الشيخ الانصاري رد يجعل مدخول كلمة لا مجزاً في الكلمة من باب ذكر السبب وازادة السبب (أو الضرر الغير المتدارك) والضرر الغير المحبور فهذا التقدير يمان الكلام عن الكذب إذ المنفي حينئذ ليس الضرر انطلق حتى يتنافى وجوده في الخارج بل المقيد بهنوا انه التقيدي فالضرر وان كان واقعاً كثيراً ليكنه محكوم بوجوب التدارك شرعاً فالضرر بالملاحظة المذكورة كأنه منفي ومزك منزلة العدم إذ كما ان ما يحصل بازائه نفع وعوض لا يسمى ضرراً عرفاً كدفع مال بأزاء عوض مساو له أو أزيد منه كذلك الضرر المحكوم بتداركه شرعاً ينزل منزلة عدم الضرر عرفاً فتملك المعيب بقيمة الصحيح ضرر لا يوجد إلا مقروناً بالخيار وكذلك تملك الجاهل بالغبن ماله بما دون قيمته وغصب مال الغير من غير وجوب دفع المثل أو القيمة وهذا المعنى يظهر اختياره من الفاضل الثاني في كلام له نقلناه آنفاً يجعل مدخول كلمة لا مجزاً في الكلمة من باب ذكر العام وازادة الخاص (أو ارادة النهي من النبي جداً) فمعنى الحديث كون الاضرار حراماً سواء كان بالنفس أو بالغير وانه لا يجوز الاضرار فلا يتنافى الحديث حينئذ وجود ذاته في الخارج إذ ليس المقصود نفي ذاته بل نفي جوازه بالمعنى الاعم فيكون نظيره قوله تعالى فإن لك في الحياة ان

نقول لامساس وفي مجمع البيان معنى لامساس أى لا يمس بعضنا بعضا فصار السامرى بهم في البرية مع الوحش والسيباع لا يمس أحداً ولا يمس أحد عاقبه الله تعالى بذلك وكان إذا لقي أحداً يقول لامساس أى لا تقربني ولا تمسني وقوله لاطاعة مخلوق في معصية الخالق وقوله لاسبق إلا في خوف أو حافر أو نصبل (ضرورة بشاعة استعمال الضرر وازدراء خصوص سبب من أسبابه) وهو الحكم الشرعى فقط من دون ارادة الافعال الخارجية الصادرة عن العباد الموجبة له (أو خصوص الغير المتدارك منه ومثله) في البشاعة (ولو اريد ذلك بنحو التقييد فإنه وإن لم يكن بعيد) في الاستعمالات (إلا أنه بلا دلالة عليه غير شديد وازدراء النهى من النهى وإن كان ليس بعزيز إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب وعدم امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قريبة على ارادة واحد منها بعد امكان حملها على نفيها ادعاء كما هو الغالب في موارد استعماله) وكل ما استدلل به على ذلك من مثل قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقوله تعالى لامساس وقوله ص لا جلب ولا جنب ولا شعار في الاسلام وكذا قوله لا جلب ولا جنب ولا اعتراض وقوله لا خصاء في الاسلام ولا بنيان كنيسة وقوله لا حى في الاسلام ولا مناجشة وقوله لا ضرورة في الاسلام ولا غش بين المسلمين وقوله لا ضيات يوم الى الليل وقوله لا هجر بين المسلمين وقوله لاطاعة مخلوق في معصية الخالق ونظائرها في الكتاب والسنة واستعمالات الفصحاء نظم ونثرأ كلها من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع مبالغة ودعوى عدم استعماله أو عدم شيوعه في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إلا فيما ثبت الحكم لموضوع ثم نفي عن بعض أصنافه ومن الواضح أنه لم يجعل لنفس الضرر حكم يراد نفيه عن بعض أصنافه فضعية جداً إذ استعمالات الفصحاء لا تساعدها ولا دليل عقلي يدل عليها وإما ما ذكره الشيخ الانصارى في الاستدلال على مختاره بقوله والظاهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء المعنى الاول أى نفي الحكم الضررى فممنوع جداً أما نفس التركيب فقد عرفت حالها وإما نظائرها فقد عرفت أنها نظائر للمعنى الذى اختاره المصنف وإما موارد ذكرها في الروايات فستعلم عدم ذكرها في شيء من الروايات إلا في هذه القضية أى قضية سمرة بن جندب وإما فهم العلماء فلم نجد لهم متقدمين والمتأخرين ما يعين أنهم فهموا هذا المعنى إلا عن نادر لا يكتفى فهمهم في تعيين المعنى (ثم الحكم الذى اريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للافعال بعنوانها أو المتوهم ثبوتها كذا في حال الضرر لا) الحكم (الثابت له) أى للضرر (بعنوانه لوضوح أنه العلة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يذته ويقتضيه) فمثل الزكوة في قوله مثلاً إذا ملكتم النصاب فزكوا وكذا الخمس والحج والجهاد من الاحكام التي تكون

ضرراً مالياً أو نفسياً أو طرفياً لا يكون مشمولاً للحديث بل وكذا مرتبة من الضرر التي لا تقطع بخروجه عن الدليل العام المثبت للحكم كالوضوء الذي يتوقف على اشتراء الماء بالمال إذا لم يكن البائع مجحفاً (ومن هنا) أي من أن النفي بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأولية عند طرود عنوان الضرر (لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتقدم أدلته على أدلتها مع أنها عموم من وجه حيث أنه يوفق بينها عرفاً بأن الثابت للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً معارض عليها من عنوان الضرر بأدلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية نعم ربما يعكس الأمر في أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العملية التامة) فيقدم حينئذ الإدانة المتكفلة لأحكام الأفعال بعناوينها الأولية (وبالجملة الحكم الثابت بعنوان أولى تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً) كما في انقضاء النبي ونصرته أو التولي فإنه فعلي حتى في مورد الضرر أي ضرر كان (أو بالإضافة إلى عارض دون عارض بدلالة لا يجوز الانحاض عنها) أي عن الدلالة المذكورة (بسبب دليل حكم العارض المخالف فيقدم دليل ذلك العنوان على دليله) كما في الأمر بالوضوء مع مرتبة من الضرر المالي بحيث تقطع برضاء الشارع بتلك المرتبة دون الاجحاف (وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة تلزم الانحاض عنها) أي عن تلك الدلالة (بسببه) أي بسبب دليل حكم المعارض المخالف له (عرفاً حيث كان اجتماعها قرينة على أنه بمجرد المفتضى وإن العارض مانع فعلي هذا) قاعدة مطردة (ولو لم نقل بحكومة دليله) أي دليل العارض (على دليله) أي على دليل حكم ذلك العنوان الأولي (لعدم ثبوت نظره) أي نظر دليل العارض (إلى مسدوليه) أي مدلول دليل حكم ذلك العنوان الأولي (كما قيل) والقائل هو الشيخ الانصاري في الرسائل قال والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال دليل آخر انتهى محل الحاجة . وقول المصنف لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله تعليل لعدم القول بالحكومة فإن الحكومة تتوقف على أن يكون الحديث بصدد التعرض لبيان حال أدلة الأحكام المورثة للضرر باطلاقها أو عمومها ولم يثبت ذلك وإنما الثابت هو أنه بمجرد بيان ماهو الواقع من نفي الضرر نظير نفي الرفق والنسوق والجدال فلا حكومة له بل حاله كحال سائر أدلة الأحكام في أنه قد يقدم عند التعارض وقد يطرح اللهم إلا أن يقال إنما كان في مقام الامتنان فلا محالة يقدم على أدلة الأحكام عند التعارض إذا لم يكن لها يعارضها جهة مرجحة أقوى .

(ثم أنه قد انقدح بذلك حال توارد دليلي المعارضين كدليل نفي الضرر ودليل نفي الضرر

مثلاً) بأن كان هناك حكم يكون ضرراً بالنسبة إلى شخص وتقيته عسراً بالنسبة إلى شخص آخر كما إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وتركه موجباً للضرر عليه أو الحرج (فيعامل معها معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين إلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى ولا يبعد أن الغالب في نوارد العارضين أن يكون من ذلك الباب) أي باب التراحم (لثبوت المقتضى فيها) أي في العارضين (مع نواردها لا من باب التعارض) وقوله (لعدم ثبوته إلا في أحدها كما لا يخفى) علة للعنف (هذا كله حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر) كالخرج (وأما لو تعارض الضرر مع ضرر آخر فمحمل القول فيه أن الدوران أن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين فلا مخرج إلا لاختيار أقلها لو كان) أقل الضررين موجوداً (وإلا فهو مختار) بين تقيتها فإن هذا التعارض ليس من باب تعارض الفردين للعام وتناوبهما كي يسقط العام عن الحجية بالنسبة إليهما بل من باب التراحم فإن المقتضى لكل من الضررين موجود ولا مانع في البين إلا عدم إمكان الجمع بين التدين بحيث لو كان تقيهما ممكناً بنحو لا يقع الإنسان في ضرر أصلاً لوجب ولازم ذلك التخيير أن لا يمكن في البين ترجيح وإلا فالترجيح كما أن الفقهاء قالوا في مسئلة ادعاء وكيل غائب أو وصي أو ولي على وكيل غائب أو وصي صغير أو ولي فأقيم بينة يسلم إليه المال بكتفين ووجب انت ظالمه الغريم به عملاً بقاعدة نفي الضرر فإن عدم لزوم التكفيل على المال المزبور حكم ضرري على الغريم فهو غير مجعول ولا يمكن معارضته بأن وجوب التكفيل ضرر على المندعي وذلك لأهمية ضرر المندعي عليه (وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره فالأظهر عدم لزوم تحميله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر فإن تقيته يكون « ولذا اتفقوا على أنه يجوز له مكره الأضرار على الغير بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير هذا ما ذهب إليه المصنف به ولكن فصل بعضهم بين ضرر المالك وغيره وبين المالكين : أما الأول فقد فصل بعضهم بين أقسام التصرف بأنه أن قصد به الأضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر فيمنع المالك كما في قضية سمرة وأن ترتب عليه نفع أو دفع ضرر على جاره ضرر يسير فيجوز وعليه بنوا رفع الجدار على سطح الجار وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمل عادة فيكره كراهة شديدة وعليه بنوا كراهية التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فلا يجوز له ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار وقال جماعة بالضمان إذا أوجب ناراً زائداً على قدر الحاجة مع ظنه التعدى إلى الغير وأما إذا كانت ضرره وضرر جاره كلاهما كثيراً فيجوز له دفع ضرره وإن تضرر جاره أو أخوه المسلم وعليه بنوا جواز التولي من قبل الجائر وبعضهم —

للمنة على الامة ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر ولو كان أكثر نعم لو كان الضرر متوجها اليه ليس له دفعه عن نفسه بإرادته على الآخر اللهم إلا أن يقال ان نفي الضرر وان كان للمنة إلا أنه بلحاظ نوع الامة (بادعاء ان العباد بالنسبة اليه تعالى بمنزلة عبد واحد (و) حينئذ (يكون اختيار الأقل بلحاظ النوع منة) نظير ما اذا توجه الضرر أن الأقل والأكثر الى شخص واحد (فتأمل) وجهه أن يكون العباد بمنزلة عبد واحد لا يصحح المنة على جميعهم في نفي الضرر الأكثر ولو على من استلزم ذلك بالنسبة اليه الضرر بل انما يكون منة على خصوص من نفي عنه ثم ان بعض جملة مشايخنا شكر الله سعيه في رسالته الضررية فصلا يعجبني ذكره لأنك اذا اطلعت عليه يمكنك دفع أكثر الاشكالات الواردة على هذه القاعدة وان كان محتاره في معنى الحديث ماهو مغائر لختار المصنف فإنه اختار كون النفي مراداً به النهي والحكمة التكنيفية قال : السابغ الى الراجح في نظري القاصر ارادة النهي التكنيفي من حديث الضرر وكنت أستظير منه عند البحث عنه في أوقات مختلفة ارادة التحريم التكنيفي فقط إلا انه يشخصني عن الحرم به حديث الشفعة وحديث النهي عن فضل الماء حيث ان اللفظ واحد ولا مجال لارادة ما عدى الحكم الوضعي في حديث الشفعة ولا التحريم في النهي عن فضل الماء بناء على ما اشتهر عند الفقهاء من حمل النهي على التنزيه فكنت أنشبت ببعض الامور في رفع الاشكال الى أن استرحت في هذه الاواخر وثبتت عندي ان حديث الشفعة والناهي عن منع الفضل لم يكونا حال صدورهما عن النبي ص مزيلين بحديث الضرر وان الجمع بينهما وبينه جمع من قالوا بتقديم المالك لان منع المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفي الخرج نعم فيما قصد المالك مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لا يعد فواته ضرراً ولا فرق بين كون ضرر المالك بتركه التصرف اشد من ضرر الغير او اقل اما لعدم الترجيح بقلة الضرر لما تقدم من الاجماع على جواز اضرار المالك بالغير واما حكومة نفي الخرج على نفي الضرر فان تحمل الضرر ولو يسيراً لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً خرج وضيق هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك فبعضهم قالوا يرجع الى القواعد الاخر ابتداء وبعضهم بعد الترجيح بقلة الضرر كالعلامة في التذكرة والشبيد في بعض مواضع الدروس ومن ذلك ما عن المشهور من انه لو ادخلت الدابة رأسها في القدر بغير تقييد من احد المالكين كسرت القدر بضأن صاحب الدابة قيمتها اذا كان قيمة الدابة اكثر من قيمة القدر وكما لو وقع دينار غضب في محبرة الغير بفعل الغاصب او غيره وكما لو دخلت زهرة القطين في اناء الغير فكبرت وان تساوى فالخام يعبرها فان تمانعا فالقرعة منه دام ظله

الراوي بين روايتين صادرتين عنه ص في وقتين مختلفين وهذا المعنى وإن كانت دعوى عظيمة وأمرًا ثقیلاً بشغل تحمله على كثيرين ويأتي عن تصديقه كثير من الناظرين إلا أنه مجزوم به عندي وإنما أثبتته في هذه الأوراق رجاء تصويب بعض الباحثين وترك الاحتجاج به في المواقع المعروفة عند المتأخرين واندفاع جملة من الاشكالات التي نهبا عليها وما لم نذكر فنقول يظهر بعد التروي والتأمل التام في الروايات أن الحديث الجامع لاقضية الرسول ص وما قضى به في مواضع مختلفة وموارد متشعبة كان معروفاً عند الفريقين إما من طرقنا فبرواية عقبة ابن خالد عن الصادق ع ومن طريق أهل السنة برواية عبادة بن الصامت قال ص إن من قضاء رسول الله ص أن المعدن جبار والبئر جبار والعجاء جرحها جبار - والعجاء الهيمة من الانعام وغيرها والجبار هو الهدر الذي لا يغرم - وقضى في الركاز بانخس وقضى أن تمر النخل لمن أهرها إلا أن يشترط ابتاع وقضى أن مال المملوك لمن يباعه إلا أن يشترط المبتاع وقضى أن الولد للفراش وللعاهر الحجر وقضى بالشفعة بين الشركاء في الارضين والدور وقضى لحل ابن مالك الهذلي بغيره عن امرأته التي قتلها في الاخرى وقضى في الجنين المقتول بغرة * عبداً أو أمة قال فورثها بعلمها وبهواها قال وكان له من امرأته كلتيها ولد قال فقال ابو القاتلة المقضى عليه يا رسول الله كيف اغرم من لاصاح ولا استهل ولا شرب ولا اكل فقتل ذلك يظل فقال رسول الله ص هذا من البكبان وقضى في الرحبة تكون بين الطريق ثم يرداها البنيان فيها قضى أن يترك للطريق فيها سبع اذرع قال وكان ذلك الطريق سمي الميناء وقضى في النخلة او النخلتين او الثلاث فيختلفون في حقوق ذلك فقضى أن لكل نخلة من أولئك مبلغ جريدتها حيزها وقضى في شرب النخل من السيل أن الأعلى يشرب قبل الاسفل ويترك الماء الى الكعبيين ثم يرسل الماء الى الاسفل الذي يليه فكذلك تنقضي حوائط او يفنى الماء وقضى أن المرأة لا تعطي من مالها شيئاً إلا بأذن زوجها وقضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما بالسواء وقضى أن من اعتق شركاء في مملوك فعليه جواز عتقه إن كان له مال وقضى أن لا ضرر ولا ضرار وقضى أنه ليس لعرق ظالم حق وقضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء وقضى في دية الكبرى المغلظة ثلاثين ابنة لبون وثلاثين حقه وأربعين خلفه وقضى في دية الصغرى ثلاثين ابنة لبون وثلاثين حقه وعشرين ابنة مخاص وعشرين بني مخاض ذكور. أقول وهذه الفقرات * في المجمع الفرة بالضم عبد او أمة ومنه قضى رسول الله في الجنين بغرة الى أن قال ويقال الفقهاء والفرة من العبد الذي يكون ثمنه عشر الدية .

موزعة كلها أو جلها مروية في طرقنا متفرقة موزعة على الأبواب وغالبها برواية عقبة بن خالد وبعضها برواية غيره وجملة منها برواية السكوني والذي اعتقده أنها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله كما في رواية عبادة بن الصامت إلا أن أئمة الحديث فرقوها على الأبواب ففي الفقيه بإسناده عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله قال من قضاه رسول الله أن المعدن جبار والبئر جبار والعجاء جبار - والعجاء بهيمة الأنعام والجناب من الهدر الذي لا يغرم - وفي الكافي والتهذيب عن السكوني عن أبي عبد الله قال قال رسول الله البئر جبار والعجاء جبار والمعدن جبار ، وفي معاني الأخبار قال رسول الله العجاء جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركان خمس والجبار الذي لا دية فيه ولا قود ، وفي الكافي والتهذيب عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله قال قضى رسول الله ص أن تمر النخل للذي أبرها إلا أن يشترط المبتاع . أمر رسول الله بذلك وفي كثير من الروايات عن أبي عبد الله عن أن رسول الله قال الولد للفراس وللغاهر الحجر ، وفي الفقيه عن أبي عبد الله عن أبيه ع من باع عبداً وله مال فإلّا للبايع إلا أن يشترط المبتاع . أمر رسول الله ص بذلك وعن أبي عبد الله قال قضى رسول الله في جنين اهلاية حيث رميت بالحجر فأنفقت ما في بطنها ميتا فإن عليه غرة عبد أو أمة ، وعنه ع قال جاءت امرأة فاستعدت على أعرابي قد أفرعها فأنفقت جنينا فقال الأعرابي ذمهل ولم يصح ومثله يضل فقال النبي ص اسكت سجاعة عليك غرة وصيف أو أمة . وعنه ع أن رجلا جاء إلى النبي وقد ضرب امرأة حبلى فأنفقت سقطا ميتا فأتى زوج المرأة إلى النبي ص فاستعدى عليه فقال الضارب يا رسول الله ما أكل ولا شرب ولا استعمل ولا صاح ولا استبش فقال النبي ص إنك رجل سجاعة ففرض فيه رقبة وعنه ع أن رسول الله قال الطريق يتشاح عليه خده سبع أذرع ، وفي الكافي والتهذيب عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد أن النبي ص قضى في حوار النخل أن تكون النخلة والنخلتان للرجل في حائط الآخر فيختلفون في حقوق ذلك فقضى فيها أن لكل نخلة من أولئك من الأرض مبلغ جريدة من جرائدها حين يعدها . وفيها عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله ع قال قضى رسول الله في شرب النخل بالسييل أن الأعلى يشرب قبل الأسفل بترك من الماء إلى الكعبين ثم يسرح الماء إلى الأسفل الذي يليه وكذلك حتى تنقضي الحواط ويغني الماء ، وعن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله قال قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار . وعن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله ع قال قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع بئر وقضى بين أهل البادية أن لا يمنع فضل ماء

لمنع به فضل الكلاء ، وقال لا ضرر ولا ضرار ، وقد مر أن ما في بعض النسخ من عطف قوله وقال بالفاء ، تصحيف فاذا تبينت هذه الجملة فنقول قد عرفت بما نقلنا مطابقة ما روي في طرقنا لما روي في طرق القوم من رواية عباد بن الصامت من غير زيادة و نقصية بل بعيون تلك الألفاظ غالباً إلا الحديثين الآخرين المرويين عندنا من زيادة قوله لا ضرر ولا ضرار وتلك المطابقة بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بأن الآخرين أيضاً كانوا مطابقين لما رواه عباد من عدم التذييل بحديث الضرر وإن غرض الراوي أنه ص قال كذا وقال كذا لأنه قاله متصلاً به وفي ذيله ما يرجع إلى أنه كان حديث الشفعة مذنباً بحديث الضرر وكذلك الناهي عن منع فضل الماء وأسقطها عبادة في نقله وأنه روى جميع الفقرات مطابقة للواقع إلا الفقرتين من غير خصوصية فيها ولا تصور نفع له ولا ضرر عليه في نقل المذنب وتركه : وبعد هذا كله فظهور كون هذا المذنب متصلاً بحديث الشفعة حال صدوره ليس ظهوراً لنظماً وضعياً لا يرفع اليد عنه إلا بدائع قوي وظهور أقوى بل هو ظهور ضعيف يرتفع بالتأمل فيما نقلنا سيما مع ما علم من استقراء رواياته من اتقائه وضبطه وما صرحوا به من أنه كان من اجلاء الشعة وفي الكشي عن الفضل بن شاذان أنه من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين كحذيفة وخزيمة بن الثابت وابن التيهان وجابر بن عبد الله وأبي سعيد الخدري وهو ممن شهد العقبة الأولى والثانية وشهد بدرأ واحداً والحنديق وإنشاهد كتماناً مع رسول الله ص : وباجملة أما أنا فلا أشك في أن حديث الشفعة والناهي عن منع الفضل لم يكونا مذهبين بحديث الضرر وإن الذي ثبت صدوره عنه ص منحصراً في قضية سمرة بن جندب وأما غيري فهو باختيار بعد مراعاة التأمل والانصاف وقد أرى أنك يا أخى ما ينزل وما يعلو فاختار لنفسك ما يحلو وستتضح الثمرات والفوائد المترتبة على وجود هذا المذنب وعدمه إن شاء تعالى .

فائدة : المروي في طرقنا في قضية من حكم عليه النبي ص بغرة عبد أو أمة قال أنه لم يهل ولم يصح ومثله بطل كما في رواية داود بن فرقد أو قال ما أكل ولا شرب ولا استهل ولا صاح ولا استبش كما في رواية سليمان بن خالد وفي كليهما أن النبي ص قال له أنه سجاعة مع أنه لم يصدر عنه سجع حتى يقول له النبي سجاعة والصحيح ما سمعته في رواية عبادة بن الصامت من الأعرجي قال يا رسول الله كيف أغرم من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل فمثل هذا يطل فقال ص هذا من الكهان حيث أن الكهان من شأنهم التجميع والراوي من طريقنا نقل باللعن في موضع يجب نقله باللفظ حتى يناسب جواب النبي ص ومن هنا أشتباهه يعرف ضبط الراوي واتقائه في النقل انتهى شكر الله سبحانه وقال في الفصل التاسع : قد اتضح مما تقدم أمور نذبه على جملة منها أحدها عدم كون حديث الضرر مدرَكاً لشيء من

الخيارات وعدم صحة التمسك به عليها ولا أظن بمن تأمل فيها سلف وتروى وأنصف أن يجعله حجة عليها بعد ذلك بل جماعة ممن عمموه لنفي الحكم التكليفي والوضعي استشكلوا في صحة الاحتجاج به في مثل خيار الغبن مع شيوعه سيما في الأواخر منهم شيخنا العلامة الأنصاري حيث نفي دلالة على الخيار في صورة بذل الغائب التفاوت ، الثاني أن الضرر الخارجى الذى ربما تستعقبه المعاملة ليس موجبا للخيار ولا متيقن الدخول في حديث الضرر فإنه مبني على كون حديث الشفعة مذيلا به وقد عرفت خلافه انتهى محل الحاجة ، أقول : مثاله ما إذا باع داره المحبوبة عند أولاده فأدى إلى مرضهم أو تشاجرهم أو تفوقهم أو إيذاهم له أو باع داره بشرير يؤذى الجار المصليق أو العابرين في الطريق أو اشتري مالا حاجة له اليه بزعم الحاجة أو باع ما يستلزم عادة فقره أو تعرض أعدائه له بأنواع الهتك والإيذاء أو زوج ابنته التي يريد أن يمنها من أجنبي يستلزم عادة مرض ابن العم أو إضراره أو قتله واحدا أو مشاجرة عظيمة بين العشرة أو وقف أملاكه الذي يؤدى إلى إضرار أولاده أو أقرابه أو تسلط أعدائه عليه ونحوها مما لا يترتب عليها لآني الصحة ولا نفي الضرر والضرر الخامل في الشفعة من هذا القبيل فإن نفس بيع الشريك من أجنبي بقيمة معتدلة لا ضرر فيه وإنما الضرر المترتب فيه أنه إنما يكون من المشتري إضرار بالشريك الآخر وهو ليس أمرا دائما ولا غائبا وربما كان المشتري الأجنبي ممن يفيد الآخرفوائد عظيمة ثم هذا المعنى كما يترتب في الشريكين وكذلك في الشراكة وكذلك في الجار مع عدم ثبوت الشفعة في زيادة الشراكة على الاثنين وفي الجار وبقرينة تذييل حديث الشفعة بقوله لا ضرر يقين أن مثل هذا الضرر مشمول للحديث ومراد منه فإن المورد متيقن الدخول تحت العام الذى جي به علة أو حكمة ومن المعلوم أن الموارد الخارجة عن عموم الضرر التي أشرنا إلى بعضها ليس خروجها مستنداً إلى نص بل توقفي يقتصر عليه ويتمسك به فيما عداه ومن هنا يقال أن عموم الضرر لا يعمل به في غير مورد عمل الأصحاب ولكن بناء على عدم التذييل فالإنسان مسترخ من هذه الجهة ، وكيف كان فمن حلة الموارد التي عمل بها الأصحاب عدم الاجبار على القسمة مع تحقق الضرر وسقوط النهي عن المنكر وإقامة الحدود مع عدم الأمن وكون دية الترس المقتول على المجاهدين وجواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة وتفرق الام عن الولد والتسوير على المحتكر أن أجحف وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس وعدم لزوم أداء الشهادة مع تحقق الضرر وجواز بيع أم الولد في مواضع وحرمة البحر والغش والتدليس ومشروعية التقاص وخيار الغبن والعيب والتدليس والتصرية والشركة وتعذر التسليم وتبعض الصفقة وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار التأخير وما يفيد ليومه وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الجلول وتخير المراجع عند

الكذب والخديعة وعدم لزوم دفع الغاصب على الودعي وجواز دفع الوديعة الى الحاكم أو الثقة عند الضرورة وعدم جواز شراء المضارب من ينتمى على المالك وخيار العبن في الصلح وحلول الدين بموت المدينون ومع ما يتسارع اليه الفساد من الرهن وتخير المولى عليه لو زوجه الولي بغير الكفو أو بذات العيب وجواز تزويج الأمة مع العنت وخيار الزوجة مع فقر الزوج وعدم لزوم الوصاية ما لم يقبل ومهلة الشفيع لو تضرر المشتري وعدم تبعض الأخذ بالشفعة وعدم بطلانها بالفسخ بعيب ونحوه وعدم جواز الرجوع في مثل عارية اللوح في السفينة وتخير المالك مع زراعة ما هو أشد ضرراً من المأذون فيه وفسخ المشتري مع ظهور العين مسلوب المنفعة والخيار في الأجرة لو عم العذر عقلاً وشرعاً وحرمة الدخول في السوم والخطبة بعد اجابة الغير وفسخ النكاح بالعيوب ابتداء واستدامة في أحد الزوجين وترك القسم بأقل من ليلة أو أكثر وسقوط قسمة المخلوطة وعدم جواز العضل على أزيد مما وصل منه اليها عدم جواز احياء مشعر العبادة وحرمة التطويل أو المانعة في الشركات كالمساجد والمشاهد والطرق والأسواق ونحو ذلك وعدم جواز القصاص في الطرف مع التغرير بالنفس وشرعية أصل القصاص وكثير من جزئيات فروغها فبالتبعية والتفحص يتكشف لك ان الأصحاب فهموا من الحديث معنى يشمل هذه الموارد فتدبر .

(فصل)

(في الاستصحاب وفي حججه اثباتاً ونفيّاً أقوال للأصحاب) قول تبلغ نيافاً وخمسين قولاً (ولا يخفى ان عباراتهم في تعريفه وان كانت شتى إلا) أنه يمكن أن يقال (انها) كلها تعاريف لفظية (تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه) أي حكم الشارع بالبقاء المذكور امضاء أو تأسيساً وعدم النقص والجري العملي على وفق المتيقن سواء كان حكماً وضعياً أو تكليفياً امضاءً أو تأسيساً (اما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً أو في الجملة تبعداً أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً واما من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك) أي مطلقاً أو في الجملة (حسباً تأتي الإشارة الى ذلك مفصلاً ولا يخفى ان هذا المعنى) أي الحكم ببقاء ما لم يقم على بقاءه دليل (هو القابل لأن يقع النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة) نظير النزاع في حجية المفاهيم (وفي وجه ثبوته) على تقدير الثبوت من انه هو العقل أو النقل وبالجملة يكون النزاع فيه على هذا المعنى معنوياً فلو قطع النظر عن هذه الإشارة الى المعنى الفارد وقصر النظر الى ظاهر تعاريفهم له لصار النزاع لفظياً ضرورة اختلاف حقيقة الاستصحاب باختلاف وجه حججه لأنه ان كان معتبراً من باب بناء العقلاء عليه عملاً تبعداً كان عبارة عن

نفس التزام العقلاء به في مقام العمل وان كان من باب الظن كان عبارة عن ظن خاص وان كان من باب الاخبار كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه ومن المعلوم مخالفة كل منها مع الآخر بحيث لا يكون بينهما جامع قريب كي يفسر (به) فلا يكون التني واري على ما عليه الانيات فان الاخبار المستدل بها على حجيتها انما تنفيد الحكم بالبقاء وحرمة النقص وليس مفادها حجية البناء أو الظن الناشي من العلم بثبوت سابقا فالدليل الدال على نفي البناء أو نفي الظن المذكور كيف يطارد الاخبار المزبورة والى ما ذكرنا أشار بقوله (ضرورة انه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشي من العلم بثبوت لما تقابل فيه الأقوال ولما كان التني والانيات واردين على مورد واحد بل موردين وتعرفهما بما ينطبق على بعضها وان كان ربما يوشك أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذلك الوجه) الذي عرف من الظن أو بناء العقلاء (إلا انه حيث لم يكن بمحد ولا رسم بل من قبيل شرح الاسم) ويبان مضطرب ماء الشارحة نظير شرح أهل اللغة معاني الألفاظ (كما هو الحال في التعريفات غالباً لم يكن له) أي التعريف بما ينطبق على بعضها (دلالة على انه نفس الوجه بل للإشارة اليه) أي الى الاستصحاب (من هذا الوجه) وإلا فهو عند الكل عبارة عن الحكم بالبقاء المذكور وحرمة النقص لتوارد التني والانيات عليه ويكون جميع الأدلة القائمة من الطرفين نظرة اليه حتى بناء العقلاء فانه وان كان ابتداء غير حكم الشارع إلا أنه ملاحظة امضائه ولو بعدم ردهه يكون حكم الشارع (ولذا لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس فانه لم يكن به اذا لم يكن بأحد أو الرسم بأش فافترض ان ذكر تعريفات القوم له وما ذكر فيها من الاشكال بالاحاصل وتطويل بلاطئ) حتى ما ذكره الشيخ الأنصاري ره من ان أسدّها وأخصرها بقاء ما كان وذلك لأن الإبقاء بمعناه الحقيقي متعذر والمعنى المجازي متعدد ولا قرينة على تعيين أحدها لاحتمال أن يكون المراد هو إبقاء الشارع وحكمه بالبقاء وحرمة النقص ان كان معتبراً من باب الاخبار أو التزام العقلاء بالبقاء عملاً ان كان من باب بناء العقلاء أو الظن بالبقاء ان كان معتبراً من باب الظن مع انه قد أحل بما هو معتبر عند الكل في مية الاستصحاب من اعتبار اليقين والشك من دون نصب قرينة على ذلك واعتبر ما هو معنى عنه من قوله لفظ ما كان لا غناء لفظ الإبقاء عنه كما لا يخفى (ثم لا يخفى ان البحث في حجيتها مسألة اصولية حيث يبحث فيها لتهديد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية) وقد عرفت مراراً ان المسئلة الاصولية ما يقع نتيجتها في طريق الاستنباط فهو وظيفة للمجتهد وليس للمقلد أعماله في الشبهات الحكمية حيث انه مشروط بالنحصر الذي لا يتمكن العامي منه (وليس مفادها) أي مفاد هذه المسئلة (حكم العمل بلا واسطة) كي تكون فقهية كما يظهر

من بعض كلمات الشيخ الأنصاري ره (وإن كان ينتهي إليه كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً للحجية مثلاً) كالعلم الذي كان معلوم الحجية وقد شك لعروض التخصيص له في حجتيه فانقدح مما ذكره المصنف أن كل قاعدة إذا طبقت على مصداق لا يستخرج من تطبيقها حكم كلي آخر منطبق على المصاديق بل يكون حكماً جزئياً يتعلق بعمل المكلف بلا واسطة فهي فقهية كقاعدة الطهارة الجارية في موارد هاهنا والثوب والبدن والائناء وغير ذلك وإن كان أعمال هذه القاعدة في الشبهات الحكيمة من خواص المجتهد لوجوب الفحص والعامي عاجز عنه كالمسئلة الفقهية : غاية الأمر أنه جرى اصطلاحهم على إطلاق المسئلة الفقهية على قضية كان المحمول فيها حكماً أولياً كان له تعلق بعمل خاص من المكلف كمسئلة الصلوة واجبة وآخر حرام وعلى إطلاق القاعدة الفقهية على ما لم تكن كذلك بل كان المحمول فيها متعلقاً بعدة أفعال المكلفين التي يحورها عنوان واحد سواء كان المحمول فيها حكماً واقعياً أو لياً كقاعدة ما لا يضمن بصحبه لا يضمن بفاسده الشاملة لجميع أنواع المعاوضات أو حكماً واقعياً ثانوياً كقاعدة العمر والخرج والضرر أو حكماً ثانوياً كقاعدة الفراغ والتجاوز وأما إذا استخرج من تطبيقها حكم كلي آخر أو أحكام كلية فهي أصولية كالاستصحاب فإنه لو ثبت حجتيه يستخرج من تطبيقه على العصير الزينبي عند الغليان والاشتداد حكم كلي آخر وهي حرمة كل عصير زينبي لو غلا واشتد وهي تعلق بعمل المكلف بلا واسطة دون القاعدة الأولى نعم الاستصحاب في الموضوعات أيضاً كالمسائل الفقهية يعمل به المكلف بعد تحديد المجتهد وتعيينه له فيحكم بطهارة هذا الثوب المشكوك نجاسته المتيقنة طهارته سابقاً فيبني على طهارته وإن كان مجتهدة يقطع بنجاسته أو يستصحبها إلا أنه كالأصول الموضوعية الأخر خارجة عن البحث بذكر فيه استطراداً (هذا إذا كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا) من أنه حكم الشارع بالبقاء (وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته) ما لم يعلم بارتفاعة (أو الظن به) أي بالبقاء (الناشئ) من ملاحظة ثبوته سابقاً فلا اشكال في كونه مسألة أصولية (أعدم كون مفادها حينئذ حكم العمل بلا واسطة فأفهم ما ذكرنا ودع تطويلات القوم في الباب وذهاب بعضهم إلى كونها فقهية مطلقاً وبعضهم إلى كونها أصولية مطلقاً وبعضهم إلى التفصيل بين الشبهات الحكيمة فأصولية وبين الموضوعية ففقهية وبعضهم إلى التفصيل بين الاستصحاب المعبر من باب العقل فمن الأصول أو النقل فمن الفقه وبعضهم إلى التفصيل بين الاستصحاب بمعناه الاسمي أي المحل فمن الأصول وبينه بمعناه الوصفي أي الحال فمن الفقه ، فإن قلت مع وحدة الدليل على الحجية وهو قوله ع لا تنقض لا يمكن التفصيل الخيار أيضاً حيث إن نتيجة الدليل لا يكون إلا واحداً إما أصولية وإما فقهية ، قلنا إن

قوله ع لا تنقض يصلح الى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد اليقين والشك فالاختلاف انما يجي من طرف اختلاف مصاديق الشك واليقين لا من استعمال اللفظ في أزيد من معنى واحد كي يلزم المخذور كما انه لو كان من باب الظن أو بناء العقلاء أيضا يكون كذلك (وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده) الأول (القطع بثبوت شيء) الثاني (الشك في بقاءه ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة واليقينة بحسب الموضوع والمحمول وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة) أي الموضوعات التي لا يكون التجدد والتصرم وعدم القرار مأخوذاً في مبادئها كالحركة والتكلم والزمان ونحو ذلك فإن في مثل هذه اشكال سيجي دفعه في التفتيات (واما الأحكام والشرعية سواء كان مدركها العقل أو النقل فيشكل حصوله) أي الاستصحاب (فيها لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض مآدوه) أي الموضوع (عليه فما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً من الشخصيات والمميزات (وإلا) أي ولو كان الموضوع باقياً على مآدوه عليه من غير تغير فيه أصلاً (لا يتخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البدء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى ولما كان المنسحب بحسب الحقيقة دفعاً) أي ابتداء الشيء على العدم (لا دفعاً) الشيء بعد ثبوته وقد مضى تحقيق ذلك في بحث العلم والخاص فاشك في الحكم التكميلي لازم للشك في الموضوع دائماً وسيجي اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب كي يتميز عن القياس المتنوع استعماله في الشريعة مع عدم احراز بقاءه لوجه جريان الاستصحاب في الحكم (ويندفع هذا الاشكال بأن الاتحاد في القضيةين بحسبها وإن كان مما لا يحيط عنه في جريانه إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء مآدوه في بقاءه وكان بعض مآدويه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم كما بعد بالنظر العرفي من حالاته وإن كان واقعاً من قيود ومقوماته كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لأجل طرو انقضاء بعض ما احتمل دخله فيها مما عد من حالاتها لا من مقوماتها بمكان من الامكان ضرورة صحة امكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً أو لكونه مضموناً ولو نوعاً أو دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه قطعاً بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً اما الأول فواضح واما الثاني فلا لأن الحكم الشرعي المستكشف به (أي بالعقل) عند طرو انقضاء ما احتمل دخله في موضوعه مما لا يرى مقوماله كان مشكوك البقاء عرفاً لاحتمال عدم دخله فيه واقعا وإن كان لاحكم للعقل بدونه قطعاً) وانما يرد هذا الاشكال لو أخذ الموضوع في القضيةين واحداً بحسب الدقة العقلية لرجوع القيود الملحوظة في مقام الحكم بأجمعها الى

الموضوع بحسب الدقة العقلية ولو كان بنظر العرف من الحالات لامن المقومات وهو ليس بمواد قطعا وإنما المراد الوحدة العرفية وهي موجودة عند الشك لرجوع بعض القيود الموجهة للشك الى الحالات :

(ان قلت كيف هذا) التفكيك . (مع الملازمة بين الحكيمين) .

(قلت ذلك) التفكيك (لأن الملازمة إنما تكون في مقام الالبات والاستكشاف) أي في مقام كون الأحكام العقلية أدلة على الأحكام الشرعية ومثبتة لها لأنها إنما تكون دليلا عليها ومثبتة لها إذا كانت أحكاما فعلية للعقل ومن المعلوم ان العقل لا يحكم بشي " فعلا إلا بعد تصور موضوعه وتعينه ولو إجمالا بخصوصياته ومشخصاته فلا إهمال ولا إجمال فيه ولا تردد لا موضوعا ولا محمولا فيثبت حينئذ الحكم الشرعي (لا في مقام الثبوت) أي ليست الأحكام العقلية المزبورة المبنية المنفصلة بما هي كذلك مناهات للأحكام الشرعية وغلا لها في الواقع ونفس الأمر هي بمنزلة الواقعية مناهات وعمل لها وهي من هذه الخبيثة ليست بمبنية ولا مفصلة لعجز العقل عن التمييز بين مالا دخل له في ذلك من الخصوصيات المتكثفة بموضوع الحكم أو يحجزه عن ادراك تعين انحصار المناط في الخصوصيات المزبورة مع قوة احتمال أن يكون في البين مناط آخر غير متقوم بتلك الخصوصيات حينئذ إذا ارتفع بعض ما احتتمل دخله في حسن فعل أو قبحه عقلا فهو بموجب انتفاء حكم العقل بأحدهما فعلا وأما حكم الشرع بوجوده أو حرمة فلا قطع بانتهائه لاحتمال بقاءه ببقاء مناطه : غاية الأمر انتفاء كاشفه وهو لا يستلزم انتفاء نفس الحكم الشرعي وإنما يستلزم انتفاء كاشفه فلا وجه لمنع استصحابه الى ما ذكرنا أشار بقوله (فعدم استقلال العقل إلا في حال) وهو حال اجتماع جميع القيود حتى ما يراه العرف من الحالات (غير ملازم لعدم حكم الشرع إلا في ذلك الحال وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المنفعة والمفسدة التي هي ملاك حكم العقل على حاله في كماله الخائنين وإن لم يدركه) العقل (إلا في أحديها لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها) أي لتلك الحالة (فيه) أي في الملاك الآخر (أصلا وإن كان لها) أي لتلك الحالة (دخل فيما اطع عليه) العقل (من الملاك وبإجملة حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا) توفي نفس الأمر (لاما هو مناسط حكمه فعلا وموضوع حكمه كذلك) أي حكم العقل فعلا (مما لا يكاد يطرئ اليه الإهمال والالجال مع تطرقه الى ما هو موضوع حكمه شأنه وهو ما قام به ملاك حكمه واقعا قرب خصوصية لها دخل في استقلاله) أي استقلال العقل (مع احتمال عدم دخله) واقعا (فبدونها) أي بدون تلك الخصوصية (لا استقلال له بشي " قطعا مع احتمال بقاء ملاك واقعا

ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدالاً لدورانته (أى الحكم الشرعي (مداره) أى مدار الملاك (وجوداً وعدمافهم وتأمل جيداً) فظهر أنه لا وجه للتفصيل بين كون دليل الاستصحاب حكم العقل أو النقل إذ قد عرفت أنه قد كان الحاكم بوحدة الموضوع هو العقل فلا إشكال في إزاده وحينه لا مجال للاستصحاب في الحكم الشرعي وإن كان هو العرف فالملاك في الجريان وعدمه هو بقاء الموضوع عرفاً وعدمه بحسب الخصوصيات المتفاوتة من غير فرق في ذلك بين الأدلة ، نعم سيجيء فيما بعد أنه يمكن أن يجعل المعيار في بقاء الموضوع هو الموضوع الذي أخذ في ظاهر دليل النقل بأن يفرق بين ما إذا قال المولى الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة نجس وبين ما إذا قال الماء نجس إذا تغير فيحكم بأن الموضوع في ظاهر القول الأول هو الماء المتغير لا الماء وحده وفي ظاهر القول الثاني هو الماء فقط والتغير من قيود المحمول وإن كان بالدقة يرجع إلى الموضوع كما هو ظاهر مفاد قوله خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا إذا تغير والموضوع العرفي ربما يكون أوسع من موضوع الدليل الذي هو أوسع من الموضوع العقلي فإن قوله الكلب نجس يكون الظاهر منه إثبات النجاسة للكلب وهو حيوان في جملة مخصوصة له حركة بالإرادة وله حس فلو مات جسده لا يكون ذلك الحيوان بل جماد فلو لا حكم العرف بأنه بعد الموت هو الكلب لما حكم بنجاسته من حيث الدليل لا انتفاء الموضوع الدليلي وكذا مثل قوله المسلم طاهر والكافر نجس وكذا المقادير والأوزان (ثم أنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً وعدم حججته كذلك والتفصيل بين الموضوعات والأحكام أو بين ما كان الشك في الرفع وما كان في المقتضى إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها وهو الحجية مطلقاً على نحو يظهر بطلان سائرها فقد استدلل عليها بوجوه) :

(الأول استقرار بناء العقلاء من الإنسان بل ذوى الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة حيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً) وليعلم أولاً أنه فرق بين بناء العرف والسيرة وبناء العقلاء بعد اشتراكها في كونها عمل الناس وهو أن عملهم في الأول من جهة فهمهم مداليل الألفاظ والخطابات وفي الثاني من جهة تدبرهم بالدين وتشرعهم بالشرع والثالث من حيث كونهم من العقلاء ولو لم يكن في العالم الفاظ وأصوات ودين ومذهب ولثاني شروط أحدها كونها مستمرة إلى زمان المعصوم فلا اعتناء بالسيرة في المستحدثات وثانيها عدم صدور الردع عنه مع الامكان بأن لا يكون في البين تقيّة ، وثالثها عدمع بالسيرة علماً عادياً ولا كان بناء الناس على الجرى العملي على طبق الحالة السابقة لامن

جهة فهمهم الخطابات ولا من جهة تشرعهم بالشرع بل من حيث كونهم من العقلاء فسمى هذا العمل بناء العقلاء والوجه في اعتباره هو كشفه عن حكم العقل كاجماعهم القولي ، غاية ما هناك ان حكم العقل في طريق الاطاعة والامثال معلق على عدم جعل المولى طريقا آخر وعدم نهيه عن سلوك ما بنوا على طريقته اذا تقرر هذا فنقول قد رد المصنف على هذا الاستدلال أولا بمنع الصغرى بقوله (وفيه أولا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً) وكونه حالة سابقة صرفاً (بل اما رجاء) أى رجاء البقاء (واحتياطاً أو اطميناناً بالبقاء ، أو ظناً به ولو نوعاً) لامع عدم الرجاء ، والاحتياط أو عدم الاطمينان بالبقاء أو عدم الظن به ولو نوعاً فلا جزم بكون عملهم على مجرد طبق الحالة السابقة فلا يثبت (أو غفلة) أى من دون التفات الى البقاء والارتفاع (كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً) من دون التفات الى اليقين السابق والشك اللاحق بل من دون أن يكون أصل اليقين والشك حاصلًا لها لأنها من خواص الانسان فيكون جريها في حرركاتها مستنداً الى العادة فلا استصحاب هناك أصلاً (وفي الانسان أحياناً) وثانياً بمنع تحقق شرطه بقوله (وثانياً سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع به راض وهو عنده ماض ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على التهي عن اتباع غير العلم وما دل على البراءة) على مذهب الاصوليين (أو الاحتياط) على مذهب الاخباريين (في الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على امضائه فتأمل جيداً) ولا تقس هذه المسئلة بمسئلة خبر الواحد فيما ذكر المصنف هناك من انه يردد الأمر بين كون السيرة على العمل بخبر الواحد مخصصاً أو مقيداً للعموم الآيات والأخبار أو إطلاقها أو تكون العمومات أو الاطلاقات رادعة عن العمل بالسيرة فيتعارضان ويتساقطان فيستصحب السيرة على العمل بخبر الواحد التي كانت موجودة قبل نزول الآيات وصدور الأخبار فيعمل بها بعد نزول الآيات وصدور الأخبار أيضاً وذلك لأن الكلام هنا في حجية الاستصحاب فلا يصح عند الدوران استصحاب السيرة لكونه مصادرة بخلاف حجية مسئلة خبر الواحد فان جريان الاستصحاب هناك إنما هو بعد اخراز حجية الاستصحاب .

(الوجه الثاني ان الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق) بتقريب ان الثابت في الزمن الأول ممكن الثبوت في الآن الثاني ضرورة ان الممتنع بالذات لا يحتمل عند العقل وجوده فإذا كان وجوده ممكناً في الزمن الثاني فكل من وجوده وعدمه يحتاج الى المؤثر لاستحالة اقتضاء الممكن بالنظر الى ذاته أحدهما وإلا انقلب اما الى الواجب واما الى الممتنع فيثبت ان وجد هناك ما يقتضي أحدهما فهو وان لم يعلم بوجود أحدهما فيحكم بالبقاء ظناً بشهادة الوجدان لأننا نجد من أنفسنا ان ماتحقق وجوده في وقت أو حال ولم يحصل الظن بعرضي

مانع رفعه فهو مظنون البقاء ولو نوعا (وفيه منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا ولا نوعا فإنه لا وجه له أصلا إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم وهو غير معلوم) سببا في الأمور الباطنية فإنه لا يطع على بواطن الأشخاص إلا من كان علام الغيوب . نعم الغالب في الأمور أن لا يكون آتي الوجود بل يكون زمانيا وأما ثبوته ودوامه إلى زمان الشك فممنوع غلبته (ولوسلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم) نعم لو ثبت بمقدمات الاستدلال حجية الظن مطلقا حتى في غير الأحكام الشرعية لكان لما ذكره وجه إلا أنه حينئذ يكون الاستصحاب حجة من باب الظن المطلق .

(الثالث دعوى الاجماع عليه كما عن المبادي حيث قال الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أو لا ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى وقد نقل عن غيره * أيضا وفيه أن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسئلة مما له مباني مختلفة) ومدارك متشعبة (في غاية الاشكال ولو مع الاتفاق فضلا عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا إلى عدم حجيته مطلقا أو في الجملة ونقله مؤرخون جدا ذلك) أي لأجل أن للمسئلة مباني مختلفة (ولو قيل بحجيتها لولا ذلك) أي المباني المختلفة .

(الوجه الرابع وهو العمدة في الباب الأخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أوجب الخنقة والخنقتان عليه الوضوء قال ع يا زرارة قد نام العين ولا ينام القلب والاذن وإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فإن حركني جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى تستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبدا ولكن تنقضه يقين آخر وهذه الرواية وإن كانت مضمرة) وهي أن تكون تعبير آخر الطيفات عن المعصوم بالضمير الغائب نحو سئلته أوقات له أو عنه (إلا أن اخبارها لا يضر باعتبارها حيث كان مضمرا مماثل زرارة وهو ممن لا يكاد يستغنى عن غير الامام لاسيما مع هذا الاهتمام) وتشفيق المطلب أو حيث انت هذا الاخبار كغالب الاخبارات إنما تحيل بتقطيع الخبر وذكر كل قطعة منها في باب يناسبه فلم تكن حينئذ مضمرة بحسب الأصل فإن في صدر الرواية عين الامام ثم في الفقرات الأخيرة عبر عنه بالضمير على طبق القواعد الأدبية : وباجملة هذه المضمرة في قوة المصلحة لوسلم اخبارها لكون القرينة الناطقة بالكتابة بالضمير عن المعصوم قوية (وتقريب الاستدلال بها) على حجية

* الناقل هو الشيخ الانصاري ره عن العلامة وصاحب المعالم والفاضل الجواد .

منه دام ظله

الاستصحاب في كل باب هو (انه لا ريب في ظهور قوله ع وإلا فانه على يقين الخ عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه وانه ع بصدد بيان ماهو علة الجزء المستفاد من قوله لا، في جواب فان حرك في جنبه شي* الى آخره وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب) لانه بصدد بيان انه حكم تعدي محض كي يجب مراعاة القيود المذكورة في الرواية فتقييد اليقين بالوضوء في كلام الامام انما هو لمجرد انه مورد السؤال ومحل الحاجة للراوي من دون أن تكون خصوصية فيه نفسه فتفيد الرواية حجية الاستصحاب ولو كان اللام في قوله ولا ينقض اليقين للعهد أيضاً إذ المعبود حينئذ يكون مهمل الخصوصية حسب الفرض (و) اما (احتمال أن يكون الجزء هو قوله فانه على يقين الى آخره فعلى سديد) لا ياء لفظه ومعناه عن ذلك حيث ان كلمة فانه الى آخره ظاهر في التعليل وظاهر القضية هو اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقا قبل الشك في حدوث النوم * وهو غير مترتب على عذا الشرط لانه ربما كان من قبل ويتخلف عنه فيما بعد واما اليقين بثبوته حال الشك في حدوثه فمع انه ليس بمراد يكون ترتبه عليه محالاً لأنه يقتضي الشك فيه لا اليقين فلا بد في جعله جزءاً من التعسف بأن تجعل الجملة الاسمية الخبرية بمعنى الأمر بالنهي على اليقين والبناء عليه بحسب العمل حالة الشك واليه أشار بقوله (فانه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه وهو الى الغاية بعيد وأبعد منه كون الجزء قوله لا ينقض الى آخره وقد ذكر قوله (فانه على يقين للتمهيد) والتوضيحه انه لانه علة سد مسد الجزء بل لا وجه له بعد * ملاحظة ان قضية لا تنقض الخ في غير واحد من الروايات جعلت علة للحكم بالنهي مع الشك لانفس الحكم بالنهي مضافاً الى أنه لا مجال حينئذ للاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب في باب الوضوء كنية أيضاً فضلاً عن سائر الأبواب : نعم يكون حجة في خصوص ما اذا شك في حدث النوم بداهة عدم ترتب حرمة نقض اليقين بالوضوء بالشك في غير حدث النوم على ما اذا لم يكن النوم يئناً فضلاً عن حرمة نقض اليقين بغير الوضوء اللهم إلا بالغا خصوصية التومية وحينئذ ليس إرادة مطلق ما يوجب الشك في خصوص الوضوء بأظهر من إرادة مطلق ما يوجب الشك في الشيء بل دعوى أظهرته من باب الحكمة بعد الغاء الخصوصية بالقرينة ليست بمجازفة (وقد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص اي ليس اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً قبل الشك في حدوث النوم الناقض معلولاً لعدم مجي* الأمر البين من جانبه حتى يكون مترتباً عليه وجوداً .

* وبعد ملاحظة انه لا يصح الفصل بالواو بين الشرط والجزء على قانون العربية .

منه دام ظله

قضية لاتنقض الى آخره باليقين والشك في باب الوضوء، جداً فإنه ينافيه ظهور (سياق)
 (التعليل في أنه بأمر ارتكازي) للعقلاء (لا) أمر (تعيدي) محض (قطعاً ويؤيده
 تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها)
 كما في روايتي محمد بن مسلم الآتين (فتأمل جيداً) حتى يظهر لك قوة ظهورها في العموم
 سيما بملاحظة أن كلماتهم عليهم السلام بمنزلة كلام واحد وسيا إذا كانت صادرة عن واحد
 وكانت عبارة واحدة (وهذا مع أنه لا موجب لاحتماله) أي لاحتمال الاختصاص (إلا
 احتمال كون اللام في) قوله ع (اليقين للعهد إشارة الى اليقين) في قوله (فإنه على يقين من
 وضوئه مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه) أي في اللام (وسبق قوله فإنه على
 يقين الخ لا يكون قرينة عليه مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً فافهم) لما عانت من ظهور
 السياق في إرادة ادراج المورد تحت القضية الارتكازية العقلائية وتطبيقها على موارد متعددة
 غير مورد الوضوء، في غير واحد من الروايات الآتية وكذلك التعبير بلا ينبغي في صحيحة
 زرارة الثانية (مع أنه) أي قوله فإنه على يقين من وضوءه (غير ظاهر في) تقييد (اليقين
 بالوضوء) كي لا يجوز اضراجه في غيره (لقوة احتمال أن يكون) قوله ع من وضوئه
 متعلقاً با لظرف) أي قوله على يقين (لا) أن يكون متعلقاً (بيقين) فقط أي بخبر
 (وكان المعنى فإنه كان من ضرف وضوئه على يقين وعليه لا يكون الأرسط إلا اليقين لا اليقين
 بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل وباتجالة لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك
 خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً) واعلم أن الشيخ الأنصاري
 قد بعدد اختار حجية الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشك في الرفع وبعد ذكر
 أخبار الباب قال ثم إن اختصاص ماعدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح وأما الأخبار
 العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد وفيه
 تأمل قد فتح باب المحقق الخونساري في شرح الدروس ثم طرد الكلام في توضيح وجه
 التأمل بما حاصله أن النقص حقيقة في رفع الهيئة الاتصالية الحسية كما في قولهم نقص الحبل
 والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت كما في نواقض الطهارة ونحوها مما كان
 اتصال هيئته معنوياً والأقرب إليه رفع ماله مقتضى الثبوت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن
 الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد أن كان آخذاً به ، إذا عرفت هذا فنقول لا ريب في عدم
 إمكان إرادة المعنى الأول في المقام وبعد تعذر الحقيقة يكون المتعين أقرب المجازات وهو رفع
 ماله مقتضى الثبوت ولا ينطبق ذلك إلا على موارد الشك في الرفع ، لا يقال إن غاية ما تبين
 من ذلك ظهور الفعل أي النقص في هذا المعنى وهو معارض بظهور المتعلق أي اليقين في

العموم حيث ان عمومه قاض بعدم الفرق في اعتبار الاستصحاب بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ولا ترجيح لأحدهما على الآخر ، فانه يقال بأن العرف حاكم بأن الفعل الخاص يكون قرينة على التصرف في متعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب أحداً فان الضرب ظاهر في المؤذي فلا بد أن يكون متعلقه قابلاً له كالأحياء فلا اعتناء حينئذ بعموم الأحد الشامل للاموات ، انتهى محل الحاجة . والمصنف لما كان يختاره هو الحجية مطلقاً فتصدى لرد استدلال الشيخ الأنصاري به بقوله (ثم لا يخفى حسن اسناد النقض وهو) في اللغة (ضد الأبرام الى اليقين ولو كان) اليقين (متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لما يتخيل فيه) أي في اليقين (من الاستحكام) لكونه في أعلى درجة بالنسبة الى سائر أنحاء الادراكات من الظن والشك والوهم (بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام واستحكام وان كان) الظن (متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك) أي البقاء والاستمرار (وإلا لصح *) بل ركاكة (أن) يستند الى نفس ما فيه المقتضى له مع (ان) ركاكته (مقطوعة) مثل نقضت الحجر من مكانه (أي رفعته مع ما فيه من النقل المقتضى للبقاء فيه) ولما صح أن يقال انتقض اليقين باستعمال السراج فيما اذا شك في بقاءه للشك في استعداده (لا فيما اذا شك في حدوث الرافع والمطنى *) من الريح القوية وغيرها مع القطع ببقاء استعداده (مع بداهة صحته وحسنه وبألجنة لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد انما يكون حسن اسناد النقض اليه بملاحظته) أي بملاحظة نفس اليقين والبيعة والعهد مما يترقب فيه الاتفاق والاحكام أو البقاء والدوام (لا بملاحظة متعلقه) أي متعلق اليقين وشبهه حتى يجب ملاحظة الاتفاق أو البقاء فيه كي ينطبق على مورد الشك في الرافع خاصة (ولا موجب لارادة ما هو أقرب الى الأمر المبرم وأشبه بالثبوت المستحكم بما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة اذا تعذر الحقيقة فأقرب المجازات) متعينة (بعد عدم تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح اسناد النقض اليه حقيقة) والمخلص ان النقض لما كان في اللغة ضد الأبرام فلا بد أن يتعلق بما له اتفاق واحكام وفي اخبار الباب قد تعلق النقض بما هو كذلك في حد ذاته حيث ان اليقين والاعتقاد الجازم من حيث هو هو مع قطع النظر عن متعلقه أمر مبرم مستحكم ولو لم يكن في متعلقه مقتضى للبقاء فيشمل أخبار الباب مورد الشك في المقتضى أيضاً وقد يقرر دليل الاختصاص بمورد الشك في الرافع بوجه أدق وهو ان قوله ولا ينقض اليقين بالشك فيه بظاهره يقتضي أن يكون متعلق اليقين والشك أمراً واحداً وسلمنا استعمال لفظ النقض فيه انما هو بلحاظ تعلقه باليقين بما هو هو ولا قوله * وإلا اصح اي وإن لم يكن كذلك بل كان حسن اسناد النقض مختصاً بما فيه اقتضاء البقاء لصح الخ .

يصح النهي عنه بحسب الحقيقة إلا فيما انحل اليقين حقيقة واضمحل كما في مورد قاعدة اليقين ولكن في الرواية قرينة على أن ليس المراد ذلك لمكان قوله وهو على وضوء فلا بد من إزادة أقرب المجازات وهو انحلال اليقين مسامحة المنطبق على الشك في الرفع فإن اليقين فيه وإن كان ثابتاً في الواقع ولم يتغير عما هو عليه إلا أنه لما كان متعلق اليقين فيه من شأنه البقاء لوجود مقتضيه كان كأنه متعلق بحدوث الشيء وبقائه ثم إذا شك فيكون شك كأنه متعلق بنفس ما يتعلق به اليقين فكأنه اضمحل اليقين وانحل بالشك بخلاف ما إذا كان الشك في المقتضى حيث لا انحلال فيه لليقين لاحقيقة ولا مسامحة حيث أن اليقين فيه قد يتعلق بحدوث الشيء فقط ولم يتعلق ببقائه فإذا شك فيه يكون شك في غير ما يتعلق به ولو سلم الانحلال فيه أيضاً مسامحة إلا أنه ليست المسامحة فيه بمثابة المسامحة في الشك في الرفع عرفاً فيكون الشك في الرفع أقرب إلى ما يعتبر في صدق النقض عليه حقيقة فيتمتع عند إطلاقه وتعذر الانحلال انحلاً على ما هو أقرب إلى ذلك لقوة شهادته بما إذا انتقض اليقين حقيقة كما في مورد قاعدة اليقين وإنما قلنا إن هذا الوجه أدق لأنه إنما هو ملاحظة تتعلق بالنقض باليقين بما هو يقين بخلاف الوجه الذي قرره الشيخ زه في الرسائل فإنه بملاحظة متعلقة لا بملاحظة نفسه والمصنف قد أشار إلى هذا التقرير في صورة الاشكال بقوله :

(قلنا قلت نعم : يعني سمعت أن استعمال النقض في الرواية إنما هو لملاحظة متعلقة باليقين نفسه) ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة (لأن الشك إنما هو في البقاء فقط لا في أصل حدوث كما في مورد قاعدة اليقين وظاهر الأخبار النهي عن نقض نفس اليقين بالشك) فلو لم يكن هناك أي في مورد الاستصحاب (اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح استناد النقض إليه بوجه ولو مجازاً) كما في مورد الشك في المقتضى (بخلاف ما إذا كان هناك) كما في الشك في الرفع فإنه وإن لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقة إلا أنه صح استناده إليه مجازاً فإن اليقين معه كأنه متعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل وانقسم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه) ثم أجاب عنه بقوله :

(قلت الظاهر أن وجه الاستناد) أي استناد النقض إلى اليقين في مورد الاستصحاب (هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً وعدم ملاحظة تعددهما زماناً) فإن بقاء الشيء هو الشيء حقيقة ولا تفاوت بينهما إلا بحسب اعتبار العقل في ظرف التحليل (وهو) أي الاتعاض ذاتاً (كاف عرفاً في صحة استناد النقض إليه واستعارته له بلا تفاوت في ذلك أصلاً في نظر أهل العرف بين ما كانت هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن وكونه مع المقتضى أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة إذا تعذر الحقيقة فإن الاعتبار في الأقربية إنما

هو بنظر العرف. لا الاعتبار وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله هذا كله في المادة وأما الهيئة فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل (كما هو مقتضى جميع القواعد المقررة للشك لا الحقيقة) (لعدم كون الانتقاض بحسبها) أي بحسب الحقيقة (تحت الاختيار سواء كان متعلقا باليقين كما هو ظاهر القضية أو بالتيقن أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز) (بأرادة المتيقن (أو الاضمار) أي اضرار لفظ الآثار (بداهة انه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو احكام اليقين) بداهة عدم تعلق القدرة والارادة بالموضوعات الخارجية غالبا من حيث الرفع والبقاء وكذا الاحكام الشرعية لاناظمتها بأسبابها الخارجية عن تحت الاختيار (فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها فلا يجوز له فضلا عن المزمع كما نوه) والنتوء هو الشيخ الأنصاري في الرسائل .

(لا يقال لا يحصى عنه) أي عن التصرف في متعلق النقض ولا يصح أن يكون المراد هو النهي عن النقض بحسب العمل (فان النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين وآثاره لما قلناه مع المورد) لعدم أثر اليقين بما هو يقين هنا وإنما الآثار آثار المتيقن وهو الموضوع حيث ان جواز الدخول في الصلوة من أحكامه .

(فانه يقال انما يلزم) الشكافه مع المورد (لو كان اليقين منحوظا بنفسه وبالنظر الاستقلالي لما اذا كان ملحوظا بنحو المراتبة وبالنظر الآلي) بأن ينتقل الذهن من لزوم الأخذ به الى لزوم الأخذ بالمتيقن بناء وعملا عند الشك (كما هو الظاهر في مثل قضية لا تنقض اليقين الخ حيث تكون ظاهرة عرفا في انها كناية عن لزوم البناء والعمل بالترام حكم مماثل للمتيقن تعبداً اذا كان) المشكوك (حكما وحكماً) وأثره (اذا كان موضوعا لاعتبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالانترام بحكم مماثل لحكمه شرعا وذلك لسرابة الآلية وللرأية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي) الذي هو المراد من قضية لا تنقض (فيؤخذ في موضوع الحكم) ظاهراً (في مقام بيان حكمه) أي حكم الموضوع (مع عدم دخله) أي اليقين الملحوظ (فيه) أي في الموضوع واقعا (أصلا كما ربما يؤخذ فيها له دخل فيه أو تمام الدخل فافهم) فظهر ان مفاد الأخبار هو حجية الاستصحاب مطلقا كما ذهب اليه المشهور (ثم انه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلا للتزويل بلا تصرف وتاويل غاية الأمر تنزيل الموضوع بحمل مماثل لحكمه وتنزيل الحكم بحمل مثله كما اشير اليه آنفا كان قضية لا تنقض ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكيمة والموضوعية واختصاص المورد بالآخر لا يوجب تخصيصها بها خصوصا بعد ملاحظة انها قضية كلية

ارتكازية قد أتت بها في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل ، ومنها صحيحة أخرى لزراعة قال قات له أصاب ثوبي دم رعا أو غيره أو شيء من المني فعملت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت ثم أتت ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة وتغسله قلت فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطابته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال ع تغسله وتعيد قلت فإن ظننته أنه أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال ع لأنك كنت على يقين من طهارتك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا قلت فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله قال ع تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فبلى علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه قال لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أو وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ، وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقرب الاستدلال بقوله فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك في كلا الموردين (ولا تعيد) التقریب (نعم دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المبدأ من اليقين في قوله لأنك كنت على يقين من طهارتك اليقين بالطهارة قبل ضمن الإصابة كما هو الظاهر فإنه لو كان المراد منه اليقين (بعدم الإصابة (الحاصل بالنظر والفحص بعد) أي بعد ضمن الإصابة (الزائل) ذلك اليقين (بالرؤية بعد الصلاة كان مفاده قاعدة اليقين) والشك الساري لا الاستصحاب والشك الظاهري (كما لا يخفى) ويؤيده اشتمال الرواية على ما دل على مجرد الماضية إلا أنه قد يمنع حصول اليقين عادة بمجرد الفحص وعدم الظفر مطلقا بل يختلف الحال بحسب اختلاف النظر وأحوال الناظر والمنظور إليه فلا وجه لارادته بلا قرينة ولهذا جعل المصنف احتمال الاستصحاب ظاهراً فتنبه (ثم انه أشكل على الرواية) على الفقرة الأولى منها (بأن) الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعمل عدم الاعادة بأنها نقض اليقين بالشك) سواء أريد به الاستصحاب أو قاعدة اليقين (نعم إنما يصح أن يعمل به جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى) لأن هذا إنما هو أثر الاستصحاب المذكور لعدم الاعادة إذ لو أعاد حينئذ لكان من نقض اليقين باليقين بوقوع الصلاة في النجس فلا ارتباط بين المدعى ودليله (ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال ان الشرط في الصلاة فعلا) أي الشرط الفعلي (حين

الالتفات الى الطهارة هو احرازها ولو بأصل أو قاعدة لا نفسها فتكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلوة عدم اعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها كما ان اعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقص وعدم حجية الاستصحاب حالها (أى حال الصلوة) كما لا يخفى فتأمل جيداً) غرضه ان المعتبر في الصلوة هو احراز الطهارة عند الالتفات اليها لانفسها لكونها شرطاً عليها لا واقعيًا وإما مع عدم الالتفات اليها فالمعتبر هو نفس الطهارة الواقعية فلو كان لباسه طاهرًا واقعا ففعل عن ذلك وصلى فالصلوة صحيحة ، وبعبارة أوضح وان الشرط هو الشيء بوجوده الاعم من الواقعي والعلمي ولو يعلم تعبدى فلا فرق حينئذ بين الطهارة الواقعية وبين الطهارة المحرزة ولو بالاستصحاب أو قاعدة الطهارة فالحكم بوجوب اعادة الصلوة فيما اذا علم بوقوعها في نجاسة ظن قبل الصلوة باصابتها موقوف على عدم حرمة نقض اليقين بالطهارة بغير اليقين باصابة النجس ضرورة صحتها واقعا مع حرمة النقض لوجود الشرط فصح تامليل الامام ع عدم وجوب الاعادة بأنها نقض اليقين بغير اليقين .

(لا يقال لا مجال حينئذ) أى حين كونه احراز الطهارة شرطاً لانفسها (لاستصحاب الطهارة فانه اذا لم يكن شرطاً لم يكن موضوعاً لحكم مع انه ليس بحكم شرعى) بالبداهة (ولا يحصى في الاستصحاب عن كونه المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم) والشرطية لو سلم شرعيتها بناء على صحة مجموعيتها تبعاً كما سيأتي يصح أن يكون حكماً للطهارة إلا أنها ليست من آثار الطهارة نفسها بل من آثار احرازها حسب الفرض ومن المعلوم انه لا بد في جریان الاستصحاب في شيء أن يكون ذلك الشيء أما شرعياً أو ذاتاً شرعياً لا غير فافهم (فانه يقال ان الطهارة وان لم يكن شرطاً فعلاً إلا انه غير منعزل عن الشرطية رأساً بل هو شرط واقعي اقتضائي كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب) يعني ان هذا الاشكال انما يرد لو كان الشرط من أول الامر احراز الطهارة ولم يكن نفس الطهارة الواقعية شرطاً أصلاً لكنه ليس كذلك بل الشرط بحسب الادلة انما هو نفس الطهارة والاكتفاء باحرازها ولو انكشف الخلاف بعد الصلوة انما هو بمثل هذه الرواية التي دلت على الاجزاء ولعله توسعة على العباد وتسهيل للامر عليهم لكثرة ابتلائهم بالنجاسة ولا يعتبر في صحة الاستصحاب إلا كونه المستصحب أثراً شرعياً أو ذاتاً كذلك بحسب الدليل يترتب عليها باستصحابها ما لم ينكشف الخلاف فيحكم بصحة الصلوة مع استصحاب الطهارة لكونها واجدة تعبدى لما هو شرط واقعا لكونها واجدة لما هو شرط حقيقة اللهم إلا أن يقال ان التوفيق المزبور لا يتوقف على ذلك وسيجيء توضيحه (هذا مع كفاية كونها) أى الطهارة (من قيود الشرط حيث انه كان احرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً) وهو واضح

كما في سائر المركبات والمقيدات .

(لا يقال سامنا ذلك) أى ماهو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب (لكن قضيته) أى مقتضى هذا التفصي (أن يكون علة عدم الاعادة حينئذ بعد انكشاف وقوع الصلوة في النجاسة هو احراز الطهارة حالها) أى حال الصلوة (باستصحابها) أى باستصحاب الطهارة (لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب مع ان قضية التعليل أن تكون العلة في نفسها لاحرازها ضرورية ان نتيجة قوله لانك كنت على يقين الخ انه على الطهارة لانه مستصحبها كما لا يخفى) غرضه انه بناء على ما ذكرت من كون الشرط توسعة على العباد ولو لحكمة التسهيل هو احراز الطهارة ولو بحجة معتبرة لا خصوص نفس الطهارة بذمى أن يعلم عدم الاعادة بأنه كان هناك حال الصلوة استصحاب الطهارة لان نفس الطهارة كانت في حال الصلوة تعبداً باستصحابها كما هو ظاهر التعليل في الرواية .

(فإنه يقال نعم ولكن التعليل إنما هو بمحاذ حال قبل انكشاف الحال) أى بمحاذ حال قبل الدخول في الصلوة لا بمحاذ حال بعد الانكشاف بعد الصلوة (لئلا يكتفى بالتنبه على حجية الاستصحاب وانه كان هناك) أى حال قبل انكشاف الحال (استصحاب مع وخرج استلزام ذلك لان يكون انجذرى بعد الانكشاف هو ذلك الاستصحاب لا الطهارة وإلا لما كانت الاعادة نقضاً) لليقين بالثبوت بل باليقين (كما عرفت في الاشكال) يعنى ان التعليل في الرواية إنما هو بملاحظة حال الانكشاف على الاستصحاب وهو قبل الدخول في الصلوة لا بملاحظة هذا الحال أى الانكشاف بعد الصلوة ولا يصح الاستناد بملاحظة ذلك الحال إلا الى تحققها في الواقع تعبداً وان كان يحتمل أن تكون الصحة مستندة الى نفس الحكم بتحققها كما علم ذلك بعد انكشاف الخلاف وذلك لان الشرطية تحسب دليلها إنما كانت لنفس الطهارة لا للحكم بتحقيقها فلا وجه لتعليل الحكم بغيره مما ليس في درجته فيحسن تعليل عدم الاعادة بما هو مقتضى الاستصحاب بمحاذ قبل الدخول في الصلوة كما فعل الامام ع في المقام لا بنفس الاستصحاب واما اختيار الامام ع التعليل بالاستصحاب على التعليل بقاعدة الطهارة * * * الجارية أيضاً في المقام ولو لم نقل بجرمة النقض فلاجل انه لا مجال للقاعدة في تجارى الاستصحاب * وهو الذى عبر عنه باحراز الطهارة .

* * * حيث ان الشك في الطهارة كاف لاحرازها بقاعدة الطهارة ، وكذا يحكم بصحة الصلوة مع الشك في الطهارة عند عدم اليقين بالطهارة سابقا اذا لم يكن هناك مانع عن جريان القاعدة كما اذا علم إجمالا بالنجاسة .

أصلا ولو كانت موافقة له لحكومته عليها مطلقا كما يأتي تحقيقه إلا أنه قد يمنع توقف التوفيق المزبور على التوجيه المذكور لجواز أن تكون الصحة في بعض موارد تخلف الأجزاء والشرائط لأجل القناعة عن الواقع بما يكون امتثالا له لكون الثاني به في هذا الحال مشتملا على الغرض من الأمر الواقعي فيكون العمل الذي قصد به امتثال الواقع بدلا عن المأمور به الواقعي نظرية موارد تبدل الاجتهاد أو التقليد حيث ادعى الإجماع على الأجزاء في خصوص العبادات ثم أنه قد حكى عن شريف العلماء أن قوله نَحْ لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْإِعَادَةِ لَكِنْ بِتَوْسِيطِ قَاعِدَةِ الْأَجْزَاءِ بَانْتِشَانِهِ إِيَّاهَا يَجْعَلُ الْإِسْتِصْحَابَ أَمَّا مِنْ بَابِ الْكَشْفِ إِذَا كَانَتْ مَعْلُومَةً لِلْسَّائِلِ وَاسْتِدْلَالُهُ بِالْإِسْتِصْحَابِ كَشْفٌ عَنْهَا ، وَأَمَّا مِنْ بَابِ التَّأْيِيسِ إِذَا لَمْ تَكُنْ مَعْلُومَةً لَهُ وَكَانَ اعْتِبَارُهَا بِنَفْسِ جَعْلِ الْإِسْتِصْحَابِ فِي الْمَقَامِ بِأَنْ يُقَالَ لَمَّا كَانَ الِاسْتِدْلَالُ لَانْتِزَاعِ عَدَمِ الْإِعَادَةِ بِالْإِسْتِصْحَابِ وَاضِحَ الْفَسَادِ فَتُسْتَكْشَفُ بِدَلَالَةِ الْاِقْتِضَاءِ أَنَّهُ عِندَ أَنْشَاءِ جَعْلِ الْإِسْتِصْحَابِ قَاعِدَةُ الْأَجْزَاءِ وَجَعَلَ عَدَمَ الْإِعَادَةِ مِنْ آثَارِهَا حَيْثُ أَنَّ الْأَمْرَ الظَّاهِرِي هُنَا مَعْلُومٌ لِعَدَمِ جَوَازِ نَقْضِ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ وَحَاصِلُ مَنْهُ وَهُوَ مُقْتَضٍ لِأَجْزَاءِ الْعَمَلِ الْوَاقِعِ مِنْهُ عَلَى طَبَقِهِ وَمُسْقَطٌ لِلْأَمْرِ الْوَاقِعِي وَإِنْ كَانَ مُخَالَفًا لَهُ فَيُصِيرُ عَدَمَ الْإِعَادَةِ مِنْ لَوَازِمِهِ وَمَعْلُولَاتِهِ بِالتَّوَسِيطَةِ فَالْإِعَادَةُ بَعْدَ الْإِتْيَانِ بِمُقْتَضَى الْأَمْرِ الظَّاهِرِي نَقْضٌ لِلْيَقِينِ بِالشَّكِّ بِالتَّوَسِيطَةِ وَأُورِدَ عَلَيْهِ انْتِصَافٌ بِأَنْ عِلَّةَ عَدَمِ الْإِعَادَةِ حِينَئِذٍ هُوَ اِقْتِضَاءُ الْأَمْرِ الظَّاهِرِي حَالِ الصَّلَاةِ إِيَّاهُ لِأَزْوَمِ النَقْضِ مِنَ الْإِعَادَةِ ثُمَّ وَجِبَهُ بِأَنْ التَّعْلِيلَ بِالنَقْضِ أَمَّا هُوَ بِتَوْسِيطِ اِقْتِضَاءِ الْأَمْرِ الظَّاهِرِي لِلْأَجْزَاءِ حَيْثُ أَنَّ الْإِعَادَةَ لَوْ قِيلَ بِوُجُوبِهَا كَانَتْ مُوجِبَةً لَجَوَازِ نَقْضِ الْيَقِينِ بِالتَّطَاهَرِ بِالشَّكِّ فِيهَا قَبْلَ انْكَشَافِ الْحَالِ وَيُزَمُّ عَدَمُ اِقْتِضَاءِ الْأَمْرِ الظَّاهِرِي بِالْبَقَاءِ عَلَى الْيَقِينِ السَّابِقِ لِلْأَجْزَاءِ وَهُوَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَفْرُوعًا عَنْهُ عِنْدَ الْأَصْحَابِ لَوْضُوحِ الْخِلَافِ فِيهِ مِنْ جَمَاعَةِ مِنْهُمْ الْعَلَامَةُ فِي جُمْلَةٍ مِنْ كُتُبِهِ إِلَّا أَنَّ حَكْمَ الْأَمَامِ عِندَ عَدَمِ الْإِعَادَةِ مَعْلُولًا بِكُونِهَا نَقْضًا لِلْيَقِينِ بِالشَّكِّ مَعَ أَنَّهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأَجْزَاءِ لَيْسَتْ كَذَلِكَ كَاشِفٌ عَنْ اِقْتِضَائِهِ وَإِلَى جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ (ثُمَّ أَنَّهُ لَا يَكَادُ يَصْحَحُ التَّعْلِيلُ لَوْ قِيلَ بِاِقْتِضَاءِ الْأَمْرِ الظَّاهِرِي لِلْأَجْزَاءِ كَمَا قِيلَ ضَرُورَةُ أَنْ الْعِلَّةُ عَلَيْهِ) أَيُّ بِنَاءٍ عَلَى هَذَا الْاِقْتِضَاءِ (أَمَّا هُوَ اِقْتِضَاءُ ذَلِكَ الْخُطَابِ الظَّاهِرِي حَالِ الصَّلَاةِ لِلْأَجْزَاءِ وَعَدَمُ اعَادَتِهَا لِأَزْوَمِ النَقْضِ مِنَ الْإِعَادَةِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ يُقَالَ أَنَّ التَّعْلِيلَ بِهِ أَمَّا هُوَ بِمُلَاحَظَةِ ضَمِيمَةِ اِقْتِضَاءِ الْأَمْرِ الظَّاهِرِي لِلْأَجْزَاءِ بِتَقْرِيبِ أَنَّ الْإِعَادَةَ لَوْ قِيلَ بِوُجُوبِهَا كَانَتْ مُوجِبَةً لِنَقْضِ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ فِي الطَّهَارَةِ قَبْلَ الْإِنْكَشَافِ وَعَدَمُ حَرَمَتِهِ شَرْعًا وَإِلَّا لَزِمَ عَدَمُ اِقْتِضَاءِ ذَلِكَ الْأَمْرِ لَهُ كَمَا لَا يَخْفَى مَعَ اِقْتِضَائِهِ شَرْعًا وَعَقْلًا فَتَأْمَلْ وَلَعَلَّ ذَلِكَ مُرَادٌ مِنْ قَالِ بِدَلَالَةِ الرِّوَايَةِ عَلَى أَجْزَاءِ الْأَمْرِ الظَّاهِرِي هَذَا غَايَةً مَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي تَوْجِيهِ التَّعْلِيلِ) وَعَلَى فِي الْهَامِشِ عَلَى

قوله فتأمل ما هذا لفظه : وجه التأمل ان اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ليس بذال الواضح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الاعادة كما لا يخفى انتهى : ويمكن أن يوجه أيضا بعد ملاحظة ماهو المشهور بل ادعى عليه الاجماع من كون الطهارة عن النجاسة الخبيثة من الشرائط العلمية للصلاة لا الواقعية وان كان ظاهر بعض الأدلة اعتبار الطهارة الواقعية وبعضها اعتبار عدم العلم بالنجاسة كالصحيحة المتقدمة الثانية هو ان الامام ع في مقام بيان هذا الأمر المشهور بل المدعى عليه الاجماع لافي مقام التمسك بالاستصحاب اما بتوسيط قاعدة الاجزاء أو بدونه بأن يكون السؤال في هذه الفقرة الأخيرة عن النجاسة حال الجهل بها كما ان الفقرة السابقة سؤال عنها حال العلم بها والجهل وان كان له فردان عدم العلم والعلم بالعدم علما غير مطابق للواقع إلا أن المقصود في هذه الفقرة بقرينة الفقرة السابقة انما هو خصوص العلم بالعدم فأشار انك كنت على يقين بعدم النجاسة من باب الجهل المركب ولا تنقضى حال طريان الشك آثار ذلك الجهل المركب أعني عدم كون النجاسة مانعة حال الجهل بها واليقين بعدمها وهذا التأويل وان كان بعيداً جداً إلا أنه أحسن احتمالات المذكورة في المقام حيث انه في الشرائط العلمية لا وجه للتمسك بالاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة الاجزاء إن تلك القواعد مضروبة عذراً فيها اذا كان للشيء واقع وعمل المكلف على خلافه إذ حينئذ يصح التكلم في أن هذا العمل يكفي عن الواقع من جهة احدى تلك القواعد والشرائط العلمية ليست بهذه المثابة فانها حال الجهل بها يكون العمل واجداً للشرائط بوجاهة عن الموانع وبسبب للمأمور به الفاعل لها حال الجهل واقع آخر كي يقع الكلام في أن ما وقع على وجه الظاهر يجري عنه أم لا فتدبر (مع انه لا يكاد يوجب الاشكال فيه والعجز عن التفصي عنه اشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب فانه لازم على كل حال كان مفاده قاعدته) أي قاعدة الاستصحاب (أو قاعدة اليقين مع بدهة عدم خروجه منها فتأمل جيداً) حيث انه بناء على ما ذكره شريف العلماء وما ذكرناه أخيراً من كون كلامه ع إتيان ان الطهارة الخبيثة من الشرائط العلمية لم يكن اشكال أصلاً إلا أنه بعيد كل البعد (ومنها صحيحة نائلة لزرارة واذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف اليها أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر واكتفى بنقض الشك باليقين وبتم على اليقين فينبى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) ولا يخفى عليك ان قوله قام فأضاف اليها أخرى يحتمل أن يكون المراد منه القيام من دون تسليم في الركعة المرددة بأن يأتي بركعة أخرى موصولة على انها من الصلوة فالمحصل من الصحيحة حينئذ البناء على الأقل ويحتمل أن يكون المراد القيام الى الركعة الاخرى بعد التسليم في الركعة المرددة والبناء على الأرجح فيأتي

بالركعة منفصلة مستقلة (والاستدلال بها مبني على إرادة اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقا والشك في اتيانها) وهو الاحتمال الأول (وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة) وإن كان ربما يسبق الى الذهن بالنظر البدوي في الصحيحة (ضرورة ان قضية اضافة ركعة اخرى موصولة والمذهب قد استقر على اضافة ركعة بعد التسليم) على الركعة المرددة (مفصولة وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين) الاحتياطي (بالفراغ بما عمله الامام ع من الاحتياط بالبناء على الأكثر والاتيان بالشكوك بعد التسليم مفصولة) حيث قال ع ألا أعلم شيئا اذا صنعتها ثم ذكرت انك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء قال الرازي قلت بلى فقال ع اذا سهوت فإن على الأكثر وإذا فرغت وسألت فقم وصل ماظننت انك نقصت فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه وإن ذكرت انك نقصت كان ماصليت تمام ما نقصت الحديث ، ويؤيده ظاهر الفقرة الاولى من الرواية وهو تعيين الفائدة للركعتين الأخيرتين فإن القول بكفاية الفائدة في الأخيرتين موجود بين الأصحاب بل مشهور إلا أن القول بتعيين الفائدة مما لم يذهب اليه أحد من الأصحاب وبقرينة وحدة السياق يكون أفراد من الركعة في الفقرة الأخيرة أيضا هي الركعة المفصولة بعد البناء على الأربع والتسليم للموصولة وصاحب الفصول قد أجاب عن هذا الاشكال بما حاصله انه لا منافاة بين دلالة الصحيحة على الاستصحاب من لزوم البناء على عدم الوقوع بمجرد الشك وبين ما استقر عليه المذهب من البناء على الأكثر والاتيان بالركعة المنفصلة والصحيحة بحسب صدرها تدل على اعتبار الاستصحاب والبناء على عدم وقوع المشكوك بمجرد الشك فيه وبحسب ذيلها تدل على كفاية الاتيان وأنه لا بد وأن يؤتى به على ما استقر عليه المذهب فلا احتياط انما هو في كفاية اضافة الركعة التي ثبت بالاستصحاب باتيانها مفصولة لئلا تكون زيادة الركن على تقدير كون المصادر أربعة في الواقع مبطلّة والى هذا أشار بقوله (ويمكن الذب عنه بأن الاحتياط كذلك لا يأتي عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوك بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه غاية الامر اتيانها مفصولة بنافي اطلاق) دليل (النقص وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره) وبين كفاية الاتيان بها في الصحيحة (وإن المشكوك لا بد أن يؤتى بها مفصولة) وليس مقتضى الاستصحاب وحرمة النقص ترتيب جميع آثار الواقع كي يكون اتيانها مفصولة متافيا لمقتضى ذات الاستصحاب كما هو مقتضى عدم الاتيان بالركعة المشكوك واقعا فحملها على الاستصحاب لا يستلزم شيئا إلا تقييد اطلاق دليل النقص بالقرينة وهو أمر شائع لإزاحه غيره من سائر الأحوال عند الدوران كي يلزم الاجمال المانع عن الاستدلال كما توهمه بعض في المقام (فافهم وربما اشكل أيضا بأنه لو سلم دلالتها على) اعتبار (الاستصحاب كانت من

الأخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد) غاية ارادة مطلق الشك في عدد الركعات (لا العامة لغير مورد) الصلوة من سائر أبواب الفقه (ضرورة ظهور الفقرات) الست أو السبع (في كونها مبنية للفاعل ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك) في عدد الركعات حيث ان الظاهر ان قوله ولا ينقض اليقين بالشك وما عطف عليه ذكر تأكيد لقوله قام فأضاف وحمله على العموم ليكون بمنزلة العلة (والغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح) بل تأباه بعض الفقرات مثل قوله ويتم على اليقين فيبني عليه لوضوح ارادة معنى واحد من اليقين في جميع الفقرات ووضح ارادة اليقين في خصوص الصلوة من تلك الفقرة وقوله ولا يعتد بالشك فلا ظهور له في ارادة مطلق الشك لا مطلق حالات المكلف لو لم نقل بظهوره في ارادة خصوص الشك المعهود في السؤال وخصوص الحالات التي ربما يتوهم اختلاف الحكم باختلافها (وان كان يؤيده) أي العموم والغاء الخصوصية (تطيق قضية لا تنقض اليقين وما يفارها على غير مورد بل دعوى ان الظاهر من نفس القضية هو ان مناضح حرمة النقض انما يكون لأجل ما في اليقين والشك لا ما في المورد من الخصوصية وان مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك غير بعيدة ومنها قوله من كان على يقين فأصابه الشك فليمتض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين أو فان اليقين لا يدفع بالشك) قال شيخ مشايخنا الأعظام في الرسالة الاستصحابية : ومنها ما عن الحاصل بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله قال قال أمير المؤمنين : من كان على يقين فشت فليمتض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ، وفي رواية اخرى عنه : من كان على يقين فأصابه شك فليمتض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ، انتهى . وهو غير ما ذكره المصنف باختلاف يسير غير محل بالمراد وكيف كان (وهو وان كان يحتمل قاعدة اليقين) والشك الساري (لظهورها في اختلاف زماني الوصفين) لمكان الغاء الظاهرة في التعقيب (وانما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب ضرورة امكان اتحاد زمانها) بل امكان تقدم زمان الشك على زمان اليقين وانما المعتبر فيه تقدم زمان المتيقن كما لو كان يوم الجمعة شاكا في عدالة زيد وفي السبت حصل له اليقين بكونه عادلا يوم الخميس فيستصحب عدالته في زمان القطع وهو يوم السبت لو لم يكن قاطعا فيه بزواله فيسقط حينئذ الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب (إلا أن المتداول في التعبير عن مورد هو مثل هذه العبارة) ومن المعلوم ان وحدة التعبير عما يستكشفه عند أرباب اللسان عن كونه في مقام بيان شيء واحد فلا وجه لتوهم ان المعتبر هو الظهور اللفظي لاوحدة التعبير (ولعله) أي ولعل التعبير (بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين) باليقين والشك (وسرايته الى) نفس (الوصفين) أي اليقين والشك (لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد) بعد ملاحظة مرآية اليقين للمتيقن وفنائه فيه (فافهم هذا مع وضوح الحق قوله فان

الشك لا ينقض الخ هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب (مع قوة احتمال كون ذكر كلمة فاه التعميق وترتب الشك زمانا على اليقين مبني على الغالب فلا دلالة فيه على اناطة الحكم على تأخر الشك من اليقين المنوطة به القاعدة مضافا الى ظهور فليمض على يقينه في الاستصحاب بل يكون كالنص حيث ان في مورد القاعدة قد اضمحل اليقين بالشك قهراً فلا يقين حتى يمضي فيه ، وبالحيلة ظهور الفاء في تأخر الشك زمانا لو سلم ليس بأقوى من ظهور فليمض على يقينه في الاستصحاب (ومنها خبر الصغار عن علي ابن محمد القاساني قال كتبت اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان هل يصام أم لا فكتب : اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية حيث دل على ان اليقين بالشك لا يكون مدخولا بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان) قوله بدخول متعلق بقوله وزواله (ويتفرع عليه عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان) وعلى ان اليقين بشهر رمضان لا يكون مدخولا بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر شوال ويتفرع عليه وجوب الصوم إلا بدخول شهر شوال (وربما يقال ان مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه) لأجل ان خصوص شهر رمضان مما يعتبر فيه القطع دخولا وخروجاً (وأين هذا من الاستصحاب فراجع ماعقد في الوسائل لذلك من الباب تحمده شاهدأ عليه) قال في كتاب الصوم باب عدم جواز صوم يوم الشك بنية الفرض فإن فعل وبأن شهر رمضان وجب قضائه محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم وأبي أيوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال عليه قضائه وان كان كذلك أقول حله الشيخ على من صام بنية أنه من شهر رمضان لما تقدم وبأنني : وعنه عن محمد بن أبي عمير عن جعفر الأزدي عن قتيبة الأعشى قال قال أبو عبد الله ع نهى رسول الله عن صوم ستة أيام : العيدين وأيام التشريق واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ، وعنه عن محمد بن أبي عمير عن حفص بن البختري وغيره عن عبد الكريم بن عمر قال قلت لأبي عبد الله ع اللهم اني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم فقال لا تصم في السفر ولا العيدين ولا أيام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه ، ورواه الصدوق باسناده عن عبد الكريم بن عمر ، ورواه في المقتنع أيضا كذلك ، ورواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن كرام قال قلت لأبي عبد الله ع وذكر مثله إلا أنه قال : ولا اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ، ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله ، وباسناده عن أحمد بن محمد بن الحسن

ابن الوليد عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاسمي عن القاسم بن محمد كاسولا عن سليمان بن داود الشاذكوني عن عبد الرزاق عن معمر بن محمد بن شهاب الزهري قال سمعت علي بن الحسين يقول يوم الشك امرنا بصيامه ونهينا عنه امرنا أن يصوم الانسان على انه من شعبان ونهينا عن أن يصومه على انه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال ، وبإسناده عن أبي غالب الرازي عن أحمد بن محمد عن عبد الله بن أحمد عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله قال في يوم الشك من صامه قضاء وإن كان كذلك يعني من صامه على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاء وإن كان يوما من شهر رمضان لأن السنة جاءت في صيامه على انه من شعبان ومن خالفها كان عليه القضاء ، وبإسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن الحسين بن نصر عن أبيه عن أبي خالد الواسطي عن أبي جعفر قال قال رسول الله من أخطى في رمضان يوما من غيره فليس بمؤمن بالله ولا بي ، وبإسناده عن علي بن مهزيار عن هارون بن محمد عن عبد الحميد عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا في اليوم الذي يشك فيه الى أن قال لا يعجزني أن يتقدم أحد بصيام يوم : محمد بن علي بن الحسين قال كان أمير المؤمنين يقول لأن أفطر يوما من شهر رمضان أحب إلي من أن أصوم يوما من شعبان أزيده في شهر رمضان ، وبإسناده عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني عن سهل بن سعد قال سمعت الرضا ع يقول : الصوم للرؤية والفطرة للرؤية وليس منا من صام قبل الرؤية للرؤية وأفطر قبل الرؤية للرؤية قال قلت له يا بن رسول الله ص ثا ترى في صوم يوم الشك فقال حدثني أبي عن جدي عن آبائه قال قال أمير المؤمنين لأن أصوم يوما من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوما من شهر رمضان . أقول وقد تقدم ما يدل على ذلك ويأتي ما يدل عليه وقد حمل الشيخ بعض أحاديث المنع على التقية ، انتهى . أقول الظاهر من قوله ع في خبر الصفار عن علي بن محمد القاسمي اليقين لا يدخل فيه الشك هو اليقين الحاصل بالفعل لا يدخله الشك لا انه لابد من تحصيله فيندفع ما حكاها المصنف بقوله وربما يقال أن مراجعة الأخبار الواردة الخ فافهم (ومنها قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس وقوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار) المغاية بالعلم بالضد (على الاستصحاب أن يقال ان المغاية فيها) حيث جعلت العلم بالقذارة أو النجاسة أو الحرمة التي تنافي الطهارة والحلية (انما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهارة والحلية) وقوله (ظاهراً) قيد لقوله استمرار (ما لم يعلم بطرو ضده أو نقيضه لا لتحديد الموضوع) أي كل شيء حتى يصير المعنى كل شيء مشكوك الطهارة والنجاسة

ظاهر أو مشكوكه الحلية والحرمة حلال الى أن * يصير ذلك الشيء معلوم النجاسة أو معلوم الحرمة (كي يكون الحكم بها) أي بالطهارة والحلية (قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته) ولا يكون مرتبطاً بالاستصحاب (وذلك) علة لقوله لا لتحديد الموضوع الخ (لظهور المعنى فيها) لعمومه (في بيان حكم الأشياء بعناوينها) الواقعية كالإبر والجزر والجوز ونحوها فيكون دليلاً اجتهادياً على طهارة الأشياء وحليتها نظير خلق الله الماء طهوراً وقوله تعالى وأحل لكم ما في الأرض جميعاً (لا بما هي مشكوكه الحكم كما لا يخفى فهو) أي المعنى (وإن لم يكن له بنفسه) أي مع قطع النظر عن غايته (مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب) بل كان بياناً للحكم الواقعي للأشياء (إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب حيث أنها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه كما أنه لو صار معني بغاية) غير العلم بالضد أو النقيض (مثل الملافة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة) كالغليان والاشتداد قبل ذهاب الثلج في العصور العتيبة (لدل على استمرار ذلك الحكم) المعنى (واقعاً ولم يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك) التقريب (استعمال الملفظ في معنيين أصلاً) لو أريد من مثل هذه الروايات القاعدة أيضاً (وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقبوده) بأن يكون غاية للحكم بثبوت المحمول للموضوع (غاية لاستمرار حكمه لدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً مع وضوح ظهور مثل كل شيء حلال أو طاهر في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية وهكذا الماء كله طاهر وظهور الغاية في كونها حداً للحكم للموضوع كما لا يخفى) أو لو جعل المحمول في المعنى بحيث يراد منه تارة أصل ثبوته وأخرى استمراره بعد الفراغ عن أصل ثبوته ، وأما إذا أريد القاعدة من المعنى والاستصحاب من الغاية فلا يلزم استعمال المذكور بأن يقال إن المعنى وإن كان بعمومه دليلاً اجتهادياً مسوقاً لبيان الحكم الواقعي للأشياء إلا أنه باطلاقة بحسب حالات الشيء التي منها كونه بحيث يشبه طهارته ونجاسته أو حليته وحرمة بالشبهة الحكيمة أو الموضوعية يدل على قاعدة الطهارة والحلية فيما اشتبهت طهارته وحليته كذلك وقد عرفت وجه الدلالة على الاستصحاب أيضاً ولو سلم منع اطلاق كذلك بحيث يشمل هذه الحالة التي هي في الحقيقة من حالات المكلف بالنسبة الى الشيء لا من حالات نفس الشيء فنقول أنه يمكن أن يقال إن المعنى عام للشبهة بشبهة لازمة له لا ينفك عنه أبداً كالحيوان المتولد من الكلب والغنم الذي لا يصدق عليه اسم واحد منها وبضميمة عدم الفصل بين مثل هذه الشبهة وسائر الشبهات التي يرفع غطاء الشبهة نظير سر من البصرة الى الكوفة .

عن موردّها يدل على طهارتها وحليتها ضرورة صدق عنوان الشيء على هذا المشتبه كسائر الأشياء بلا تفاوت أصلاً فتخصيصه حينئذ بلا محصص وليس التمسك به في الشبهات الموضوعية تمسكاً بالعام في الشبهات المصادقية لأن التمسك به من أجل دلالاته على القاعدة وحكم المشكوك لأجل دلالاته على حكم الشيء بعنوانه الواقعي كي يلزم تخصيصه من هذه الحيثية بنجاسة بعض العناوين أو بعض الحالات أو حرمتها ولا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العام وصيرورته ظاهرياً بالنسبة إلى بعضها وواقعياً بالنسبة إلى الآخر لأن الاختلاف بذلك انما نشأ من اختلاف أفراد الموضوع لامن جهة الاختلاف في معنى الحكم بل هو بالعمى الواحد يحمل على موضوع واحد يعم تلك الأفراد وعلى أي تقدير فلا حاجة إلى ملاحظة غايته في دلالاته على القاعدة (فتأمل جيداً) ولعل وجهه هو ان الاستصحاب ليس عبارة عن كل فرد من استمرار الحكم بل استمرار خاص وهو استمرار ما فوض الفراغ عن ثبوته واقعاً لأجل ثبوته سابقاً فلا استمرار الظاهري لنفس الحكم انما في القضية إلى زمان العلم بالصد أو النقيض فليس هو الاستصحاب بل هو معنى قاعدة الضمارة وبعبارة أخرى انه لو لم يكن قاعدة الضمارة مثلاً جارية في مورد الاستصحاب لكان هذا الكلام وجه لكن المقرر في محله ثبوت جرياتها في مورد فعله هذا يمكن أن يقال ان غاية ما يستفاد من أمثال هذه الروايات هو الحكم بالطهارة في كل ما وجد فيه الحالة السابقة وبمجرد هذا لا يدل على اعتبار الاستصحاب كيف والرواية عارية عن بيان ان هذا الحكم من جهة التعويل على ثبوته في الزمن السابق (ولا يذهب عليك انه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الخلية والطهارة وبين سائر الأحكام لعم الدليل وتم تم لا يخفى ان ذيل موثقة عمار فاذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك . يؤيد ما استظهرنا منها من كون الحكم المعنى واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه لظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه لظهوره في انه) أي الذيل المذكور (متفرع على الغاية وحدها وانه يبان لها وحدها منطوقها ومفهومها لالها مع المعنى كما لا يخفى على المتأمل ثم انك اذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار) من حجية الاستصحاب مطلقاً (فلا حاجة إلى اطالة الكلام في بيان سائر الأقوال والنقض والابرار فيما ذكرها من الاستدلال) وان شئت فراجع المطولات (ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع وانه حكم مستقل بالجعل كالتكليف أو منزع عنه وتابع له في الجعل أو فيه تفصيل حتى يظهر حال ما ذكره هنا بين التكليف والوضع من التفصيل فنقول وبالله الاستعانة : لا خلاف كما لا اشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهومهما) وان التكليف هو الخطاب الممتنع بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً والوضع هو جعل أمر واحداث صفة في الشيء نظير وضع الألفاظ للمعاني ولا اقتضاء فيه ولا تخيير سواء كان ذلك

الجعل تأسيساً أو امضاء لما جرت في العرف والعادة (واختلافها في الجملة مورداً) أي مصداقاً (لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الایجاب أو الاستحباب من المخالفة والبيان) حتى في المصداق لا يمكن أن يعبر عن كل بما يخصه من أخطاب أخباراً أو إنشاء وانما قال في الجملة لا يمكن التعبير عن كل منها بخطاب الآخر أخباراً وإنشاء بأن يجعل خطاب إنشاء سببية الدلوله لوجوب الصلوة مثلاً كناية عن إنشاء وجوبها وبالعكس وكذلك في الأخبار (كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي) بمعنى المحمول المنتسب الى الموضوع (الى التكليفي والوضعي بذمة ان الحكم وان لم يصح تقسيمه اليها ببعض معانيه) وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً وتخيراً (ولم يكذبصع اطلاقه على الوضع إلا أن صحة تقسيمه ببعض الآخر) وهو المحمول المنتسب الى الموضوع (اليها وصحة اطلاقه) أي الحكم (عليه) أي على الوضع (بهذا المعنى) المذكور (مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى ويشهد به كثرة اطلاق الحكم عليه في كلماتهم والالتزام بالتجاوز فيه كما ترى وكذا لا وقع للنزاع في انه محصور في امور مخصوصة كالشرطية والسببية والمناحية كما هو المحكي عن العلامة أو مع زيادة العلية والعلامية) كما هو المحكى عن الشهيد الثاني إلا أنه احتدل رد العلية الى السبب والعلامة اليه والى الشرطية (أو مع زيادة الصحة والبطالان) مطلقاً كما هو ظاهر الحاجي والعصدي أو في خصوص المعاملات كما هو المحكى عن بعض الشافعية واما في العبادات حكم بكونها عقليين فيها (والعزيمة) كما عن الآمدى (والرخصة) كما عن الحاجي والعصدي (أو زيادة غير ذلك كما هو المحكى عن غيره) وقد حكى صلاح الدين عن القرافي انه زاد التقديرات والحجج قال في محكي كلامه : فالأول اعطاء الموجود حكم المعدوم كالما الذي يخاف المريض من استعانه قوات عضو ونحوه فيتيمم مع وجوده جنباً واعطاء المعدوم حكم الموجود كالقتول تورث عنه الذية وإجماعاً يجب بموته ولا تورث عنه إلا اذا دخلت في ملكه فيقدر دخولها قبل موته والثاني وهو الحجاج ما يستند اليه القضاة في الاحكام من بينة وقرار ونحو ذلك من الحجج قال : وهي في الحقيقة راجعة الى السبب وليست أقساماً اخرى انتهى ، وبذلك بعض من الخاصة بالحجج بالاجزاء ، وعد الطباطبائي ره في فوائد من أحكام الوضع الحكم بكونه جزء أو خارجاً والحكم بأن اللفظ موضوع لغناه المعين شرعاً وآخر كون الأجماع حجة (أو ليس بمحصور بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه أو لم يكن له دخل مما اطلق عليه الحكم في كلماتهم ضرورة انه لا وجه للتخصيص بها) أي بالذكورات آنفاً (بعد كثرة اطلاق الحكم في الكلمات على غيرها مع انه لا يكاد يظهر مهمة عملية أو عملية للنزاع في ذلك) قال الطباطبائي في فوائد بعد ما تقدم

منه آنفاً ولا يختص بالخسة المذكورة أولاً وإن أؤتمن بعض عبارات القوم بل كلما استدلى
 الشرع وكان غير الاقتضاء والتخصيص فهو حكم وضعي ، وهذه العبارة كما ترى تشمل المليات
 المخترعة الشرعية كالصلوة والحج ونحو ذلك إلا أن الأحسن أن يقال إن المجعول الشرعي إما
 موضوع كالمليات المخترعة وإما حكم والحكم إما تكليفي وإما وضعي (وإنما المهم في النزاع
 هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد انشائه أو غير
 مجعول كذلك بل إنما هو منترع عن التكليف ومجعول بقبوله وجعله) يعني أن المهم في النظر
 هو صلاحية الوضع كالتكليف في التسبب بانشائه إلى جعله وتحقيقه بحيث يصح صدق مفهومه
 عليه بالحمل الشائع ، وبعبارة أخرى الشيء الذي لا يكون سبباً أو شرطاً أو جزءاً في نفسه
 يصير سبباً أو شرطاً أو جزءاً بمجرد انشاء السببية أو الشرطية أو الجزئية له بحيث يصدق
 عليه بالحمل الشائع أنه سبب أو شرط أو جزء كالشيء الذي يصير واجباً حقيقةً بالحمل الشائع
 بمجرد انشاء إيجابه وذلك لترتب ثمرة المهمة على هذا النزاع كما ستعرفه (والتحقق أن ما عدا
 من الوضع على أنحاء منها مالا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لاستقلاله ولا تبعاً وإن
 كان مجعولاً تكوينياً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك) أي تكوينياً (ومنها مالا يكاد
 يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف ومنها ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه)
 ويمكن فيه الجعل (تبعاً للتكليف بكونه) أي التكليف (منشأً للنزاع) أي الوضع (وإن
 كان الصحيح انتزاعه من انشائه وجعله وكون التكليف من آثاره وأحكامه على ما يأتي
 الإشارة إليه) .

(أما النحو الأول فهو كالسببية والشرطية والمقتضية والرافعية لها هو سبب التكليف
 وشرطه ومأنعه ورافعه حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناصر لها من التكليف المتأخر
 عنها ذاتاً حدوداً وارتفاعاً كما أن إلتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية
 لذلك تكويناً للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص به كانت مؤثرة في معلولها
 مؤثرة (في غيره ولا غيرها) أي غير العلة المذكورة (فيه) أي في المعلول (وإلا لزم أن
 يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء وتلك خصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم
 العناصر مثل قول دلولك الشمس سبب لوجوب الصلوة انشاءً لا اختياراً) عما هو ثابت في
 موطنه (ضرورة بقاء الدلولك على ما هو عليه قبل انشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية
 مقتضية لوجوبها أو فاقداً لها وإن الصلوة لا تكاد تكون واجبة عند الدلولك ما لم يكن هناك
 ما يدعو إلى وجوبها ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلولك أصلاً ومنه
 انقذ أيضاً عدم صحة انتزاع) عنوان (السببية له) أي للدلولك (حقيقة من إيجاب

الصلوة عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة نعم لا بأس باتصافه (أي اتصاف الدولك (بها) أي بالسببية (عناية وإطلاق السبب عليه مجازاً كما لا بأس بأن يعبر عن انشاء وجوب الصلوة عند الدولك مثلاً بأنه سبب لوجوبها فيمكن به (أي بكونه سبباً (عن الوجوب عنده) لأن الوسيلة بالمزوم الى اللازم أو بالعكس غير عزيز في المحاورات (فظهر بذلك) البيان (انه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر الأجزاء العلة) كالشرطية والمناعية والرافعية (للتكليف إلاما هي علمها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو) من الانتهاء (غير دخل الآخر) وإلا كان كل شيء شرطاً أو مانعاً أو رافعاً ولا فرق في ذلك بين كون المنشيء هو الله تعالى أو غيره إذ ليس الكلام في مقام الابداع والتكوين بل في مقام الانشاء والتشريع وإن مجرد قول المنشيء هذا سبب قصد الحصول للعناء باللفظ يؤثر في حصوله وتحقيقه من غير أن يوجد فيه خصوصية مقتضية لذلك ومن المبدئي أن الله عز وجل وغيره في ذلك سواء كما أنه فرق في ذلك بين الجعل والتشريع أصالة ومنه تبعاً وإلى ذلك أشار قده في طي بيانه بقوله : ومنه انقرح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة الخ : مع أنه لا يعقل أن ينتزع حقيقة السببية للدولك عن خطاب إيجاب الصلوة عنده لاستلزامه تبعية السبب للسبب في الوجود (فتدبر جيداً) ولا تنسج إلى قول من رد على المصنف بأننا لا ننكر أن في الدولك خصوصية ذاتية تكوينية اقتضت تشريع الوجوب إلا أنها سبب لنفس التشريع ولئلا يخلو التشريع عن الداعي الذي يتوقف عليه كل فعل اختياري وليس هو بمحل الكلام وإنما الكلام في سبب المحمول وهو نفس الوجوب ومن انعمون أن سببية الدولك إنما تنتزع من ترتب الوجوب على الدولك إذ لولا أخذ الدولك موضوعاً للوجوب لم يكن الدولك سبباً فانه شطط من الكلام ولم يفهم له محصل أصلاً والمندعى هو أن حقيقة السببية للدولك محال أن ينتزع عن خطاب إيجاب الصلوة عنده لاستلزامه تقدم المسبب على السبب وهذا أمر لا غبار عليه أصلاً والذي ينتزع من ترتب الوجوب على الدولك هو مفهوم السببية المنتزعة عن وجود حقيقة السبب .

(وأما النحو الثاني فهو كالجزئية والشرطية والمناعية والقاطعية لها هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه) أي لاما هو جزء السبب وشرطه ومانعه ورافعه ليرجع إلى النحو الأول (حيث أن اتصاف شيء بجزئيته للأمور به أو شرطيته) له (أو غيرهما) بالنسبة إليه أيضاً (لا يكاد يكون إلا بالأمر بمجملته أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدي ولا يكاد يتصف شيء بذلك أي كونه جزء أو شرطاً للأمور به إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية وجعل المبية واجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة

لمهمة الموجبة للأمر، ههنا فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب انصاف شي منها بجزئية
للمأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينزع من جزئه أو
نطره بملاحظة الأمر به بلا حاجة إلى جعلها له (ضرورة ان إيجاب شي مركب خاص
يوجب قهر انصاف كل من دواخله بالجزئية للواجب وما به خصوصية من القيود بالشرطية
والمنافية ويكون انشاء إيجابه أصالة انشاء لها تبعاً (وبدون الأمر به لا انصاف بها أصلاً)
أي بالجزئية والشرطية للمأمور به (وإن انصف بالجزئية أو الشرطية لتصور أو لذي
لمصلحة كما لا يخفى) .

(وأما النحو الثالث فهو كالحجية والقضاء والولاية والزيادة والخربة والرقية والزوجية
والملاكية إلى غير ذلك) من الاعتبارات ذوات الآثار شرعاً وعرفاً (حيث أنها وإن كان من
لممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردنا كما قيل) ان الزوجية منترعة
عن حكم الشارع بخلاف المباشرة والنظر والممس ووجوب الاتفاق وهكذا سائر الاعتبارات
(ومن جعلها بانشاء أنفسها إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى أو من
بيده الأمر من قبله جل وعلا لها بانشاءها بحيث يرتب عليها آثارها كما يشهد به ضرورة
صحة انتزاع الملكية أو الزوجية والطلاق والعقود بمجرد العقد أو الإيقاع من بيده الاختيار
بلا ملاحظة التكاليف والآثار ولو كانت منترعة عنها) صرفة (لما كاد يصح اعتبارها إلا
بتلاحظتها) أي بملاحظة التكاليف (ولزم أن لا يقع ما قصد وقوعه ما يقصد) فالمقصود
ولي المال من قوله ملكك أو بعث أو نحو ذلك هو إيجاد الملكية لغيره والمفروض أنها لا تنصل
بمجرد الجعل بل بتبعية الآثار والأحكام الحاصلة بقوله ملكك وهي غير مقصودة من هذا
القول (كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها من مجرد التكليف في مواردنا فلا ينتزع
الملكية من إباحة التصرفات) كما في الماء والكلاء (ولا الزوجية من جواز الوطي) كما في
الأمة المملوكة أو المحللة (وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والبقاعات فانقدح
بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها يصبح انتزاعها بمجرد انشاءها كالتكليف)
كما إذا قال الله تعالى : أو من أعطاه الله الولاية أني جعلت الأب ولياً على أولاده وزوجت
فلانة لفلان (لا مجعولة بتبعية ومنترعة عنه) بل ربما لا يكون التكليف فملا حتى يصح
الانتزاع عنه كما في ملكية النبي للسفيه والصغير والزوجية بين الصغيرين .

(وهمّ ودفع)

(أما اليوم فهو ان الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء

التي تكون من خارج المحمول حيث ليس بمذاتها في الخارج شيء وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب بل بأسباب آخر كالنعم والتقص والتعلل فأخالة الحاصلة منها للانساز هو الملك وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد انشائه (واما الدفع فهو ان الملك يقال بالاشتراك على ذلك ويسمى بالجدة أيضا وعلى اختصاص شيء بشي خاص وهو ناش اما من جهة اسناد وجوده (أى وجود الشيء الاول (اليه) أى الى الشيء الثاني (ككون العالم ملكا للباري جل ذكره) أو من جهة كون الشيء الثاني واسطة في مرور الفيض والبركات الى الشيء الاول ككون الارض وما فيها ملكا للشيء والامام وهذه الملكية لا تنافي الملكية بالمعنى الآخر الذى سنذكره بل يجمع معه (أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه ككون الفرس لزيد بر كونه له وسائر تصرفاته فيه أو من جهة انشائه والعقد مع اختياره بيده ملك الاراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا وعرفا فالملك الذى يسمى بالجدة أيضا غير الملك الذى هو اختصاص خاص ناش من سبب اختيارى كالعقد أو غير اختيارى كالارث ونحوها من الاسباب الاختيارية وغيرها فالتوهم انما نشأ من اطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا والغفلة عن انه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والاضافة الخاصة الاشراقية كملكه تعالى للعالم أو المقولية كملك غيره تعالى لشيء سبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الاعمال فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى وللآخر بالمعنى الآخر فتدبر) اعلم ان أصل الاختلاف في الملكية على ما يستفاد من السير والاختيار كان بين المسلمين حتى في زمن الأئمة عليهم السلام في الكافي في باب ان الارض كلها للامام ع على بن ابراهيم عن السري بن الربيع قال لم يكن ابن أبي عمير يعدل بهشام بن الحكم شيئا وكان لا يرغب آتيانه ثم انقطع عنه وخالفه وكان سبب ذلك ان أبا مالك الحضرمي كان أحد رجال هشام ووقع بينه وبين ابن أبي عمير ملاحة في شيء من الإمامة قال ابن أبي عمير الدنيا كلها للامام عاية السلام على جهة الملك وانه هو أولى بها من الذين هي في أيديهم وقال أبو مالك كذلك أملاك الناس لهم إلا ما حكم الله للامام من الفيء والخمس والمغنم فذلك له وذلك أيضا قد بين الله تعالى للامام ابن يرضه وكيف يصنع به فراضيا بهشام ابن الحكم وسارا اليه حكم هشام لابن مالك على ابن أبي عمير فغضب ابن أبي عمير وهجر هشام بعد ذلك وفي هامش نسخة الكافي التي عندي تعليق منسوب الى المجلسي الاول ، والحق ان النزاع لفظي والامام أولى بالنفس والمال من كل أحد لكن لا يأخذ سوى الاشياء المخصوصة فتأمل ، انتهى . أقول لو جعل النزاع لفظيا بما ذكره المصنف من اشتراك الملك بين الاضافة الاشراقية وبين المقولية كان أحسن وأولى ولعل هذا مراد المجلسي الاول والله أعلم (اذا

عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت انه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف اذا شك في بقاءه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عاية أثر شرعي (حتى يدخل في الاستصحابات الموضوعية ومن المعلوم ان الاستصحاب انما هو التوسعة في الحكم الشرعي أو في موضوع يترتب عليه الحكم الشرعي) والتكليف وان كان مترتباً عليه (ولو توسعة واستصحاباً) (إلا أنه ليس يترتب شرعي) وهو مما لا بد منه في الاستصحاب فلو قطعنا بوجود سبب مقتض لوجوب الصلوة مع القطع بوجود المانع ثم شككنا بعد القطع بارتفاع المانع في بقاء ذلك المقتضى فلا يجري استصحاب المقتضى لأن المقتضى لوجوب الصلوة ليس بحكم شرعي ولا موضوعاً مترتباً عليه الحكم الشرعي فإن الشارع ما جعله معروضاً للوجوب بل انما هو يدعو الشارع الى الحكم بوجوب الصلوة عند تحققه وان كان استصحابه مما يترتب عليه وجوب الصلوة إلا أن ذلك الترتيب عقلي فإن ترتب السبب على السبب ليس بيد الشارع حتى يشرعه وينشأه اللهم إلا أن يؤخذ ذلك الداعي في موضوع حكم شرعي فلا ضير في استصحابه فلو ورد خطاب دل على ترتب المعول على العلة عند الشك في العلة فبدلالة الاقتضاء لا بد أن يراد منه ذلك (فافهم وانه لا اشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل حيث انه كالتكليف) معمول شرعاً (وكذا ما كان معمولاً بانعكاسه فان أمر وضعه ورفع بيد الشارع ولو يتبع منشأ انتراعه وعدم نسحيته حكماً شرعياً أو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً) وهذا هو تمام الملاك في جريان الاستصحاب ولا دخل للتسمية بالحكم في ذلك أصلاً (نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ انتراعه) وسيأتي انه لا مجال لاستصحاب المسبب عند جريانه في السبب (فافهم) واما على القول بكون الأحكام الوضعية برمتها منترعة عن التكليف فلا مجال لجريان الاصول فيها أصلاً بل يقتصر مجريها في الأحكام التكليفية التي انتزعت الوضعية منها وهذا واضح والأصل الجاري فيها على تقدير معموليتها حاكمة على قاعدة الاشتغال والبراءة فيما يكون مورداً له مع احديها كما عند الشك في الجزئية أو الشرطية في العبادات وقلنا بوجوب الاحتياط عند الشك فيها فاصالة عدم جزئية السورة عند الشك فيها حاكمة على قاعدة الاشتغال لأن تردد المكلف به بين ذات الأجزاء التسعة أو العشرة مسبب عن الشك في وجوب السورة وعدمه : ودعوى ان اصله عدم جزئية السورة لاتعين مبهية الصلوة فيما عداها من الاجزاء إلا على القول بالأصل المتيقن مدفوعة بأن اثبات عدم وجوب الاحتياط لا يتحصّر في اثبات تعيين المبهية في المأتي به لأن ملاك حكم العقل بوجوب الاحتياط هو عدم الأمن من العقاب من جهة ترك المشكوك فيه واذا ثبت بالأصل عدم جزئيته حصل الأمن منه للقطع بعدم العقاب من جهة اخرى وهذا بخلاف ما لو

قلنا بكونها منترعة لكون الشك في الجزئية حينئذ راجعا الى الشك في وجوبها الغيري لكون الجزئية منترعة منه فيعكس الأمر وتكون القاعدة حاكمة على اصالة عدم وجوبها الغيري لأن الشك في وجوبها الغيري ناش عن الشك في تركيب المبية من التسعة أو العشرة فإذا ثبت وجوب الاثنا عشر بقاعدة الاشتغال ثبت وجوبها الغيري وارتفع الشك عنه وكاعند الشك في كفاية الحجر ذي الشعب الثلاث عند الاستنجاء حيث نقل عن القائل بعدم الكفاية التمسك باستصحاب النجاسة الى أن يعلم طرؤا مطهر شرعي وبدون الأحجار الثلاث والماء لا يعلم ذلك حيث انه لو قلنا بكون النجاسة أمرا شرعيا مجمولا فاستصحابها حاكم على اصالة البراءة عن وجوب الاستنجاء بأكثر من الحجر المذكور بناء على كون المقام من مواردها نظرا الى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلايين لكون الشك في وجوب الزائد مسببا عن الشك في زوال النجاسة بذى الشعب الثلاث ، واما على تقدير كونها منترعة عن وجوب الحجر عن امور مخصوصة في الصلوة والأكل والشرب فتكون اصالة البراءة سليمة عن المعارض فإن القدر المتيقن من التكليف هو وجوب الاستنجاء بالحجر المذكور أو بثلاثة أحجار وترتب العقاب على تركها معا ، واما تعين الثلاث باخضرار فمدفوع بالأصل وكاعند الشك في زوال النجاسة في غير البول بالفصل مرة أو مرتين وفي ولوغ الكلب بثلاث غسلات أو سبع إذ على تقدير كون النجاسة مجمولا فاستصحابها يقتضي الأكثر وعلى تقدير اعتباريتها تكون اصالة البراءة محكمة ، ومما يتفرع على المجعولية عدم اشتراطها بما يشترط التكليف به من البلوغ والعقل والقدرة والعلم فالضمان حاصل فعلا على الصبي والمجنون بالأتلاف وإن كان المكلف بالأداء فعلا هو الولي بل الصبي المميز معلقا على حصول شرائط التكليف وكذلك الكلام في حصول الجنابة بالدخول والادخال وكذلك انتقال مال مورثه اليه وإن لم يشعر بموته وكذلك انعقاد من ينعتق بالملك (ثم ان ههنا) :

(تنبيهات)

(الأول) في بيان ان الالتفات الى الحال والشك الفعلي مقوم للاستصحاب ، اعلم ان الأحكام الظاهرية المستفادة من جميع الاصول الظاهرية ومنها الاستصحاب تخالف الأحكام الواقعية حيث انها وظائف مجعولة في حق الشاك فعلا بحيث لو لم يكن شك فليست بتأبئة أصلا ولو شأننا بخلاف الأحكام الواقعية فإنها تأبئة على تقدير عدم الالتفات فغاية ما يكون منها معدوم ما هو فعليتها دون شأنتها وذلك لأن من أجزاء موضوع الاصول هو الشك وبانعدامه ينتفي الموضوع فينتفي الحكم رأسا لا متناع تحقيقه بلا موضوع ، نعم الحكم الثاني

أما يتحقق مع فرض وجود الموضوع وغفلة المكلف عنه فالحق الموجودة عند عدم التفات المكلف الى كونها محرراً بكون وجوب الاجتناب شأنها ثابتاً لها بخلاف ماذا انعدم الحر رأساً فان الحكم الشائي أيضاً يندم ولا ينافي ما ذكرنا ماهو المسطور في باب البراءة من انقسام الحكم الى الواقعي والظاهري وانقسام كل واحد منها الى الثبتي والشائي فان الشائية من جهة اخرى لا ينافي نفي الشائية من جهة عدم تحقق الشك فيها اذا تحقق موضوع الاستصحاب أي المتيقن السابق والمشكوك اللاحق وكانت المكلف جاهلاً حينئذ بإبقاء الحالة السابقة فالحكم الشائي للاستصحاب حينئذ ثابت لا محالة والى ما ذكرنا أشار المصنف قده بقوله (انه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين) سواء كان حجتيه تبعياً أو إمامرة وكشفاً من باب بناء العقلاء أو الاخبار فان دليل اعتباره على كل تقدير لا يساعد إلا على ذلك . اما بناء العقلاء فليدأه انهم في حال الالتفات بعد الغفلة لا يراعون إلا الواقع وجوداً وعدمياً دون ماهو وخفيته في صورة الجبل لو لم يغفل من الأخذ بالحالة السابقة بحسب العمل وعدمه . واما الاخبار فلنظرون دلالتها على لزوم المراعاة للحالة السابقة وهي انما تكون في خصوص حال الشك فيها فعلاً دون حال الغفلة (فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً) المعتبر في موضوع الاستصحاب فيعدم الحكم حينئذ قهراً (ولو فرض انه يشك لو التفت ضرورة ان الاستصحاب وخيفة الشك) فعلاً كما عرفت (ولا شك مع الغفلة أصلاً فيحكم) تفريهاً على هذا الأصل المؤسس (بصحة صلوة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في انه تطهر قبل الصلوة) أم لا (لقاعدة الفراغ بخلاف من التفت قبلها) أي قبل الصلوة (وشك) في انه تطهر أم لا (ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلوة فيما اذا قطع بعدم تطهره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها) أي قبل الصلوة (بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي) .

(لا يقال نعم لكن استصحاب الحدث في حال الصلوة بعدما التفت بعدها) أي بعد الصلوة يعني في الصورة الاولى (يقتضي أيضاً فسادها) فما الفرق بين صورتين حيث حكمت في الاولى بالصحة .

(فانه يقال نعم لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على اصاله فسادها) وإلا لم يكن مورد للقاعدة أصلاً ويكون ضربها لقوا صرفاً وعشياً محضاً إذ مامن مورد من مواردها إلا ويجري فيه اصاله عدم ذلك المشكوك فافهم فانقدح بما ذكرنا في هذا التنبيه فساد توهم أن المتيقن بالحدث سواء التفت الى حاله في اللاحق فشك كما في الصورة الثانية أو لم يلتفت كما في الصورة الاولى يجري في حقه الاستصحاب واما الثانية فواضح اما الاولى فلا ان الفرض انه بعد الصلوة التفت وشك في انه تطهر قبل الصلوة أم لا فيكون أركان الاستصحاب فيها أيضاً

تامة وذلك لما عرفت من ان غير الملتفت لايحه خطاب أصلاً غير الخطاب بالواقع بل قد عرفت ان الملتفت الشاك في حاله اذا جهل بحكمه في هذا الحال أي حال الشك في اللاحق لا يكون فعلاً محكوماً بالاستصحاب وان عمه الخطاب وانما قيد الحكم بالفساد في الصورة الثانية بقوله اذا قطع بعدم تطهره بعد الشك لانه لو شك بعد الصلوة في انه تطهر بعد التفاته وصلى أم صلى بدونه فانه شاك في اتيان ما لم عليه احرازه بحكم الاستصحاب وليس بقاطع بعدم اتيانه كي لا يجري في حقه حكم الشك بعد الفراغ ثم اعترض على الصورة الاولى بأن استصحاب الحدث في حال الصلوة بعدما التفت بعدها لكونه استصحاباً بعد العمل وهو من الاصول المثبتة حيث ان وجوب الاعادة لا يترتب على المستصحب إلا بواسطة لازمه العقلي وهو كون المأتي به فاقداً للشرائط لا يجري في المورد كي يعارض مع قاعدة الفراغ ويقال بتحكيم القاعدة عليه كما اختاره المصنف واخره نظير فيما لم نجر قاعدة الفراغ كغير العبادات على القول به فان المرجع فيه على مختار المصنف هو الاستصحاب وعلى كونه من الاصل المثبت سائر الاصول ، وعلى الصورة الثانية بعد تمهيد مقدمة وهي ان الاصول قواعد ظاهرية جعلت في مقام التحري والشك ساكنة عن اثبات الحكم الواقعي وليست بنشأة الطرق والامارات في اثبات الحكم الواقعي ولا يرفع اليد عنها إلا بعد كشف الخلاف فيختلف حينئذ جريان الاصول حسب اختلاف حالات المكلفين فان حصل له ملاك الاستصحاب اعني المتيقن السابق والمشكوك اللاحق فيجري فيه الاستصحاب وان زال ذلك عنه بطرو الغفلة فيسقط ثم بعد زوال الغفلة بالالتفات يكون المتبع في حقه كل أصل وجد مناطه بان في المفروض قد سقط الاستصحاب قبل العمل بطريان الغفلة لعين ما أسسه في التذية ويبقى في حق المكلف حينئذ الاستصحاب بعد العمل لتحقيق أركانه وهو لكونه مثبتاً غير جار فالتيقن هو الرجوع الى القاعدة ، والجواب عنها قد ظهر لك مما قد أشرنا اليه آنفاً من صحة اجراء البراءة في الشك في الاقل والاكثر وتزيد توضيحاً للمقام ان الاستصحاب في الاجزاء والشرائط جار وجوداً وعسداً ولو لم نقل بالأصل المثبت ويوسع به شرعاً دائرة المأمور به تارة ويضيّق اخرى ويترب عليه الحكم بوجوب الاعادة وعدم وجوبها عقلاً ضرورة ان الحكم بوجوب الاعادة ليس إلا من باب وجوب اطاعة التي هي من المستقلات العقلية عند عدم موافقة المأتي به للمأمور به ، بل من الاجزاء والشرائط المقررة له واقعا أو ظاهراً ولو باستصحاب عدم ماشك في وجوده منها وعدم وجوبها مع الموافقة ولو بعد توسعة دائرته باستصحاب وجود ماشك في بقائه منها بأن يؤتى منها ما لم يأت به يقيناً أو استصحاباً دون ما وجد منها ولو استصحاباً لوجوده السابق فليس بعد هذه التوسعة أو التضييق شرعاً لدائرة الواجب إلا

التطبيق الخارجى معه حقيقة ولا يخفى انه ليس من توسط أمر خارجى لترتب أثر شرعى على المستصحب بل انما هو من باب التطبيق على مراتب عليه الاثر الشرعى بالاستصحاب ولا فرق فى ذلك بين الشك قبل العمل وبعده وانه بالاستصحاب السابق قبل العمل أو اللاحق بعده يلاحظ انه قد طبق ما أتى به لما وجب شرعا كي لا يجب الاعادة معه عقلا أم لا كي تجب وسيأتي تفصيل ذلك عن قريب فلا فرق فيما لو شك حال الاقتداء فى بقاء الامام على الركوع وعدمه بين ما اذا كان قبل الدخول فى الصلوة والالتحاق بالامام حيث يجرى فيه استصحاب بقاء الامام على الركوع وأثره هو جواز الاقتداء والالتحاق به وبين ما اذا كان بعده بأن كبر ودخل فى الركوع ثم شك فى انه أدركه حال الركوع أم لا فاستصحاب بقاء الامام على الركوع أيضا يدفع هنا فى الحكم بصحة العمل ، وتوهم عدم نفعه إلا بتوسط كون المأموم مدر كانه فى الركوع فهو مثبت والفرق بينها بأن الشك فى الاول انما هو فى جواز الاقتداء وعدمه دون صحة العمل وفساده حيث لم يقع بعد عمل وموضوعه هو كون الامام على الركوع فاذا استصحب يترتب عليه أثره وهو جواز الاقتداء الذي هو من الآثار الشرعية بخلاف الثاني فان الشك فيه انما هو فى صحة العمل الماتى به وموضوعها ليس مجرد كون الامام على الركوع بل كون المأموم مدر كانه فى الركوع والاستصحاب بقاء الامام عليه مثبت حينئذ مدفوع بما عرفت من انه مجرد تطبيق الكفى على الفرد وكذلك لا فرق فيما اذا شك فى عدالة الامام بعد اليقين بها سابقا بين قبل العمل حيث يستصحب عدالته وأثره هو جواز الاقتداء وبين بعد العمل وتوهم ان استصحاب العدالة فى الثاني مثبت فان الصحة ليست من آثار بقاء الامام على العدالة بل من آثار اقتدائه مع العادل فلا بد أولا من استصحاب عدالة الامام لترتب عليه اقتداء المأموم بالعادل ثم يترتب عليه صحة العمل وهو مثبت مدفوع بما عرفت وكذلك لا فرق فيما اذا شك فى طهارة ماء الوضوء مع سبق العلم بظهارته بين ما اذا كان قبل الوضوء فاستصحب طهارته وأثره الشرعى انما هو جواز الوضوء به وبين ما اذا كان بعده وتوهم ان استصحاب طهارته فى الثاني مثبت لوقوع الوضوء بالماء الطاهر فاسد بما عرفت .

(الثاني انه) بعد الفراغ عن كون الاستصحاب وظيفة للمنتف الشائى فى الحكم بالفعل (هل يكنى فى صحة الاستصحاب الشك فى بقاء شيء على تقدير ثبوته وان لم يحوز ثبوته) أى وإن لم يتيقن باليقين الوجداني (فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا) أم لا بل لابد من اليقين الوجداني وبعبارة اخرى ان الاستصحاب هل هو الملازمة بين خصوص اليقين الوجداني بشيء وبين بقاءه فى مورد الشك أو هو الملازمة بين الثبوت ولو تنزيلا وتعبداً وبين البقاء

وانما اخذ لفظ اليقين في أخبار انبأ من باب الطريقية والمرآية الى الثبوت (فيه اشكال من عدم احراز الثبوت) وجداناً (فلا يقين ولا بد منه بل ولا شك فانه على تقدير لم يثبت) فأركاناً مختلفة (ومن ان اعتبار اليقين) الظاهر في الوجداني (انما هو لأجل ان التعبد والتزبل شرعا انما هو في البقاء لا في الحدوث فيمكن الشك فيه) أي في البقاء (على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيرتب عليه الأثر فعلاً فإما كان هناك أثر وهذا) أي الثاني (هو الأنظر) لتعارف التعبير بمثل هذه العبارات في مقام تحقق ماهو الموضوع المكشوف بلا دخل لكشف فيه أصلاً (وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الأحكام التي قامت الامارات المعبرة على مجرد ثبوتها وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الاشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي ولا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على ماهو التحقيق من أن قضية حجية الامارة ليست إلا نتيجز التكليف مع الاصابة والعذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعبرة عقلاً كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة لإنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب ووجه الذب بذلك ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقاءه تعبداً للملازمة بينه) أي بين البقاء (وبين ثبوته واقعاً) .

(ان قلت كيف) يصح الاحتمال الثاني (وقد اخذ اليقين بالشيء) الظاهر في اليقين الوجداني (في التعبد ببقائه في الأخبار ولا يقين في فرض تقدير الثبوت) .
(قات نعم ولكن الظاهر انه) أي اليقين (اخذ كشفا عنه) أي عن الشيء (ومرآة لثبوته ليكون التعبد في بقاءه والتعبد مع فرض ثبوته انما يكون في بقاءه فافهم) وقد علق المصنف على قوله على ماهو التحقيق في الهامش ما هذا لفظه : واما بناء على ماهو المشهور من كون مؤديات الامارات أحكاماً ظاهرية شرعية كما اشتهر ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فلا استصحاب جار لأن الحكم الذي أدت اليه الامارة محتمل البقاء لا إمكان اصابته الواقع وكان مما يبقى والقطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقاءه لكونها بسبب دلالة الامارة والمفروض عدم دلالتها إلا على ثبوته لا على بقاءه غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه فلا تغفل ، وقوله في الهامش : والقطع بعدم فعليته الخ ، دفع وهم وهو ان احتمال بقاء مؤدى الامارة على تقدير الاصابة غير مجد في صحة الاستصحاب فإنا نقطع بعدم فعليته عند الشك فإن فعليته انما هو لأجل الامارة عليه والمفروض انها لا تكون في زمان الشك ، والدفع هو أن يقال ان الامارة ليست بداخلة في موضوع الحكم كي ينتفي بانتفاءها بل بالامارة ينشأ الحكم لذات ما يتعلق به الامارة فاذا أخبر العادل بأن العصير العني حرام اذا غلا واشتد ينشأ الحرمة لنفس العصير

لأنه بقيد أخبار العادل به فال موضوع للحكم واحد فيستصحب وبه يصير فعليا ولا اشكال بأن الامارة سبب لحدوث الحكم فقط لا لبقائه فعند فقد الامارة لو شك في الحكم فلا استصحاب لعدم اليقين ببقائه من جهة عدم العلم بالمقتضى فمترك الورد في جميع الاستصحابات عند من فصل بين الشك في المقتضى وبين الشك في الراجع فانه عند الشك في ثبوت حكم قد دل الدليل القطعي على ثبوته فلا مقتضى قطعيا لبقائه في حال الشك إذ لو كان فلا معنى للشك والمقتضى للثبوت الواقعي فلا يمكن لأحد من المجتهدين احرازه : وقد قرر المصنف في مجلس البحث جوابا آخر عن الاشكال وهو ان شمول دليل الاستصحاب مورد الامارات انما هو لأجل ان المراك من اليقين هو الحجة فالعنى انه لا تنقض ما قامت الحجة عليه إلا باليقين سواء كانت الحجة منجمله كالقطع والظن عند الانسداد حكومة أو بمجولة كالامارات والاصول حتى الاستصحاب مثلا اذا كان زيد في الصبح متيقن الطهارة فشك في الحدث فاستصحب الطهارة ثم شك في الظاهر في الحدث مع ثباته الى الاستصحاب الأول دون اليقين والشك حينئذ يستصحب المستصحب الأول وان كان فيه اشكال والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول هو انه بناء على هذا الجواب يكون المتوجه "لينا عند الشك في بقاء ما قامت الامارة عليه هو نفس خطاب لا تنقض اليقين بالشك إذ عند الشك في بقاء ما قامت الحجة عليه يكون نقضه منبها عنه بخلاف ما اذا أجبنا بالجواب الثاني ذكرناه فانه يكون المتوجه "لينا هي الامارة لنا عرفت اننا من أن الدليل على أحد المتلازمين أي الثبوت دليل على الملازم الآخر وهو البقاء والاستصحاب انما هو دليل على الملازمة حينئذ يرتب عليها كل ما هو من الآثار العقلية للحجة من انه اذا كان بقاء في الواقع يكون معاقبها لو خالف وإلا يكون عذرا * ولكن * خير بأن هذا الجواب محتاج الى عناية وهو جعل اليقين بمعنى الحجة ولا قرينة عليه لامن نفس دليل الاستصحاب ولا من الخارج ولا يقاس بحال اليقين الناقض الذي يكون المراد منه حجة بقرينة مقابلته بالشك حيث يعلم من المقابلة ان الأمر البين الذي غير الشك يكون فاطما لليقين .

(الثالث انه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام) التكليفيه
 * إلا ان المصنف في آخر الكتاب في مسألة اشتراط الحيوية في المفتي في جواز التقليد اعترف بكون الجواب الذي ذكره في المتن تكلفا ووجه التكلف هو توقف الاستصحاب عقلا على مفروغية الثبوت ليصح التعبد ببقائه الحادث عند الشك في بقاءه ولا محصل للتعبد ببقائه ما شك في حدوثه إلا أن يدل دليل على التعبد بالحدوث أولا ليكون الحدوث محررا بوجه ثم يدل دليل آخر على التعبد بالبقاء .
 منه دام ظله

أو الوضعية ولو المحمولة بالتبع (أو ما يشترك بين الاثنين منها أو الأزيد من امر عام) وجهة جامعة كالطلب الراجح المشترك بين الوجوب والندب أو الجواز المشترك بينها وبين الإباحة والكراهة وكذلك الموضوعات من حيوة زيد وموت عمر وأحدث المشترك بين الأكبر والأصغر وأحدث المشترك بين الدم والبول إذا كان ذلك العام أثر شرعي خاص غير أثر الخصوصية التي يتحقق الأمر العام في ضمنه لتحقق أن كان الاستصحاب فيه في الجملة نعم قد يقع الاشكال في جواز استصحاب الفرد المردد إذا كان منشأ الشك ارتفاع أحد طرفي المردد أو خروجه عن محل الابتلاء لا كما إذا علم بحدوث النجاسة في واحد من مقطوعي الطهارة أو بحدوث الطهارة في واحد من مقطوعي النجاسة لأن الشك فيه شك في الحدوث لا في البقاء بل كما إذا علم بحدوث فرد مردد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع فإنه قد يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه فإن استصحاب الفرد هو بقاء الفرد على ما هو عليه من التردد ولازمة ترتيب آثار بقاء كل من الفردين وهذا يناقض العلم بارتفاع أحد الفردين ، وقد يقال أنه في الفرض لا يقين من أول الأمر إلا بالوجود المطلق فعند ارتفاع إحدى الخصوصيتين إذا شككنا في بقاء الوجود المطلق لأصير في استصحابه أصلا فتدبر كي تعرف أن الأول هو الحق والثاني خلط وخط (فإن كان الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان) ذلك العام (في ضمنه وارتفاعه كان استصحابه) أي الكلي (كاستصحابه) أي استصحاب الخاص جازيا (بلا كلام) و يترتب عليه آثار كل منها أن كان لكل منها أثر خاص فلو علم بوجود زيد ثم شك في بقاءه فكما يجوز استصحاب زيد بجواز استصحاب الإنسان لكن استصحاب الكلي لا يعني عن استصحاب الخاص في هذه الصورة إلا على الأصل المثبت وأما العكس ففيه اشكال من أن وجود الطبيعي في الخارج عين وجود الفرد فالتعبد بوجود الفرد بالاستصحاب تعبد بوجوده ومن الانثوة العرفية بينها وكذلك الاعتبارية يصير ميثابا ولكن الاعتبار بالعرف لا بالاتحاد الواقعي فلا يجدي استصحاب الخاص فقط في ترتيب آثارها بل لابد من استصحاب الكلي أيضا اللهم إلا أن يقال أن الوساطة العرفية ملغاة بمساحتهم فيها بحيث يروى الأمر المترتب عليها مرتبا على ذهابها ولا منافاة بين انبائها بنظرهم والغائب بمساحتهم والاعتبار أنما هو بنظرهم المساحي المبني على الاعتناء بها وعدم الاعتناء بها لأعلى رؤيتها وعدم رؤيتها أصلا فما قيل عليه في المقام من أن الشك في بقاء الكلي في هذا القسم مسبب عن الشك في بقاء الفرد فيكون الاستصحاب في الفرد مزبلا لما هو المناط في جريان الاستصحاب في الكلي فاسد مضافا إلى أنه إنما يتم في السبب والمسبب الشرعي ووضوح كون وجود الكلي من اللوازم العقلية لوجود الفرد وكذلك ما قيل في المقام أيضا من أن الأحكام إنما تتعلق بالطابع باعتبار الوجود كالمفسدة والمصلحة اللتين يتسبب عنها الأحكام

إذ ليست المبنية من حيث هي إلا هي وباعتبار الوجود الذهني لا يتعلق به الفرض الشرعي ولا يصير معروضا للحسن والقبح فتعني تعلق الحكم بالطبيعة حينئذ هو تعلقه بالفرد فلا يكون في الشرع حكم تعلق بالكلّي من حيث هو كي يتكلم في جواز استصحابه وذلك لأن تعلق الحكم بالطبيعة باعتبار الوجود السعّي المطلق غير تعلقه بها باعتبار وجوده الخاص وتحقيق القول فيه يطلب من محله في الثمرات (وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي يكون العام (في ضمنه بين ما هو باقيا) قطعاً (أو مرتفع قطعاً) كما إذا تيقنا بذبوت مطلق الطلب من أول الأمر ثم شككنا في بقاءه وارتفاعه وكان منشأ الشك تردداً في أن هذا المطلق هل هو كان متحققاً في ضمن الوجوب كي يكون الآن مقطوع الارتفاع أم كان في ضمن الاستصحاب الذي هو الآن يكون باقياً فيكون مطلق الطلب وجوده مشكوكاً. وبالجملة في جميع موارد العلم الاجمالي بوجود أحد الشئيين مع القسح بارتفاع أحدهما أو خروجه عن محل الابتلاء (فكذلك لا اشكال في استصحابه فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولو ازمه) وذلك لوجود مقتضي وفقد المانع إما وجود المقتضي فلتحقق أن كان الاستصحاب من وجود المتيقن السابق ومشكوك اللاحق حيث أن العلم بوجود الفرد يلزم العلم بوجود الطبيعة الكلية فاليقين بوجود أحد الفردين يلزم اليقين بحدوث القدر المشترك والعلم بارتفاع أحدهما يوجب الشك في بقاء القدر المشترك لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي الذي هو ملزوم بقاء الكلّي وإما عدم المانع فلأن المانع الذي يتخيل في المقام ليس إلا أسرين قد أشار المصنف إليها وإلى جوابها بقوله (وتردد ذلك الخاص الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه) فعلى تقدير لا شك في البقاء بل قطع بالارتفاع وعلى تقدير لا متيقن سابق فأركان الاستصحاب مختلفة (غير ضار باستصحاب الكلّي المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه وإنما كانت التردد بين الفردين ضاراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما لا إخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب كما لا يخفى) وعامله أن نحو وجود الكلّي لما كان مردداً بين هذين النوعين من الوجود كان مشكوك البقاء فعلا من دون شك في أصل حدوثه فأركان ثابتة (نعم يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين) توضيح مرامه قد علمت بعدما عرفت أننا إن استصحاب الكلّي لا يفي عن استصحاب الخاص إلا على الأصل المثبت فلا بد في الحكم المترتب على الخاص من عدمه باصالة عدم وجود موضوعه إن لم يكن معارضاً باصالة عدم وجود الفرد الآخر كي يلزم من جريانها طرح الحكم للمعلوم بالأجمال

من حيث العمل وإلا فلا يجوز الرجوع الى الأصلين في نفي الفردين بالنسبة الى هذا الحكم المعلوم بالاجمال ، وبالجملة في مورد هذا القسم من استصحاب الكلي قد لا يكون لشي من الفردين حكم أصلاً فلا أصل حينئذ في نفي الفردين لفرض عدم حكم لها أصلاً وقد يكون لكل واحد منها حكم وحينئذ ان لم يستلزم من الرجوع الى الأصلين تعارض وطرح الحكم المعلوم إجمالاً فيها مرجحان وإلا فلا وقد يكون لاجدهما دون الآخر فيجري فيما له حكم دون ملاحظته لهما فقام إذا علم المكلف بصدور أحد الحدين اما الاصغر أو الاكبر وقد فعل ما يوجب رفع الاصغر يحرم مس المصحف لاستصحاب الحدث الكلي ويحب الغسل للعالم الاجمالي بوجوب الوضوء أو الغسل والمفروض انه قد توضحاً فيعلم بعدها بفراغ الذمة عما اشتغلت به ويجوز له دخول المساجد وقراءة العزائم من دون غسل لأن هذين الاثرين من اختصاصات الاكبر وحيث لم نعلم به فنجري اصالة العدم لنفي هذه الآثار وليس للحدث الاصغر أثر يخص به كي يتعارض الاصلان بل الاكبر يشارك الاصغر في جميع الآثار مع اختصاصه بآثار زائدة وهو حرمة دخول المساجد وقراءة العزائم وكذلك مورد دوران الرطوبة الخارجة بين ما يوجب الغسل أو الوضوء اذا كان الدوران بين البول والمني لما علمت من كون النسبة بين حكمها العموم والخصوص مطلقاً من حيث ان كل ما منع منه الاصغر يمنع منه الاكبر أيضاً ولا عكس وان كان الدوران بين البول وغيره المني فالظاهر انه يوجد فيه ما هو اعم من وجه من حيث الحكم فيختلف الحكم وقد يقال ان في صورة الدوران بين ما يوجب الوضوء وما يوجه مع الغسل كما في المردد بين البول ودم الاستحاضة لا أثر للعالم الاجمالي من جهة ان الأصل بالنسبة الى وجوب الغسل سليم عن المعارض لفرض تيقن وجوب الوضوء على كل تقدير ، وفيه انه انما يتم سلامته بالنسبة الى اصالة الاشتغال لو لم نقل بأن مقتضى قوله ص : لاصولة إلا بظهور ، هو احراز الطهارة التي هي شرط الصلوة المشكوك حصولها بفعل الوضوء فيجب الجميع من باب المقدمة ، واما من جهة استصحاب الحدث فلا لأنه وارد على اصالة البراءة بالنسبة الى الاكثر عند من يجعل الحدث مانعاً ومما ذكرنا انقذ ان ما هو المختار في مسألة الجزء والشرط من البراءة انما هو فيما اذا لم يكن استصحاب يقتضي وجوب الاكثر ولكن يمكن أن يقال في المثال انه من قبيل ما لو شك في خروج المني مع البول من حيث ان المرجح هو استصحاب الطهارة من الحدث الاكبر لا استصحاب الحدث بعد الوضوء لأن انتفاض الطهارة بالحدث الاصغر في المثال معلوم تفصيلاً والشك في انتفاض الطهارة من الحدث الاكبر وذلك لان تردد الموجود بين البول والدم المزبور لا يؤثر بعد حصول العلم التفصيلي بانتفاض احدي الحالتين والشك في انتفاض الآخر ، وفي مورد ما اذا علم إجمالاً

بوجوب احدى الصلوتين من الظهر أو الجمعة وقد صلى الظهر فاستصحاب بقاء القدر المشترك وهو طبيعة الوجوب والالزام وإن كان في حد نفسه وإن كان ممكناً إلا أنه لا أثر لبقاء القدر المشترك هنا وأثر بقاء الاشتغال ولزوم العلم بالفراغ ليس من الآثار الشرعية بل من العقلية وموضوعه هو الشك في الفراغ وهو محرز بالوجدان ولا معنى للتعبد به (وتوهم كون الشك في بقاء الكلّي الذي في ضمن ذلك المردد مسبباً عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث باصالة عدمه) وحاصله أن الشك في بقاء الكلّي وارتفاعه كالشك في بقاء النجاسة بعد الغسل مرة إذا كانت ماردة بين نجاسة البول والدم مسبب عن الشك في حدوث مايقطع ببقائه على تقدير وجوده كالبول إذ لولا حدوث الفرد الباقي لعلم بارتفاع القدر المشترك والأصل عدم حدوثه ويرتفع بهذا الشك في بقاء الكلّي لما تقرر من أن الأصل الجاري في السبب رافع ومزيل لموضوع الأصل انسيجي (فاسد قطعاً لعدم كونه بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء) ولا أصل غير معارض بالنسبة إلى أحدهما يوجب تعيينه لعدم سبق احدى الحالتين فيه وإصابة عدم حدوث مقطوع البقاء منها معارض باصالة عدم حدوث الآخر انقطاع الارتفاع (مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لانه من لوازمه) فحديث السببية والمسببية هنا باطل لعدم تعدد الوجود وهو لازم في التسبب (على أنه لو سلم أنه) ههنا (من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كونه لازماً عقلياً ولا يمكنه يقترب باصالة عدم الحدوث إلا ماهو من لوازمه وأحكامه شرعاً) يعني لو سلمنا أن الشك في بقاء القدر المشترك مسبب عن الشك في حدوث الفرد انقطاع البقاء لكن الترتب في الوجود بين الكلّي والفرد عقلي وليس من المجعولات الشرعية ضرورة استقلال العقل بالحكم بوجود الكلّي عند وجود الفرد وبارتفاعه عند ارتفاعه ، لكنه قد يقال أن الحكم يثبت بوجود القدر المشترك ويعدم بهدمه لأن الحكم معلق على بقاءه وارتفاعه وإن غير بذلك فمن حيث أن عدم الوجود ارتفاعه مثلاً في مسألة الشك في بقاء النجاسة بعد الغسل مرة يكون ماهو الحكم الشرعي من جواز الصلوة وعدمه وغير ذلك من الآثار معلقاً على وجود النجاسة وعدمها وكذا في الحدث المردد بين الأصغر والأكبر إذا أتى برفع الأصغر ومن المعلوم أن وجود الكلّي بوجود فردة وعدمه بعدمه فالشك في وجود الكلّي بعد حدوث مايزيل أحد الفردين على تقديره ناشئ عن الشك في وجود الآخر من أول الأمر وإذا كان الأصل عدمه فلا يبقى بعد ذلك شك في الوجود نعم لو كان الحكم معلقاً على عنوان البقاء والارتفاع لثم ما ذكره المصنف لأن اصابة عدم وجود الآخر لا يثبت عنوان الارتفاع ثم أنه بالنسبة إلى الأمر المشترك يصح استصحاب الفرد الواقعي المتيقن

لجمال المردد بين الفردين فلا حاجة الى استصحاب القدر المشترك كي يشكل الأمر بهذه الاشكالات
أمل هذا كله انما هو فيما اذا كان المتيقن السابق هو نفس وجوده المحمولى ، واما بحسب
وجود الرابطي للكلّي فهو خارج عن محل البحث ودخل في استصحاب الفرد المردد وقد
ثبت ان الظاهر هو المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي التريد فيه كما
ذا علم بوجود حيوان خاص وتردد بين أن يكون في الدار أو في البستان فانهم الدار واحتمل
نقله بانها فانه لا يكون من الاستصحاب في الكلّي لأن المتيقن السابق شخص لا تريد في
وجوده المحمولى وانما الشك في وجوده الرابطي أي الوجود في المكان فلو جرى فيه استصحاب
فهو من استصحاب الفرد المردد عند ارتفاع أحد طرفي التريد (واما اذا كان الشك في بقاءه)
أي بقاء الكلّي (من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه
بعد القطع بارتفاعه) أي ارتفاع ذلك الخاص (في استصحابه اشكال أظهره عدم جريانه
فان وجود الطبيعي وان كان بوجود أفرادهِ إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفرادهِ ليس
من نحو وجود واحد بل متعدد حسب تعددها) فكما اذا شك انه في الزمان الأول كان
موجوداً بوجود واحد أو اثنين لم يكن الشك في نحو وجوده المعلوم بل الشك في نحو وجوده
بنحو آخر غير ما علم من نحو وجوده فكذلك فيما نحن فيه وبالجملة ليس نسبة الكلّي الى أفرادهِ
نسبة الأب الواحد الى أبنائه بل نسبة الآباء الى الأبناء فالإنسانية الموجودة بوجود زيد غير
الإنسانية الموجودة بوجود عمرو بالعدد (فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها) أي من
الأفراد (لقطع بارتفاع وجوده) أي وجود الكلّي (وان شك في وجود فرد آخر مقارن
لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه) عطف على قوله لوجود أي مقارن لارتفاعه (بنفسه أو
بملاكه) متعلق بقوله في وجود فرد آخر (كما اذا شك في الاستصحاب بعد القطع بارتفاع
الايجاب بملاك مقارن) لوجود الايجاب (أو حادث) عند ارتفاع الايجاب فان هذا الشك
شك في أصل حدوث الكلّي فاخل أحد ركني الاستصحاب فيه .

(لا يقال الأمر وان كان كما ذكر إلا انه حيث كان التفاوت بين الايجاب والاستصحاب
وهكذا بين الكراهه والحزمة ليس إلا بشدة الطلب بينها وضعفه كان تبدل أحدهما بالآخر
مع عدم تحنل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينها لمساوغة الاتصال مع الوحدة
فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه لافي حدوث وجود آخر) .

(فانه يقال الأمر وان كان كذلك إلا أن العرف لما رأى الايجاب والاستصحاب المتبادلين
فردين متباينين لا واحد مختلف الوصف في زمانين لم يكن مجال للاستصحاب لما مرّت الإشارة
اليه وبأني من ان قضية اطلاق أخبار الباب ان العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك

بنظر العرف نقضاً وإن لم يكن نقض بحسب الدقة ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً لم يكن الاستصحاب جازياً وإن كانت هناك نقض عقلاً ومما ذكرنا في المقام (٢) من الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلي (يظهر أيضاً حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام والشبهات الحكيمة والموضوعية فلا تغفل) وتذكر ما أسلفنا لك في مسألة بقاء الوجوب أو الحذف الآخر فيما إذا تعذر جزء من أجزاء المأمور به أو شرط من شروطه ومما يلزم على القائل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث جواز استصحاب الفريضة على من علم باشتغال ذمته مع احتمال الزيادة عليها لو أتى بواحدة فلا يجوز له التطوع على القول بعدم جوازه لمن اشتغل ذمته بالفريضة ولا أظن أنه يلزم به أحد ، ومما يتفرغ عليه أيضاً على ما قيل جريانه أيضاً فيما لو علم المكلف بوجود الحدث في ضمن الأصغر منه مع الشك في وجود الأكبر أيضاً سواء كان قبل القطع بحدوث الأصغر أو بعده مع عدم اتيانه بما يرفعه أو متفارنا مع العلم بوجوده ثم أتى بما يرفع الأصغر فيحكم بعدم جواز دخوله في الصلوة وعدم جواز مس المصحف وأسبابه ، وفيما لو احتمل خروج ما يعتبر التعدد في إزالته كالندم مع الغائط أو خروج ما يحتاج إلى ذلك مع البول أو الغائط مع غسل الخرجين بما يوجب تطهرهما عنها لو لم يكن معها غيرهما ، وفيما لو علم المكلف بكونه مديوناً بمقدار معين وشك في اشتغال ذمته بمقدار آخر في أحد الأزمنة التي ذكرت في الفرع الثاني وكذا في باب الزكوة والخمس وغير ذلك من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلايين مع أنه لم يلزم أحد بجريانه فيها وفي الجميع نظر * يعرف بالتأمل .

• أما وجه النظر في الأول فإن الظاهر جواز كل فعل مشروط بالطهارة بعد الوضوء ولا يحتاج إلى الفصل سواء قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلي أم لا لخصوصية في المثال تقتضي عدم وجوب الفصل وجواز كل فعل مشروط بالطهارة لأن المستفاد من قوله تعالى : إذا قمتم إلى الصلوة . إلى قوله تعالى : وإن كنتم جنباً فاطهروا . أنه قد أخذ في موضوع وجوب الوضوء قيد وجودي كالنوم مثلاً وأمر عديم وهو عدم الجنابة بقرينة التفصيل بين النوم والجنابة والوضوء والغسل والتفصيل قاطع الشبهة نظير التفصيل بين الوضوء والتميم المستفاد من هذه الآية وقوله تعالى : وإن لم تجدوا ماء فتميموا صعيداً ، حيث أنه تدل على أن وجدان الماء قيد مأخوذ في موضوع وجوب الوضوء فيكون الموضوع في المثال من الموضوعات المركبة التي قد أحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل فإن التأم الذي احتمل الجنابة قد أحرز أحد جزئي الموضوع وهو النوم بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل وهو عدم الجنابة فيجب عليه الوضوء فإذا وجب عليه للوضوء لا يجب —

(الرابع انه لافرق في المتيقن بين أن يكون من الامورة القارة أو التدريجية) المتصرمة (الغير القارة) كالزمان والحركة والكلام ونحو ذلك مما لا ثبات له ولا قرار إلا ثبات التجدد وإقرار التبدل (فان الامور الغير القارة وان كان وجودها يتصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم إلا انه ما لم يصخلل في البين العدم بل وان تحلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وان انفصل حقيقة كانت باقية مطلقاً) حقيقة وعرفاً (أو عرفاً) فقط وان لم تكن باقية حقيقية (ويكون رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها وانقطاعها نقضاً ولا يعتبر في الاستصحاب بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته غير صدق النقض والبقاء كذلك) اما حقيقة وعرفاً أو عرفاً فقط (قطعاً) من غير فرق بين انحاء الوجود ضرورة صدق نقضه به فيما اذا توقف بسبب الشك في انقطاع حركة أو متي أو جريان دم أو نبع ماء أو انقضاء زمان أو نحو ذلك بعد القطع بتحققها من ترتب آثارها عليها ، وليعلم ان الحركة عند الحكماء يطلق على معنيين : الاول توسط الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث أي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتغير حدود التوسط إذ كوز الشيء متوسطاً ليس لانه في حد خاص دون حد آخر بل لانه على صفة التوسط في أي حد من حدود الوسط كان ثم ان هذا التوسط وان كان بحسب ذاته واحداً شخصياً مستقراً لكن بواسطة نسبتته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض لبطان الجزء الذي لا يتجزى* قابل للانقسام الغير المنتهي بالفرض إذ له حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة فهو غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود وان كان مستقراً بحسب الذات فكما ان كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل بل بالقوة فكذلك كل واحد من هذه الاكوان لا يكون إلا بالقوة ، الثاني : ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبتته الى حدود المسافة — عليه الغسل حيث ان سبب الوضوء لا يجتمع مع سبب الغسل حيث ان من اجزاء سبب الوضوء عدم الجنابة فيمتنع أن يجتمع مع الجنابة التي هي سبب الغسل لامن اجتماع التقيضين المستحيل عند العقل ، واما في الأخير وأمثاله مما يكون الدوران بين الأقل والأكثر فهو عدم جريان الاستصحاب في الاشتغال وان المرجع بالنسبة الى الأكثر هو البراءة مع جريان وجه النظر في الأول في كثير من أمثله ، نعم في الأول في صورة التقارن بمعنى عدم علمه بأثر الحادث هل هو الأصغر فقط أو هو مع الأكبر فيدخل في القسم الثاني من استصحاب الكلاني لان الأصغر لا أثر له اذا انضم مع الأكبر فيرجع الامر الى الدوران بين الغسل والوضوء دورانا تبائياً فيستصحبه القدر المشترك .

قربا وبعداً حصولاً وزوالاً وهو أمر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحداً بوحدها وهذا يسمى بالحركة القطعية والاول بالحركة التوسعية وهي كأنها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المنتقلة كراس مخروط تماس بسطح رسم بحر كتبه وسيلانه على ذلك السطح خطأ مما فقد يعرض للنقطة تماساً منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط نفرض فيه نقط متوهمة ليس شي منها فاعلة له أو أجزائه بل متأخرة عنه تأخر المتزعم عن منشأ انزاعه ففي الحركة شي كالخط المرسوم وهو الحركة القطعية وشي كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسعية وأشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله بل تأخرت عنه وهي الاكوان المفروضة حسب افتراض حدود المسافة ، اذا تقرر هذا فنقول ان قول المصنف (هذا مع ان التصرم والتدرج في الوجود في الحركة في الآن وغيره) من المقولات الاخر كالكم والكيف والوضع بل الجوهر (انما هو في الحركة القطعية وهي الكون الأول * في حد أو مكان آخر في الآن الثاني لا التوسعية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى فانه بهذا المعنى يكون ظراً مستمراً) في غاية التامة والجودة إلا التعريف الذي ذكره للحركة القطعية فانه على ما عرفت من كلام الحكماء هو الامر المتصل المعقول المتزعم من كون الشي بين المبدأ والمنتهى المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها الواحد بوحدها لا ما ذكره المصنف وانما هو تعريف للحركة على مذهب المتكلمين قبلاً للسكون الذي هو الكون الثاني في حد أو مكان آخر في الآن الثاني (فانقدح بذلك) أي بالتحفاظ الوحده الشخصية حقيقة أو عرفاً في الامور السائلة مادامت متصلة (انه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل والنهار وترتيب ما لها من الآثار) اذا كان الشك في مفاد كان التامة أو ليس التامة دون ما كان مفاد كان وليس الناقصين كالشك في أن هذا الزمان من الليل أو النهار فان هذا الزمان اما حدث ليلاً واما نهاراً فلا حالة سابقة يقينية له كي يستصحب بخلاف مفاد كان أو ليس التامتين ففما اذا كان الزمان شرطاً للتكليف لو شك فيه كما اذا شك في بقاء شهر رمضان فيستصعبه وترتب عليه وجوب الامساك وهل يثبت بمجرد هذا الاستصحاب وقوع متعلق التكليف أو موضوعه في ذلك الزمان المستصحب أو لا يثبت على الاصل المثبت فيه اشكال فانه غاية ما يثبت بالاستصحاب هو وجود الليل أو النهار واما ان هذا الفعل كالعموم وقع في الليل أو في النهار فلا يثبت بهذا الاستصحاب اللهم إلا أن يقال ان أدلة الموقفات لا تقتضي أزيد من اعتبار وقوع الفعل عند وجود وقته ولا يعتبر فيها اتصاف الفعل بكونه واقعاً في الزمان الذي اخذ ظرفاً وفيه منع ظاهر له فعلى هذا يلزم التفكيك بين استصحاب وقت الوجوب واستصحاب وقت الواجب كالظهيرين اللذين

* في بعض النسخ : (وهي كون الشي في كل آن في حد أو مكان) .

أخذ ما بين الزوال والغروب ظرماً لإبقاعها فانه لا يكفي بمجرد استصحاب بقاء الوقت في اثبات وقوعها بين الزوال والغروب (وكذا) لاشكال (كلما اذا كان الشك في الامر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله الى المنتهى أو انه بعد في البين) وبعبارة اخرى اذا كانت الشك في بقاء المبدأ الذي اقتضى وجود هذا الأمر التدريجي بعد احراز مقدار استعداد بقاءه كما اذا أحرز ان في الجسم قوة الحركة مقدار ساعة وشك في بقاءها لاحتمال وجود صارف أو وجب قطعها ولو كان هو الوصول الى المقصد (واما اذا كان الشك) من جهة الشك (في كينته ومقداره) أي مقدار استعداد المبدأ (كما في نبع الماء وجريانه وخروج الدم وسيلانه) فيا اذا كان سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في انه بقي في المنبع (أي عزوق الارض) والرحم فعلاشي من الماء والدم غير ماسال وجرى منها فربما يشكل في استصحابها حينئذ فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه ولكنه) أي الاشكال (ينحل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت) من انه ما لم يتخلل في البين عدم وانقطاع يخرججه عن الاتصال بالوحداني يكون حقيقة أو عرفاً أمراً وحدانياً متصلًا واحدًا (ثم انه لا يخفى ان استصحاب بقاء الامر التدريجي اما يكون من قبيل استصحاب الشخص أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه فاذا شك في أن السورة المعنوية التي شرع فيها تمت أو بقي منها شيء صح فيه استصحاب الشخص) أي شخص قراءة السورة (والكلّي) أي كلّي السورة (واذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني واذا شك في انه شرع في اخرى مع القطع بأنه قد تمت الاولى كان من القسم الثالث كما لا يخفى) وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه (هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات واما الفعل المقيد بالزمان فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة اخرى كما اذا احتمل أن يكون التعبد به انما هو بلحاظ تمام المطلوب) وكاله (لأصله) وما به قوامه (فان كان من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم مثلاً فيترتب عليه وجوب الامساك وعدم جواز الافطار ما لم يقطع زواله) أي زوال النهار (كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد فيقال ان الامساك كان قبل هذا الآن في النهار والآن كما كان فيجب فتأمل) حتى نقدر على دفع ما يقال في المقام وهو ان الامساك قبل هذا الآن ارتفع قطعاً والامساك الآن لو شك في وجوبه كان شكاً في حدوث وجوبه لاشكا في بقاء وجوبه المتيقن حدوثه سابقاً فلا حالة سابقة ههنا والدفع انما يكون بالتثبت بذيل العرف بأن يقال انهم يرون الامساك في

النهار أمر أو خدانيا (وإن كان من الجهة الأخرى فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته) نحو امسك في النهار واجلس يوم الجمعة بناء على كون الظرف قيداً للهيئة وكون المادة مطلقة (لا قيداً مقوماً لموضوعه) كما إذا كان لسان الدليل هكذا يجب عليك الامساك النهاري (وإلا) أي وإن لم يؤخذ ظرفاً لثبوته بل قيداً مقوماً لموضوعه (فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان فإنه غير ما علم ثبوته له فيكون الشك في ثبوته له أيضاً شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لافي بقاءه) بعد القطع بحدوثه فانسحاب الحكم حينئذ إلى ما بعد القيد في الحقيقة يكون من انسحاب حكم موضوع إلى موضوع آخر لا إبقاء حكم موضوع واحد .

(لا يقال إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته) بل قد تقرر أن جميع القيود التي في الكلام بأنحاءها واختلافها ترجع إلى الموضوع على القول بتبعية الأحكام لمصاح والمفاسد الكامنة في أفعال الأنام فإن تفاوت الأفعال بحسبها بمراتبها ليس إلا لتفاوتها بحسب الذات أو العوارض اللاحقات لها سبب العارض الذي يكون من الشخصات كالزمان فلا يكون اتصافاً بسبب خارجي فلا سبب حينئذ غير الموضوعات كما هو الشأن في حكم العقل بالحسن والقيح كما لا يخفى (فلا مجال) حينئذ (إلا لاستصحاب عدمه) فيصير القسم الأول كالثاني من غير فرق .

(فإنه يقال نعم لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني فلا يكون مجالاً إلا لاستصحاب ثبوته) ومن المعلوم أن الدليل على اعتبار الاستصحاب ناظر إلى المفاهيم العرفية (لا يقال فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظريين) العقلي والعرفي (ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل) والقائل هو التراقي في المناهج قال في تقريب ماذكره من التعارض أنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة وعلم أنه واجب إلى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع وعلم بقاء ذلك عدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهنا شك وبقيتان وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر ، فإن قلت يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس ، قلنا إن الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم

الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع فشك في يوم الخميس مثلاً حال ورود الأمر في أن الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت الزوال انتهى .

(فانه يقال . انما يكون ذلك لو كان في الدليل ما يفهمه بعم النظرين) فلا بد حينئذ من ملاحظة أن مقتضى في كل منها أن كان موجوداً فلا بد من تقديم الأمر أن كان وإلا فالتيخير وإلا فلا بد من معاملة التعارض بينهما (وإلا) أي وإن لم يكن في الدليل ما يفهمه بهما (فلا يكاد يصح إلا إذا سبق) الدليل (بأحدهما) أي بأحد النظرين (لعدم إمكان الجمع بينهما) أي بين النظرين (لكلا المناقاة بينهما) لأن الاستصحاب العددي فيما ذكره من المثال على ما عرفت انما هو بملاحظة أن الموضوع هو الجلوس الخاص وهو الجلوس الى الزوال المقار لما بعده والاستصحاب الوجودي انما هو بملاحظة أن الموضوع هو الجلوس مطلقاً ومعلوم انه لا يمكن الجمع بين اللحاظين في خطاب واحد (ولا يكون في أخبار الباب ما يفهمه بهما) وعدم الملاحظ أصلاً بوجوب إهمال الدليل وعدم دلالة على شيء منها (فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً) ولا مجال حينئذ لاستصحاب العدم لانقلاب عدم الوجوب الأزلي بوجوب الجلوس فيما قبل الزوال وقد شك في بقاءه له بعد الزوال فلاحالة سابقة لهذا اللحاط إلا لوجوبه فيستصحب الوجوب فقط (واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً) ولا مجال حينئذ لاستصحاب الوجود لعدم بقاء الموضوع واختلاف القضية المشكوكة مع التيقنة موضوعاً فإن الموضوع في أحدهما هو الجلوس الى الزوال وفي الأخرى هو الجلوس فيما بعده مع لزوم البقاء والاتحاد في الاستصحاب والى ما ذكرنا أشار بقوله (لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت معه قبله متحد في الأول ومتعدد في الثاني بحسبه) أي بحسب العرفي (ضرورة أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ولو بالنظر المسامحي العرفي) وكان صاحب المناهج نظر في كل استصحاب الى لحاظ وغفل عن امتناع الجمع بينهما أو توهم الإطلاق مع عدم اللحاط أو غفل عن أنه يوجب الإهمال المانع عن الاستدلال به مطلقاً (نعم لا يبعد أن يكون بحسبه) أي بحسب النظر العرفي (أيضاً متحداً فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في انه بنحو التعدد المطلوب وإن حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت وإن لم يكن باقياً بعده قطعاً إلا انه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب فتأمل جيداً) .

(ازاحة فهم)

صدر عن صاحب المناهج حيث أجرى ما ذكره من تعارض الاستصحابين في الطهارة إذا حصل الشك فيها بعد خروج المذي فحكم بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذي وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة فحكم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كونه ملاقة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة وفي بقاء وجوب الصوم إذا عرض للمكلف في أثناء النهار مرض فحكم بتعارض استصحاب بقاء وجوب الصوم الثابت قبل عروض المرض مع استصحاب بقاء عدم وجوب الصوم الأزلي في الزمان الذي يشك في وجوب الصوم فيه ثم حكم بتساقطها الرجوع إلى أصل حاكم آخر إلى آخر ما قاله في المقام فأزاح المصنف هذا الوجه بقوله (لا ينبغي أن الطهارة الحديثة والحديثة وما يقابلها) من النجاسة الظاهرية والغذرية المعنوية في المثاليين الأولين (يكون مما إذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الراجع لها لامن قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها) من غير فرق بين أن (كانت) الطهارة (من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية فلا أصل لإصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي أو إصالة عدم جعل الملاقة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة كما حكى عن بعض الأفاضل ولا يكون ههنا أصل إلا إصالة الطهارة أو النجاسة) فقط والتعارض إنما هو فرع كونه المورد مجرى لها فافهم ، وبقریب آخر أن جعل المذي رافعا لآثر الطهارة أو غير رافع متأخر بحسب الرتبة عن جعل الوضوء سببا للطهارة فلا يصح أخذ عدم رافعية المذي قيدا في كونه الوضوء سببا للطهارة فلا تعارض ، وإما المثال الثالث فيرد عليه أولا أنه يجب أن يفرض الصحة والمرض من حالات المكلف الذي وجب عليه الصوم لاموضوعين مستقلين يجب على أحدهما الاضطرار وعلى الآخر الامساك كالحاضر والمسافر بأن يجعل الصحة والمرض قيدا للموضوع مقوما له فإن الشك في عروض المرض المسوغ للاضطرار حينئذ يوجب الشك في بقاء الموضوع فلا استصحاب لعدم اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة وكونها من الحالات واضحة الفساد وثانيا بأنه لا يجري فيه استصحاب عدم الوجوب لو سلم ذلك أيضا فإن عدم الحادث بعد الوجود عدم آخر حادث مغاير لعدم الأزلي فلا يمكن أن يكون لعدم وجوب الصوم بعد الظهر تحقق قبل الظهر وهو واضح .

(الخامس انه كما لا اشكال فيها اذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا لا ينبغي الاشكال فيما اذا

كان مشروطا معلقا) أى من جهة الاستصحاب ويسمى ذلك بالاستصحاب التعليقي وعرف بأنه ما كان الحكم المستصحب فيه ثابتا لموضوع على تقدير وجود شرط مفقود أو فقد مانع موجود وشك في ارتفاع ذلك الحكم الثابت على نحو ثبوته له وعدمه بسبب تغير بعض حالات الموضوع كصيرورة العنب زيبيا في مسألة العصور على تقدير الغايان والاشداد وكروية المرأة بعد دخول الوقت دما مشتبه مردداً بين الحيض والاستحاضة حيث انه يستصحب الحرمة فى المثال الاول لاجل عدم اخلال الزينية بالحكم ويستصحب الوجود التقديرى قبل الوقت لاثبات كون الدم استحاضة فى المثال الثانى فاطلاقه على ما اذا لم يكن تقدير لثبوت الحكم فى السابق إلا تقدير وجود موضوعه فيه كما اذا شك فى حرمة موجود فى الآن محكوم بها فى السابق لو كان وكذلك نجاسته أو صحته فهو خلاف الظاهر من كلماتهم ولو سلم فهو خارج عن محل الكلام فان منشأ الاشكال فى الاستصحاب التعليقي توم ثبوت حكم آخر لهذا الموضوع فى السابق فهو المستصحب فى اللاحق دون ما لم يثبت له إلا على تقدير غير واقع وهذا بخلاف ما اذا لم يكن عدم الحكم فى السابق إلا لاجل عدم تحقق موضوعه الذى لو كان لم يكن إلا محكوماً به كما لا يخفى فاستصحاب الحكم المعلق على وجود البيع عند وقوع البيع وقت النداء والشك فى صحته لاثبات كون هذا البيع صحيحا وكذا استصحاب جواز تقليد المجتهد الذى ماقلده فى حيزه بعد موته وان كان وجوده الفعلي فى السابق معلقا على تحقق تقليده كما هو المحكى عن بعض متأخرى المتأخرين خارج عن محل الكلام ، وبالجمله الظاهر من الاستصحاب التعليقي استصحاب ما كان وجوده معلقا على عدم أمر موجود أو وجود أمر معدوم لاما كان عدمه فى الزمان السابق لعدم موضوعه ولهذا قال المصنف (فلو شك فى مورد لاجل طرو بعض الحالات عليه فى بقاء أحكامه فمما صح استصحاب أحكامه المطابقة صح استصحاب أحكامه المعلقة لعدم الاختلال بذلك) أى بالتعليق (فيما اعتبر فى قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتا والشك بقاء) ومن المعلوم ان صحة استصحاب الاحكام المطلقة انما هو فى مورد وجود موضوعها كنفس الاحكام الواقعية فان قول الشارع : الكلب نجس أو اجتنب عن الكلب هو ان الكلب على تقدير وجوده كان واجبا الاجتناب وكذلك الماء طاهر والغنم حلال ، وكيف كان مختار المصنف فى المسئلة هو الاعتبار كما هو المشهور خلافا لصاحب الرياض على ما حكاه عنه ولده قيده فى المناهل واستدل على عدم الاعتبار بوجوده أحدها ان شرط جريان الاستصحاب هو كون المستصحب متحقق الوجود أو عدمه فى الزمان السابق ومن المعلوم ان المعلق لا وجود له قبل وجود المعلق عليه فكيف يجرى الاستصحاب فيما لم يدخل بعد فى دار الوجود ليرتب عليه آثار

الوجود حيث ان الفرض من استصحاب الخزمة الشأنية في مسألة العصور الزبدي انما هو ترتيب أثر وجود الخزمة فلا يرد ان المستصحب لا ينحصر في الوجودي بل ربما يستصحب العدميات أيضا وذلك لأن الأمر العدمي انما يستصحب لأن يترتب عليه ما هو من آثار العدم لأن يترتب عليه آثار الوجود وبقرار أوضح ان الحكم الثابت للموضوع المركب يكون وجوده بوجود الموضوع بمآله من الأجزاء والشرائط لأن نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول ومحال أن يتقدم المعلول على علته والموضوع في المثال مركب من العنبر والعليان من غير فرق بين أن يعبر في لسان الدليل بنحو التوضيح كأن يقال العصور العنبري المغلي حرام ونجس أو بنحو الشرط والتعليل كأن يقال العصور العنبري نجس وينجس اذا غلى واشتد لأن الشرط أيضا يرجع الى الموضوع فقبل غليان العصور لا يمكن فرض وجود الحكم ومع عدم امكانه فلا معنى لاستصحابه ضرورة انه يعتبر في استصحاب الوجوديات أن يكون للمستصحب وجود وإذ ليس فليس والى هذا الاستدلال وجوابه أشار بقوله (وتوهم انه لا وجود له معن قبل وجوده ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فسد فان المعن قبله انما لا يكون موجوداً فعلا لانه لا يكون موجوداً أصلاً ولو بنحو التعليق كيف والمنفروض انه مورد فعلا للخصاب بالتحريم مثلاً أو الايجاب فكان على يقين منه قبل ضرو الحالة فيشتبه به ولا يعتبر في الاستصحاب إلا التثبت في بقاء شيء كان على يقين من نبوته واختلاف نحو نبوته) بنحو التعليق والتعليل والحمية والشرعية (لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك) أي في أركان الاستصحاب (وبالجمله يكون الاستصحاب متهماً لثلاثة الدليل على الحكم في العمل أو أجن كان الحكم مطلقاً أو معلقاً فيبر كنهه بمع الحكم لمجانة الظارية اللاحقة كالحالة السابقة فيحكم مثلاً بأن العصور الزبدي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال غيبته من أحكامه المطلقة والمعلقة لو ثبت فيها فيحكم ببقاء ملكيته بحكم خرمته على تقدير غيابه) حاصله منع اعتبار الوجود الفعلي للمستصحب في الاستصحاب أقصى ما يدل عليه أدلته هو الوجود في السابق بنحو من أنحائه والوجود التقديري قسم من أقسام الوجود المطابق في مقابل العدم المطلق ونقيض له وافتقار التعليقات التكليفية أو الوضعية الى انشاء من الحاكم دليل على كونه من قبيل الموجودات ، وقد ذهب بعض المحققين الى عدم كون التنجز شرطاً عقلياً في أبواب النعمالات من العقود والاياعات في قبيل من توهم عدم اجتماع التعليق مع الانشاء عقلاً فجعل التنجز شرطاً عقلياً وذلك لأن الانشاء على تقدير مثل ان جاءك زيد فأكرمه وبعتك هذا ان كان أول الشهر قسم من الانشاء ويساعده العرف والعقلاء ولعل توهم التوهم نشأ من أن التعليق في الانشاء يرجع الى ترديد المنشأ في أصل الانشاء فلا يمكن أن يصدر منه وهو كما ترى ، الثاني من الأدلة على عدم الاعتبار هو ان هذا الاستصحاب

التعليقي معارض باستصحاب الإباحة قبل الغليان واليه أشار بقوله :

(إن قلت نعم) الوجود التعليقي نحو من الوجود وهو كاف في الاستصحاب (ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق) أي الفعل (فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة) ثم أجاب عنه بقوله :

(قلت لا يكاد يضر استصحابه) أي الحلية (على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده ضرورة أنه) أي الحلية (كان معني بعدم معلق عليه المعلق) أي بعدم الغليان والاشتداد (ربما كان كذلك) أي الحلية المغيبة بعدم الغليان والاشتداد (لا يكاد يضر بثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب لعدم المضادة بينهما) أي الحكيم (فيكونان بعد عروضهما بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل) أي قبل عروض الحالة التي يشك معها (بلا منافاة أصلاً وقضية ذلك) أي ثبوت الحكم الذي هو ضد الحكم المستصحب معني بعدم معلق عليه المعلق (انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت معلق عليه المعلق فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية فإذا شك في حليته أو حرمة فعله بعد عروض حالته عليه شك في حليته المغيبة لاحتمال أيضاً فيكون الشك في حليته أو حرمة فعله بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقاء على ما كان عليه من الحلية أو الحرمة بنحو كاننا عليه فقضيته استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغيبة حرمة فعله بعد غليانه وانتفاء حليته فانه قضية نحو ثبوتها كان بدليلاً أو دليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الأبواب فالتفت ولا تغفل) وعلق في الهامش على قوله فالتفت ولا تغفل ما هذا لفظه : كي لا نقول في مقام التفصي عن اشكال المعارضة أن الشك في الحلية فعلاً بعد الغليان يكون مسبب عن الشك في الحرمة المعلقة فيشكل أنه لا ترتب بينهما عقلاً ولا شرعاً بل بينهما ملازمة عقلاً لما عرفت من أن الشك في الحلية والحرمة الفعليين بعده متجدد مع الشك في بقاء حرمة وحليته المعلقة وإن قضية الاستصحاب حرمة فعله وانتفاء حليته بعد غليانه فإن حرمة كذلك وإن كان لازماً عقلياً لحرمة المعلقة المستصحية إلا أنه لازم الأعم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب أو عموم دليل الاستصحاب فأفهم ، انتهى . وتوضيح ما علقه المصنف أن الشيخ الأنصاري قد أجاب عن هذا الاستدلال في رسالته الاستصحابية بما ملخصه أن الاستصحاب التعليقي المذكور حاكم على استصحاب ضده المطلق لأن الشك في بقاء تلك الإباحة ناشئ عن أن الحرمة على تقدير الغليان ناجية حال الزببية أم لا فكيف يعارض معه واعتراض عليه بأن الإباحة بعد الغليان وعدمها كذلك ليسا من آثار الحرمة على تقدير الغليان وعدمه بدونه كي يكون الشك فيها ناشئاً من الشك فيها بل الشك في كل منها مسبب عن الشك في ثالث وهو أن

الغليان الحاصل حال الزببية هل هو مؤثر في الحرمة أم لا فلا حكومة بينها أصلاً بل يكونان على تقديره متضادين واليه أشار بقوله في الهامش فيشكل انه لا ترتيب بينها عقلاً ولا شرعاً وقوله : لما عرفت من ان الشك الخ ، اشارة الى فساد هذا الجواب والاعتراض وتوجيه الفساد هو ان الحكومة التي ادعاها الشيخ الأنصاري والملازمة التي ادعاها المعارض كليهما فرع التعدد وقد علمت ان الشك في حلية العصير الزببي أو حرمة فعلاً بعد الغليان متحد بحسب الخارج مع الشك في بقاء حرمة المعلقة وحليته المفياة فلا ترتيب ولا ملازمة حينئذ اذا استصحبنا حرمة المعلقة على الغليان ثبتت حرمة فعلاً وتفتي حليته المفياة لحصول المعلق عليه وهو الغليان وقوله : فان حرمة كذلك وان كان الخ ، اشارة الى دفع وعجم وهو ان هذا الاستصحاب مثبت لأن الحرمة الفعلية للعصير الزببي بعد الغليان لازم عقلي للحرمة المعلقة وليس بأثر شرعي لها فدفعه بأن هذا انما يتم لو كانت من اللوازم العقلية لوجود الواقعي للمستصحب واما بالنسبة الى اللوازم العقلية لوجود المستصحب مطلقاً ولو أنزلاً وبخطاب الاستصحاب فلا يكون مثبتاً كما سيأتي تحقيقه وما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان من لوازم الحرمة المعلقة سواء كان ثبوتها بخصوص خطاب أو عموم دلائل الاستصحاب هو الحرمة الفعلية بعد الغليان وانتفاء الحلية المفياة ، ثم انه من هذا التحقيق يظهر ضعف الاستدلال الثالث على عدم الاعتبار وهو ان الاستصحاب المذكور من الأصول المثبتة لان استصحاب الحكم الشائي السابق بوصف شائيته للمأخوذ في مفاد التعليق ليس له بنفسه أثر لاشراً ولا عقلاً وانما يكون ترتيبه عليه بعد توسيط أمر خارجي كالغليان المحرر بالحس ولا نعي بالأصل المثبت إلا ذلك وذلك لأن المستصحب اذا كان من الاحكام كما عرفته جريان الاستصحاب فيه لا يحتاج الى أثر شرعي آخر مترتب عليه كما في استصحاب الوجوب الثابت سابقاً حيث لا يترتب عليه إلا أحكامه العقلية التي عرفت مراراً ، نعم في استصحاب الموضوعات يحتاج الى ذلك ، ان قلت ان هذا انما يتم او كان المستصحب حكماً عملياً والحكم التعليقي في صورة عدم وجود المعلق عليه ليس بحكم فعلي عملي ، قلت كون المستصحب في القضية المشكوكة حكماً فعلياً عملياً عند تحقق المعلق عليه كاف في الاستصحاب ، نعم لو لم يتحقق أصلاً لاجال لاستصحابه ، ودعوى انه في صورة كون المستصحب حكماً تعليقياً لا يمكن أن يكون الاستصحاب حكم العمل بالفعل فائدة ضرورة صيرورة التعليق فعلياً مع تحقق المعلق عليه ، غاية الامر دليله في القضية المشكوكة خطاب لا تنقضى وفي المتيقنة مثل خطاب العصير العني اذا غلى يحرم وينجس والتفاوت بين الخطابين لا يوجب تغييراً فيما هو قضية التعليق ، الرابع : ان شرط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع وفي المقام قد تبدل ، والجواب انا نفرض الكلام فيما يرى العرف بقاء الموضوع

والتبدل في حالته الغير المقومة لذاته وكان الحكم في المسئلة انما هو بمجرد التطبيق في الحكم مع انحفاظ شرائط الاستصحاب التي منها بقاء الموضوع ولومساحة ، الخامس : الاصل وهو مردود باطلاق أخبار الاستصحاب .

(السادس لافرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة اذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة) ويظهر من المحقق ره في الشرايع الفرق حيث قال بعد ذكر الأدلة الدالة على استحباب النكاح فيمن لم يتق وربما احتج المانع بأن وصف يحیی ع بكونه حصوراً يؤذن باختصاص هذا الوصف بالرجعان فيحمل على ما اذا لم تنق النفس ويمكن الجواب بأن المدح بذلك في غير شرعنا لا يلزم منه وجوده في شرعنا انتهى . وصریح القمي ره هذا القول حيث قال في آخر باب السنة ان جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع وليعلم ان الكلام في هذا التنبيه أيضا كاللزام في التنبيه السابق انما هو بعد تحقق جميع ما هو معتبر في الاستصحاب ولبس عطف النظر إلا كوز المتيقن من أحكام الشريعة السابقة وقد استدلل المصنف على مختاره بقوله (لعموم أدلة الاستصحاب) من العقل والنقل وعدم انتفاء شيء مما يعتريه من المتيقن السابق والمشكوك اللاحق وكون الحكم من الامور التي من شأن الشارع تشريعها مع عدم وجود مانع من جريانه أصلا والمنكروين قد استدلووا بامور عمدتها هو اختلال أركانها اما لعدم اليقين من امته عمد ص بثبوتها في حقهم وان يثقنوا بثبوتها في حق آخرين واما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة اجمالا فانه لو لم نقل بأن هذه الشريعة قد نسخت جميع أحكام الشريعة السابقة فلا أقل من كونها ناسخة لبعضها واليقين الاجمالي يمنع عن جريان الاصول في الأطراف والى رده أشار بقوله (وفساد توهم اختلال أركانها فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لاحالة اما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم وان علم بثبوتها سابقا في حق آخرين فلا شك في بقاءها أيضا بل في ثبوت مثلها كالا يخفى واما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة فلاشك في بقاءها حينئذ ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم وذلك) أي الفساد (لالاحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لافراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدرة كاهو قضية القضاء المتعارفة المتداولة وهي قضايا حقيقية لخصوص الافراد الخارجية كاهو قضية القضاء الخارجية وإلا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة ولا النسخ بالنسبة الى غير الموجود في زمان ثبوتها كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد وكان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوتها) أي ثبوت الحكم وقد علق في الهامش على قوله : وكان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الخ

ما هذا لفظه : في كفاية اليقين بثبوته لو كان باقيا ولم يبدلخ لعمه ضرورة صدق انه على يقين منه فشك فيه بذلك ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقا بالامام ، وبالجملة قضية دليل الاستصحاب جريانه لاثبات الحكم السابق للاحتق والسرابة اليه فيها بعينه وبشملة لولا طروره حالة معها يحتمل نسخه ورفعها وكان دليله قاصرا عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتا قبل طروره أصلا كما لا يخفى : انتهى . وحاصل وجه التمسك هو ان اختلاف الموضوع مبني على توهم كون القضايا الشرعية قضايا خارجية يكون كل قريب موجود في الخارج مرصوعا للحكم بحيث لا يتعداه وليس كذلك بل هي قضايا حقيقية يؤخذ في طرف الموضوع عنوان كلتي بنحو المراتبة لكل فرد عند وجوده فليس الموضوع احاد المكائين الموجود في الخارج فعلا فقط كي يتعدد الموضوع باختلاف الأشخاص الموجودين في زمان هذه الشريعة والموجودين في زمان الشريعة السابقة (والشريعة السابقة وان كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا إلا انه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ضرورة ان قطعنا نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك ، أي بنحو التامة الكلية (بل عدم بقائها بتمامها) أي بنحو رفع الأجزاء التكملي وهو لا ينافي في الأجزاء الجزئي وإنما المتنافي له هو السلب التكملي وقد اعترض عليه بهذا وإن سلمنا ذلك لكن له الاجمالي بطرود النسخ بعضها يمنع عن جريان الأصول فأجاب عنه بقوله (وهو اجمالا بارتفاع بعضها أما يمنع من استصحاب ما شك في بقاءه منها فيما اذا كان من أطراف ماعدا ارتفاعه اجمالا لا فيما اذا لم يكن من أطرافه كما اذا علم بمقداره تفصيلا أو في موارد ليس المشكوك منها وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام التابعة في هذه الشريعة) فحصل الجواب هو انحلال العلم الاجمالي بالنظر بمقدار من الأحكام المنسوخة التي يمكن انطاق العلوم الاجمالي عليها فالشبهة فيها عداها بدوية يجري فيه الأصل بلا مزاحم وتوضيح قوله أو في موارد ليس المشكوك الخ هو ان العلم الاجمالي بثبوت النسخ في أحكام الشريعة السابقة وان كان موجودا لكنه أما يمنع من استصحاب ما شك في بقاءه منها اذا حصل بين اسالة عدم النسخ في المشكوكات وبين اسالة عدم النسخ فيما عداها وجرياتها فيما عداها ممنوع فبقي جرياتها في المشكوكات سابقا عن المعارض ووجه المنع في جرياتها فيما عداها هو ان ماعدا المشكوكات بعد العلم بحكمها في شرعنا بالأدلة يكون واجب العمل فأصالة عدم النسخ فيها لا تجري سواء حصل الشك في كونها من موارد النسخ أم لا لعدم ترتب أثر على الأصل المزبور بالنسبة اليها نظير الاضطراب الى أحد الاثنين في الشبهة المحصورة فعلا أو تركا في أن الأصل في طرف المضطرا اليه غير جار لعدم ترتب أثر عليه (ثم لا يخفى انه يمكن ارجاع ما أفاد شيخنا العلامة أعلى الله في الجنان مقدمه في الذب عن اشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب) وهو اشكال صاحب الفصول حيث قال ان

الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فإن ما ثبت في حكمه مثله لانفسه ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالاجماع والأخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب انتهى (من الوجه الثاني) حيث قال في الرسالة الاستصحابية وثانياً اذ اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلا لم يجوز استصحاب عدم النسخ وحله ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم لانه لو فرض وجود اللاحقين في زمن السابقين لشملهم الحكم بقينا غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المنفردة في موضوع الحكم ومثل هذا لو اثار في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات بل في جميع موارد الشك من غير جهة الزاع ، انتهى (إلى ما ذكرنا) من كونه القضاء الشرعي قضاء حقيقي لا خارجية (لأما بوجه ظاهر كلامه من ان الحكم ثابت للكلي كما ان الملكية له في مثل باب الزكوة والوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها ضرورة ان التكليف والبعث والزجر لا يكاد يتعلق به كذلك بل لابد من تعلقه بالأشخاص وكذلك الثواب والعقاب المترتب على الطاعة أو المعصية) لا يعقل تعلقها بالكلي (وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم اشخاص خاصة) كي لا تنصرف القضية خارجية (فافهم) فالمراد ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للعناوين الباقية ولو بالأشخاص المتبادئة دون اشخاص خاصة كي يترجم تعدد الموضوع بتبدل الأشخاص (واما ما أفاده) شيخنا العلامة في رد اشكال صاحب الفصول (من الوجه الاول) من قوله وفيه انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً فان الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض الشريعة الاولى انتهى (فهو وان كان وجهها بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين إلا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين ولا يكاد يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً) كما زعم الشيخ الانصاري في الرسالة (ضرورة ان قضية الاشتراك) في التكليف (ليس إلا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لانه حكم الكل ولومن لم يكن كذلك) أي على يقين فشك (بلاشك وهذا واضح) (السابع) في ان الاصل المثبت حجة أم لا وتحرير موضوع النزاع هو (انه لا شبهة في ان قضية اخبار الباب هو انشاء حكم مائل للمستصحب في استصحاب الاحكام ولاحكامه) أي أحكام المستصحب (في استصحاب الموضوعات) وليس مفادها مطلقاً هو ترتيب الآثار الشرعية كما زعمه الشيخ الانصاري ره في الرسالة كيف وقد لا يكون للحكم التيقن أثر شرعي أصلاً وآثاره العقلية من قبيل وجوب المقدمة وحرمة الضد على القول بها لا تكون قابلة

للجمل (كما لاشبهه في ترتيب ماله الحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية)
 بأن كان الحكم الشرعي مطلقا واقعيا كان أثر ظاهره تمام الموضوع للآثار مطلقا شرعية
 كانت أو عقلية كوجوب الطاعة وقبح المخالفة في الالتزامات وقبح العقاب مع الأذن في
 الفعل وغيرها ووجوب المقدمة وحرمة الضد إلى غير ذلك من الآثار العقلية وجواز النافذة
 لمن أتى بالفريضة بناء على كون الفريضة أهم من الواقعية والظاهرية (وانما الاشكال في ترتيب
 الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية ومنشأه
 أن مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الأثر
 بلا واسطة أثر تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات
 أو بلحاظ مطلق ماله من الأثر ولو بالواسطة بناء على صحة التزيل للحاظ أثر الواسطة
 أيضا لاجل أن أثر الأثر أثر وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر
 نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتبا عليها أعدم احرازها حقيقة ولا تعبدًا ولا يكون تنزيله)
 أي تنزيل الشيء (بلحاظه) أي بلحاظ الأثر المترتب على الواسطة (بخلاف ما لو كان تنزيله
 بلوازمه أو بلحاظ ما بهم آثارها فإنه يترتب عليه (باستصحابه ما كان بواسطتها) وربما
 يقال لا اشكال في كفاية الانتهاء إلى أثر شرعي ولو بواسطته في صحة التزيل فكيف يصح
 تنزيل الموضوع بلحاظ أثره المترتب عليه بلا واسطة صح تنزيله بلحاظ الأثر مع
 الواسطة ويبنى عليه جعل الامارات على الموضوعات حتى فيها لا أثر له إلا مع الواسطة فإن
 مفاد دليل اعتبارها ليس إلا تنزيل الموضوعات بلحاظ آثارها الشرعية - ولو لم يصح التزيل
 إلا بلحاظ الأثر بلا واسطة - لما كان سبيل إلى ترتيب الأثر مع الواسطة - بواسطة قيام الامارة
 عليها كان هناك أثر بلا واسطة - أم لا . ودعوى الفرق بين مورد الامارات ومورد الأصول
 التعبدية بكون الامارة حاكية عن الواسطة - كحكايتها عن فيها فتشمل دليل اعتبارها لها
 أيضا في مورد لا أثر له إلا بالواسطة - انما هو بملاحظتها بنفسها فانها أيضا من الموضوعات
 التي كانت لها آثار شرعية - دون غيرها بخلاف الأصول التعبدية فإنه ليس في موردها إلا نفس
 الجمل والتزيل شرعا مدفوعه - بعدم كفاية هذا الفرق فإن شمول دليل الامارة القائمة على
 موضوع ملزوم عقلا لا امر محكوم بأثر شرعا لتزيل هذا الامر ليس إلا بتبع وجوب
 تصديق الامارة فيما يحكيه ابتداء لانه لا ينتقل الذهن إلى تنزيل الواسطة - إلا بواسطة تنزيل
 فيها فلا يترتب الأثر الشرعي لنبات اللحية - بعد قيام البينة على حيوة زيد إلا بتبع وجوب
 تصديقها في حيوته المستتبع لنباتها المترتب عليه الأثر الشرعي ، اذا تقرر هذا فنقول ان عموم
 دليل التزيل أو اطلاقه يقتضي شمول التزيل لكل موضوع متيقن كان له أثر شرعي ولو

بوسائل . نعم لا يعم مالا أثر له أصلا ولو كان للزومه أو للملازمة أثر إذ ليس أثر ما يلزم الشيء . أو يلزمه بأثره بل أثر غيره . ولا يصح تنزيل شيء . بلحاظ أثر غيره .

هذا غاية ما يمكن ان يقال في تهذيب مرام القائل بحجية الأصل المثبت والمصنف اختار عدم حجيته ولهذا قال (والتحقيق ان الاخبار انما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه ولا دلالة لها بوجه على تنزيهه بلوازمه التي لا تكون كذلك كما هي) اي اللوازم المذكورة (محل عمرة الخلاف ولا على تنزيهه بلحاظ ما له مطلقا ولو بالواسطة فان المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه واما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلا وما لم يثبت لحاظها بوجه ايضا لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كالإلحاحي) وملخصه هو تسليم صحة التنزيل بلحاظ الأثر مطلقا ولو كان بالواسطة إلا انه لا دليل عليه من العموم أصلا والاطلاق انما يكون محكما اذا لم يكن في البين قدر متيقن بحسب مقام التخاطب وأنى لنا بإثباته فان مثل خطاب لا تنقض الخ ليس بظاهر في تنزيل نيات حجة زيد عند الشك في حياته لو لم نقل بظهوره في خصوص تنزيل حيوته ولا أقل من الاحتمال المانع من الاستدلال وقد علق المصنف في الهامش على قوله لاجل ان أثر الأثر أثر ما يستفاد منه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ لا أنه يصح ويمكن إلا أنه لا دلالة عليه بحسب مقام الإثبات وهذا لفظه لكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ ضرورة انه ما يكون شرعا لشيء من الآثار لا دخل له بما يستلزمه عقلا أو عادة وحديث أثر الأثر وان كان صادقا إلا انه اذا لم يكن الترتيب بين الشيء وأثره وبينه وبين مؤثره مختلفا وذلك ضرورة انه لا يكاد يحد الأثر الشرعي لشيء . أثرأ شرعياً لما يستلزمه عقلا أو عادة أصلا لا بالنظر الدقيق العقلي ولا بالنظر المساعي العرفي إلا فيما عدا اثرالواسطة أثرأ لذيها تخلفاتها اولشدة وضوح الملازمة بينها عدا شيئا واحدا ذا وجهين وأثر أحدها اثر الاثنين كما يأتي الإشارة اليه انتهى وهذا هو الحق الحقيقي بالأدعان ضرورة انه لا يصح عقلا بمجرد تنزيل الشيء المشكوك منزلة المتيقن فيما عرفت مراراً أن يرتب الآثار الشرعية للزامة التكويني عليه لكان المبائة الكلية والمخالفة التامة بين تلك الآثار والمزوم التنزيلي وهل هذا الا كتزيل الصوم منزلة الطواف المنزل منزلة الصلوة وحديث أثر الأثر انما يصح في التكوينيات وبعبارة اخرى فيما كان الترتيب عقلياً ولو فرض كون التنزيل تنزيلاً بلوازمه مطلقا او بلحاظ ما يعم آثارها فهذا في الحقيقة تنزيلاً بلان احدها تنزيل المزوم بحسب آثاره وثانيها تنزيل اللازم بحسب آثاره اذا كان متيقن الحدوث مشكوك البقاء كزومه فهذا في الحقيقة استصحابان بلا ارتباط لاحدهما بالآخر بى الكلام في امثلة الاصول الثبته بحسب الاقسام التي ذكره المصنف أما مثال اللوازم العادية كاستصحاب حيوة زيد بعد الغيبة

مدة طويلة لاثبات نموه واثبات لحيته او ايضاحها ونحو ذلك من الامور العادية المقارنة له
اما مثال اللوازم العقلية كاثبات طهارة الثوب الواقع في ماء مشكوكه الصكوبة لاستصحاب
كبريته فانه ملازم عقلا للملاقات الثوب النجس للكر ورتب عليها حصول الطهارة للثوب واما
ما كان من قبيل المزوم فكما لو توضحا بجامع مردد بين الماء الطاهر والنجس فان طهارة البدن
لازمة لطهارة الماء وبقاء الحدث لنجاسته فاستصحاب طهارة البدن أو بقاء الحدث لاثبات
طهارة الماء أو نجاسته من قبيل استصحاب اللازم لاثبات مزومه الشرعي وان اريد استصحاب
طهارة البدن لاثبات ارتفاع الحدث كقوله من قبيل اثبات أحد الثلاثين باثبات اللازم الآخر
لكرهها لازمين لطهارة الماء ، واما ما كان من قبيل المقارنات الاتفاقية كما لو دار الأمر بين
وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو استحبابه وبين وجوب الجهر في شهر يوم الجمعة أو استحبابه
واريد باستصحاب عدم الوجوب اثبات الاستحباب لكون المقارنة فيها ناشت من العلم الاجمالي
ومن هذا القبيل موارد الشبهة المحصورة لأن استصحاب طهارة أحد المشتبهين تفارقه لنجاسة
الأخر من جهة العلم الاجتماعي لطهارة أحدهما ونجاسة الآخر ، نعم لا بعد ترتيب خصوص
ما كان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه بخلاف ما بواسطته يدعى ان مفاد الأخبار عرفا
مابعده أيضا حقيقة فافهم) لا لأن أن مفاد اثنين هو مجرد ترتيب آثار نفسه عليه والعرف
حصل لهم الخطأ في التطبيق وجعلوا آثار الواسطة آثاراً لذاتها خطأ فانه حينئذ لا يكون
العرف محكما بل المتبع حينئذ هي المدافعة العقلية في التطبيق ضرورة انه اذا كان مفهوم الأسد
ميتنا عند العرف وكان ذا حكم شرعي فادا أخذنا العرف في التطبيق فلهذا المفهوم اثنين على
مصادقه بأن نوحى العرف وله الأسد لكأن صغره مرة فلا يكون هذا التطبيق معتبرا عرفا فافهم
ذلك كما في استصحاب رطوبة النجس من أحد المتلاقيين مع جفاف الآخر كالثوب النجس
المنشور على الأرض الطاهرة فانه لا بعد الحكم بنجاستها مع ان نتجسه ليس من أحكام
ملاقاتها للنجس بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة اليها وتأثرها بها بحيث يوجد في الأرض
رطوبة متنجسة ومن المعلوم ان استصحاب رطوبة النجس الرجوع الى بقاء جزء مائي قابل
للتأثير لا يثبت تأثر الأرض ونجسها بها وكاستصحاب عدم دخول هلال شوال في يوم الشك
لثبوت لكون غده يوم العيد فيرتب عليه أحكام العيد من الغسل والصلاة وغيرها حيث ان
المستصحب اما عدم انقضاء شهر رمضان أو عدم دخول شهر شوان وأيا ما كان يلزمه كون
يوم الشك من طرف آخر شهر رمضان آخر له وغده أو لا لشهر شوال لأجل العلم الاجمالي
بان آخر شهر رمضان اما هذا اليوم أو اليوم الذي قبله إلا أن العرف يرون ترتب أول شوال
على زمان لم يسبق مثله وأحكام آخر شهر رمضان على زمان متصل بزمان حكم بكونه أول

الشهر الآخر وبإزالة عدم الانقضاء والدخول ان غد هذا اليوم لم يسبق مثله وان هذا اليوم متصل بزمان حكم بأنه أول الشهر فتدبر (كما لا يبعد ترتيب ما كان بواسطة مالا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلًا كما لا تفكيك بينها واقعا وبواسطة المأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة بعد أثره أثرأ لها) وقوله (فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً فافهم) تعليل لقوله لا يبعد في كلا القسمين وملخصة ان المتفاهم عرفاً من خطاب لا تنقض هو ايجاب ترتيب ما بعد بنظر العرف من الآثار الشرعية لنفس المستصحب ولو لم يكن حقيقة كذلك بل كان للواسطة ، فان الدلالة على الأثر الذي يلحظه التزويل انما هو بمقدمات الحكمة ولا تفاوت بحسبها فيما بعد عرفاً أثرأ بين ما كان بلا واسطة أصلا وبين مالا واسطة له عرفاً وفي قوله بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً فافهم اشارة الى أن ذلك من باب تعيين مفهوم الخطاب بمتفاهم العرف لامن باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية خطأ أو مسامحة كي يرد عليه انه لا اعتداد بمسامحة العرف في التطبيقات وانما يلزم ذلك لو كان الظاهر من خطاب لا تنقض وجوب ترتيب الآثار الشرعية بلا واسطة أصلا ومع ذلك الحق به مالا بواسطة الخفية لتطبيقه عليه بالمسامحة العرفية مع عدم انطباقه عليه حقيقة ، واما اذا كان الظاهر منه هو وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً بمقدمات الحكمة ولم يكن مالا واسطة له أصلا بالاضافة الى لا واسطة له عرفاً بالقدر المتيقن في مقام التخاطب ولا اعتداد بالقطع بارادة معين بالقربنة الخارجية لما تقرر في مباحث الألفاظ من ان الملازمة انما هو المتيقن في مقام التخاطب فلا محالة يكون تطبيقه على ما يكون بلا واسطة عرفية وان كان له واسطة حقيقة تطبيقا حقيقيا واقعا لا مسامحا فتدبر مثال ذلك ما اذا استصحب كون جرم الشمس في قوس النهار وكان انضوؤها حكم شرعي كحصول الطهارة للأرض أو الحصر أو البوارى النجسة اذا اجفت بالضوء فحينئذ ثبت الآثار الشرعية للضوء بنفس استصحاب كون الشمس في قوس النهار وكذلك في المتضامتين لأن الظاهر ان تنزيل ابوة زيد لعمره مثلا يلزم بئوة عمرو له فيدل تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ماله من الأثر كما اذا شك في ان زيدا هل تقى ولديه عمرو له بعد أن ولد في فراشه ويعامل معه معاملة البتوة (ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الاصول التعبدية) من جهة عدم كون مثبتاتها حجة (وبين الطرق والامارات) من جهة كونها حجة مطلقة حتى مثبتاتها (فان الطريق والامارة حيث انه كما يحكى عن المؤدى ويشير اليه كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه أو لوازمه وملزماته ويشير اليها) كحكاية اللفظ حين ما يراد منه مدلوله المطابق عن مدلوله التضمني والالتزامي وشارته اليها

وذلك واضح عند أهله لأنها تحكي عن الحيوة التكويني لزيد ونكشف عنه كشفا ناقصا مع قطع النظر عن دليل اعتبارها ولما جاء دليل الاعتبار وأجبر جهة الضعف وأكل جهة التقصير فتكون كالأعلم بالحيوة التكويني فيرتب عليها جميع ما لها من الخواص والانتفاء وليس المراد الحكاية والاشارة بإرادة مستقلة كي ينكر ذلك على المصنف وإلى ما ذكرنا أشار بقوله (كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها) وكشفها عن المؤدى بأطرافه (وقضية حجية المثبت منها كما لا يخفى) مثلا كون نبات اللحية أو ايضا ضاها إذا أثر شرعي يكتفي في عموم دليل البينة لها فيما قامت على حيوة زيد وإن لم يترتب على حيوته بالفرض أثر آخر فتكون نزيلا لنبات لحيته بلسان تصديق البينة على حيوته (بخلاف مثل دليل الاستصحاب) وسائر الاصول التعبدية (فانه لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بنبوته ولا دلالة له إلا على التعبد بنبوت المشكوك بلحاظ أثره حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه) أي من الاستصحاب (ومن سائر الاصول التعبدية) أي ليس له دلالة على التعبد بالشيء بالآزمه فضلا عن ملازمه وملازمه نظير مفاد المتعين في باب الرضاع وفي باب اجازة التفصلي على الكشف الحكمي فإن أدلة الرضاع إنما تقتضي اختصاص نشر الحرمة بما إذا تحقق من الرضاع أحد العناوين المحرمة بالنسب ولا نعلم ما إذا تحقق منه عنوان ملازم للعنوان المحرم بالنسب كعنوان أم الأخ فانه ليس من العناوين المحرمة إلا باعتبار كونه أم أو زوجة أب وكذلك الاجازة على الكشف الحكمي فانها تقتضي ترتيب خصوص الانتفاء المترتبة على الملكية أو الزوجية مثلا من زمان العقد دور ملازم تلك الانتفاء فيرتب بها أحد قبل الاجازة لا يرجع لأجل انه من الزمان بذات العمل فان الاجازة على الكشف الحكمي لا يقتضي أزيد من ترتيب آثار الزوجية حين العقد وأما كونها ذات بدل فلا يثبت بها . نعم على الكشف الحقيقى لا بد من أن يترتب (إلا فيما عد أثر الواسطة أثر له لحفاها أو شدة وضوحها وجلالها حسبما حققناه) ولا تغتر بقول من قال ان عموم متعلق اليقين في دليل الاستصحاب لما لا أثر له إلا بالواسطة فريضة على دلالة دليل الاستصحاب على التبريل بلحاظ أثرها أيضا كان لديها أثر بلا واسطة أم لا فان ذلك إنما يتم إذا كان في البين عموم كذلك وإحال ان مقدار عموم المتعلق وسعة دائرته لا يتعين إلا بتعيين ان التبريل بلحاظ كلا الأثرين ومقدمات الحكم لا تقتضي ذلك مع وجود القدر المتيقن في البين وهو لحاظ الاثر بلا واسطة .

(الثامن) في دفع توهم كون الاستصحاب في الموضوعات الخارجية من الاصول المثبتة بزعم انه لا أثر لها شرعا إلا بواسطة انطباق العناوين النكوية عليها ضرورة انها قد تعلقت بها لآلها ضوابط الخاصة بالاستصحابا ملاحظة تلك الأحكام مكنة من مشتتة وفي دفع

توهم كون استصحاب وجود شرط شيء أو جزئه أو عدم مانعه أو بالعكس من الاصول الثابتة أيضاً بتخيل انه لا أثر له شرعاً يترتب على وجود أحدها أو عدمه والشرطية والجزئية والمانعية من الأحكام الوضعية وهي غير مجعولة عند المحققين وجواز الدخول في الشروط أو الكل أو المذموم عند العكس وعدم جوازه أيضاً ليسا بشرعي لاستقلال العقل بهما كما لا يخفى وإلى دفع اشكال الشيخ الأنصاري قدس على من استدل على البراءة باستصحابها بأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية لكونه أمراً أزلياً فأشار إلى دفع التوهم الأول بقوله (انه لا تفاوت في الأثر المترتب) شرعاً (على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً كان منتزعا عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول بالاضميمة فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء لالغيره مما كان مبائناً معه أو من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فردة كما أن العرضي (بمعنى الخارج المحمول) كالملكية والفصية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه بالفرد) في الأول (أو منشأ الانتزاع في الخارج) في الثاني (هو عين ما ترتب عليه الأثر لا شيء آخر فاستصحابه لثبتيه لا يكون بمثابة كذا توهم) وملخصه ان كون الاصل مثبتاً إنما يتحقق اذا كان الأثر أمراً مترتباً على واسطة يكون وجودها مغايراً لوجود ذيها في الخارج ، واما اذا كان وجودها نفس وجود ذيها بحسبه فلا ، ومورد توهم التوهم كذلك ضرورة اتحاد تلك العناوين الكلية التي هي موضوعات الأحكام خارجاً مع ما انطبقت عليها من الموضوعات الخارجية لأنها اخذت في موضوعات الاحكام لا بشرط وهو يجتمع مع الف شرط وأين هذا من الحاجة في ترتيب الأثر الى الواسطة التي هي مبائنة مع ذيها وجوداً ومخالفة له حكماً هذا كله على تقدير تعلق الاحكام بالطبائع ، واما على تعلقها بالافراد فالامر واضح فاذا رتب الشارع حكماً على الحركات والسكنات الصادرة عن المكلف لأجل انطباق مهية الصلوة عليها أو مهية الغضب عليها فالحكم في الحقيقة ثابت لهذه الحركات والسكنات الخصوصية ومنفوق الصلوة والغضب من المحددات والمقدرات لها ومن المنتزعات عن حدودها موجودات بعين وجودها ، نعم في المحمولات بالضميمة يكون مثبتاً فاستصحاب وجود جسم خاص لا يثبت آثار سواده شرعاً وبالعكس وأشار إلى دفع التوهم الثاني بقوله (وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه) أي على المستصحب (بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع) كالولاية والنيابة والوصاية والملكية (أو بمنشأ

انتزاعه كبعض أعضائه الآخر كالجزئية والشرطية والمائمية فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرماً ويكون أمره بيد الشارع وضعا ورفعا ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجموعاً لمستقل كما لا يخفى فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المائمية بمنتهى كما ربما توهم بتخيل أن الشرطية أو المائمية ليست من الآثار الشرعية بل من الأمور الانتزاعية فافهم) وملخص الجواب هو كفاية نيل يد التصرف من الشارع تحوياً من النيل ولو بتبع منشأ انتزاعه في صحة التزويل والجزئية والشرطية والمائمية من هذا القليل كما حققناه آنفاً وإن أبيت إلا عن أن صحة التزويل يتوقف على نيل يد الجعل والتصرف بالاستقلال فالآثار الشرعية المترتبة بالاستصحاب هو نفس التكليف المترفع منه الشرطية والجزئية والمائمية وعدمه لأن للشرط والجزاء والمانع دخلاً وجوداً وعدماً فيه ولا يعتبر في مثل باب الاستصحاب أن زيد من كونه شيئاً زاد دخل في موضوع الأثر الذي يريد ترتيبه عليه باستصحابه فيوسع بدليل الاستصحاب دائرته عند الشك في بقاء شرطه وحدوث مانعه وتضييق أخرى عند الشك فيها على عكس ذلك لصحة تصرف الشارع ظاهراً مع الشك في كل ماصح التصرف فيه وإقاعاً وقد سبق ذلك في مسألة الشك في الأجزاء والشرائط : نعم لا يصح استصحاب شرط نفس التكليف وجوداً وعدماً وكذا مانعه إذا خُفِر بمقتضيه وشك فيها وإن رتب عليه في خطاب ضرورة أن ترتيبه على مقتضيه بالكم مع وجود شرطه وفقد مانعه أمر عقلي لأجل استحالة انفكاك المعلوم عن علته فلا مجال لإثبات حكم شرعي باستصحاب شرطه وعدم مانعه إذا خُفِر بمقتضيه وشك فيها وذلك لأنه وإن كان لها دخل فيما يترتب عليه الحكم الشرعي إلا أنه عقلاً لا شرعاً والترتيب ما لم يكن شرعاً لا يصح التوسعة والتضييق ظاهراً فيما يترتب عليه لما عرفت من أنه إنما يكون له ذلك فيما واقعه بيده الملم إلا أن يدعى اللازمة بين تزويل العلة أو الجزء الأخير منها وبين تزويل معلولها فيكون معنى حرمة نقض اليقين بالشرط بالشك فيه مع احراز سائر أجزاء العلة هو الالتزام ظاهراً بمعلولها من الحكم وقد عرفت أنه مع هذه اللازمة لا يلزم أن يكون مورد الاستصحاب حكماً أو ذا حكم بل يكفي أن يكون أحد المتلازمين كذلك فإنها بهذه اللازمة يكونان كالأحد الذي كان له وجهان فيوجه الخطاب لأجل كونه بلعاطفه مورد الاستصحاب حيث يكبرن بأحد الوجهين متيقناً في السابق ومشكوكاً في اللاحق وبالأخرى قابلاً للجعل والتعميد ظاهر أي إلى رفع الثالث أشار بقوله (وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون نبوت الأثر وجوده أو نفيه وعدمه ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كنبوته وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضار إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها) أي

رفع اليد (من طرف ثبوته كما هو واضح فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع من الفعل بما في الرسالة من ان عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية) وقوله (فان عدم استحقاق العقوبة وان كان غير مجعول إلا أنه لا حاجة الى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر فتأمل) علة لعدم توجه الاشكال وحاصله ان اللوازم المجعولة شرعا إنما ترتب على استصحاب البراءة وغيرها من سائر الاصول لو لم يكن المستصحب بنفسه مجعولا للشارع وإلا كان الثابت هو نفسه ومن المعلوم ان عدم المنع من الفعل كالمنع عنه أمر مجعول شرعا فكما ان له اثباته كان له نفيه فإذا حكم الشارع بمقتضى خطاب لا تنقض بعدم المنع فثبت ظاهرا عدم المنع وترتب عليه جميع لوازمه شرعية كانت أو عقلية ومنها عدم العقاب فإنه من لوازم حكم الشارع بعدم التكليف مطلقا واقعا أو ظاهريا نظير وجوب الطاعة وحرمة المعصية المترتبة على مطلق التكليف واقعا كان أو ظاهريا وسيجيء في التنبيه الآتي ما يوضح ذلك .

(التاسع) في دفع اشكال يرد على نفي الأصل الثابت وهو أنه لو كان ترتيب الآثار العقلية وحدها أو مع الآثار الشرعية بتوسطها على المستصحب من الاصول المثبتة التي لا اعتداد بها للزم أن لا يعتبر استصحاب مطلقا حكما كان أو موضوعيا لعدم وجود استصحاب لا يترتب عليه أثر عقلي بواسطة أثر شرعي مثل نفي غيره من أضداده في استصحاب الحكم مطلقا وحرمة الضد ووجوب المقدمة في استصحاب وجوب شيء على القول بها وكذا الحال في استصحاب الموضوع الموجب لترتيب آثاره الشرعية بلا واسطة وترتيب الآثار العقلية من وجوب الطاعة وحرمة المعصية بواسطتها وأشار المصنف الى دفعه بقوله (أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بواسطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب إنما هو بالنسبة الى ما للمستصحب واقعا فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي آخر حسبما عرفت فغير لازم بالنسبة الى ما كان للأثر الشرعي مطلقا كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب فإن آثاره شرعية كانت أو غيرها ترتب عليه اذا ثبت ولو بان يستصحب أو كان من آثار المستصحب وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة فاللوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب فلا تغفل) وملخصه ان المنوع من ترتيبه هو الأثر العقلي للمستصحب من حيث وجوده الواقعي أو العادي

كذلك كاتبات اللحية بالنسبة الى الحيوة المستصحية وكذا الأثر الشرعي بواسطته وهذه الآثار انما هي من آثار مطلق وجوده الشامل للواقعي والاستصحابي فيجب ترتيبها بالاستصحاب وإلا يلزم التفكيك بين المازوم ولازمه أو الخلف وهكذا الحال بالنسبة الى ترتيب آثاره الشرعية لذلك .

(العاشر) في دفع توهم من وهم من قولهم ان المستصحب إما أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم كذلك انه لا بد من كونه كذلك أو كذلك في الزمان السابق فقال قده (أنه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك لكنه لا يخفى انه لا بد أن يكون كذلك بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك أي حكماً أو ذا حكم يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف فانه وإن لم يكن بحكم معمول في الأول) وان كان هو بنفسه أزلياً ادم محكوم عليه فيه كي يكون حكماً (ولا ذا حكم) وهو واضح (إلا انه حكم معمول فيما لا يزال لما عرفت من أن ثبته كسبونه في الحال معمول شرعاً كذلك استصحاب موضوع لم يكن ، حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك) أي فعلي (بقاء وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل كما اذا قطع بارتفاعه بقينا ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة فيه ثبوتاً وفي تنزيلها بقاء) وليس مفاد أدلة الاعتبار إلا البناء على الوجوه في ترتيب ما يندلج الشارع جعله ووضعه (فتوهم اعتبار الأثر سابقاً كما ربما يتوهم العاقل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد قطعاً فتدبر جيداً) .

(الحادي عشر) في بيان أحد الأصلين المعروفين أعني إصالة تأخر الحادث وإصالة تقدمه أي الأول منها ونحن نشير الى الثاني أيضاً ان شاء الله تعالى (لا اشكال في الاستصحاب) أي استصحاب عدم الحكم أو عدم الموضوع (فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع) ذي حكم (واما اذا كان الشك في تقدمه وتأخره) أي في تقدم وتأخر ما ذكر من الحكم أو موضوعه (بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان) كالشك في حيوة زيد يوم الخميس بعد القطع بعموته يوم الجمعة أو الشك في وجوب شيء كذلك أو حرمة كذلك ففيه تفصيل فانه إما أن يكون التقدم والتأخر ملحوظاً بالإضافة الى أجزاء الزمان واما أن يكون ملحوظاً بالإضافة الى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً مع الشك في تقدم ذلك الحادث عليه وتأخره عنه (فان لوحظ بالإضافة الى أجزاء الزمان فكذلك لا اشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول وترتيب آثاره) ان كان ادم تحققه في الزمان الأول آثار شرعية ضرورة عدم الفرق في جريانه بين أن يكون المستصحب مشكوكه البقاء والارتفاع رأساً وبين أن

يكون مشكوك البقاء والارتفاع في جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك ففي المثال يترتب على استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس آثاره الشرعية (لا آثار تأخره عنه) ان كان لعنوان تأخره عنه آثار شرعية (لكونه) أي الأصل (بالنسبة إليها) أي إلى آثار التأخر (مثبتا) فلا يترتب على استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس تأخره إلى يوم الجمعة لأن عدم موته يوم الخميس ملزوم اتفاقا هنا لتأخره إلى يوم الجمعة كما انه لا يترتب عليه آثار حيوته قبل يوم الجمعة ولا موته بعد يوم الخميس ان كان الأثر الشرعي مترتبا على أحد العنوانين وذلك لأنها كلها من العناوين الانتراعية واللوازم العقلية للمستصحب (بالإدعوى خفاء الواسطة أو عدم التفكيك في التزويل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفا كما لا تفكيك بينها واقعا ولا آثار حدوده في الزمان الثاني) ان كان لحدوثه في الزمان الثاني أثر شرعا (فانه نحو وجود خاص) غير ماهو المتيقن بالوجدان الذي هو أصل تحقق الموت ووجوده يوم الجمعة فقط (نعم لا بأس بترتيبها) أي بترتيب آثار الحدوث (بذلك الاستصحاب) أي استصحاب عدم موته يوم الخميس مثلا (بناء على انه) أي الحدوث (عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق) وهو محرز بالوجدان (وعدم الوجود في السابق) المحرز بالاستصحاب نظير سائر الموضوعات المركبة أو المقيدة التي يكون جزؤها أو قيدها على طبق الأصل وقد عرفت مرارا ان الأصل فيما اخذ في موضوع الحكم شطرا أو شرطا ليس بمنتهى واما بناء على انه عبارة عن نفس وجود خاص أي وجود مسبوق بعدم فإثباته عدم وجود الشيء قبل زمان علم بوجوده فيه لا يثبت حدوده فيه إلا على الأصل ان ثبت واليه أشار المصنف بقوله المتقدم فانه نحو وجود خاص (وان لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه كما اذا علم بعروض حكيم أو موت متوارئين) أو تحقق جمعيتين في أقل من فرسخ أو فرسخين أو تحقق رجوع المرتين عن الاذن في البيع والبيع (وشك في المتقدم والمتأخر منها فان كانا مجهولين التاريخ فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم) كالعيب الحادث في المبيع قبل العقد وكالتبوية الحادثة في المرأة المعقودة بشرط كونها بكرًا قبل العقد فانه مع الشك في تاريخها لا سبب للفسخ وان لم يكن الحكم بتأخر العيب أو التبوية عن العقد لأن الخيار لا يثبت إلا اذا علم سببه وهو تقدم العيب أو التبوية على العقد ولو فرض حصول العلم بتاريخ العيب أو التبوية وشك في زمان العقد فلا خيار أيضا وان كان الأصل تأخر العقد فان إصابة تأخر العقد لا يثبت تقدم العيب وان كانا متلازمين عقلا لأن نبوت أحد المتلازمين عقلا بالأصول الشرعية الظاهرية لا يثبت الآخر ، وبالجملة لا يحكم بالخيار إلا اذا علم تقدم العيب أو التبوية

على المقدر (أو التأخر أو التقارن لا للتأخر ولا له) أي لاحدهما (بنحو آخر) كما في
مسئلة الكرية والملاقات للنجاسة فإن شيخ مشايخنا العظام قد استظهر في كتاب الطهارة
من قوله ع إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء من جهة رجوع الضمير إلى السكر المقروغ
كريبته كون سبق الكرية مانعا عن الانفعال لا بمجرد وجوده ولو قارنا للملاقات النجاسة
فوجودها الخاص المتقدم مانع عن التجسس بالملاقات لا مطلق وجودها فعلى هذا يدخل صورة
تقارن حدوث الكرية وورود النجاسة على الماء في المفهوم الذي هو عبارة عن أن الماء إذا لم
يبلغ قدر كر ينجسه شيء لا ما إذا كان قليلا فيحكم بالانفعال (فحينئذ صار استصحاب
عدمه بلا معاض بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك) أي بنحو خاص (أو لكل
من انحاء وجوده) أي وجود كل منها (فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد للمعارضة
باستصحاب العدم في الآخر لتحقيق انكانه في كل منها هذا) أي جريان الاستصحاب حيث
يصح وعدمه حيث لا يصح للمعارضة (إذا كان الأثر المهم مرتباً على وجوده الخاص) المحمولى
(الذي هو مفاد كان التامة وأما إذا كان مرتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد ضديه
الذي كان مفاد كان الناقصة فلا مورد ههنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارباب)
كما إذا علم بحدوث الكرية وملاقات النجس للماء وشك في ان ايها المتقدم حيث ان الأثر
الشرعي ههنا ليس مرتباً على تنس تحقق الكرية بل على وجود الكرية قبل الملاقات فحينئذ
لا يصح ان يقال ان الأصل عدم تقدم الكرية على الملاقات فإن التقدم ليس من الحوادث
المسبوقه بالعدم فإن الكرية اما حدث متقدماً أو متأخراً وما كان في زمان لم يكن معه أحد
الوصفين كي يجري فيه الاستصحاب (وأخرى كان الأثر) الشرعي (لعدم احدها في زمان
الآخر فالتحقيق انه ايضاً ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مرتباً على ثبوته المتصف
بالعدم في زمان حدوث الآخر) أي العدم الرباطي (لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان بل
قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا يخفى وكذا فيما كان مرتباً على نفس عدمه في
زمان الآخر واقعا) أي العدم المحمولى الخاص الذي هو مفاد لبس التامة (وان كان على يقين
منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث احدها لعدم احراز اتصال زمان شك وهو زمان حدوث
الآخر زمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه بانصال حدوثه به) أي انفصال زمان شك عن زمان
يقينه بانصال حدوثه زمان يقينه (وبالجملة كان بعد ذلك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث
احدها زماناً واحداً زمان حدوثه والآخر زمان حدوث الآخر وثبوته الذي يكون طرفاً
للك في انه فيه أو قبله وحيث شك في ان ايها مقدم وايها مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك
بزمان اليقين ومعه) أي مع عدم احراز الاتصال المذكور (لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز

معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك (وكتب في الهامش في هذا المقام ما هذا لفظه وإن شئت قلت إن عدمه الأزلي المعلوم قبل الساعتين وإن كان في الساعة الأولى منها مشكوكاً إلا أنه حسب الفرض ليس موضوعاً للحكم والآخر وإنما الموضوع هو عدمه الخاص وهو عدمه في زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعة الأولى المتصلة بزمان يقينه أو الثانية المنفصلة عنه فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه ولا بد منه في صدق لا تنقض اليقين بالشك فاستصحاب عدمه إلى الساعة الثانية لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر إلا على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدم والتأخر فتدبر انتهى ، فيستفاد من مجموع المتن والهامش أن اليقين بحدوثها مع الشك في التقدم والتأخر يقتضي فرض قطع تلك في الزمان كالساعات أو الأسابيع أو الأشهر وهكذا قطعة لعدم كل منها وقطعة لحدوث أحدها والثالثة لحدوث الآخر فإنه لو لا ذلك لما أمكن حصول الشك في المتقدم والمتأخر منها حينئذ نفرض كوننا قاطعين بعدم وجود زيد وعمرو كليهما قبل الظهر بساعة وكنا نقطع بوجودهما بعد الساعتين من الظهر مع الشك في تقدم زيد على عمرو أو بالعكس في هاتين الساعتين فلا مجال حينئذ لاستصحاب عدم وجود زيد في زمان وجود عمرو إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على هذا العدم فإن عدم وجوده الأزلي وإن كان متيقناً قبل الساعتين ومشكوكاً في الساعة الأولى منها إلا أن الفرض أن هذا العدم ليس موضوعاً للحكم وإنما الموضوع عدم وجود زيد في زمان وجود عمرو ويحتمل أن يكون وجود عمرو في الساعة الأولى المتصلة بزمان يقينه أو الثانية المنفصلة عنه فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه والحال أن الأحراز المزبور لما لا بد منه كي يصدق على رفع اليد عما في السابق نقض اليقين بالشك كي يكون محرماً وفي صورة عدم الأحراز لا يكون الصدق المزبور محققاً لاحتمال أن يحصل في البين انتقاض وهو ليس بمحرم .

(لا يقال لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين) أي زماني احتمال حدوث الحادثين (بذلك الآن) الذي نقطع بعدمها فيه (وهو) أي المجموع (بتمام زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منها في ساعة وصار على يقين من حدوث أحدها بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها وحدث الآخر في ساعة ثالثة كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما) كي يحتمل كونه الساعة الثالثة فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين (كما لا يخفى .

فانه يقال نعم ولكنه إذا كان يلحظ إضافته إلى أجزاء الزمان) فإنه بهذا المعناظر زمان الشك في كل منها متصل بيقينه لأن الشك في كل منها بالإضافة إلى أجزاء الزمان إنما حصل من

الساعة الثانية لا من الساعة الثالثة فإن في الساعة الثانية التي هي موطن حدوث احدها شك في انتفاض العدم في كل منها بالوجود للعلم الاجمالي بحدوث احدها والشك فيمن هو الحادث أزيد أم عمرو ويبقى هذا الشك مستمراً الى الساعة الثالثة التي هو موطن حدوث الآخر فالشك في حدوث كل منها بالاضافة الى اجزاء الزمان يكون متصلاً بزمان اليقين (والمفروض انه بلحاظ اضافته الى الآخر وانه حدث في زمان حدوثه وثبوته أو قبله ولا شبهة ان زمان شك بهذا اللحاظ انما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدثه لا الساعتين) يعني ان الشك في كل منها بالاضافة الى زمان حدوث الآخر فهو لا يحصل إلا في الساعة الثالثة فانه ما لم يعلم بحدوث كل من الحادثين لم يحصل الشك في المتقدم والمتأخر منها مع العلم بحدوث كل منها وهو واضح فاستصحاب عدم كل منها في زمان الآخر انما يجري في الساعة الثالثة التي هي زمان الشك في التقدم والتأخر مع العلم بحدوث الكل والشك في كل منهما بهذا اللحاظ لا يكون اتصاله بزمان اليقين محزراً فإن اليقين بعدم وجود زيد انما كان في الساعة الأولى والشك في تقدمه على وجود عمرو انما هو في الساعة الثالثة فالساعة الثانية تكون فاصلة بينهما ولا يمكن استصحاب عدم زيد في زمان وجود عمرو من الساعة الثانية لانها لم تكن ظرفاً للشك في التقدم والتأخر وانما الطرف هي الثالثة ولا مجال لجريان الاستصحاب الزبور فيها لعدم احراز اتصال زمان الشك في وجود زيد بالاضافة الى زمان وجود عمرو بزمان اليقين لاحتمال أن يكون الحادث الأول في الساعة الثانية هو وجود زيد ومع هذا الاحتمال لا يمكن احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فظهر لك مما ذكرنا ان معنى احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو ان لا يتخلل بينهما يقين آخر بخلاف ولو اجمالاً وباجملة مفروض البحث هو ما اذا كان الموضوع للأثر الشرعي هو العدم المحمولى الخاص الذي نشأت خصوصيته كستقراره مع وجود حادث آخر مثلاً عن اضافة أحد الحادثين الى الآخر بحسب الزمان فموضوع الحكم في الحقيقة مركب من العدم وزمان وجود الآخر فلا مانع من استصحاب العدم اذا شك في انقطاع استمراره عند وجود الحادث الآخر من قبل اليقين السابق كما هو واضح وانما المانع هو عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وليس مفروض البحث ما اذا كان الأثر مترتباً على ما اذا كان متصفاً بالتقارن الذي هو مفاد كان الناقصة كي يشكل عليه بانه لا مورد هنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه لا لعدم اتصال زمان الشك باليقين ولا ما اذا كان وجود الآخر ظرفاً محضاً للشك في العدم كي يشكل بانه حينئذ متصل باليقين (فانقدح انه لا مورد هنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا انه مورده وعدم جريانه انما هو بالمعارضة كي يختص بما اذا كان الأثر لعدم كل في زمان الآخر وإلا كان الاستصحاب فيما له الأنيم

جاريا) كما ذهب اليه الشيخ الانصاري حيث قال في مجهولي التأريخ واما اصابة عدم آخذها في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل وحكمة التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصيلين وسيجيئ تحقيقه ان شاء الله تعالى انتهى ، فعلى ما ذكره الشيخ الانصاري اذا علم بحدوث الكربة وملاقات النجاسة للماء وجعل تأريخها فيحتمل تقديم كل منهما على الآخر وتعارفهما فيحكم بترتب آثار عدم الكربة من جهة استصحاب عدمها كما يحكم بترتب آثار عدم النجاسة من جهة استصحاب عدم حدوث الملاقة قبل الكربة لا بأحكام الكربة والنجاسة فلو غسل بالماء المذكور متنجساً قبل زمان العلم بالكربة وملاقة النجاسة يحكم بطهارته اذا فرض ورود الماء على المفسول لا وروده عليه وإلا فيحكم بنجاسته ونجاسة الماء الذي غسل به وكذا لو علم بوجود الحدث والطهارة منه وشك في المتقدم فيحكم من جهة استصحاب عدم تقدم كل منهما على حكم كل من عدم الحدث والطهارة ان لم يلزم مخالفة عملية ولازمه عدم جواز دخوله في الاعمال المشروطة بالطهارة كما أن لازمه جواز الدخول في الاعمال المنوعة من الدخول فيها من جهة الحدث وانما قلنا ذلك لئلا يتوهم أن الاطلاق المستفاد من ظاهر كلام الشيخ الانصاري مراد لانا نقطع بأنه قد لا يرى مجرد العلم الاحكامي بانقطاع أحد الأصيلين مناط التعارض والتساقط بل لزوم المخالفة العملية بها فلم يلزم ذلك لم يمنع عن جرياتها (واما لو علم بتأريخ احدها فلا يخلو أيضا اما أن يكون الأثر المهم مرتباً على الوجود الخاص من المتقدم أو المؤخر أو المقارن فلا اشكال في استصحاب عدمه لو لا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه) كما اذا كان الأثر مرتباً على وجوده المتأخر أيضاً (كما تقدم) في مجهولي التأريخ (واما أن يكون مرتباً على ما اذا كان متصفاً بكذا) أي على الوجود المتصف بواحد من التقدم والتأخر والتقارن على نهج مفاد كان الناقصة (فلا مورد للاستصحاب أصلاً لافي مجهول التأريخ ولا في معلومه كما لا يخفى لعدم اليقين بالانحصار به سابقاً منهما وإما ان يكون مرتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر فاستصحاب العدم في مجهول التأريخ منها كان جارياً) كالشك في وجود زيد في زمان وجود عمرو مع معلومية تأريخ وجود عمرو فيستصحب العدم الاولي لزيد في زمان وجود عمرو فترتب آثار العدم عليه وذلك (لاتصال زمان شك) أي شك مجهول التأريخ (زمان يقينه دون معلومه) كما اذا كان الحكم مرتباً على عدم عمرو المعلوم تأريخ وجوده في زمان وجود زيد المجهول تأريخ وجوده وذلك لاتنفاك الشك فيه في زمان وانما الشك فيه باضافة زمانه الى الآخر وقد عرفت جريته فيها تارة) اذا كان الأثر الشرعي لعدم احدهما بنحو خاص لا للآخر ولا له بنحو آخر (وعدم جريته كذلك أخرى) اذا كان الأثر لكل منهما كذلك أو لكل من أهما عدمه

للمعارضة (فانقدح أنه لا فرق بينهما) أي الخادنين (كان الخادنان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين ولا بين مجهوله ومعلومه في المختلفين فيها اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم أو أحد ضديه) من التأخر والتأخر (وشك فيها كما لا يخفى) هذا كله في الخادنين الذين يمكن اجتماعهما في الوجود كموت غريقين أو حريقين أو تحقق جمعيتين أو اسلام الوارث وموت المورث وبيع الراهن ورجوع المرمته (كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب) أيضا فيها تعاقب الحالتان متضادتان (لا يمكن اجتماعهما في الوجود وإنما لممكن تحت كل جملة الآخر (كالطهارة والنجاسة) أو الطهارة والحدث (وشك في ثبوتها وانقائها للشك في التقدم والتأخر منها) ذلك لعدم احرار الحالة السابقة المتبقية المتصلة بزمان الشك في ثبوتها وتردها بين الخادنين وأنه ليس من تعارض الاستصحابين فانهم وتأمل فإنه دقيق) فإذا كان المكلف في الساعة الأولى من النهار حصل له في الثانية والثالثة طهارة وحدث شك في تقدم أحدهما ليس زمان الشك متصلا بزمان اليقين إلا بزمان العلم الاجمالي بأحدهما فو رفعنا اليد عن المتعين السابق لم ينقطع عنه من مصاديق نقض اليقين بالشك فليس التمسك بخطاب لا تنقض حياته إلا من باب التحسب بالذليل فيم لم يعلم أنه من مصاديقه فلا مورد لاستصحاب الخادنين كي يسقط بالتعارض بناء على عدم شمول الخطاب للاستصحاب في أطراف العلم بالانتقاض اجمالا وبخاصة على شموله لا يستلزم إلا في صورة مخالفة الاستصحابين للتكليف المعلوم في اليقين فالمرجع حينئذ أصل آخر من قاعدة أو استصحاب فإذا غسل ثوبا بتأذين مشتمين فالمرجع هو استصحاب نجاسته المعلومه حين مجرد ملاقاته للماء الثاني قبل حصول شرائط التطهير الناشئة منها أو من ملاقة الأول مع العلم بتهارته بعد استعمال الطاهر من الطرفين بشرائط التطهير ونجاسته باستعمال النجس منها حيث عرفت أنه لا مجال للاستصحاب في مجهولي التاريخ فيرجع إلى استصحاب نجاسته المعلومه تأريخيا فيقال أنه كان نجسا حين أول ملاقاته للثاني يقينا فلا كان كما كان ، نعم استصحاب وجود النجاسة الذي هو مفاد كان التامة معارض باستصحاب وجود الطهارة المخبولة تأريخيا لما عرفت من صحة الاستصحاب في مجهولي التاريخ في مفاد كان التامة لولا المعارضة والمعارضة بين استصحابيها في المثال لا يمنع عن معارضة استصحاب الطهارة المعلومه تأريخيا باستصحاب النجاسة منها أيضا فإنه يكون من باب تعارض الأصل بالأصليين هذا كله في أصالة تأخر الحادث ، وأما الكلام في أصالة تقدمه فورده ان يوجد شيء في زمان وشك في مبدئه فيحكم بتقدمه لان تأخره لازم لورود حادث آخر قبله فبأصالة عدم حدوثه يحكم بتقدمه فيها اذا كان الشك في وحده المعنى وتعدده مثل ما اذا ثبت ان صيغة الإلزام حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك

قبل ذلك كي يحمل خطابات الشرع على ذلك فيقال مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع والأصل عدمه لكن هذا الأصل بعنوانه وبذاته لا دليل عليه واخبار الباب لا تشمل قطعا بل على عكس منه لظهورها في المتيقن السابق والمشكوك اللاحق نعم يمكن ارجاعها الى قاعدتين احدهما قاعدة تشابه الأزمان والاعتماد عليها مبنى على حجية الظن في الموضوعات المستنبطة الثانية قاعدة عدم النقل وعدم تعدد الوضع وهاتان القاعدتان ليستا باستصحاب قهراقي ولا بالاستصحاب المعروف وانا قيدنا موردها بما اذا كان الشك في وحدة المعنى وتعدد لانه عند القطع بالتعدد والشك في مبدئ حدوث الوضع المعلوم في زماننا يكون مقتضى الأصل عدم نبوته قبل الزمان المعلوم ولذا انتفخوا في مسألة الحقيقة الشرعية على ان الأصل فيها عدم الثبوت (الثاني عشرانه قد عرفت ان مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك فلا اشكال فيما كان المستصحب من الاحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفية الخارجية) للمفاهيم الكلية (أو اللغوية اذا كانت ذات أحكام شرعية) بل الموضوعات المستنبطة أي نفس مفاهيم الالفاظ مطلقا سواء كانت شرعية أو عرفية أو لغوية فيدخل فيها مفهوم الوجوب والحرم والصلوة والصوم ونسبة الموضوع الى الاستنباط لمدخلتها في استنباط الأحكام الشرعية وهي في الحقيقة ترجع الى ارادة الشارع وانسانه مثل ان ارادته للصلوة وطلبه لها انا يستنبط بواسطة فهم معنى الصلوة ومعنى الامر (واما الامور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القلبية الاختيارية فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها حكما) بان يكون الاعتقاد ببعض تفاصيل المعاد أو بنسب الامام واجبا في السابق فشكل في وجوبه في اللاحق وفي التقييد بالاختيارية اشارة الى دفع وم وهو انه إما أن يكون الشك في وجوب الاعتقاد بشيء مع اليقين به أو بدونه فعلى الاول لا يكون الاعتقاد ضروريا لازما وعلى الثاني فهو محال لاستحالة التكليف بالمحال وذلك لا جل ان الاعتقاد الواجب في الامور الاعتقادية انها هي بمعنى الالتزام والتحمل وعقد القلب والانقياد وهو أهم ممكن مع اليقين وبدونه حيث يمكن الانقياد بدون الايقان بالثبوت لكن تقديره ومعلقا على تحققه ويمكن عدمه مع الايقان به ومنه الكفر عن جحد وان لم يكن مجرد الانكار باللسان بل مع الجنان ولو مع الاستيقان في قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم مضاعفا الى استلزام هذا التوهم عدم تعلق الايجاب به في حال من الاحوال لاستحالة تعلق التكليف بالضروري اللازم كتعلقه بالمتع فافهم (وكذا موضوعا) كحجية الامام فانها موضوعة لحكم وجوب التولي وكيفية غاصب الخلافة حيث

فرض كونها موضوعة لوجوب التجنب والتبري (فبا كان هناك يقين سابق وشك لاحق)
 قيد للحكم والموضوع كليها (لصحة التزيل وعموم الدليل) فيكون مقامي الثبوت
 والاثبات مفروغا عنها (وكونه أصلا عمليا انا هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعبد اقبالا
 للإمارات الحاكية عن الواقعات فيعم العمل بالجوانح) كما في المقام (كالجوارح) كما في
 الفروع (واما التي كان المهم فيها شرعا وعقلا هو القطع بها ومعرفتها فلا مجال له) أي
 لاستصحابها (موضوعا) لترتب وجوب الاعتقاد عليها لعدم كونه من آثارها بما هي ولا
 بشرط بل بشرط القطع بها ومع الشك فيها يكون موضوع وجوب الاعتقاد منتزعا قطعاً
 ولو كان ثابتاً واقعاً (ويجري حكماً) لصحة التزيل وعموم الدليل مع إنحفاظ الموضوع
 في الاستصحاب (فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء ، كتحصيل القيمة في زمان
 وشك في بقاء وجوده يستصحب) هذا مثال للقسم الثاني (واما لو شك في حيوة امام زمان
 مثلاً فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه بل يجب تحصيل اليقين بموته أو
 حيوته مع امكانه ولا يكاد يجدي) أي الاستصحاب الزبور (في مثل وجوب المعرفة عقلاً
 أو شرعاً) أي فبا كان موضوع حكم الوجوب هو القطع بالشيء (إلا اذا كان حجة من
 باب اعدائه الظن وكان المورد ثماً يكتب به) أي بالظن (أيضاً) كالقطع بان كان المراد
 بوجوب الاعتقاد وجوب مطلق الاعتقاد الراجح للمقابل للشك والوجه بل يجدي حينئذ لو افاد
 الظن ولو لم نقل باعتباره من باب فافهم وانما قيد في مثال الحيوة عدم اجداء الاستصحاب بقوله
 لأجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه لانه يجدي لأجل ترتيب لزوم الاعتقاد بنسبه ع كما
 عرفت في القسم الاول (فالاعتقادات كسائر الموضوعات لابد في جريانها فيها من ان يكون
 في المورد أثر شرعي يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه كان ذلك متعلقاً بعمل الجوارح
 أو الجوانح وقد انقذ بذلك) أي با ذكر في القسم الثاني من عدم جريان الاستصحاب فيه
 موضوعاً بل با ذكرنا من لزوم كون مورد الاستصحاب ذا أثر شرعي يتمكن من موافقته
 مع بقاء الشك فيه (انه لا مجال له) أي للاستصحاب (في نفس النبوة اذا كانت ناشئة من
 كمال النفس بمثابة يوحى اليها وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها اما لعدم الشك فيها بعد
 انصاف النفس بها أو لعدم كونها مجمولة بل من الصفات الخارجية التكوينية ولو فرض
 الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة كما هو الشأن
 في سائر الصفات والممتلكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات وعدم أثر شرعي مهم لها
 يترتب عليها باستصحابها نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية) التي للآب
 والحد للابن مثلاً (وان كان لابد في اعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها لكانت

مورداً للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها) كوجوب
الاطاعة (لكنه يحتاج هناك الى دليل) دال على اعتباره (غير منوط بها) أي بالنبوة
(وإلا لدار كما لا يخفى) وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من انصف بها
فلا إشكال فيها كما مر) هكذا ينبغي أن يمرر المقام لا يمثل ما حرره شيخ مشايخنا قده في
الرسالة الاستصحابية من جعل محل الكلام هو الأحكام الشرعية الاعتقادية وتعليله بما يستفاد
منه عدم جريان الاستصحاب في متعلقاتها لا في انفسها فراجع (ثم لا يخفى ان الاستصحاب)
في مقام الجدل والزام الخصم بما هو مسلم عنده (لا يكاد يلزم به الخصم إلا اذا اعترف انه
على يقين فشك فيما صح فيه التعبد والتزويل ودل عليه الدليل كما لا يصح ان يقنع به النفس إلا
مع اليقين والشك والدليل على التزويل) اذا كان المقام مقام اقتناع النفس لا مقام الزام الخصم
(ومنه انقدح انه لا موقع لنسب الكتابي باستصحاب نبوة موسى ع أصلاً لا الزاماً للمسلم
لعدم الشك في بقائها) أي بقاء النبوة (قائمة بنفسه) الموسوية (المقدسة واليقين بنسخ
شريعته) ولاننا في بين بقاء تلك النبوة التي هي الخصوصية اللازمة لتلك الملكات ونسخ شريعة
صاحب تلك الملكات (وإلا لم يكن بمسلم مع انه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بانه على يقين فشك
ولا اقتناعاً مع الشك للزوم معرفة النبي بالنظر الى حاله ومعجزاته عقلاً) فان حال نبوة محدث
ليس إلا كنبوه موسى وعيسى عليهما السلام من أول أمرهما من حيث وجوب التصفح على
العاقل في طريق معرفة النبي ص (وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً) أي
ليس للكتابي حينئذ حجة على اعتبار الاستصحاب كي يتمسك به في بقاء شريعة موسى فان
حججته اما على بناء العقلاء فيحتاج الى امضاء صاحب الشرع ولا أقل من عدم ردعه وهو
شاك في كونه صاحب شرع واما على التعبد فهو موقوف على بقاء الشريعة وهو شاك فيه
فحججته حينئذ يتوقف على ثبوت الشريعة حين الاستدلال والفرض انه يريد ان يثبت
بالاستصحاب وهل هذا إلا الدور نعم لو كان الاستصحاب من الأحكام التعبدية العقلية التي
كانت حججته دائمة حينئذ يصح أن يتمسك به ولكن الشأن في أثبات هذا (والاتكال على
قيامه) أي قيام الدليل على الاعتبار (في شريعتنا لا يكاد يجدي) أي يجدي الكتابي (إلا
على نحو محال) وهو لزوم عدم الشريعة السابقة من فرض وجودها ومعلوم ان كل ما يلزم من
فرض وجوده عدمه فهو محال هذا كله بحسب مقام الاعتقاد واما مقام العمل فقد اشار المصنف
الى حكمه بقوله (وجوب العمل بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعات الشريعتين ما لم
يلزم منه) أي من الاحتياط (الاختلال للعلم بثبوت احديهما على الاجمال) وهو السبب
لوجوب الاحتياط (إلا اذا علم) من الخارج (بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم المحال)

(الثالث عشر انه لاشبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام) ومعلوم أن الأصل دليل حيث لا دليل (لكنه ربما يقع الاشكال والكلام فيما اذا خصص) العام (في زمان في ان المورد في هذا الزمان مورد الاستصحاب) أي استصحاب حكم الخاص (أو التمسك بالعام) وجوه ظاهر كلام السيد بحر العلوم قدس سره هو الأول وظاهر المحكي عن المحقق الثاني في جامع المقاصد هو الثاني وصرح كلام الشيخ الانصاري في الرسالة هو التفصيل بين ما اذا اخذ عموم الأزمان فيه افراديا بأن اخذ كل زمان موضوعا مستقلا حكم مستقل لينجّل العموم الى أحكام متعددة بتعدد الزمان كقوله اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة أو قوله اكرم العلماء ثم قوله لا نكرم زيدا يوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً حينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى سائر الاصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب وبين ما اذا أخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائماً ثم خرج الفرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب ولا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الافراد دون الزمنة بخلاف القسم الأول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم لفرض عدم عموم لفظي يشمل كل زمان بل الى الاصول الاخر من غير فرق بين استفادة الاستمرار من الملقط كالنقل المتقدم أو من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه فانه اذا خرج منه التواضع في بعض الزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة لتسكّم كل زمان فرداً مستقلاً لتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب ثم ضعف قدّم مذهب السيد بحر العلوم ومذهب المحقق بما يوجب ذكره تطويلاً في المقام وان شئت فراجع والمصنف قدسك في المقام مسلّكاً ربما وهو التفصيل في تفصيل الشيخ الانصاري قدّمه وملخصه أن الرجوع الى الاستصحاب في ما اذا أخذ الزمان لبيان الاستمرار انما هو فيما اذا لم يكن الزمان مأخوذاً على نحو التقييد في الدليل المخصى كما في قوله تعالى وأوفوا بالعقود وخيار الشرط عشرة أيام من أول الشهر السابع مثلاً فانه حينئذ لا يصح الرجوع اليه كما لا يصح الرجوع الى العام بل لابد من الرجوع الى سائر الاصول كما انه لو كان الزمان في الدليل المخصص للعام المأخوذ فيه الزمان على نحو التوقيت والتقييد مأخوذاً على نحو الظرفية كان استصحاب حكمه جازياً لو فرض سقوط العام عن الحجية بالمعارضة ثم ان عدم جواز الرجوع في هذا الفرض الى العام انما يتم اذا كان الخاص قاطعاً لحكمه من انشاء زمان استمراره دون ما اذا كان مخصصاً له من اوله

أو آخره فانه حينئذ يصح التمسك بالعام مثل تخصيص قوله تعالى اوفوا بالعقود بدليل خيار العبن وان كان يمنع من الرجوع اليه فيما اذا شك في آية على الفور أو التراخي إلا ان تخصيصه بخيار المجلس لا يمنع عنه في مسألة الشك في كون الافتراق بشر ونحوه من الغاية أو المقبي وكذا تخصيصه بالقبض في المجلس في الصرف والسلم ، والى توضيح هذا المسلك وشرحه اشار بقوله (والتحقق أن يقال أن مفاد العام تارة يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام) بان يلاحظ ذلك الزمان مجتمعة الانات أي متصلة بعضها ببعض على نحو العام المجموعي فيعتبر وجود الحكم أو متعلقه في ذلك المجتمع فلو خلى آن عنها يرتفع الحكم ويفوت المتعلق ولا يمكن بقائها في الآن الثاني كالصوم حيث انه إمساك مخصوص في مجموع آنات النهار بحيث يتحقق العصيان اذا خلى آن منه عنه (وأخرى على نحو جعل كل يوم من الايام فرداً لموضوع ذلك العام) بان يلاحظ قطعات الزمان قيدا للحكم أو المتعلق على وجه الاستقلال نظير العام الاصولي فيتمدد الحكم أو المتعلق بتعدد القطعات ويكون لكل قطعة حكم أو متعلق يخصه من غير أن يكون مرتبطا بالحكم أو المتعلق في القطعة الاخرى فلو خلى قطعة عن الحكم أو المتعلق كانت القطعة الاخرى مستتعا لوجود احدهما فيها فلا ملازمة بين عصيان الخطاب في قطعة وبينه في أخرى بل كان لكل قطعة عصيان واطاعة يخصها كالصوم بالنسبة الى أيام شهر رمضان (وكذلك مفاد تخصيصه تارة يكون على نحو اخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه وأخرى على نحو يكون مفتردا ومأخوذاً في موضوعه فان كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول) مثل ما اذا قال الولي اكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيدا العالم دائماً ومثل اوفوا بالعقود ودليل خيار العيب اذا شك في ثبوت الخيار في الزمان التراخي عن زمان العلم بالهيب (فلا يحصى عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالة لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدة في موضوعه) حسب القرض (وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم) السابق (له في الزمان السابق من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق فلا مجال إلا لاستصحابه) أي استصحاب حكم الخاص (نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه) من انتهاء زمان استمراره (كما اذا كان مخصصاً له من الأول) أو من الآخر (لما ضرب به في غير مورد دلالة فيكون أول زمان استمرار حكمه) أي حكم العام (بعد زمان دلالة) أي دلالة دليل الخاص (فيصح التمسك باوفوا بالعقود ولو خصص بخيار المجلس ونحوه) كخيار الحيوان ، ولا يصح التمسك باستصحاب حكم الخاص لو شك في كون الافتراق بمقدار خطوة افتراقاً كي يكون من الغاية أم لا كي يكون من المقبي ، وهذا فيما كان القيد قيدا لمتعلق الحكم كالقيد في المثال

فواضح حيث انه لا إشكال في ان المرجح هو الحكم العام بضميمة اصابة الاطلاق في المتعلق عند الشك في زيادة تقييده كما اذا شك في أصل التقييد واما اذا كان قيداً لنفس الحكم لمتعلقه فلان مقتضى اطلاق دليله أن يكون ثبوته لموضوعه على نحو الاستمرار حسب الفرض من الأول فالأول فيجب الاقتصار على تراخيه بمقدار دلالة الدليل عليه (ولا يصح التمسك به فيها اذا خصص بخيار لا في أوله فافهم) كخيار الشرط في الائناء وخياري العيب والغيب بناء على كون ظهورها شرطاً شرعياً لحدوث الخيار وذلك لمكان قطع حكمه بالخاص ولا يجوز قياس احد التخصيصين بالآخر لانك قد عرفت ان دلالة دليل التخصيص الابتدائي على الاستمرار باق على حالها وان تأخر زمان ابتدائه بخلاف التخصيص في الائناء فان دليله لا يعم ما بعد زمان حكم الخاص على حدة وان كان يعمه مع انصائه بما قبله بان لا يكون في البين تخصيص أصلاً (وان كان مفادها) أي العسام والخاص (على نحو الثاني) أي المقررية (فلا بد من اتسك بالعام بلا كلام ليكون موضوع الحكم يلحظ هذا الزمان) المشكوك (من افراد) أي افراد العام (فله الدلالة على حكمه والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه) مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب صوم كل يوم من شهر رمضان والخاص على حرمة في أيام الحيض والسفر (وان كان مفاد العام على النحو الأول) أي الظرفية والاستمرار (والخاص على النحو الثاني) أي المقررية (فلا مورد للاستصحاب) مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب الوفاء بالعقد مطلقاً حتى في الحيوان والخاص على ثبوت الخيار ثلاثة أيام للمشتري فيه (فانه وان لم يكن هناك دلالة أصلاً) أي للدليل العام (إلا ان إنسحاب حكم الخاص الى غير مورد دلالاته من اسراء حكم موضوع) الى موضوع (آخر) فيكون قياساً (لا استصحاب حكم الموضوع ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام كما مر انفا) من عدم الدلالة أصلاً (فلا بد من الرجوع الى سائر الأصول وان كان مفادها على العكس) أي مفاد العام على المقررية والخاص على نحو الاستمرار (كان المرجح هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص ولكنه لولا دلته) أي العام (لكان الاستصحاب مرجحاً لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد اخذ على نحو) أي الاستمرار (صح استصحابه فتأمل تعرف ان اطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نقياً واثباتاً) أي في نفي التمسك بالعام واثبات التمسك بالاستصحاب في طرف الخاص في القسم الثاني المذكور في كلامه أي فيما اخذ الزمان في العام لبيان الاستمرار (في غير محله) اذ قد عرفت صحة التمسك بالعام دون الاستصحاب في هذا القسم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه من الائناء بل كان مخصصاً له من الأول أو من الآخر كما قد عرفت أيضاً عدم صحة التمسك باستصحاب حكم الخاص

فما أخذ الزمان في العام لبيان الاستمرار وفي الدليل المخصص بنحو المفردة فتدبر .
 (الرابع عشر) في البحث عن الشك المتقوم به الاستصحاب (الظاهر أن الشك في اخبار
 الباب وكلمات الاصحاب هو خلاف اليقين) لخصوص تسوية طرفي الاحتمال (فعلى الظن
 بخلاف فضلا عن الظن بالوافق يجري الاستصحاب ويدل عليه) أي على أن المراد بالشك هو
 خلاف اليقين (مضافا الى انه كذلك لغة كما عن الصحاح) وان كان ربما يظهر من بعض
 كتب اللغة تفسيره بخصوص التسوية لكن الظاهر انه لبيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي
 (وتعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب) وبالمراجعة الى اخبار شكوك الصلوة يظهر
 صدق مقالة المصنف (قوله ع في اخبار الباب ولكن تنقضه يبين آخر حيث ان ظاهره انه
 في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وانه ليس إلا اليقين) فلو كان المراد هو خصوص التسوية
 كما هو مصطلح أهل المعقول يلزم ان يبقى صور لم يتعرض الامام ع لبيان مع انه ع بصدد
 التجديد (وقوله أيضا لا حتى يستيقن انه قد نام بعد السؤال عنه ع عما اذا حرك في جنبه
 شيء ، وهو لا يعلم حيث دل باطلاقة مع ترك الاستفصال بين ما اذا افادت هذه الامارة الظن
 وما لم تد بدهاء انما لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له احيانا على عموم النبي بصورة
 الافادة) أي افادة الظن بالنوم (وقوله بعده ولا ينقض اليقين بالشك ان الحكم في الغيبى
 مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى) فلا بد من كون المراد بالشك خلاف اليقين
 وإلا لزم ان لا يكون الحكم في الغيبى مطلقا (وقد استدل عليه أيضا بوجهين آخرين)
 والمستدل هو الشيخ الانصاري قدس في الرسالة .

(الأول الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بخلاف على تقدير اعتباره من
 باب الاخبار وفيه انه لا وجه لدعواه ولو سلم) وجه عدم التسليم كون المسئلة مستحسنة
 لا عين ولا أثر له في كلام المتقدمين عن المفيد (اتفاق الاصحاب على الاعتبار لا جهال أن
 يكون ذلك) أي اتفاقهم على الاعتبار (من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه) بحيث لو لا
 استظهارهم ذلك من الاخبار لامكن ذهاب الكل أو الجمل الى اختصاص الاعتبار بما اذا تساوا
 طرفا الاحتمال ومن المعلوم ان استكشاف رأي الامام ع عن هذا النحو من الاتفاق في حيز المنع
 وقد رده الشيخ الانصاري قدس في غير واحد من موارد تمسكهم به .

(الثاني ان الظن الغير المعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل لضعفه ان وجوده كعدمه عند
 الشارع وان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وان كان بما
 شك في اعتباره فرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك
 فتأمل جيدا وفيه ان قضية عدم اعتباره لا لغائه) كما في الشق الأول (أو لعدم الدليل على

اعتباره) كما في الشك الثاني (لا يكاد يكون إلا عدم اثبات مضمونه به تعبدا ليرتب عليه آثاره شرعا لا ترتيب آثار الشك مع عدمه) أي عدم الشك (بل لابد حينئذ في تعيين ان الوظيفية أي أصل من الأصول العملية من الدليل فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء الى سائر الأصول بلا شبهة وارتباب) وملخصه ان قيام الدليل على الغاء الظن أو عدم قيام الدليل على اعتباره وكونه مشكوك الاعتبار لا يخرج الظن عن كونه ظنا لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه بالضرورة فاذا فرض كون الظاهر من الشك في الاخبار ما هو المصطلح لأهل المعقول لا معنى للقول بدلالة الاخبار على الأخذ بالحالة السابقة في صورة الظن بالخلاف لعدم الموضوع حينئذ كي يترتب عليه حكمه فلا بد من الانتهاء الى سائر الأصول ان كان في البين أصل أو العمل بنش الظن على سبيل الاحتياط لا على وجه التدوين (ولعله اشير اليه بالأمر بالتأمل فتأمل جيدا) ويمكن أن يقال أن أخبار الباب على تقدير اختصاصها بالشك بمعنى التسوية تدل على اعتبار الاستصحاب فيما كان المنظور بقاءه بالقوى ضرورة انه اذا لم يحز نقض اليقين بالشك فلا يجوز نقضه بالوهم بطريق أولى وبضميمة عدم القول بالفصل بين الظن بالبقاء والظن بالارتفاع يتم المطلوب أو يقال ان الشك انما اخذ في موضوع الأصول من أجل كونه موجبا للتجريح وعدم كونه موصلا ومحرزاً لا من حيث كونه صفة خاصة للنفس فكل ما كان كذلك فهو ملحق بالشك حكما وان لم يكن عينه موضوعا .

(تنبيه)

(لا يذهب عليك انه لابد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وعدم اماره معتبرة هناك ولو على وقافه فهنا مقامان) .

(المقام الأول انه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع النتيجة موضوعا كاتحادهما حكما) كي يكون الشك في اللاحق في عين ما كان على يقين منه في السابق فاذا كان على يقين من قيام زيد ثم شك في بقاء قيامه ولو لأجل الشك في بقاء وجود زيد صح استصحاب قيامه فانه ما شك إلا في ثبوت القيام لزيد في الآن الثاني بعد ما كان على يقين منه في الآن الأول ضرورة ان الشك في ثبوت النسبة الخارجية كما قد يكون لأجل الشك في المحمول قد يكون لأجل الشك في الموضوع لمع القطع بما هو المعبر في الاستصحاب من احراز الموضوع وإنسحاب المستصحب في نفس معروضه الذي كان في السابق معروضا فلا ينافي الشك في وجوده الخارجي مع القطع باحرازه المعبر في باب الاستصحاب . لكونه

وجوده الخارجي موضوعا للاستصحاب في المقام وهو القيام لان احرازه ليس إلا باذ يكون الشك في قيام من كان على يقين من قيامه وهو زيد والشك هنا في قيامه لا قيام غيره واليه اشار بقوله (ضرورة انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج الى زيادة بيان واقامة برهان والاستدلال عايد باستحالة انتقال العرض الى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به) أو لزوم كونه بلاموضوع لو لا بقاء الموضوع بتقريب انه اذا لم يحرز الموضوع عند الاستصحاب الذي هو ابقاء الأمر الثابت سابقا الذي كان من عوارض الموضوع حسب القرض فلما ان يبقى في غير محل وموضوع واما ان يبقى في موضوع غير الموضوع السابق وكلاهما باطلان اما الأول فلاستحالة وجود العرض لا في محل وموضوع على ما هو قضية عرضيته ، واما بطلان الثاني فلانه أن اريد ابقاء نفس الموجود في السابق يلزم انتقال العرض وقد اقيم البرهان على امتناعه لاستلزامه تحقق العرض لافي موضوع ولو آنا ما وقد عرفت استحالة وأن اريد ابقاء مثل الموجود في السابق فهو لكونه مخالفا لقضية الاستصحاب الذي هو ابقاء الأمر الثابت سابقا ضرورة أن البقاء هو الوجود الثانوي لنفس ما كان موجوداً أولاً فلما لا معنى ولا يحصل له لاستلزامه الخلف وتوضيح برهان الاستحالة الذي اشار اليه المصنف بقوله لتقومه بالموضوع وتشخصه به هو ان الموضوع من جملة مشخصات العرض بدهاء أن امتياز وجود بياض الثلج عن بياض العاج لا يكون إلا بالمحل والموضوع لا بالمهية ولا باجزائها ولا بلوازمها لا اشتراكها في جميعها واذا كان الموضوع مشخصاً له يكون محتاجاً الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجوداً في الخارج فالعرض لا يتحقق وجوده إلا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض أيضاً ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه ، ودعوى جواز كون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا عدم احدها بسببه وحصل الآخر بسببه بقي تشخصه بالثاني وان كان لا يدفعها قضية توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لان ذلك في مورد اجتماعها والحصم يفرض تعاقبها لكنها مدفوعة بان المراد بالمشخص على ما ادعاه المشائون اعراض مكتنفة بالشخص يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع ومن البديهي ان الصورة الجزئية انما تحصل عن أمر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى الشخص وبانتفائه ينتفى الشخص ودعوى ان هذا البرهان شبهة في مقابل البديهية والحس لا نأثر ترى انتقال الحرارة من النار والرائحة من المسك الى

ما يحاورها فضعفة أولاً بأنه ليس عين ذلك العرض بل مثله حدث بالمجاورة ولا اقل من الاحتمال وثانياً بأنه ليس بعرض بل اجزاء صفار لا تدرك بالحواس كما ذهب اليه بعض المتكلمين (غريب بدهة ان استحالة حقيقة) كما هو مؤدي البرهان (غير مستلزم لاستحالة تعبداً والالتزام باناره شرعا) كما هو قضية الاستصحاب مضافا الى انه اختص من المدعى فان المستصحب ليس دائماً من قبيل الاعراض بل ربما يكون هو الوجود وهو ليس بجوهر ولا عرض بالذات وان كان وجود كل مقولة عينه بالعرض وعروض الوجود للبيعة عروضاً تحليلياً لا خارجياً وان كان مسلماً إلا ان تشخصه ليس بعرضه كي يستحيل بقاءه مع تبدلها بل يكون تشخص معروضه به كما هو مذهب أهل التحقيق بحيث لا يثلم وحدته وتشخصه بتعدد الوجود به وتبدله الى نوع آخر بل ينتزع من وجود واحد شخصي مبهات مختلفة حسب اختلافه كالآل ونقصا شدة وضعفاً فصيح استصحاب هذا الوجود عند الشك في بقاءه ولو مع القطع بتبدل مبهية انتزعت منه الى غير ما ينتزع عنه الآن لو كان مضافا الى عدم مسامية الاستحالة المذكورة كما اشار اليه صاحب الجواهر في مسئلة جواز السجود على القراطيس المكتوبة فراجع (واما) اعتبار بقاء الموضوع (بمعنى احرار وجود الموضوع خارجاً فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقيق أركانه بدونه نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار في استصحاب عدالة زيد لا يحتاج الى احرار حيوته لجواز تقليده) بناء على جواز تقليد العادل حياً كان أو ميتاً (وان كان محتاجاً اليه في جواز الاقتداء به أو وجوب اكرامه أو الاتفاق عليه) أو تقليده بناء على عدم جواز التقليد إلا من الحي وفي هذا الكلام اشارة الى رد ما قاله صاحب الفصول في المقام ، وملخصه ان الشك في بقاء الموضوع انما يمنع عن استصحاب الحكم المحمول عليه أولاً وبالذات واما مع استصحاب الموضوع فلا بأس به بان يستصحب أولاً الموضوع ثم الحكم المحمول عليه وهذا في الحقيقة وان كان التزاماً بلزوم احرار الموضوع إلا انه يرد القول بلزوم القطع ببقاء الموضوع وعدم جريان الاستصحاب فيه مع الشك ، وحاصل الرد عليه ان جريان الاستصحاب في الموضوع مع تحقق شرائطه لا ينفذ في استصحاب الحكم المحمول عليه ففما اذا كان الشك في بقاء الحكم غير مسبب عن الشك في بقاء الموضوع كما اذا شك المقلد في عدالة مجتهد من جهة الشك في أمر غير حيوته كمعدور الكبيرة عنه وان اتفق له الشك في حيوته أيضاً وباجملة فبما اذا كان هناك مشكو كان بشكين مستقلين فلا اشكال في عدم توقف جريان الاستصحاب في الحكم المحمول عليه على احراره لفرض عدم تسبب الشك فيه عن الشك فيه بل يمكن جريان الاستصحاب فيه مع القطع بانتفاء الموضوع أيضاً فضلاً عن صورة الشك فيه ، والفرض أن بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية

في الموضوع كاتحادهما في المحمول هنا متحقق. نعم يصح استصحاب الموضوع هنا في ترتيب آثاره الشرعية كجواز الاقتداء ونحو ذلك وفيما إذا كان الشك فيه مسبباً عنه فقهاً كان الموضوع معلوماً معيناً بحسب الدليل وشك في بقاءه كما إذا علم أن موضوع النجاسة هو الماء بوصف التغير وشك في بقاء نجاسته من جهة الشك في بقاء تغيّره مع القطع ببقائها على تقدير بقاءه لا يعقل استصحاب الموضوع لاستصحاب الحكم أما لأجل أنه لا معنى للتعب ببقاء الموضوع في زمان الشك إلا التعب بأحكامه الشرعية فاستصحاب الأحكام حينئذ تحصيل للحاصل وإما لأجل أن الفرض من استصحاب الموضوع هو التوصل إلى استصحاب الحكم وهو ليس من آثاره لأن من آثار التغير الواقعي المحرز بالاستصحاب هو النجاسة الواقعية لاستصحابها وإلا لزم تحقق هذا الاستصحاب مع القطع بالتغير لاستحالة التفكيك بين المؤثر والأثر وفيما إذا كان الموضوع بحسب الدليل مردداً بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع قطعاً كما إذا لم يعلم أن الموضوع في نجاسة الماء هو الماء بوصف التغير أو هو نفس ذات الماء وكون حدوث التغير شرطاً في النجاسة من دون بقاءه فالحق فيه هو عدم جريان الاستصحاب لا بالنسبة إلى الحكم لما عرفته في القمم السابق ولا بالنسبة إلى الموضوع إلا لا يعقل جريانه في نفس ذات الموضوع مع ترده الأمر فيه بين ما هو واقع وبين ما هو مرتفع لعدم اليقين السابق على تقدير وإلا لم يعقل الشك في بقاءه وعدم الشك اللاحق على تقدير آخر وليس ههنا حكم كلي يحكم باستصحابه على كون الموضوع هو الفرد الباقي إذ ليس المفروض دوران الأمر بين فردين من كلي واحد ولم يتعلق الحكم بالموضوع من حيث هذا الوصف كي يقال إن المستصحب هو كلي الموضوع ومفهومه لاستحالة اعتباره في تعلق الحكم بالموضوع حيث إن هذا العنوان إنما يعتبر له بعد تعلق الحكم به فكيف يمكن اعتباره في أصل تعلق الحكم به، وكذلك لا يعقل جريانه فيه بوصف الموضوعية فإن استصحابه بهذا الاعتبار عين استصحاب الحكم لما عرفت من أن عروض وصف الموضوعية على ذاته متأخر عن تعلق الحكم به فلا معنى لحكم الشارع باستصحابه بوصف الموضوعية إلا حكمه باستصحاب الحكم المترتب عليه (وإنما الاشكال في أن هذا الاتحاد) أي اتحاد القضيتين موضوعاً (هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل) بأن يكون مقتضى العقل كونها متحدتين من جميع الجهات والاعتبارات التي يحتمل مدخليتها في الحكم وجودية أو عدمية (فلا مجال للاستصحاب في الأحكام لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه لاحتمال دخله فيه) (ويختص بالموضوعات بداهة أنه إذا شك في حيوة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة بخلاف ما لو كان

بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل ضرورة ان انتفاء بعض الخصوصيات وان كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه إلا انه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته كما انه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً مثلاً اذا ورد ، العنب اذا غلى يحرم كان الموضوع بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب ولكن العرف بحسب ما يرتكز في اذهانهم ويتخللونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنية والزبينية من حالاته المتبادلة بحيث لو لم يكن محكوماً مما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه (لا من ارتفاعه بارتفاعه) (ولو كان محكوماً به كان من بقاءه) لا من إسراء حكم موضوع الى موضوع آخر (وبالجملة) انهم يرون عنوان العنية من الوسائط الثبوتية لعروض الحكم من دون ان يكون له دخل في موضوع الحكم والموضوع لهذا الحكم هو هذه الحبة والبنية سواء رطب أو جف وكذلك التغير في قول الشارع الماء المتغير نجس فان النجاسة عرفاً من الاعراض القائمة بذوات الاشياء موضوعها عندهم هو ذات الماء والتغير عندهم علة لتحقيق النجاسة في الماء لا ان الموضوع هو الماء المتغير فيكون موضوع الحكم عندهم محفوظاً ولو زال التغير عن الماء كما انه قد يكون العنوان لأجل ما يتخللونه من المناسبات بين الحكم والموضوع داخلاً في الموضوع مقوماً له بحيث ينتفي الحكم عندهم بانتفائه كما اذا قال المولى انما الصدقة للفقير ويجب تقليد المجتهد الحي فيرفع الحكم عندهم بارتفاع الفقر والحيوة لأن الغني يباين الفقير وكذا المجتهد والحي يباين العامي والميت ولا يرى العرف الموضوع ذات الانسان بما هو انسان فلو اثبت الحكم في حال الغني والموت كان ينظرهم من اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر وقد يكون العنوان بحيث يشك العرف في كونه من العلة الثبوتية أو من المقومات الداخلة في الموضوع كما في عنوان الضرر بالنسبة الى عدم وجوب الوفاء بالعقد حيث انهم يشكون في ان عنوان الضرر من المقومات للموضوع وهو العقد كي يجب الوفاء بالعقد عند ارتفاع الضرر بالتمكن من الفسخ آنأما فيكون الخيار على الفور فقط أو انه علة لعدم وجوب الوفاء فلا يرتفع جواز العقد بالتمكن من الفسخ فيكون الخيار على التراخي (ولاضير في ان يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في اذهانهم بسبب ما تتخللونه من الجهات والمناسبات فيما اذا لم يكن بمثابة يصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه) والحاصل انه بناء على كون المناط هو نظر العرف لا بد في جريان الاستصحاب في كل مورد من حكم العرف باتحاد القضيتين بان ظاهراً كان كذا سواء علم كون المشار اليه بالدقة العقلية أو بحسب مفاد الأدلة موضوعاً أم لم يعلم إلا ان يقوم دليل على خلاف مقتضى الاستصحاب كما في الانسان بعد الموت حيث

ان العرف يحكمون باتحاد مورد النجاسة والطهارة ولذا يقولون ارتفع طهارته بالموت وان كان بالدقة العقلية موضوعا مختلفين وهكذا في اكثر الأحكام المترتبة في الأدلة الشرعية على موضوع الحي يحكم العرف بكون الموضوع اعم منه ومن الميت كما في جواز التقليد عند بعض وحلية النظر واللمس والنجاسة في التكلم والتحزير بل في غير الأحكام كالكرية والقلة والامور السيالة وفي كل مورد لم يحكم باتحاد القضيتين لم يحرم فيه وان كان الموضوع باقياً بالدقة العقلية وبناء على ان المدار على الدليل فلا بد من ملاحظة ما يستفاد من الدليل كونه موضوعاً فلو ورد الماء المتغير نجس لاستفيد ان الموضوع هو المجموع المركب فاذا زال التغير زال الموضوع فزال الحكم ولو ورد الماء نجس اذا تغير لاستفيد أن الموضوع هو نفس الماء والتغير علة لتحقق النجاسة فيه من غير أن يكون بقاءه دخیلاً في بقاءها فلو كان الدليل اطلاقاً محكم فيمكن عن الرجوع الى الاستصحاب بل لا يجوز معه الرجوع اليه والإلّا يجري ولازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان الدليل لياً أو لفظياً مجزئاً من جهة بيان الموضوع لعدم امكان احراز الموضوع حينئذ وإلى ما ذكرنا اشار بقوله (ولا يخفى ان النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع) عقلاً أو عرفاً أو دليلاً (فيكون نقضاً بلحاظ موضوع) عقلي مثلاً (ولا يكون) نقضاً (بلحاظ موضوع آخر) عرفي أو دليلي (فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب لا تنقض سيق بأي لحاظ) من الملاحظات الثلاث (فالتحقيق أن يقال) وان كان يمكن أن يساق الخطاب بحيث كان المراد ما هو الموضوع بحكم العقل أو الدليل لكن المتعين (أن قضية اطلاق خطاب لا تنقض هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي لأنه المناسق من الاطلاق في المحاورات العرفية ومنها الخطابات الشرعية فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي عن النقض (فيه ينظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم لا يحصى عن الحمل على أنه بذلك اللحاظ) العرفي (فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف وان لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل فيستصحب مثلاً مائت بالدليل للعنب اذا صار زبيباً لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وان كان هناك اتحاد عقلاً كما مررت الاشارة اليه في القيم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي فراجع) والهاصل ان المتبع في بقاء الموضوع هو نظر العرف لا العقل فإنه لا معنى للرجوع الى العقل في مفاهيم الالفاظ وفيما يستفاد من دليل الحكم من خطاب لا تنقض كما أنه لا عبرة بظاهر الدليل بعد ما كان المرتكز في الأدهان بحسب مناسبات الحكم والموضوع خلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل ابتداءً فإنه بعد الالفتات الى هذه المناسبات المرتكزة لم يبق للدليل ظهور في خلاف

المرتکز في الأذهان فلا وجه حينئذ للمقابلة بين الدليل والعرف فان مفاد الدليل مرجعه الى ما يقتضيه العرف لان المرتکز العرفي يصير قرينة صارفة لظاهر الدليل فلو كان ظاهر الدليل قيدية العنوان وكانت المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي عدم القيدية فاللازم هو العمل على طبق المناسبات لانها تكون بمنزلة القرينة المتصلة فلم يستقر للدليل ظهور في الخلاف ولذا جعل المصنف المقابلة بين الدليل والعرف فيما اذا كانت الجهات والمناسبات بمثابة تصلح قرينة على صرفة عما هو ظاهر فيه فتدبر، وما يجب ان يعلم هو ان تفاوت الملحوظات الثلاث لا يوجب تفاوتاً في معنى النقض ولا يورث تعدداً في مفهومه كي يختلف مفهومه إما بالاشتراك أو بالخفية والمجاز بل هو على معنى واحد بحيث يكون المعنى به مع احدى اللحظات بعينه مع الآخر منها ولا يمرى اليه التفاوت من ناحيتها فاندفع الاشكال المتوهم في المقسام من انه كيف يعتبر حكم العرف المبني على المساحة في المقام مع أن المقدم في مقامه عدم اعتباره في غير المقسام كما في موارد التحديدات من الكيل والوزن والمساحة ونحوها ومن ثم ذهب المحققون الى أن الأصل في التحديد أن يكون حقيقياً لا عرفياً مساحياً أو مغالياً أو يكون بنحو الغفلة نعم يكون مرجعاً في تشخيص المفاهيم والظواهر وذلك لما عرفت من أن اعتبار العرف هنا إنما هو لأجل الاستظهار من الاخبار ان المراد من النعي عن النقض إنما هو الملحوظ الموضوع العرفي فيكون رجوعاً في تشخيص المراد من اللفظ الى فهم العرف ولا ربطاً به بمسألة حكم العرف من باب المساحة في التطبيق والصدق .

(المقام الثاني انه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة في مورد واما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخفائها) ولو بنحو التخصيص (والتحقق انه للورود) أي التخصيص والخروج موضوعاً (فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب اشارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين وعدم رفع اليد عنه مع الامارة على وفقه ليس لأجل ان لا يلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالهجة) فلا يعمه النعي عن النقض الذي هو مفاد الاخبار وليس افراد العام هيها هو افراد الشك واليقين كي يصح أن يقال ان الدليل العلمي لا يكون مزبلاً للشك بل افراداً خصوصيات نقض اليقين بالشك والدليل المعتبر ولو لم يكن علمياً يكون موجباً لعدم كون النقض بالشك ولو كان الشك هناك موجوداً بل نقض اليقين بالدليل حال الشك ومن البديهي الفرق الواضح بين نقض اليقين بالشك وبين نقضه مع الشك بالدليل .

(لا يقال نعم هذا) أي تحقق الورد واما يتم (لو اخذ بدليل الامارة في مورد) بأن تكون معتبرة مطلقاً ولو في مورد الاستصحاب (ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الاخذ بدليلها)

(فإنه يقال ذلك) أي لزوم الأخذ بدلائلها ورفض دليله (إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدلائلها بخلاف الأخذ بدليله فإنه) أي الأخذ بدليله (يستلزم تخصيص دليلها بلا تخصيص إلا على وجه دائر إذ التخصيص به) أي تخصيص دليل اعتبار الامارة بدليل اعتبار الاستصحاب (يتوقف على اعتباره) أي الاستصحاب (معها) أي مع الامارة بأن كان عموم خطاب لا تنقض شاملاً للمورد مع وجود الامارة على الخلاف بأن يكون العمل على خلاف اليقين في المورد نقضاً له بالشك بأن لا تكون تلك الامارة معتبرة وإلا كان نقضاً بالدليل (واعتباره كذلك) أي اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى مع الامارة (يتوقف على التخصيص به) أي تخصيص دليل اعتبار الامارة بدليل الاستصحاب (إذ لولاه) أي لولا تخصيص دليل اعتبار الامارة بالاستصحاب (لا مورد له معها) أي للاستصحاب مع الامارة (كما عرفت آنفاً) من أن مجرد الدليل الغير العلمي وإن لم يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب إلا أنه يخرج حقيقته عما تعلق به الذهني في الأخبار من النقض بالشك فإنه لا يكون مع وجود الدليل الغير العلمي معتبر نقضاً بالشك بل نقضاً بالدليل مع الشك في ضرورة المورد فرداً تحقيقاً للنقض موقوف على إلغاء الامارة في مورد الاستصحاب والقرص أنه لا موجب للإلغاء المزبور إلا الاستصحاب المتوقف على الإلغاء فالإلغاء موقوف على نفسه وهو الدور (وأما حديث الحكومة) كما اختاره شيخ مشايخنا العظام في الرسالة (فلا أصل له أصلاً فإنه لا نظر) ولا تعرض (لدليلها) أي لدليل الامارة ولا لنفس الامارة (إلى مدلول دليله اثباتاً وبما هو مدلول الدليل) كما هو معنى الحكومة عنده قدس سره حتى يكون العمل بالامارة دونه من باب حكومتها أو حكومة دليلها على دليله (وإن كان دالاً على الغائه معها نبوتاً وواقعاً لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل بما كان على خلافها كما أن قضية دليله) أي دليل الاستصحاب (الغائماً) أي إلغاء الامارة (كذلك) أي نبوتاً وواقعاً (فإن كلا من الدليلين يصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل فيطرد كل منها الآخر مع المخالفة) فيكون كل منهما يطرده الآخر بملك يطرده به الآخر وهو المضادة والمنافاة بين إيجاب العمل على طبق احتمال شيء وبين إيجابه على طبق احتمال نقيضه من غير تفاوت في ذلك بين تفاوتها بحسب لسان دليلها وعدم تفاوتها فلولا ما ذكره المصنف في وجه التقديم من أن العمل بالامارة على خلاف اليقين السابق عمل بعموم دليل اعتبارها من دون لزوم محذور مخالفة دليل بخلاف العمل بالاستصحاب فإنه يستلزم أما تخصيص العموم بلا وجه أو بوجه دائر لا يندفع أشكال المعارضة بين دليلها ، فإن قلت مقتضى قوله في بعض أخبار الباب ولكن تنقضه يقيين آخر ، هو أنه من النقض بغير اليقين والدليل المعتبر غير موجب لليقين فكيف ينقض به اليقين السابق ، قلت

لا محالة تكون الامارة موجبة لليقين لكن لا بالعناوين الأولية للاشياء بل بالعناوين الطارئة مثل كونه ماقام على وجوبه أو حرمته خير العدل أو قامت الدينة على غصبه أو ملكيته أو طهارته أو نحو ذلك حيث أنه من جهة هذه العناوين علم بأحكامها بلا كلام فلا يكون نقض اليقين إلا باليقين بالخلاف ولا منافاة بين الشك من وجه والقطع من وجه آخر (وهذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ولا أغنى أن يلزم به القائل بالحكومة فاهم فإن المقام لا يخفى عن دقة) ولا وجه للشك بعدم الفصل بين صورتين المختلفتين في الواقع (وأما الترتيب فإن كان) بخصوص التقديم في صورة اختلاف انقطع بالتشابه في صورة الواقع (وأما الترتيب فإن كان) بخصوص (ما ذكرنا) من الوجود (فتم الاتفاق وإن كان بتخصيص دليله بدلها فلا وجه له لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به) أي بدليل الامارة (نقض يقين بالشك لا أنه غير منهى عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك)

(خاتمة)

(لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية وبيان التعارض بين الاستصحابين اما الأول فالنسبة بينه وبين ما هي بعينها النسبة بين الامارة وبينه فيقدم) الاستصحاب (عليها) أي على سائر الأصول العملية بنحو الوجود (ولا مورد معه هنا) أصلاً فإن المشكوك مع الاستصحاب يكون من وجه بعنوان ما علم حكمه وإن شك فيه بعنوان آخر وموضوع الأصول الآخر هو المشكوك من جميع الجهات ولا يتدفع مغالطة المعارضة ههنا أيضاً إلا بهذا الوجه وذلك (للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دافع في العكس) أي في تقديم سائر الأصول العملية على الاستصحاب (وعدم محذور فيه) أي في تقديم الاستصحاب (أصلاً) فإن العمل على طبق امالة الاباحة في مورد استصحاب الحرمة تخصيص لخطاب لا تنقض الخ ضرورة أن الحكم على خلافه مع الشك يكون نقضاً له بالشك فيلزم تخصيصه بالتخصيص وهو ظاهر البطلان وأما بمخصص هو نفس امالة الاباحة فيلزم الدور فإن حجيتها يتوقف على عدم كون الاستصحاب حجة في هذا الموضع وعدم كونه حجة يتوقف على كونها حجة بمخصصة له فيلزم الدور بخلاف العمل بالاستصحاب فإنه يوجب خروجه عما هو موضوع للأحكام الأصولية وهو ما شك فيه في حكمه من جميع الوجوه حقيقة وإن كان بهذا العنوان أي المشكوك من جميع الوجوه معلوماً فلا يكون تخصيصاً لأدلتها (هذا في النقل منها وأما العقلي) منها (فلا يكاد يشبه وجه تقديمه) أي الاستصحاب (عليها بداهة عدم الموضوع معه لها ضرورة أنه) أي الاستصحاب (إتمام حجة وبيان ومؤتمن من العقوبة

وبه الأمان ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح) ولعلم انه قد ظهر مما ذكرنا في وجه تقديم الامارات على الاستصحاب وجه تقديم الامارات على سائر الاصول لانها احكام لما شك في حكمه من جميع الجهات ولم يعلم حكمه بوجه من الوجوه فما علم حكمه ولو من وجه ليس محكوماً بالحكم المستفاد من كل شيء لك حلال مثلاً فاقامت الامارة المعتبرة على حرمة قد عرفت حرمة بوجه فدخل في الغاية فلا يعمه حكم الملقى .

(واما الثاني فالتعارض بين الاستصحابين ان كان لعدم امكان العمل بها بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في احدها كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب فهو من باب تراحم الواجبين) وعلق في الهامش ما هذا لفظه فيخير بينها ان لم يكن احد المستصحبين أهم وإلا فتعين الأخذ بالأهم ولا مجال لتوهم انه لا يكاد يكون هناك لأجل ان ايجابها انما يكون من باب واحد وهو إستصحابها من دون مزية في احدها أصلاً كما لا يخفى وذلك لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب فكما ثبت به الوجوب واستصحاب يثبت به كذلك مرتبة منها فيستصحب فلا تغفل انتهى (وان كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في احدها فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب آخر) لامن الآثار العقلية (فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه كالشك في نجاسة الثوب المفسول بما مشكوك الطهارة وقد كان) الماء (طاهراً) وكالشك في طهارة الارض الطهارة الواقع عليها الثوب النجس المفسول اذا لم يعلم بزوال نجاسته بهذا الغسل واما اذا كانت احدهما من الآثار العقلية لمستصحب آخر كالشك في بقاء الكلي لأجل الشك في حدوث الفرد الباقي فهو خارج عن محل البحث لان بقاء الكلي ببقاء الفرد عقلي فلا يكون استصحاب عدم حدوث الفرد الذي هو السبب مقدماً على استصحاب الكلي الذي هو المسبب بل يجري استصحاب بقاء الكلي في عرض استصحاب عدم حدوث الفرد ولا مغارضة بينها أصلاً (وأخرى لا يكون كذلك) وسيجيء مثاله (فاذا كان أحدهما اثرأ للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب) كطهارة الماء في المثال الأول ونجاسة الثوب في المثال الثاني (فان الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعي فان من آثار طهارة الماء) في مثال المصنف (طهارة الثوب المفسول به ورفع نجاسته فاستصحب نجاسة الثوب نقض اليقين بطهارته) أي طهارة الماء (بخلاف استصحاب طهارته) أي طهارة الماء (اذ لا يلزم منه نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته) ومن آثار نجاسة الثوب نجاسة الارض الواقع هو عليها ورفع طهارتها فاستصحب طهارة الارض نقض اليقين بنجاسة

الثوب بخلاف استصحاب نجاسته اذ لا يلزم منه نقض اليقين بطهارة الارض بالشك بل باليقين بما هو رافع لطهارتها وهو وقوع الثوب المحكوم شرعاً بنجاستها تأنيهاً (وبالجملة فكل من السبب والسبب وان كان موردّاً للاستصحاب إلا ان الاستصحاب في الأول بلا محذور بخلافه في الثاني) أي المسبب (فقيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي) وعلق في الهامش هنا ما هذا لفظه وسر ذلك ان رفع اليد عن اليقين في مورد السبب يكون فرداً لخطاب لا تنقضى اليقين ونقضا لليقين بالشك مطلقاً بالشك بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب فإنه انما يكون فرداً له اذا لم يكن حكم حرمة النقض يعم النقض في مورد السبب وإلا لم يكن بفرد له اذ حينئذ يكون من نقض اليقين باليقين ضرورة انه يكون رفع اليد من نجاسة الثوب المغسول بماه محكوم بالطهارة شرعاً بالاستصحاب طهارته لليقين بأن كل ثوب نجس يغسل بماه كذلك يصير ظاهراً شرعاً وبالحجة من الواضح من له أدنى تأمل ان اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطبق وفرد كان فرديته معلقة على شمول حكمه لذلك الفرد المطبق كما في المقام كما لو كان هناك عامان كان لاحدهما فرد مطلق وللآخر فرد كان فرديته معلقة على عدم شمول حكم ذلك العام للفرد انطبق كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حكم العام للفرد المطبق حيث لا يخصص له ومعه لا يكون فرد آخر يعمه أو لا يعمه ولا مجال لأن يلزم بعدم شمول حكم العام للفرد انطبق ليشمل حكمه لهذا الفرد فإنه يستلزم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر كما لا يخفى على ذوي البصائر انتهى . وبالتأمل في هذا التعليق يتدفع ما قد يقال من أننا وان سلمنا ان ابقاء الشك السببي تحت عموم قوته لا تنقض الحق يوجب خروج الشك السببي منه دون العكس إلا أنه يتوقف على قيام دليل على ابقاء الشك السببي أولاً ليصير خروج السببي بالدليل لكنه لا دليل عليه لأن نسبة العام في الشمول لأفراده نسبة واحدة وان لم يرد من شموله بعضها خروج البعض الآخر نظير الظن المانع والمنوع حيث ان دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد وان منع دخول المنوع منه فيه لأن موضوع الدليل المذكور كل ظن لم يبق دليل على عدم اعتباره وبعد دخول الظن المانع تحته يعبر الظن المنوع من الظنون التي قام الدليل على عدم اعتبارها إلا انه فرع دخوله تحته قبله ولا دليل عليه فيترجح من حيث الاندراج تحته ووجه الدفع واضح حيث ان الشك السببي من افراد حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً سواء قلنا بخروجه من هذا الحكم بدخول الشك السببي فيه أم لا وأما الشك المسبب فصيرورته فرداً يتوقف على خروج الشك السببي من حكمه فلا يهمل ادخال الشك السببي في موضوع الحكم باخراج الشك السببي منه لأنه بعد فرض كون السببي من جملة افراد لا يجوز صرف اليد عن شموله إلا

بعد ادخال الأول في موضوع الحكم والفرض ان دخوله فيه فرع خروج الثاني منه وهو دور ظاهر (نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب) أي السبي (بوجه) أما بالمعارضة أو باصل مقدم عليه أو بان لا أصل أصلاً في طرف السبب ينقح موضوع الحكم في طرف السبب (لكان الاستصحاب السبي جازياً فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجوده أو كانه وعموم خطابه) ومن الموارد التي يجري فيه استصحاب السبب هو ما اذا لم يكن الأصل في طرف السبب مزبلاً للشك في السبب كما لو شك في اللباس انه من الحيوان المأكول اللحم أو من غيره وصار هذا الشك سبباً للشك في صحة الصلوة فيه فإن أجراه اصاله الحل في الحيوان المتخذ منه اللباس مضافاً الى معارضتها باصاله عدم كونه مأخوذاً من مأكول اللحم لا يرفع الشك في جواز الصلوة فيه مع ان الشك سبي ومسيبي والتزب شرعي أيضاً فإن الأصل المزبور لا يثبت كون الحيوان المتخذ منه اللباس من النوع المأكول اللحم فإنه اثبات حلية أكله وبمجرد ذلك لا يكفي في جواز الصلوة فيه ومن الموارد التي لا أصل في طرف السبب أصلاً كما اذا ورد اكرم العلماء وكان زيد عالماً محكوماً بوجوب الاكرام ثم انقضت عنه المبدء أي العلم وشككنا في وجوب اكرامه من جهة الشك في مفهوم المشتق في انه حقيقة في خصوص المصنف والمتبلس أو الأعم منه ومن انقضت عنه المبدء فلا اصل في طرف السبب أي المسئلة الأصولية فيجري استصحاب وجوب الاكرام في طرف السبب وقد تعرض له المصنف في مسئلة المشتق فراجع (وان لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار فلا آخر فلا يظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف العملي المعلوم اجمالاً) كما لو توضحاً بما عررد بين البول والماء غفلة فيستصحب بقاء الحدث وطهارة الاعضاء والعلم الاجمالي بزوال أحدهما ليس مانعاً اذ الواحد المرتد بين الحدث وطهارة البدن ليس له حكم شرعي كي يصير مانعاً عن العمل بالاستصحابين ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لخطاب شرعي (وذلك لوجود المقتضى) للاستصحابين (اثباتاً وفقد المانع عقلاً اما وجود المقتضى فلاطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في اطراف المعلوم بالأجمال فار قوله في ذيل بعض أخبار الباب ولكن تنقض الشك باليقين لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله في صدره لا تنقض اليقين بالشك لليقين والشك في اطرافه) أي اطراف العلم الاجمالي (للزوم المناقضة في مدلوله) أي مدلول قوله عليه السلام (ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والايجاب الجزئي إلا انه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار بما ليس فيه الذيل وشموله) بالجر عطف على قوله عموم النهي (لما في اطرافه فإن اجمال ذلك الخطاب لا يكاد يسري الى غيره مما ليس فيه ذلك) مضافاً إلى ان ظهور النهي في العموم لليقين والشك في طرفي الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي اقوى من ظهور

الذيل في العموم لليقين بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما إجمالاً لوقوع الجنس في سياق النهي الوارد في مقام الكبرى بخلاف الذيل بل قد يقال بعدم ظهور الذيل في العموم أصلاً لعدم لفظ موضوع للعموم فيه وعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة وأو سلم كونه في مقام البيان فشمول الصدر لليقين والشك في الطرفين يصلح قرينة على عدم ارادة اليقين بالانتقاض إجمالاً بينهما من المطلق الذي هو لفظ اليقين في الذيل (وأما فقد المانع فلاجل أن جريان الاستصحاب في الاطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية وهو ليس بمحذور شرعاً ولا عقلاً ومنه قد انقذ عدم جريانه في اطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً وأو في بعضها) أي في بعض الاطراف (أوجب الموافقة القطعية له عقلاً في جريانه لأحالة يكون محذور المخالفة القطعية) إذا أجرى في جميع الاطراف (أو الاحتمالية) لو أجرى في بعض الاطراف (كما لا يخفى) كما أن علم بنجاسة أحد الطاعنين أو قام دليل على عدم الجمع بين الاستصحابين كمسئمة تميم الله النجس كراً بناءً ظاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم المذنب بحسب الطهارة والنجاسة مطلقاً واقعيين أو ظاهريين وبمجرد اتحاد حكمها واقعاً لا يكفي في المنع عن الجريان فإن الاتحاد الواقعي لا ينفي التعدد الظاهري إلا من باب المخالفة الالتزامية ومن هذا التحقيق ظهر أنه لا رجة لما ذكره الشيخ الأنصاري قده في المقام وهو أنه إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث فمورداهما إذا عدل ارتفاع أحد الحادين لا يمينه وشك في يمينه فاما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية وأما أن لا يكون وعلى الثاني فاما أن يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع أولاً وعلى الثاني لا يخلو أما أن يترتب أثر شرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلاً بما عرّده بين الماء والبول ومثله استصحاب طهارة كل من واجدي المني في الثوب المشترك وأما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية ففي العمودين الأولين حكم بالتسايق معللاً بأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لانتقاض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر لأن هذا الخطاب لإشماله على حكيم أحدهما حرمة نقض اليقين بالشك والثاني وجوب نقضه باليقين أو علم الكل من طرف العلم الإجمالي لزم المحال للعناقضة الضرورية بين لزوم الأخذ بالحالة السابقة في كل منها بمقتضى صدر الخطاب ولزوم الأخذ بخلاف تلك الحالة في أحدهما بمقتضى ذيله وعمومه لو احدهما منعاً على التعيين بلا معين وعلى التخيير يستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين وليس يصح ارادة القدر المشترك بين الحرمتين فإنه خلاف الظاهر مع أنه مستلزم حينئذ عدم دلالة الاخبار على حرمة النقض لا تعييناً ولا تخييراً فلا بد

من الخامس دليل آخر على التعمين ودعوى أن المراد من أحدها ليس مصداقه حتى يلزم الاستعمال المزبور وإنما المراد مفهومه وهو لا يستلزمه لكونه مفهوماً واحداً مدفوعة بأنه وإن كان لا يستلزمه لكنه ليس من مصاديق العام بل مفهوم منزه من بعض أفراد ذلك لما علمت أن المقتضى بمعنى العموم الفعلي للاستصحاب في طرفي الشبهة موجود قطعاً، والمناقضة المذكورة تمنع لزومها بمنع ظهور الذليل وليس اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحدها مانعاً بنفسه من المقتضى في اقتضائه وإلا لنع منه في الصورة الثالثة كما في مسألة بقاء الحدث وطهارة البدن في التوضوء بما يعبر مردد بين الماء والبول ضرورة مناقضة حرمة النقض في كل واحد من اليقين بالحدث والطهارة من الخبث سابقاً مع وجوب النقض في أحدها بمعنى العلم الاجمالي بالانتفاض وإنما المانع هو حدوث العلم بتكليف فعلي بكون الاستصحاب في الأطراف أو بعضها مستلزماً لخاتمة عملية له كما عرفت .

(تسليذيب)

(لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه) في صحة عمل النفس ويتضح لك تغاير القاعدتين (وإصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في شهادات الموضوعية إلا الفرعة) كإصالة النسب في الفرائض وإصالة الحرمة في الإنسان (تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات تخصيصاً بدلياً) أي دليل الاستصحاب (بادلها) أي أدلة القواعد المذكورة (وكون النسبة بينه وبين بعضها) كإصالة الحرمة في الإنسان وإصالة اليد بناء على اعتبارها من باب التعبد (عمومياً من وجه لا يمنع من تخصيصه) أي تخصيص دليل الاستصحاب (بها) أي بادل القواعد (بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردنا) من جهة عدم وجود الاستصحاب على الخلاف أو وجوده (مع) كون أدلتها أظهر في ثبوت مورد التعارض من دليله ضرورة (لزوم قلة المورد لها جداً لوقيل بتخصيصها بدلياً) بخلاف تخصيصها بها (إذ قل مورد منها) أي من القواعد (لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى) نعم لو قلنا باعتبار بعضها من باب الطريقة كما قيل به في أصالتي اليد والصحة ونحوها كان دليل اعتباره وارداً على الاستصحاب كما عرفت بما لا مزيد عليه في وجه تقديم الامارات هذا مضافاً إلى لزوم المحذور المنصوص في اليد من اختلال السوق وبطلان الحقوق حينئذ تكون اليد مقيدة عليه قطعاً ولو لم يكن العكس مستلزماً لتخصيص الأكثر فافهم . وأعلم أن المصنف كان يصرف في مجلس البحث على كون قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ في هذا الباب وفي كتاب الطهارة

من الفقه . ووضحه في تعليقه على الرسالة الاستصحابية للشيخ الانصاري بما لا مزيد عليه وحاصل ما استفدنا منه ان الظاهر من موثقة ابن ابي يعفور كلما شككت فيه مما مضى فامضه كما هو ، هي قاعدة الفراغ وظاهر صحيحة زرارة قلت لابي عبد الله ع رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال ع يمضى قلت رجل شك في التكبيرة وقد قرء قال يمضى قلت رجل شك في القراءة وقد ركع قال يمضى قلت شك في الركوع وقد سجد قال ع يمضى على صلوته قال يزرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك لبس بشيء . هي قاعدة التجاوز مضافا الى اخبار اخر . مثلها والمراد من الشك في الشيء في ادلة قاعدة الفراغ هو الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطا أو شطرا وبعبارة أخرى في صحة الموجود بمفاد كان الناقصه وفي ادلة قاعدة التجاوز الشك في أصل وجود الشيء وبعبارة أخرى في مفاد كان التامة ولا جامع بينهما كي يمكن ادراجها في كبرى واحدة والمراد من المضى في قاعدة الفراغ مضى نفس الشيء والمراد من التجاوز والدخول هو التجاوز والخروج عن محل الشيء فلا وجه لارجاع احدهما الى الآخر ولا ارجاعها الى ما يعمها بعمل الشك في جميع الاخبار على الشك في وجود الشيء كي يعمد في ظاهر بعض الاخبار كموثقة عبد بن مسلم من جهة قوله فامضه كما هو حيث ان وجوب البناء على وقوع الفعل على ما هو عليه في الواقع من اشتائه على اجزائه وشرائطه ظاهر في اختصاص الحكم بصحة الشك في صحة الفعل بعد احراز وقوعه لا في نفس وقوعه ولا بصح في البعض الآخر كموثقة ابن ابي يعفور حيث انها صريحة في كون الشك في بعض ما يعتبر في الوضوء شطرا أو شرطا فتكون صريحة في الشك في الصحة وكذا لا وجه أيضا لارادة الاعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعانة واحد وكذا لا وجه لارادة خصوص الشك في الشيء باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطا أو شطرا بعد الفراغ عن أصل وجود الشيء لان مورد غير واحد من الاخبار هو الشك في أصل وجود الشيء وأرادة خصوص الشك في وجود الشيء مطلقا على نحو يجدي في مورد الشك في صحة الشيء الموجود أيضا باعتبار ان الشك في صحته مستلزم للشك في وجود الشيء الصحيح وان كان له وجه إلا انه لا يجدي في احراز صحة الموجود لو كان هو المهم في مقام البناء على الأصل المثلث مضافا الى ورود الاشكال في خروج افعال الطهارات من القاعدة مع لزوم التمسك في اندفاعه وعدم وروده على ما اذا كان المستفاد من الاخبار كلتا القاعدتين توضيح ذلك أن الشيخ الانصاري بعد ما ذكر في الرسالة الاستصحابية ان افعال الطهارات الثلاث قد خرجت عن قاعدة التجاوز بالأنواع والأخبار الكثيرة الدالة على ان الشاك في فعل من افعال الوضوء قبل اتمام الوضوء يأتي به وان دخل في فعل آخر وكذا

الفصل واليتم عند بعض ثم استشكل بأن الظاهر من رواية ابن أبي يعفور أن حكم الوضوء من باب القاعدة وهي قوله ع إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزئه بنسائه على عود ضمير غيره إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء ثم قال لكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل من جهة أنه يقتضي بظاهر المحصر أن الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعني به إذا جاوز غسل اليد مضافاً إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ منه لأنه باعتبار أنه شك في وجود شيء بعد تجاوز محله بدخل في الأخبار السابقة ومن حيث أنه شك في أجزاء عمل قبل الفراغ منه بدخل في هذا الخبر ثم تمحل في جوابه بأن الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة سببه وهي الطهارة فلا يلاحظ كل فعل منه بمحاله حتى يكون مورد التعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة ولا يلاحظ بعض أجزائه كغسل اليد مثلاً شيئاً واحداً مستقلاً يشك في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده حتى ذلك الاشكال في المحصر المستفاد من الذيل فأورد عليه المصنف أولاً بعدم اختصاص اشكال التناقض الذي أورده بقوله ولكن الاعتماد الخ في مدلول رواية ابن أبي يعفور بما إذا شك في غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه بل يعم ما إذا شك في القائمة باعتبار جزء من أجزائها مثلاً فلا يجدي في دفعه ما أفاد ولو لم يكن فيه خلل ولا فساد وثانياً بأن نسبة الطهارات الثلاث إلى آثارها كنسبة سائر العبادات إلى آثارها المترتبة عليها كالانتهاء عن الفحشاء المترتب على الصلوة فوحدة الأثر وبساطته لا دخل لها بمغشاه وسببه وإلا يلزم أن يكون الشك في جزء كل عمل قبل الفراغ عن العمل شكاً فيه قبل التجاوز عن ذلك الجزء باعتبار وحدة سببه وبساطة أثره حيث أن سائر العبادات والأعمال تشارك الطهارات في وحدة الأثر والمسبب فلو كان وحدته فيها يوجب كونه فعلاً واحداً في نظر الشارع فلم لا يوجب وحدته في غيرها كونه فعلاً واحداً وانجاب هو عن الاشكال بأنه إن أريد من الشيء في ذيل موثقة ابن أبي يعفور كالموصول في قوله ع في الموثقة الأخرى كما شككت فيه مما مضى فأمضه كما هو ماله عنوان مستقل شرعاً وعرفاً كما يشهد به صحيحة زرارة في الوضوء ومثل خبر كلما مضى من صلواتك وطهورك وغيرها من الأخبار فلا يمكن حينئذ أن يراد من العموم والاطلاق في الموثقتين الأجزاء المركبة كي يلزم التناقض في مدلولها الموجب للاجمال نعم يعم مثل مناسك الحج حيث إن كلا منها عمل مستقل وإن عمها خطاب واحد فإن العبارة في الاستقلال في الأفعال إنما هو في الآثار والعناوين لا بتعدد الخطاب ووحدته فلا تم أدلة قاعدة الفراغ للشك في مثل غسل جزء من

نوجه أو قرأته جزء من الفاتحة بعد الفراغ عن غسله وعن قرائتها نعم قاعدة التجاوز المختصة بانفعال الصلوة أو المخصصة بغير الوضوء أو جميع الطهارات يوجب عدم الالتفات إلى الشك في وجود ما اعتبر جزء لعمل ولو لأجل الشك في صحة الموجود وأنه واجدلاً أخذ فيه شرطاً أو شرطاً أو فاقد ليستلزم الشك في وجود الصحيح غاية الأمر لو كان الشك فيه بعد الفراغ عن ذلك العمل كان العمل محكوماً بالصحة بقاعدة الفراغ أيضاً كما كان محكوماً بها بقاعدة التجاوز لما ذكره وجود ما شك في وجوده من جزئه بل لا زوم تهافت وتناف بينهما أصلاً وقد تبين لك من هذا البيان أن المصنف وإن كان قائلاً بعموم قاعدة الفراغ للعبادات والمعاملات ولكنه استظهر من دليل القاعدة الثانية اختصاصها بأجزاء الصلوة وما بعد منها كالآذان والاقامة حيث إن قوله إذا خرجت من شيء الخ لو لم يكن ظاهراً في خصوص شيء من أفعال الصلوة بقرينة السؤال عن الشك فيها في صدر كل واحد من السؤالات فلا أقل من عدم ظهورها في العموم فإن تكرار السؤال عن خصوص أفعال الصلوة يمنع عن إطلاق مفهوم الشيء بغيرها فتدبر ولا تصح إلى شخصيات قول في المقام (وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها لاخصية دليله من دليلها لا اعتبار سبق الحسالة السابقة فيه) وهو واضح (دونها) من مثل قول الكاتبة ع كل مجهول ففيه القرعة قلت إن القرعة تخطئ وتصيب فقال كتبها حكم الله به فليس بمخطئ وحكي عن طريق العامة أن القرعة لكل أمر مشكل وفي رواية أخرى عامية لكل أمر مشتب (واختصاصها) أي القرعة (بغير الأحكام اجماعاً) حتى قيل بأن الظاهر عدم إمكان اجتماع الاستصحاب معها كي يحصل التعارض لأن التعبد بالقرعة إنما هو في مورد اشتباه موضوع التكليف وتردده بين الأمور المتباينة ولا محل لها في الشبهات البدوية فإنه ليس فيها إلا الاحتمالين والقرعة بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبد بالقرعة فوارد الاستصحاب وكذلك البرائة خارجة عن عموم أخبار القرعة بخلاف الاستصحاب حيث إنه عام للأحكام أيضاً فالنسبة حينئذ لم يمكن أن يلاحظ فكيف يتصور التقديم فدفعه بقوله (لا يوجب الاختصاصية في دليلها بعد عموم لفظها) حيث إنه لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد التخصيص بالاجماع بل لابد من ملاحظتها قبله والنسبة قبل ذلك بالعموم والخصوص فأخبار الاستصحاب في نفسها أخص منها كالأخص الذي يقتضي خروج الشبهات الحكمية عن تحت أخبار القرعة ، وأما ما تقرر في باب التعارض من لزوم تقديم الخاص في تعارض الأزيد من الدليلين وإن أوجب انقلاب النسبة فأنما هو فيما إذا لم يكن معارض العام خاص آخر يقتضي تخصيص العام كما إذا كان هناك أدلة ثلاثة متعارضة كانت النسبة بين دليلين منها عمراً من وجهه مع كون الثالث أخص من أحدهما فإنه حينئذ يقدم الخاص وإن أوجب تقديمه انقلاب النسبة لا في مثل المقام (هذا مضافاً إلى وهن دليلها

بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا الى الجبر بعمل العظيم كما قيل وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليله) يعني ان ادلة القرعة كادلة نفي الضرر وردت عليها تخصيصات كثيرة لا يعلم مقدارها فهي مجمة بالنسبة الى الباقي تحتها فلا بد من جبرلونها وهو عمل الاصحاب ولهذا اقتصر في العمل بها على موارد خاصة يحصل الاطلاع عليها بالتتبع ، والاشكال عليه بان كثرة التخصيص اما ان يوجب الاجمال فيها أولا وعلى التقديرين لا معنى للانجسار اما على الأول فلان عمل جماعة لا يوجب خروج اللفظ عن الاجمال وضرورته مبينا واما على الثاني فلان الظهور بعد انعقاده يكون محكما من غير حاجة الى ضم عمل الاصحاب ، مدفوع بان الاجماع قد دل على خروج مصاديق عديدة عن العموم ولما كان الخرج غير معين فلا بد في مقام التمسك بالعموم من ملاحظة عمل الاصحاب ولو جماعة منهم بها انكشف عملهم عن ان المورد ليس مما خرج بالاجماع فيكون العموم محكما بالنسبة اليه وإلا يكون محتمل الخروج وبعد عروض هذا الاحتمال لا وجه للاستدلال به لكن مقتضى هذا الوجه جواز العمل به بعد الانجبار واما قبل الانجبار فعدم العمل بها لعدم حجيتها لا لتقدم الأصول عليها فافهم .

(لا يقال كيف يجوز تخصيص دليلها) أي دليل القرعة (بدليله) أي بدليل الاستصحاب (وقد كان دليلها رافعا لموضوع دليله لاحكامه) مع بقاء موضوعه (وموجبا لكون نقض اليقين باليقين بالحق على خلافه كما هو الحال) أي الورد ورفع الموضوع (بينه وبين ادلة سائر الامارات فيكون ههنا ايضا) أي فيكون تقديم الاستصحاب على القرعة أو تقديمها عليه (من) قيل (دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصيص) فيكون تقديم القرعة على الاستصحاب من باب التخصيص أي الخروج الموضوعي لانه نقض اليقين باليقين لا بالشك بخلاف تقديم الاستصحاب عليها فانه اما بلا وجه أو بوجه دائر .

(فانه يقال ليس الأمر كذلك) أي لا يكون الأمر ههنا دائرا بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصيص (فان المشكوك فيها كانت له حالة سابقة وان كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي إلا انه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها) أي من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي (بقول مطلق) بحيث لا وضوح ولا علم ولا بيان فيه أصلا غير انه مشتبه الحكم (لا في الجملة) ومن جهة وهو العنوان الواقعي مثلا دون جهة أخرى الطارئة عليه كعنوان نقض اليقين بالشك (فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه) أي لموضوع دليل القرعة (أيضا فافهم) والحاصل ان المأخوذ في موضوع كل من القرعة والاستصحاب هو الشك والجهل والشبهة وعدم العلم فان كان المراد بهذه العناوين هو الجهل

بالواقع خاتمة بحيث لا يمكن في ازالتهما بيان الحكم الظاهري فلا ريب ان ذلك لا يختص بأحدهما وان كان اعم من الجهل بالواقع والظاهر فكذلك أيضا فاعتبار الجهل بالمعنى الأعم في موضوع أحدهما دون الآخر تحكم (ف) حينئذ (لا بأس برفع اليد عن دليلها) أي دليل القرعة (عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله لو هن محومها وقوة عمومها كما اشرنا اليه انفاً) اللهم إلا ان يلزم بما اشرنا اليه اتفاقاً لا يمكن اجتماعها في مورد أصلاً فان مورد الاستصحاب هو الشبهات البدوية ومورد القرعة هو العلم بالحكم مع تردد موضوعه بين المتباينين والحمد لله اولاً و آخراً وصلى الله على محمد وآله .

(المقصد الثامن)

في تعارض الأدلة والامارات

(فصل)

(التعارض) هذا العنوان أولى من عنوان الباب بالتعادل والترجيح ضرورة انها من عوارض واقسامه ومن البديهي ان لكل واحد هنا مع قطع النظر عن افراده احكاماً يكون لها يتعلق به غرض اصولي مثل ان الأصل في المتعارضين ماذا واولوية الجمع فيها امكن ونحو ذلك وكيف كان هو في اللغة من العرض بمعنى الاظهار والظهور فكان كلاً من الدليلين يظهر نفسه للآخر أو يظهر للآخر أو من العرض الذي إحدى الجهات الثلاث في الجسم مقابل الجهتين الاخرتين من الطول والعرض وهو الأنسب بمعناه الاصطلاحي والعلاقة المصححة للاستعمال هو كون كل من المتعارضين في عرض الآخر من حيث الدليلية والحجية ولعله بهذا المعنى قد يطلق على الأصول العملية انها ليست في عرض الأدلة بل في طولها فلا تعارضها وفي الاصطلاح (تنافي الدليلين أو الأدلة) واستعمل الثاني (بحسب الدلالة ومقام الثببات) والحكاية وقوله (على وجه التناقض أو التضاد) متعلق بقوله تنافي الدليلين (حقيقة) وذاتاً بان يمتنع واقفاً وفي نفس الأمر اجتماعهما ولو بحسب الشرع كما اذا دل دليل على وجوب اكرام زيد في وقت خاص ودليل آخر على سلب وجوبه أو حرمة كذلك فهما بذاتيهما متناقضان أو متضادان أي لا يجتمعان في نفس الأمر وفي عالم الجمل والتشريع (أو عرضاً بان علم يكذب أحدهما اجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً) كتعارض دليلي الظهر والجمعة يوم الجمعة والافتقار وإلتمام في بعض الموارد وعلم من الخارج بان الواجب على المكلف ليس إلا أحدهما فيستلزم صدق كل منهما بعد فرض وحدة التكليف كذب الآخر فيؤول الأمر بالنسبة الى كل من الصلوتين

الى اجتماع التقيضين وهذا مراد من عرفه بتناقى الدليلين بحيث لا يمكن الجمع بينهما وكيف كان هذا التعريف وأمثاله أولى من تعريفه بتناقى مدلولي الدليلين اذ عليه يكون وصفها به من باب الوصف بحال المتعلق والتعارض عديم وصف لها بحالها قائم بانفسها ولا ينشأ ذلك كون السبب في اتصاف الدليلين بالتناقى والتعارض هو تنافى المدلولين لسرابة التناقى اليها بماها دليلان أيضاً مضافاً الى انه ربما يكون بين المدلولين تناف مع انه لا يكون بين الدليلين بل بينهما كمال الملازمة كما في الحاكم والمحكوم ثم ان المراد بتناقى الأدلة ما كان التعارض متقوماً بها بحيث لا يكون بين كل اثنين منها تناف أصلاً مثل ما اذا قال المولى يجب اكرام زيد يوم الجمعة وقال يجب اكرام عمرو يوم الجمعة وقال لا يجب اكرام شخصين يوم الجمعة حيث ان التعارض الواحد متقوم بالمجموع لا بين الاولين ولا بين كل واحد منهما وبين الثالث إلا اذا كان الاولان ظنيين والثالث قطعياً فانه حينئذ يكون التعارض بين الاولين فقط والثالث محقق التعارض بينهما كما في الظاهر والجمعة حيث ان الاجماع الذي هو الثالث محقق التعارض بينهما ثم ان المراد بالتناقى اعم من أن يكون في المدلول المطابق وهو واضح أو التضمني كما في العام والخاص المطلقين أو من وجه أو الالتزامى باقسامه حتى الشرعي كصحة العتق وعدم للملكية حيث انه لا تناف بين ما دل على الأول وبين ما دل على الثاني عقلاً لكنها متنافيان شرعاً اذ لا عتق إلا في ملك هذا في المطابق واما الالتزامى فكل اذا دل الدليل على وجوب القصر في اربعة فرائض ودل دليل على وجوب الصوم فيها فيقع التعارض بينهما بملاحظة ما دل على التلازم بين القصر والانقطاع شرعاً والصوم والانتفاء فالدليل الدال على القصر يدل على وجوب الانقطاع بالالتزام الشرعي كما ان الدليل على الصوم دل على وجوب الانتفاء كذلك ومثل ما اذا دل الدليل على بطلان الصلوة بنقص جزء منها سهواً ودليل آخر على عدم بطلان الصلوة بزيادة هذا الجزء فيقع التعارض بينهما بملاحظة ما دل على التلازم بين النقص والزيادة صحة وبطلاناً ومثل ما اذا دل الدليل على انفعال القليل بنجس ودل دليل آخر على عدم انفعاله بنجس آخر فالتعارض بينهما انما هو بملاحظة ما دل على عدم التفصيل بين النجاسات الواردة على القليل ومن امثلة الالتزام العقلي ما اذا دل الدليل على وجوب شيء له مقدمة فانه يدل على وجوبها بالالتزام العقلي فاذا ورد دليل يدل على عدم وجوبها فهو يدل على عدم وجوب ذلك الشيء لا محالة مع فرض بقاء المقدمية (وعليه) أي بناء على كون التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الالتيات الخ (فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلوليهما اذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والمقصود بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كتيمة ما أريد من الآخر مقدماً كان) بحسب مقام الخطاب زماناً (أو مؤخرأ) لا مازعه الشيخ الانصاري من لزوم كون المحكوم

مقدماً وكون الحاكم متفرعاً عليه نظير الدليل الدال على أنه لا شك في النافذة أومع كثرة الشك أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ عن العمل بحيث لو فرض أنه لم يكن حكم من الشارع للشكوك لا عموماً ولا خصوصاً لم يكن مورد للأدلة النافذة للشك في هذه الصور ولعل من شأن زعمه هو كون الحاكم بمنزلة الشرح وتبعيته للشروح ضروري لا يحتاج إلى البيان لكنه واضح الفساد ضرورة أن أظهر أفرادها هو أدلة الامارات بالإضافة إلى الأصول العملية الشرعية ومعلوم أن أدلة الامارات ليست متفرعة عليها بل لو لم تكن الأصول التعبدية مجعولة أصلاً كانت تلك الأدلة على ما هي عليها من الفائدة التامة والاستقلال التام وإنما المعتبر هو سوق الدليل بحيث يصلح للتعرض لبيان كمية موضوع الدليل الآخر بالخصوص أو العموم لو كان ولو كان بعده زمان لا أنه ليس مسوقاً إلا لذلك فتدبر ولا يعتبر فيها أيضاً أن يكون الحاكم بمذلوله اللفظي شارحاً ومفسراً يذللون الدليل المحكوم كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ الانصاري قدس في الرسائل نظير قوله تعالى وتاديبه ان يا ابراهيم قل غالب موارد المحكومات لا ينطبق عليه هذا الضابط بل لم يوجد فيها ما يكون مصدراً لإدانة التفسير المأهول إلا ان مراده نتيجة تفسير لا التفسير اللفظي فالمحكومة على ما هو التحقيق هو أن يكون الحاكم مسوقاً لبيان كمية ما أريد من الدليل الآخر إما من موضوعه بأن يكون بياناً لعقد وضعه اما من محموله بأن يكون بياناً لعقد حمله فالأول كما اذا قلنا أكره الصماء ولا علم إلا ما تقع والثاني كدلالة لتمرير وإخراج وتفسير بالنسبة إلى الأحكام الأولية (ولو كانتا على نحو اذا عرضا على تعرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما كما هو مضرر في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع مثل الأدلة النافية لمعسر وإخراج والضرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها) أي للموضوعات (بعناوينها الثانوية حيث يقدم في مثلها الأدلة النافية ولا يلاحظ النسبة بينهما أصلاً ويتفق في غيرها) أي في غير الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات مع مثل الأدلة النافية (كما لا يخفى) على من تتبع مظاهره ومن ذلك ما صرحوا به من أن النسبة بين التوقيع المروي في كمال الدين وكتاب الغيبة واحتجاج الطبرسي في جواب مسائل اسحاق بن يعقوب وفيها سئلت العمري ان يوصل الى صاحب مجل الله فرجه كتاباً فيه تلك المسائل التي قد اشكلت على أفراد الجواب بخطه عليه الآف الصلوة والسلام في اجوبتها وفيها وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجة عليكم وأنا حجة الله الخ وبين العمومات الظاهرة في اذن الشارع في كل معروف لكل احد مثل قوله كل معروف صدقة وقوله ع عون الضعيف من افضل الصدقة وأمثالها وان كانت عموماً من وجه إلا أن الظاهر حكومة التوقيع عليها وكونها بمنزلة المفسر الدال

على وجوب الرجوع الى الامام أو نائبه في الأمور العامة التي يفهم عرفاً دخولها تحت الحوادث الواقعة وتحت عنوان الأمر في قوله وأولى الأمر (أو بالتصرف فيها) عطف على قوله بالتصرف في خصوص أحدهما (فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيها) ولومن جهة الاختلاف بالقرائن كما اذا كان كل منهما اظهر من جهة وظاهر آمن اخرى نحو اكرم العلماء ولا تكرم العلماء وفرض كون مورد السؤال في الأول العالم العادل وفي الثاني الفاسق فان الأول حينئذ نص في العادل والثاني في الفاسق وكل منهما ظاهر في الآخر وذلك لعدم امكان التخصيص باخراج المورد كما انه قد عدّ من ذلك قوله ع ثمن العذرة سحت وقوله لا بأس بثمن العذرة قال الشيخ الانصاري في أول كتاب المكاسب المحرمة بعد ما نقل عن الشيخ ره الجمع بينها بعمل الأول على عذرة الانسان والثاني على عذرة البهائم ولعله لان الأول نص في عذرة الانسان ظاهر في غيرها بعكس الثاني فيطرح ظاهر كل منها بنص الآخر انتهى . وفيه تأمل لان ملاك النصوحية هو كون اللفظ بحسب مدلوله نصا ولو من جهة القرائن كما مثلناه من قرينة مورد السؤال وفي اللفظين المذكورين في الرواية ليس كذلك غاية الأمر انه على فرض حرمة البيع يكون عذرة غير ما كول اللحم أو خصوص عذرة الانسان قدراً متيقناً كما انه على فرض الجواز يكون عذرة الحيوان المأكول اللحم قدراً متيقناً خارجياً وهذا غير كاف في القرينة (أو في أحدهما المعين ولو كان من الآخر اظهر) هذا عطف على قوله فيها وكلمة لو وصالية (ولذلك) أي ولا جل كونها على نحو اذا عرضا على العرف وفق بينها بالتصرف في أحدهما المعين (تقدم الامارات المعتبرة والطرق على الأصول الشرعية فانه لا يكاد يتحيز أهل العرف في تقديمها) أي الامارات والطرق (عليها) أي على الأصول (بعد ملاحظتها حيث لا يلزم منه) أي من تقديم الامارات (محذور تخصيص) في أدلة الأصول التعبدية (أصلاً) لا ارتفاع موضوعها حقيقة في مورد قيام الامارة على خلافها أو فاقها حيث ان الموضوع في اصابة الاباحة انما هو محتمل الحلية والحرمية بحيث لم يكن حليته أو حرمة معلومة بوجه من الوجوه وهنا معلومة ولو بالتبعد وكذلك الموضوع في استصحابها هو نقض اليقين بها بالشك في ارتفاعها ومن المعلوم ان ما قام الخبر المعتبر على حرمة يكون معلوم الحرمة بوجه يخرج عن موضوع المقتى ودخل في الغاية حقيقة كما لا يكون معه نقض اليقين بالشك بل باليقين بحرمة وارتفاع اباحتها ظاهراً (بخلاف العكس فانه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه) وتخصص (أو بوجه دأر كما اشرنا اليه في اواخر الاستصحاب) فان ما قام الخبر المعتبر على حرمة يشمله دليل اعتبار خبر الواحد لكونه من افراد موضوعه فعلا بلا انتظار وتوقف على شيء أصلاً ولا يشمله كل شيء لك جلال إلا اذا خصص دليل اعتبار

خير الواحد به اذ بدونه يكون ما قام الخير المعتبر على حرمة خارجا عن تحته مندرجا تحت غاية وتخصيص به مستلزم للدور لتوقفه على شمول دليل الأصل لما قام الخير على حرمة المتوقف على عدم شمول دليل اعتبار خير الواحد لهذا الخير وهو يتوقف على تخصيصه بدليل الأصل ومن البديهي عدم جواز رفع اليد عن اصالة العموم بلا تخصص وبالجمله اذا دار أمر فرد بين الخروج الموضوعي عن دليل وبين الاخراج الحكمي عن دليل آخر بلا تخصص من خارج فالأول متعين وإلا لزم التخصيص بلا تخصص (وليس وجه تقديمها حكومتها) أي حكومة الامارات (على أدلتها) أي أدلة الأصول كما ذهب اليه الشيخ الانصاري ره في رسالة التعادل والترجيح حيث قال قد جعل الشارع للنهي المحتمل للحلية والحرمة حكما شرعياً اعني الحل ثم حكم بأن الامارة الفلانية كتخير العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى أنه لا يبعد باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كما يترتب عليه لولا هذه الامارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فتؤدي الامارات بحكم الشارع كالعلوم لا يترتب عليها الاحكام الشرعية المجمعة للمجهولات انتهى . (وذلك لعدم كونها) أي الامارات (ناظرة الى أدلتها بوجه) وبمجرد (تعرضها) أي الامارات (لبيان حكم موردها) أي مورد الأصول (لا يوجب كونها) أي كون الامارات (ناظرة الى أدلتها شارحة لها) بما هو دليل عليه ضرورة صحة التعبد بالامارات ولو لم يسبق التعبد بالأصول بل ولو مع التعبد بعدهما أصلاً ولو سلم النظر والشرح لا يرتفع غائلة توهم المعارضة بمجرد ذلك لان النظر والتعرض المذكور ثابت لكل واحد منهما كما هو الحال في كل متناهيين في المدلول غاية الأمر في أحدهما بمنطوقه ومدلوله المنطوق (وفي الآخر بمفهومه ولازم معناه) فدليل الامارة وان دال بمنطوقه على عدم الاعتناء باحتمال مخالفة مؤداه ولا معنى له إلا عدم ترتب ما للاحتمال من الاحكام عقلاً وشرعاً وكل شيء حلال اخ مثلاً دل أيضاً على انتفاء غير الحلية من الاحكام بداهة دلالة دليل نبوب الشيء على انتفاء ما يتناهى وبمجرد التفاوت في الدلالة بالمطابقة والالتزام لا يوجب تقديم تفسيراً وشرحاً لعدم صيرورة أحدهما بالنسبة الى الآخر عرفاً بمنزلة اعني واشباهه من كلمة أي وان المنفردتين ولا ترجيحاً أيضاً ما لم يورث قوة والى ما ذكرنا أشار بقوله (وإلا كانت أدلتها) أي أدلة الأصول (أيضاً دالة ولو بالالتزام على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الامارة وهو مستلزم عقلاً) أي ما هو قضية الامارة بل ليس مقتضى حجيتها (أي الامارات) (إلا نفي ما قضيته) أي قضية الأصل (عقلاً من دون دلالة تجليه) أي على نفي مقتضى الأصل (لفظاً ضرورة ان نفس الامارة لادلالة له إلا على الحكم الواقعي) كالحرمة (وقضية حجيتها ليست الالزام

العمل على وقفها شرعاً المتأني عقلاً للزوم العمل على خلافه (وهو قضية الأصل) وغرضه من قوله بل ليس مقتضى الخ بيان اشتراك مفاد الامارة والأصل من جميع الجهات وعدم التفاوت بينهما من جهة المطابقة والالتزام كما في ما قبله فلا وجه لحكومة دليلها على الأصل هذا (مع احتمال أن يقال انه ليس قضية الحجية شرعاً للزوم العمل على وفق الحجة عقلاً) لا شرعاً كما في الوجه السابق (وتنجز الواقع مع المصادفة وعدم تنجزه) والعذر (في صورة المخالفة) وكيف كان (ليس مفاد دليل الاعتبار) في الامارات والأصول (هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعدياً كي يختلف الحال ويكون مفاده في الامارة نفي حكم الأصل حيث أنه) أي حكم الأصل (حكم الاحتمال بخلاف مفاده) أي مفاد دليل الاعتبار (فيه) أي في الأصل أي لا يكون مفاده في الأصل نفي حكم الامارة (لا جل ان الحكم الواقعي) الذي هو مفاد الامارة (ليس حكم احتمال خلافه) أي خلاف مفاد الأصل (كيف وهو) أي مفاد الأصل (حكم الشك فيه) أي في الواقع واحتماله (فافهم وتأمل جيداً) توضيحه انه ليس مفاد دليل اعتبار الامارة وجوب الغاء احتمال الخلاف حتى يكون له تعرض لبيان حكم مورد الأصول حتى يتوهم حكومة الامارة على الأصل بالتقريب الذي ذكره الشيخ الانصاري ره نعم لو كان مفاد كل من دليل اعتبار الامارة والأصل ذلك لكان لزعم الشيخ الانصاري مجال لان مفاد دليل اعتبار الامارة حينئذ هو نفي حكم الأصل فانه اذا اخبر العدل بحرمة العصير فمقتضى دليل اعتباره حينئذ هو الغاء احتمال الحلية فاحتمال حليته المخالف للامارة الذي هو موضوع الحكم بالحلية الظاهرية بمنزلة العدم لا يترتب عليه هذه الحلية كما تترتب عليه لولا هذه الامارة ولا مجال للعكس بأن يقال ان خبر كل شيء حلال الخ أيضاً حجة بهذا المعنى فكل واحد منه ومن الخبر الدال على حرمة العصير بمقتضى حجتيه يقتضي ان لا يعتني باحتمال مخالفة مؤاده للواقع فاحتمال حرمة العصير المخالفة لخبر كل شيء حلال الخ أيضاً بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا لانه مدفوع بانه سامناً ذلك حينئذ إلا ان مضمون الامارة وهو حرمة العصير ليس احتمالاً بخلافاً لمؤداه حيث انه لم يدل إلا على حلية مجهول الحكم ظاهراً لا واقعا كي يقتضي حجتيه عدم الاعتناء باحتمال الحرمة واقعاً بل الاحتمال المخالف لمؤداه انما هو حكم ظاهري كالاحتياط والبناء على الاقل في الشك في عدد ركعات الصلوة فلا يعبأ به (فانقدح بذلك انه لا يكاد يرتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والامارة إلا بما اشرنا سابقاً وانفاً) من الحكم العرفي بالتقديم (فلا تنفل هذا ولا تعارض أيضاً) أي ظهر مما ذكرنا أيضاً انه لا تعارض (اذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النص أو) مع (الاظهر مثل العام والخاص والطلق والمقيد

أو مثلها بما كان أحدهما نصاً أو أظهر حيث إن بناء العرف على كونه النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر وبالجملة الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضة لعدم تنافياها في الدلالة وفي مقام الإنبات بحيث تبقى إنباء المحاوراة متحدة بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفاً بما ترتفع به المناقاة التي تكون في البين) والمصنف بقوله بل بملاحظة المجموع أشار إلى أن الظهور إذا انعقد وتم يجب اتباعه ولو كان ناشئاً من انضمام الكلمات المتفرقات من متكلم واحد أو كالواحد كالآئمة عليهم السلام بأن يكون المجموع لو صدر جملة لكان له هذا الظهور عرفاً ولو لم يكن لواحد منها إشعار به بل ولو كان له أو لكل واحد منها دلالة على خلافه فإن بناء أهل المخاوراة على المعاملة مع الفرق والانفصال معاملة الجمع والانفصال في مقام التفهيم والتفهيم وبدلاً على ذلك الاحتجاج بذلك لدى الاحتياج في مقام الخاصة واللجاج وعدم سماع الاعتذار بعدم الدلالة لواحد منها ولا إشعار (ولا فرق فيها) أي في تلك الموارد التي فيها التعارض عنها (بين أن يكون السند فيها قطعياً) كالكتاب والخبر المتواتر وخبر الواحد الموقوف بقرائن القطع (أو ظنياً) كما في غير الثلاثة (أو مختلفاً) بأن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً (فيقدم النص أو الأظهر) في جميع الصور (وإن كان بحسب السند ظنياً) كخبر الواحد المجرد عن القرائن (على الظاهر) كعموم الكتاب أو إطلاقه (ولو كان بحسبه) أي بحسب السند (قطعياً) وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإنبات) بحيث تبقى إنباء المحاوراة متحدة (وإنما يكون التعارض بحسب السند في كل واحد منها قطعياً دلالة) كالتنصص (وجهة) كأن صدر كل واحد لبيان الواقع لا للتقية (أو ظنياً) كذلك (فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل) فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل إما لعدم العلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها) لأن نتيجة التعبد حينئذ هو الرفض للإجمال (فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى) .

(فصل)

في تأسيس الأصل في المقام قد يقال إن مقتضى الأصل بناء على الطريقة هو سقوط كل من المتعارضين وفرضها كان لم يكن بالنسبة إلى المؤدي لأن الفرض هو العلم بكذب أحدهما ومعه يمتنع التوصل إلى الواقع فلا يطلب الجمع بينها ولو فرض إمكانه فرضاً محالاً والتعبد بأحدهما دون الآخر تعييناً أو بها تخيراً وإن كان جائزاً لا مكان التوصل به إليه إلا أنه لا

كان كل واحد منها مشتملا على شرائط الحجية والفرض ان مؤدي دليل الاعتبار هو حجية كل منها على التعمين فلم يكن مقتضى لحجيتها تحييراً ولا لحجية أحدهما نعيناً هذا بالنسبة الى مدلولها المطابق وامبالنسبة الى الاتزامي وهو نفي الثالث المخالف لكل واحد منها فلما لم يكن بينها تعاند ولم يعلم كذب أحدهما اجالا فلا مانع من جمعها مع وجود المقتضي على ما هو المفروض من اشتمال كل على جميع شرائط الحجية فيكون نفي الثالث مستند الى كل واحد وهذا بخلاف ما اذا اشتبه الخبر الصحيح بالضعيف حيث ان نفي الثالث فيه مستند الى خصوص الصحيح وهذا مذهب فقهاء العامة كما في النهاية ، ولكنه فاسد لأن المفروض لما كان وجود المقتضي كما اعترف به هذا القائل وليس المانع الا العلم بالكذب وليس ما علم كذبه إلا أحدهما فلا وجه لسقوط الآخر عن الاعتبار بالنسبة الى كلا مدلوليه المطابق والاتزامي كما لا وجه لبقاء أحدهما المعلوم كذبه على الحجية بالنسبة الى مدلوله الاتزامي ضرورة أنه ليس للفظ دلالة عليه بالاستقلال بل يتبع مدلوله المطابق فكيف يبقى التسامع من غير متبوع ، وتوهم أن التفرع إنما هو في الوجود لا في الحجية فاسد ناش عن الغفلة عن حقيقة الدلالة الاتزامية فانه عبارة عن دلالة اللفظ الموضوع للمزوم على اللزوم من حيث أنه لازم المراد واما ارادة اللزوم مستقلة من اللفظ الموضوع للمزوم فهو مجاز لا دلالة التزامية وهذا واضح لمن هو من أهل التحصيل فالحق بناء على الطريقة هو سقوط أحدهما بلا عنوان من دون تعيين لا واقعا ولا ظاهرا عن الحجية وبقاء الآخر كذلك على الحجية وان نفي الثالث مستنداً الى أحدهما الحجية واقعا والى ما ذكر اشار بقوله (التعارض وان كان لا يوجب إلا سقوط احد المتعارضين عن الحجية رأساً) أي لا كليهما كما توهم (حيث لا موجب) للسقوط (إلا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر الا انه حيث كان بلا تعيين وعنوان واقعا فانه لم يعلم كذبه إلا كذلك واحتمال كون كل منهما كاذباً لم يكن واحد منها حجة في خصوص مؤداه لعدم التعمين في الحجة أصلاً كما لا يخفى نعم يكون نفي الثالث بأحدهما) الحجة (لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعمين لذلك) أي لنفي الثالث إلا أن الاستناد في مسألة اشتباه الخبر الصحيح بالضعيف الى واحد معين واقعا وهو الخبر الصحيح بخلافه ههنا اذ لا تعيين فيه أصلاً لا ظاهراً ولا واقعا لانه لا يميز في البين يميز به الحجة عن غيرها لتساويهما في جميع ما يعتبر في الحجية وفي نسبة العلم بالكذب ونفس الكذب ليس بميز بدهاة عدم اعتبار الصدق في الحجة مع احتمال كون كل واحد منها كاذباً (هذا بناء على حجية الامارات من باب الطريقة كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً إلا ما احتمل اصابعه فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجته) وان لم يكن مانع

عن الجمع بينهما عملاً فلاك الثاني بناء على الطريقة اعم من عدم إمكان الجمع بينهما عملاً كما في الوجوب واخرمة العينين أو علماً بأن علم بكذب أحدهما ولو امكن الجمع بينهما عملاً (واما بناء على حجيتها من باب السببية) التي يقول بها المعتزلة وهو أن قيام الامارة على وجوب شيء أو حرمة سبب حدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدي غالباً على ما هو عليه تقتضي وجوب المؤدي أو حرمة فيكون حال قيام الامارة على الشيء حال تعلق التذنب (فكذلك) أي فكالطريقة (أو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون مقتضى السببية إلا فيه) أي في خصوص ما لم يعلم كذبه (كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها) أي الدلالة لوجه الصدور (وهو بناء العقلاء على احاطتي الظهور والصدور لالتقية ونحوها) من المصالح الاخر بل لبيان الواقع (وكذا السند) أي كما هو المتيقن من دليل اعتبار السند (لو كان دليل اعتباره هو بنائهم) أي بناء العقلاء (أيضاً وظهوره) أي ظهور دليل اعتبار السند (فيه) أي في خصوص ما لم يعلم كذبه (لو كان هو) أي دليل اعتبار السند (الايات وال اخبار ضرورة ظهورها فيه) أي في خصوص ما لم يعلم كذبه (لو لم نقل بظهورها في خصوص ما اذا حصل الظن أو الاطمینان وأما لو كان المفتى للحجية في كل واحد من المتعارضين) وان علم بكذب أحدهما (لكلا التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما اذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين) أي فيما كان ملاك الثاني هو خصوص عدم إمكان الجمع بينهما عملاً وأما السببية التي يقول بها الامامية وهي أن تكون المصلحة في سلوك الامارة وتطبيق العمل على طبقها يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عندا التخلّف من دون ان يغير الواقع عما هو عليه في اندراج الامارات المتعارضة تحت صغرى التراحم اشكال وقصارى ما يقال فيه أن كلا من الامارتين حينئذ تشتمل على مصلحة سلوكية لازمة الاستيفاء فيقع التراحم في مقام السلوك ولا ملازمة بين سقوط طريقة كل منهما بالنسبة الى المؤدي وبين وقوع التراحم بينهما بالنسبة الى المصلحة السلوكية فلا بد حينئذ من التخيير في استيفاء احدهما وفيه نظر فان المصلحة السلوكية قائمة بالطريق فطريقة الطريق بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوكية والفرض سقوطها عن الطريقة وكيف كان (لا) يكون من باب التراحم (فيما اذا كان مؤدي احدهما حكماً غير الزاي فانه حينئذ لا تراحم) ما مؤداه الحكم الغير الازاي (الاخر) الذي مؤداه الحكم الازاي (ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه ان تراحمه ما فيه الاقتضاء) توضيحه ان ثبوت الاحكام الغير الازامية انما هو لعدم مقتضى الحكم الازاي والحكم الازاي انما يكون مع تحقق مقتضيه فيكون التقابل بينهما من قبيل تقابل المقتضى واللامقتضى فنقدم الأول، وفيه كلام قد ذكرناه في الفترات فراجع (إلا ان يقال بأن قضية اعتبار دليل

الغير الازاي ان يكون عن اقتضاء) ما يقتضي حكماً فعلياً غير الزاي كما أنه في باب الشروط يكون كذلك بظاهر أدلتها من مثل المؤمنون عند شروطهم الا ما حلت حراماً الخ (فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الازاي ويحكم فعلاً بغير الازاي ولا يزاحم بمقتضاء) أى بمقتضى الحكم الازاي (ما يقتضي الغير الازاي لكفاية عدم تمامية علة الازاي في الحكم بغيره) ومن المعلوم كفايته في الحكم الغير الازاي هذا كله بناءً على أن يكون المراد بالسببية هو كون مجرد قيام الامارة سبباً لوجوب تطبيق العمل على مؤداه مطلقاً مجرداً عن التدبّر به والاستناد اليه في العمل فذلك التناهي حينئذ هو خصوص عدم امكان الجمع بينها عملاً لعلا والزاماً مثل ما اذا كان مؤدى أحدهما الوجوب العيني ومؤدى الآخر الحرمة كذلك (نعم يكون باب التعارض من باب التزام مطلقاً) وفي جميع الأحوال (لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدى اليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بل لزوم الالتزام به وكونها من التزام الواجبين حينئذ وان كان واضحاً ضرورة عدم امكان الالتزام بمحكّمين في موضوع واحد من الأحكام إلا أنه لا دليل عقلاً ونقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية كما مر تحقيقه وحكم التعارض بناءً على السببية فيما كان من باب التزام هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة حسباً فصلناه في مسألة الضد وإلا) أى ولو كان في البين معلوم الأهمية أو محتملها (فالتعين ، وفيما لم يكن من باب التزام هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الازاي لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الازاي والا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لا أشرنا اليه من وجهه انفاً فانهم هذا هو قضية القاعدة في تعارض الامارات لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما كما هو قضية ما يترأى مما قيل من ان الجمع مما أمكن أولى من الطرح اذ لا دليل عليه) أى على ما قيل من ان الجمع مما الخ (فيما لا يساعد عليه العرف بما كان المجموع أو أحدهما قرينة عريضة على التصرف في أحدهما بعينه أو فيها كما عرفته في الصور السابقة) وما استدلل به عليه من الاجماع المنقول في كلام صاحب غوالي الثاني ومن أن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئه تبعية وعلى تقدير الجمع يلزم طرح دلالة تبعية وعلى تقدير الطرح يلزم طرح دلالة أصلية والأول أولى. ومن ان الأصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع مما أمكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح فضعيف جداً اما الأول فلأنه ان اريد من الجمع الذي هو معقد الاجماع الجمع في الجملة وهو الجمع الذي يساعد عليه العرف فقيه ان الاجماع عليه بحسب الظاهر وان كان مسلماً بعد البناء على عدم قدح ما يترأى من الشيخ والمحقق القمي الا أنه لا يحدى في دعوى الكلية وان اريد منه الجمع مطلقاً وعلى سبيل القضية الكلية بحيث يعم التأويل والجل على خلاف الظاهر المتفاهم عرفاً فتطرق

المنع اليه واضح بل لو ادعى الاجماع على فساد ما عن المحقق البهبهاني فيما أملاه على القاعدة كان أولى بالتصديق واما الثاني فلا أنه ان كان المراد الجمع الذي يساعد عليه العرف كما في العام والخاص ونحوهما فهو حق لكن لما ذكرناه من مساعدة العرف للأولوية المزبورة وان كان المراد مطلق الجمع فلا . والأولوية المذكورة ممنوعة وعلى فرضها لا دليل على إعتبارها لعدم رجوعها إلى أظهرية أحد الدليلين وكونه قريبة على الآخر واما الثالث فمع انه غير محصل المراد حيث ان في الطرح ليس ترجيحاً من غير مرجح انه ان كان المراد وجوب الجمع مع الامكان عرفاً والشاهد كما حمله عليه بعضهم فلا كلام وان كان المراد وجوبه مطاقاً فان كان المراد من الأصل ما ذكره من استحالة الترجيح بلا مرجح كما هو أحد احتمالات عبارة الدليل فلا وجه له لعدم تنفعه في قبال طرح كليهما أو التخيير وان كان المراد منه عموم ما دل على حجية كل خبر فهو مسلم الا انه يجب الخروج عنه بسبب الاخبار العلاجية لأخصيتها وان كان الكلام مع الغض عن اخبار العلاج فيوجب الرجوع الى الأصل المؤسس في باب التعارض (مع ان في الجمع كذلك) اى بالتصرف في احدهما بعينه أو فيها (طرحة للإمارة) عند التصرف في احدهما (أو الامارين) عند التصرف فيهما (ضرورة سقوط أصالة الظهور في احدهما أو كليهما معه) اى مع التصرف (وقد عرفت ان التعارض بين الظهورين فيما كان سندهما قطعياً) من جميع الجهات (وفي السندين) اى ان التعارض في السندين (اذا كانا ظنيين وقد عرفت ان قضية التعارض انما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤيدان اليه من الحكمين لا بقاهاً على الحجية بما يتصرف فيها أو في احدهما أو بقاء سديهما عليها) اى على الخجوة (كذلك) أي بالتصرف فيها (أو احدهما) (بلادليل يساعد عليه من عقل أو نقل فلا يبعد ان يكون المراد من امكان الجمع هو امكانه عرفاً ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ) اى حين مساعدة العرف (وتبينه فان الأولوية من قبيل الأولوية في اولى الارحام) اى التعيين (وعليه) اى على هذا التوجيه (لا اشكال فيه ولا كلام) لرجوعه بهذا التوجيه الى ما ذكرناه .

(فصل)

(لا يخفى ان ما ذكر) في الفصل السابق (من قضية التعارض بين الامارات انما هو ملاحظة القاعدة) العقلية (في تعارضها والا فربما يدعى) قيام الدليل شرعاً (كالاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في) خصوص (الاخبار) التعارضه (كما اتفقت عليه * قوله) (وقد عرفت) الى قوله (فلا يبعد ان يكون المراد الى اخره) توطئه وتعميد لتوجيه الكلام المعروف بينهم .

منه دام ظله

كلمة غير واحد من الاختيار ولا يخفى) انه بناء على عدم السقوط (ان اللازم) بمقتضى
القاعدة (فيها اذا لم تنهض حجة على التعمين والتخير بينها هو الاتصاف على الراجح منها للقطع
بمحجته تخيراً أو تعييناً بخلاف الآخر لعدم القطع بمحجته والاتصاف بعدم حججته ما لم يقطع
بمحجته بل ربما ادعى الاجماع أيضاً على حجة خصوص الراجح واستدل عليه) أي على
عدم السقوط (بوجوه اخرى) غير الاجماع منها انها دليلان تعارضان لا يمكن العمل بهما ولا
بأحدهما بالخصوص دون الآخر ولا اسقاطها فوجب التخير اما الاول فلان ما دل على
حججة خبر الواحد شامل للفرض واما الثاني فواضح واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح
واما الرابع فلان اسقاطها موجب لاسقاط ما ثبت من الشرع اعتباره واما الخامس فلانه
لا يمكن غيره (احسنها الاختيار) لتطرق المناقشة الى الوجوه الاخر حتى الاجماع المدعى
في المقام والتفصيل يطلب من المطولات (وهي طوائف منها ما دل على التخير على الإطلاق
كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قلت يجئنا الرجال وكلهم نقمة محدثين
مختلفين ولا يعلم ايها الحق قال فاذا لم يعلم فموسع عليك بايها اخذت ، وخبر الحرث بن المغيرة
عن ابي عبد الله عليه السلام اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم نقمة فموسع عليك حتى
تري القائم فترد عليه ، ومكانة عبد الله بن محمد الى ابي الحسن اختلف اصحابنا في رواياتهم عن
ابي عبد الله في ركعتي الفجر فروى بعضهم صلى في المحمل وروى بعضهم لا تصلها الا في
الأرض فوقع عليه السلام موسع عليك بآية عملت ، ومكانة الحميري الى الحجة عليه السلام الى
أن قال في الجواب عن ذلك حديثان الى ان قال عليه السلام وبايها اخذت من باب التسليم كان
صواباً الى غير ذلك من الاطلاقات) كحسنه سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في خبرين
أحدهما يأمر والاخر ينهى قال عليه السلام يرجع حتى يلقي من يخرجه فهو في سعة حتى يلقاه
بناء على ان المراد من الارجاء ارجاء تعيين الواقعة وعلى ان المزداد من السعة هو السعة في العمل
بالخيرين واما بناء على ارادة ارجاء نفس الواقعة وعدم العمل أصلاً وكون المراد بالسعة السعة
في الارجاء يكون دليلاً على الاحتياط كما انه بناء على ارادة السعة من حيث الرجوع الى
الأصل يكون دليلاً على التساقط أو التوقف والرجوع الى الأصل المطابق . وكثير أجد
ابن الحسن الميثمي عن الرضا عليه السلام انه قال اذا ورد عليكم عن أبيه الخبر باتفاق برويه
من برويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين باتفاق الناقله فيها فيجب الأخذ بهما
أو هما جميعاً أو بايها شئت فأحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله والرد اليه والينا
وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار (ومنها ما دل على التوقف مطلقاً) منها ما رواه
في الوسائل ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يستلهم عن العلم المتقول اليانعة اياهك واجيداً في

قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه أو الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا : ومنها خبر جابر عن ابي جعفر في حديث قال انظروا الى امرنا وما جئكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوه وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهيه كيف يصنع قال ع برجه حتى يلقي من يخرجه فهو في سعة حتى يلقاه ، ومنها موثقة ابن بكير المرسلة عن ابي جعفر ع في حديث قال اذا جئكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم الى غير ذلك من الأخبار الدالة على التوقف (ومنها ما دل على الأخذ بما هو الحاطط منها) كرفوعة زرارة عن ابي جعفر ع الدالة على الأخذ بالخبر الموافق للاحتياط بعد فقد المرجحات ومع موافقتها للاحتياط أو مخالفتها له فالتخير قال سئلته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فأيهما أخذ فقال ع بأزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت ياسيدي انها معاً مشهورتان مروياناً مؤثوران عنك فقلت ع خذ بقول اعدلها عندك واوثقها في نفسك فقلت انها معاً عدلان مرضيان موثقان قال انظر ما وافق منها مذهب العامة فآزره وخذ بما خالفهم فان الحق فيها خالفهم فخذ ربما كانت معاً موافقين لهم أو مخالفين هم فكيف اصنع فقال ع خذ بما فيه الحاططة لديك وأترك ما خالف الاحتياط فقلت انها معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع قال ع اذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر . وعد هذه الرواية وأمثالها طائفة مستقلة بناء على كون الاحتياط المذكور فيها مرجحاً أولاً والتخير مرجحاً ثانياً بعد الأول وأما بناء على كون الاحتياط مرجحاً له فهي وأمثالها من أخبار التخيير غاية الأمر انها زادت على المرجحات مرجحاً آخر وهو الموافقة للاحتياط (ومنها ما دل على الترجيح بما يخصه ومرجحات منصوبة من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والعدلية والصدق والواقعية والأورعية والواقعية والشهرة على اختلافها في الاختصار على بعضها وفي الترتيب بينها) كما يظهر ذلك لمن اتمعن النظر فيها حيث أنه اقتصر في بعضها على بعض المرجحات واجمعها للمرجحات مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن الخطاب ع اذن مرفوعة زرارة صريحة في تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بصفات الراوي كما عرفتها ومقبولة ابن الخطاب ع بالمعكس من ذلك قال سئل ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتصاحا الى السلطان او الى القضاء يحمل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق أو باطل قائماً تحاكم الي

الطاغوت الى ان قال قلت وان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقها فاختلغا في ما حكما وكلامهما اختلفا في حديثكم قال ع الحكم ما حكم به اعدلها واقربها واصدقها في الحديث واورعها ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قلت فانها معا عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل احد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان من رولىهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ من حكمها ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ع ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان التقبيان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة فقيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقها الخبران جميعا قال ينظر الى ما اميل اليه حكمهم وقضائهم فيترك ويؤخذ الاخر قلت فان وافق حكمهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلبي امامك فان الوقوف عند الشهات خير من الاقتحام في الهلكات (ولاجل اختلاف الاخبار اختلف الانظار) واره المجتهدين (فهم من اوجب الترجيح بما يقيدن باخباره) أي أخبار الترجيح (اطلاقات التخيير وم بين من اقتصر على الترجيح بها ومن تعدى منها الى سائر المزايام الموجبة لا قوائم ذي الزينة واقربته كما صار اليه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه أو المفيدة للظن كما ربما يظهر من غيره فالتحقيق ان يقال ان اجمع خبر للمزايام المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة مع اختلافها) في الترتيب بين المرجحات (وضعب سند المرفوعة جداً) حتى طعن فيه من ليس دأبه الطعن كمصاحب الحدائق (والاحتجاج بها على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن اشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بما يورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردنا ولا وجه معه) أي مع هذا الاحتمال القوي (للتعدي منه) أي من مورد الحكومة (الى غيره) من مقام الفتوى (كما لا يخفى ولا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة ان رفع الخصومة بالحكومة في مورد تعارض الحكمين وتعارض ما استند اليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح ولذا أمر عليه السلام بارجاء الواقعة الى لقاءه عليه السلام في صورة تساويهما) من جميع الجهات (فما ذكر من المزايام) فان الحكم بالتخيير لا يكاد يفيد في رفع الخصومة فان كل واحد من الطرفين يختار ما يفيد لا ما يجعله الحاكم مدرك الحكم فلا يرتفع الخصومة (بمخلاف مقام الفتوى) فانه يناسب التخيير ولا يلائمه الارجاء (ومجرد مناسبة الترجيح لقامها) أي مقام الفتوى (أيضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه) أي وجوب الترجيح (مطلقا ولو في غير مقام

الحكومة كما لا يخفى) كي يستشكل بان اختصاص التوقف بمقام الحكم وبزمان الحضور لا يقتضي اختصاص الترجيح بها فافهم (وان ايت إلا عن ظهورها) أي المقبولة والمرفوعة (في الترجيح في كلا المقامين) يحمل قوله فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا على ارادة الرجوع اليه والعمل بما يؤدي اليه نظره في امرها من حيث الفتوى كما ان هذا هو الشأن فيما لو كان المتخاصمان عدلين حيث انها لا يحتاجان في رفع الخصومة الى ازيد من شرح حالهما لمن يقدانه واستكشاف رأيه في امرها (فلا مجال لتقييد اطلاعات اخبار التخيير في مثل زماننا مما لا يمكن من لقاء الامام ع بها) أي بالمقبولة والمرفوعة (لقصور المرفوعة سداً) وهو واضح (وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه ولذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح) لمكان التمكن من لقائه واخذ الحق منه (مع ان تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم التعارضين بلا استفعال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص) بزمان التمكن من اللقاء (لوجب حملها عليه أو على ما لا يتأقها) أي على ما لا يتأق الاطلاقات اخبار التخيير (من الحل على الاستحباب) أي استحباب الترجيح (كما فعله بعض الاصحاب) وهو الجلي ره والسيد الصدر الشارح الوافية (ويشهد به) أي بهذا الحل (الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار) نظير حمل المتأخرين اخبار مزروحات البئر على الاستحباب لمكان كثرة اختلافها (ومنه) أي وما ذكرنا في المرفوعة والمقبولة (قد انقدح حال سائر اخباره مع ان في كون اخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من اخبار الباب نظراً، وجزمه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف لا كتاب في حد نفسه غير حجة بشهادة ما ورد انه زخرف وباطل وليس بشيء أو انه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار) فلا يكون هناك حجتان متعارضتان بل واحدة وهي الموافقة لا كتاب (وكذا الخبر الموافق للقوم ضرورة ان اصالة عدم صدوره نفية ملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره) أي صدور المخالف (لولا القطع به) أي بصدور المخالف (غير جامة للوثوق حينئذ بصدوره) أي بصدور الموافق (كذلك) أي تقيية (وكذا الصدور أو لظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوباً بحيث لا يعمده ادلة اعتبار السند ولا الظهور كما لا يخفى فتكون هذه الاخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا) في مقام (ترجيح الحجة على الحجة فافهم وان ايت عن ذلك) وقلت بالفرق بين ما هو المرجحات وبين ما هو من شرائط الحجة اما في باب موافقة الكتاب ومخالفته فالذي هو من المرجحات فهو الموافقة والمخالفة بالعموم من وجه كما اذا لم يكن في البين إلا الكتاب وخبر الواحد الذي يخالفه بالعموم

من وجه فانه لا بد حينئذ من اعمال قواعد التعارض فيقدم ما هو الاظهر لو كان وإلا فالتهيير أو الرجوع الى الأصل والذي هو من شرائط الحجية هو عدم مخالفة الخبر للكتاب بالتبائن الكلي واما في باب موافقة العامة ومخالفتهم فما هو من المرجحات هو مجرد المخالفة والموافقة من دون أن يكون في نفس الخبر الموافق قرائن التيقية وما هو من شرائط الحجية هو أن لا يكون في نفس الخبر قرينة تدل على صدوره تيقية (فلا يحصى عن حملها توفيقا بينها وبين الاطلاقات) أي اطلاقات التهيير (اما على ذلك) أي على تميز الحجية عن الاحجية (أو على الاستحباب كما اشرنا اليه انفا تم انه لو لا التوفيق بذلك لزم التقييد أيضا في اخبار المرجحات وهي آتية عنه كيف يمكن تقييد مثل ماخالف قول ربنا لم اقله أو زخرف أو باطل كالأبغى) واما اخبار التوقف فيجمل على زمان يتمكن من لقاء الامام وإلا يلزم ابطال الاحكام مع ان للشارع به كثير اهتمام واما اخبار الاحتياط لضعفها وعدم العمل بها فمحتملة على الاستحباب نظير الاخذ بالأعدل والأوثق (فتلخص مما ذكرنا ان اطلاقات التهيير محكمة وليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها ، نعم قد استدلل على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر)

(منها دعوى الاجماع على الاخذ بأقوى الدليلين وفيه ان دعوى الاجماع مع مصير مثل الكلي الى التهيير وهو في عهد الغيبة الصفري ويخالط النواب والصفراء قل في دياحة الكافي ولا نجد شيئا أوسع ولا حوط من التهيير مجازفة) وبعض المتأخرين أيضا لم يعتنوا بهذه الترجحات (ومنها انه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا بل ممتنع قطعاً وفيه انه انما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع) وهو ممنوع (ضرورة امكان ان تكون تلك المزية بالاضافة الى ملاكها) أي ملاك الحجية (من قبيل الحجر في جنب الانسان) كما اننا قطع بأن بعض المزايا لا دخل له في ذلك كاصحية وجه الراوي فحينئذ لا يلزم الترجيح المذكور بل (وكان الترجيح بها) حينئذ (بلا مرجح وهو قبيح كما هو واضح هذا مضافاً الى ما هو في الاضراب من الحكم بالقبح الى الامتناع من ان الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية ومنها فلا احكام الشرعية لا يكون إلا قبيحاً) فقط (ولا يستحيل وقوعه إلا من الحكم تعالى وإلا فهو بمكان من الامكان لكفاية ارادة المختار علة لفعله وانما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة فلا استحالة في ترجيحه تعالى للرجوح إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى واما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره وبالجملة الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال ومعنى بلا داع عقلائي قبيح لبس محال فلا نشبه)

ومنها غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن فالصريح عنه اولى واجسن) ومن بعضها دلالة الكتاب على ذلك حيث ان لازم ترك الترجيح التخيير والتسوية بين خبر العادل والفاقد والعالم والجاهل وهو منفي بقوله تعالى افمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ومنها انه لو لم يجب العمل بالراجح وجاز التخيير لم يجب تخصيص عام ولا تقييد مطلق ولا تأويل ظاهر بالظاهر وذلك هدم للدين وابطال لمنهاج الاثمة ع لان معظم الادلة الشرعية متعارضة فيلزم من ترك الترجيح المحذور المذكور والانصاف ان صرف الوقت في أمثال هذه الوجوه مما لا ينبغي ان يصدر عن ذوي الهمم (ثم انه لا اشكال) في حكم الحاكم بما اختاره من الخبرين وفصل الخصومة به ولا يتخير المتخاصمين سواء كانا مجتهدين أو مقلدين أو مختلفين وان كان مختار كل منهما قبل هذه الواقعة خلاف ما اختاره الحاكم حيث انه في مقام المرافعة يجب عليها اتباع الحاكم وان كانا أو أحدهما أعلم منه وان كان قد يتأمل في صورة كون أحدهما مقلداً والآخر مجتهداً أعلم من الحاكم حيث انه يمكن أن يقال حينئذ بناء على وجوب تقليد العلم بانه يجب على المقلد الأخذ بفتوى هذا العلم لا الحاكم بان يأمره الحاكم بالعمل بمقتضى رأي صاحبه لانه الحكم في حقه دون رأي الحاكم لكنه مدفوع بانه مع صدق التضامن والترافع يكون المدار رأي الحاكم ولا سيما اذا كانت الاختلاف في مجرد اخذ أحدهما أي الحاكم وذلك المجتهد العلم باحد الخبرين والآخر بالآخر كما انه لا اشكال في (الافتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه) الغير المتعلق بغيره اذ المتعلق بغيره اذا كان ذلك تابعاً صرفاً كما لو نذر على وجه يكون مورد تعارض الخبرين صحة وبطلاناً أو كان أحدهما دالاً على ان ماله يجب فيه الخمس والآخر على انه لا يجب فانه يختار كلا من الخبرين وليس للتفكير مخاصمته في ذلك واما عمله المتعلق بغيره على وجه الشركة فلا يجوز له التمييز كما لو وقع معاملة على وجه المعاطاة وورد فيها خبران أحدهما على الفساد والآخر على الصحة فلا يجوز له اختيار أحدهما بدون رضا شريكه كذا لو كان أحدهما على ان الحبة للولد الاكبر سناً والآخر على انها للاكبر احتلاماً فلا يجوز اختيار أحدهما إلا برضا الآخر ومع الاختلاف فحكم الحاكم (و) كذا (عمل مقلده ولا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه) أي على التخيير (فيها) أي في المسألة الفرعية فان الظاهر من قوله ع بابها اخذت من باب التسليم وسلك هو الاخذ باحد الخبرين لكونه طريقاً مثبتاً للواقع وكذلك قوله فوسع عليك بآية عملت لا بمجرد الفعل بمضمونه ولا يتنافى هذا الظهور اطلاق قوله ع في المرفوعة فتخير فانه لا يبان فيه بخلاف الخبرين فان أيهما يبان (نعم له الافتاء به) أي بالتخيير (في المسألة اصولية فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي

فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه) وما يتوهم من ان المقلد لابد وأن يكون موافقا للمجتهد في الحكم لانه تابع له وعلى الافتاء بالتخير تلزم المخالفة لانه يختار خلاف ما اختاره المفتي مدفوع بان التبعة في أصل التخير بين الحكمين كافية ولا يحتاج الى ازيد من ذلك نظير الخصمتين من خصال الكفارة في كونها مورداً للوجوب التخييري واذ كان خصوصية كل منها أيضاً حكم شرعي (وهول التخير بدوي أم استمراري) وجوه ثالثها انه بدوي لإلام قصد الاستمرار ورابعها عكس الثالث واختار المصنف انه استمراري وأشار الى وجهه بقوله (قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضاً كونه استمرارياً) ولا سيما مثل قوله حتى ترى القائم وقوله فهو في سعة حتى يلقاه بل هذا هو الظاهر من قوله ع بايعا اخذت من باب التسليم وسلك فانه يظهر منه ان الوجه هو التسليم ومن انعم انه حاصل بالاستمراري ومن قال بأنه بدوي استدل بأنه لما كان المراد من التخير هو التخير في المسألة الاضوائية وهو التخير في جعل احد التعارضين حجة شرعية واخذة طريقاً محرراً الواقع فلازم ذلك هو وجوب الفتوى بما اختاره اولاً وجعل مؤداه هو الحكم الكلي الواقعي المتعلق بافعال المكلفين فلا يبقى بعد مجال لاختيار الآخر حجة شرعية فلا مجال حينئذ لاستصحاب بقاء التخير لعدم الشك في بقاء التخير وعدم كونه متحجراً بعد الاختيار نعم لو كان التخير هو التخير في المسألة الفرعية يصح استمرار التخير لانه حينئذ يكون كالتخير بين القصر والالتزام في المواطن الاربعة وكالتخير بين الخصال فلذلك ان يعمل بمضمون احد التعارضين تارة وبمضمون الآخر اخرى فأشار المصنف الى ضعفه بقوله (وتوهم ان المتحجّر كان محكوماً بالتخير ولا تحجّر له بعد الاختيار) لاحدهما لانه يحجز وينكشف له الواقع بمقتضى مفاد ذلك المأخوذ (فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيها فاسد فان التجزيع بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخير أصلاً كما لا يخفى) واما حديث عدم الشك في بقاء التخير فهو اجنبى عن المقام لان محل البحث انما هو ذلك فتدبر وكذلك ما استدل به على البدوية أيضاً من انها القدر المتيقن بعد عدم الاطلاق لما ذكر من كون الموضوع المتحجّر الغير المختار بمعنى الفاعل اذ بعد الاختيار يشك في حجية الآخر والأصل عدوها ومن استصحاب حكم المختار ومن لزوم المخالفة القطعية من الاستمرار في بعض الوقائع فدفع بنبوت الاطلاق ويستكشف منه ان الحكم الواقعي ليس بفعل كى يكون مخالفته ضرراً وقد يستدل بأنه يلزم من الاستمرار ترك الواجب لا الى بدل اذ لو اخذ بالخبر الدال على الوجوب فقد وجب عليه ابداً اذ مع العدول الى الآخر يلزم ترك الواجب لا الى بدل اذ ليس مدلول الخبر الآخر

بدلاً عنه ولا سيما اذا كان هو جواز الترك أو وجوبه وفيه أنه ليس من ترك الواجب بل من ادخال النفس تحت موضوع لا يجب عليه الفعل وهو مخير بين الموضوعين كما اذا سافر من وجب عليه الصوم فإنه لا يقال أنه ترك الصوم الواجب، وقد يستدل أيضاً بأنه لو جاز العدول لم يبق لجعل التخيير فائدة لأن الغرض منه اما العمل بها أو بأحدهما معيناً أو طرحتها أو التخيير والاول تكليف بالحال والثاني ترجيح بلا مرجح والثالث عبث وكذا الرابع اذ مع عدم جعل التخيير أيضاً يكون المكلف مخيراً عقلاً بل يرجع في مثال الخطر والاباحة الى ترجيح الاباحة نعم لو كان التخيير بدوياً فالفائدة هي تعيين ما اختار اولاً وعلى تقدير عدم جعل لا يتعين شيء. وفيه مضافاً الى ان الفائدة حينئذ هي عدم جواز الرجوع الى الأصل الثالث الخارج عنها كما اذا دل أحدهما على الوجوب والآخر على الاستحباب وإلى ان الفائدة تعيين الواقع ولو تخيراً فإنه فرق بين الاباحة وبين التخيير من الاتيان على وجه الوجوب أو الاباحة وكونه مخيراً بينها مستمراً لا ينفي امكان كون الفعل واجباً اذا اختار خبر الوجوب بل له ان يستمر على اخذ خبر الوجوب فيفتي بالوجوب الى الابد فالتخيير في المقام ليس تخييراً بين الفعل والترك بل بين اخذ الخبر الدال على الوجوب والحكم بالوجوب وبين اخذ الخبر الدال على الاباحة والحكم بها انه على تقدير تسليمه يختص بالخبرين الدال أحدهما على الاباحة والآخر على الوجوب أو الحرمة فلا وجه للدعوى الكلية ثم على فرض التخيير البدوي أيضاً يمكن ان يقال لا فائدة في جعل كلا الخبرين اذ ينبغي حينئذ جعل أحدهما المختار فقط فجعل كل منهما حجة على وجه التعيين ثم الحكم بالتخيير بهذا المعنى أي الأخذ بما اختاره اولاً لا فائدة فيه مع ان هذا يجري في الواجبين المتعارضين فلا بد أن يقال هناك أيضاً بان الواجب من الأول هو أحدهما الذي اختاره المكلف أو يختاره والحال ان وجود المصلحة في كل واحد على التعيين يقتضي تعيين كل منهما وان لم يمكن ادراك ذلك تلك المصلحة في المقام أيضاً نقول مصلحة الجعل يقتضي تعيين كليهما ولما لم يمكن ادراكهما حكم العقل بالتخيير والجعل الشرعي تابع لوجود المصلحة فيه من حيث هو، واما ما قد يقال في المقام بان المفروض التخيير بين الخبرين ومعلوم ان مفاد كل منهما هو كون الحكم كذا ابداً اذ حكمه تعالى لا يختلف فقتضى الأخذ بكل منهما الأخذ به دائماً والأخذ به في بعض الازمان ليس الأخذ به فلا بد من كونه بدوياً وإلا فليس عاملاً بواحد منهما فيدفعه اطلاعات اخبار التخيير واما ما ذكر في وجه التفصيل بين ما لو قصد الاستمرار وبين ما لم يقصد من انه لو قصد الاستمرار فكانه لم يأخذ بالخبر بالنسبة الى سائر الوقائع حتى يضمن عليه مفاده فالتخيير بعد باقي بخلاف ما لو لم يقصده فإنه قد ارتفع تحريمه وتضمن في حقه المختار وفي وجه العكس من انه لو قصد الابدية فقد ألزم بمفاد الخبر مطلقاً.

فليس له العدول ومع عدمه فلا، وإن لم يقصد الاستمرار أيضاً لأن مجرد الأخذ بالخبر لا يفيد تعيين المقاد مع عدم البناء على الالتزام به ابتداءً ففيها ما لا يخفى بعد ثبوت الاطلاق ثم لو فرض عدم ثبوت نحو التخيير وشك في أنه ينحو التخيير في الاصولية أو الفرعية قد يقال أنه لا يجري الاستصحاب للشك في موضوعه فإنه على التخيير الفرعي يكون الموضوع باقياً وعلى الاصولي يكون مرتفعاً فالشك في أحد الوجهين يستلزم الشك في بقاء الموضوع ولا جامع بين الوجهين كما يجري فيه الاستصحاب في دور الأمر بين التخيير والتعيين فإنه على الاصولي يتم ما احتاره أولاً وبناءه على الفرعي يكتفي ما اختاره أولاً أيضاً وفيه نظر .

(فصل)

(هل على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة أو يتعدى الى غيرها قيل بالتعدي) الى كل مرتبة وإن لم يقد الاقربية الى الواقع نوعاً ولا الى المصدر كما يظهر عن بعضهم كتنقديم الحاضر على المبيح والناقل على المقرر أو بالعكس ولا الى كل مرتبة يفيد الاقربية الى الواقع نوعاً الا اذا حصل الظن الفعلي بالواقع مطابقاً للآخر كما يظهر من القمي ره فالتناط عنده على الظن بالواقع فعلاً مع وجوده ونوعاً مع عدمه أو الى لظن لفعلي بالواقع أو الصدور كما يظهر من بعض أو الى كل مرتبة توجب الاقربية الى الواقع نوعاً كما هو المشهور (لما في الترجيح بثقل الاصلية والاثنية ونحوها مما فيه من الدلالة على ان المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للاقربية الى الواقع) بمعنى أنه اذا قيس أحدها الى الآخر يكون باب الاحتمال فيه منسداً بمقدار لا يكون منسداً في الآخر (ولما في التعليل بان المشهور مما لا ريب فيه من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة الى الخبر الآخر ولو كان فيه الف ريب) لا نفي الريب في صدوره من جهة قطعته فضلاً عن نفي الريب في جميع جهاته كي يلزم كونه قطعياً من جميع الجهات لأن شهرة الرواية لا تصلح لشيء منها فكيف يصح التعليل به وهذا واضح لمن كان ملتفتاً الى ان الشهرة هي الشهرة من حيث الرواية وإن المراد بها ماذا (ولما في التعليل بان الرشد في خلافهم) فإنه يدل على وجوب الترجيح بكل ما وجدت فيه اشارة الحق والرشد وغلبتها وترك ما فيه ظن خلاف الحق والصواب (ولا يخفى ما في الاستدلال بها اما الأول فلأن جعل خصوص شيء فيه جهة الارائة والطريقة حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة ارائته) كي يصح التعدي (بل لا اشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال دخل خصوصية في مرجحيته أو حججه) كما في خبر الواحد والبيئة دون الشهرة والاولوية (لاسيما قد ذكر فيها ما لا يمحتمل الترجيح به إلا بتدبراً

فافهم) كالأورعية والافقهية والأعدلية اذ بعد فرض تساويها في الصدق كيف يصير تلك الأمور موجبة للاقربية الى الواقع (واما الثاني فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها مع ان الشهرة في الصديق الأول بين الرواة (و معروفيتها عند (اصحاب الأئمة مع موجبة لكون الرواية مما يطعن بصدورها بحيث يصح أن يقال عرفا انها مما لا ريب فيها كما لا يخفى) من دون ملاحظة نسبتها الى ما لا يكون بهذه المثابة (ولا بأس بالتعدي منه الى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور لا الى كل مزبنة ولو لم يوجب إلا اقربية ذي المزبنة الى الواقع من المعارض الفاقد لها واما الثالث فلاحتمال أن يكون الرشيد في نفس الخافه لحسنها (وكونها ارغام انهم من دون نظر الى غلبة وجود الحق في طرف الخبر المخالف (ولو سلم انه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف فلا شبهة في حصول الوثوق بان الخبر الموافق للمعارض بالمخالف لا يتخلو من اخلال صدوراً أوجه ولا بأس بالتعدي منه الى مثله كما مر انفاً ومنه (أى ومما ذكرنا في بيان النظر بناء على احتمال كون الرشيد في نفس مخالفتها لحسنها وكرهها ارغام انهم (انقدح حال ما اذا كان التعليل لأجل افتتاح باب الثقة فيه (أى في الموافق (ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك (أى تقية (مع الوثوق بصدورها لولا القطع به في الصدر الأول (وقوله (لقلة الوسائط ومعرفتها (تعاليل للنفي وليعلم ان الترجيح بخالفته بناءً على كونها لأجل الثقة خارج عن الترجيح السندي ودخل في الترجيح الدلالي من جهة وجوب التورية على الامام ع في مقام الثقة لعدم جواز الكذب عليه فينتظر حينئذ الخبر الموافق احتمال ارادة خلاف الظاهر فيصير المخالف اظهر لعدم تطرق هذا الاحتمال اليه لكنه لا يضر بالمقصود فاذ محل الاشتباه هو التعليل بالقضية الغالبية من كون الحق في خلافهم حيث ان مقتضى عموم التعليل وجوب الأخذ بما لا يتطرق اليه هذا الاحتمال عند الدوران (هذا مع ما في عدم بيان الامام ع للكلية كما يحتاج السائل الى اعادة السؤال مراراً وما في امره عليه السلام بالارجاء بعد (فرض (التساوي فهاذ كره عليه السلام من المزايا المنصوصة من الظهور في ان المدار في الترجيح على المزايا المنصوصة كما لا يخفى (نعم لو قام الاجماع على ان كل ما يوجب الاقربية والاقوائية لا بد من الأخذ به حينئذ لا بد من التعدي الى كل مزبنة توجبها في الدليل من حيث هو دليل واما مالا يكون كذلك كما اذا كان شهرة فتوائية على طبق احد الخبرين فلا لعدم ايجابها اقوائية في الدليل من حيث هو دليل . اللهم إلا ان يدعي الاجماع على ان كل ما يوجب الظن أو الوثوق بكون المدلول اقرب الى الواقع وجب الأخذ به حينئذ وجب التعدي الى ما يكون كذلك وانى بذلك كله (ثم انه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة مالا يوجب الظن بذى المزبنة ولا اقربيته كبعض صفات الرلوي

مثل الاورعية أو الافقية اذا كان موجهاً مما لا يوجب الظن أو الاقربة كالنورع من الشبهات والجهد في العبادات (بالنسبة الى الاورعية) وكثرة التبع في المسائل الفقية أو المارة في القواعد الأصولية (بالنسبة الى الافقية) فلا وجه للاقتصار على التعدى الى خصوص ما يوجب الظن أو الاقربة بل الى كل مزية ولو لم يكن بموجبه لاحدهما كما لا يخفى وتوهم ان ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بموجبه بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ فاسد فان الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً وانما يضر فيما اخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه (و) الحال انه (لم يؤخذ في اعتبار الاخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك) أي عدم الظن بالخلاف (هذا مضافاً الى اختصاص حصول الظن بالكذب بما اذا علم بكذب أحدهما صدوراً والا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لا مكان صدورها مع عدم ارادة الظهور في أحدهما أو فيها أو ارادته تقيده كما لا يخفى . نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليلته وفي جهة انبائه وطريقتيه من دون التعدى الى ما لا يوجب ذلك وان كان موجباً لقوة مضمون ذيه بونا كالشبهة الثمائية أو الاولوية الظنية ونحوها فان المساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها انما هي الاقوى دلالة كما لا يخفى فانهم .

(فصل)

قد عرفت سابقاً انه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي (حيث أن التعارض تنافي الدليلين على وجه التضاد أو التناقض) ولا يعمتها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين من سقوط أحدهما رأساً (عن الحجية) وسقوط كل منها في خصوص مضمونه كما اذا لم يكونا في البين فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضاً بغير موارد أو يعمتها (أي موارد الجمع العرفي) قولان أولها (وهو الاختصاص) هو المشهور وقصارى ما يقال في وجهه ان الظاهر من الأخبار العلاجية سثوالاً وجواباً هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً لافها يستفاد ولو بالتوفيق فإنه (أي التوفيق) (من انحاء طرق الاستفادة عند ابناء المحاورة ويشكل بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في اذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السثوالات بغير موارد الجمع لصحة السثوال بملاحظة التحير في الحال لأجل ما يترأى من المعارضة وان كان يزول عرفاً بحسب المال أو للتحير في الحكم وانما وان لم يتحير فيه ظاهراً وهو كاف في صحته) أي صحة السثوال (قطعاً مع امكان ان يكون السثوال لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاورة وجل العناوين

المأخوذة في الاسئلة لولا كلها يعمها كما لا يخفى ودعوى ان المتيقن منها (أي من الاسئلة (غيرها) أي غير موارد الجمع والتوفيق العرفي (مجازفة غايته انه كذلك) أي متيقن (خارجا لا بحسب مقام التخاطب وبذلك) أي بذلك الاشكال (فينقدح وجه القول الثاني) أي التعميم (اللهم إلا أن يقال ان التوفيق في مثل الخاص والعام والمطلق والمقيد كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة وهي كاشفة اجمالا عما يوجب تخصيص اخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لولا دعوى اختصاصها به وانها سؤالا وجوبا بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والا حثايج أو دعوى الاجمال ونسأوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ولا ينافيها) أي الدعويين (مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور انه لذلك) أي للعموم (فلم يثبت باخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء من التوفيق وحمل الظاهر على الاظهر والتصرف فيما يكون صدورها قرينة عليه) أي على التصرف (فتأمل) ولعل من قال بعدم الاختصاص كالشيخ والمحقق القمي فكانه استظهر من الاخبار العموم فان تم فلا استغراب ولا سيما على مذهب المصنف حيث صرح في بحث العموم ان تخصيص العام بالتخصص المنفصل من قبيل تحكيم الحجة على الحجة واخبار مخالفة الكتاب أو موافقة القوم في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا تحكيم الحجة على الحجة وقد مر انما ما ينفعك في المقام فتدبر .

(فصل)

(قد عرفت حكم تعارض الظاهر والظاهر وحمل الأول على الآخر فلا اشكال فيما اذا ظهر ان ايها ظاهر وايها اظهر وقد ذكر فيما اشبه فيه الحال تمييز ذلك ما لا عبرة به أصلا فلا بأس بالإشارة الى جملة منها وبيان ضعفها .

منها ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الاطلاق (نحو اكرم العلماء ويستحب اكرام الشاعر) (وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما من كون ظهور العام في العموم تنجيذا بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه معلق على عدم البيان والعام يصلح بياناً فيقدم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه بخلاف العكس فانه موجب لتخصيصه بلا وجه الا على نحو دائر) حيث ان العمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي لتوقف موضوعه على عدمه فلو كان طرح التنجيزي متوقفا على العمل بالتعليقي ومسبباً عنه لزم الدور وقوله (ومن ان التقييد اغلب من التخصيص) وجه آخر لتقديم التقييد على التخصيص (وفيه ان عدم البيان (الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة) انها هو عدم البيان في مقام التخاطب) وفي مقام

البيان بعد ما كان المتكلم بصده (لا عدم البيان الى الابد) فالطلق الوارد في مقام البيان من دون أن يكون هناك بيان أو ما يصلح له تنجز ظهوره في الاطلاق كالعام في العموم بحيث لو ورد بعده ما يصلح للبيان لم يتعد به بل يحكم بعدم كونه بياناً باصالة الاطلاق نعم يتم هذا التعليل في العام المتقدم على المطلق أو المقارن معه لوجود البيان أو ما يصلح له في مقام التصاطب اللهم إلا ان يدعى ان حال المطلق بالنسبة الى المقيد كحال الأصل مع الدليل من حيث انه بمجرد وروده لا يبقى له موقع (واغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل ما من عام الا وقد خص غير مفيد ولا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لظاهرة أحدها من الآخر فتدبر) وما قيل أيضاً في ترجيح العام ان ظهور العام وضعي بخلاف ظهور المطلق فانه بملاحظة الأمر الخارج عن الوضع كقدمات الحكمة فغير مفيد لمنع كون كل ظهور وضعي اقوى من ظهور ليس كذلك وربما يكون العكس اقوى فيقدم عليه كما اذا كان الفرد المتعارض فيه العام والمطلق من الافراد الشايعة للمطلق أو مما يناسبه حكم المطلق دون العام .

(ومنها ما قيل فيما اذا دار الامر) بين التخصيص والنسخ كما اذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ ولا يخفى ان دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام انها هو بالاطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص (وهو ان ظهور العام لكونه منجزاً مقدم على ظهور المطلق لكونه تعلقياً) (كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً) فان ظهور العام عندم وضعي منجز وظهور الخاص في العموم الازماني ظهوراً اطلاقياً معلقاً فلو كان العام ناسخاً للخاص يلزم الأخذ بالظهور الاقوى المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصاً وشارحاً فانه يلزم حينئذ تقديم الظهور الاطلاقى على الوضعي (وان غلبة التخصيص انما يوجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم اذا كانت مرتكزة في اذهان أهل المحاوراة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام وإلا فهي) أي الغلبة (وان كانت مفيدة للظن بالتخصيص إلا انها غير موجبة لها) أي للاقوائية (كما لا يخفى ثمانية بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة بشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة فانها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها والزام نسخها) أي عمومات الكتاب والبيئة

(بها) أي بالخصوصات الصادرة عن الأئمة (ولو قيل بجواز نسخها) أي الكتاب والسنة (بالرواية عنهم) مع وجود شرائطه (كما ترى) للزوم كثرة النسخ حينئذ وهو خلاف فرض القلة (فلا يحصى في حله من أن يقال ان اعتبار ذلك) الشرط (حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و كان من الواضح ان ذلك) أي القبح (فيها اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات أو مفسدة في ابدائها) و اظهارها (كاخفاء غير واحد من التكليف في الصدر الأول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها واستكشاف ان موردها) أي مورد الروايات (كان خارجا عن حكم العام واقعا وان كانت داخلا فيه ظاهر أو لأجله لا بأس بالتزام النسخ بمعنى رفع اليد بها) أي بالروايات (عن ظهور تلك العمومات باطلاعها في الاستمرار والدوام أيضا فتفطن) حاصله ان جعلها مخصصة للعمومات وان كان ينافي قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في ابتداء النظر إلا أن المبرهن عليها في محلها أنها فيما لم تقتضي المصلحة تأخيرها عن وقت الحاجة والعمل وإلا فلا قبح فيه أصلا فيكون تكليف الناس ما يقتضيه ظواهر الكتاب والسنة انكالا على الأصول اللفظية ولا غرو فيه أصلا فإنه كما اقتضت المصلحة بدرجة احكام الاسلام والرجوع الى الأصول العقلية قبل البيان حتى ورد أنهم في صدر الاسلام ما كانوا مكلفين إلا بالتوحيد وإعتقاد الرسالة في مدة عشر سنين كذلك اقتضت تأخير البيان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر والتأمل في الآثار والأخبار يوجب القطع بذلك فإنه رب عام نبوي وخاص عسكري ولا سببا ماذل على أن الحاجة المنتظر عجل الله فرجه اذا ظهر يحكم ببطون كلام الله وربما ما انطوت عليه صحيفة فاطمة عليها السلام كما يظهر من رواية جابر وغيرها وما ورد في اخفاء علي ع ما جمعه من الآيات ضرورة عدم نسخ الدين في زمان ظهوره فليس الوجه في ذلك إلا أن الأئمة كانوا مأمورين باظهار ما اظهروه في ازمئتهم على حسب ما تقتضيه المصلحة إلا أن هذا الوجه كما يصحح التخصيص يصحح النسخ أيضا بالتزام ايداع النبي الناسخ عند الامام ع كي لا ينافي تكيل الدين في زمان النبي ص وكون الوصي حافظا لما بلغه الرسول ص فلا يحصل لنا القطع حينئذ باغلبية التخصيص لكن بناء الفقهاء على الحل على التخصيص دون النسخ ثم أن ما ذكر لا يختص بالمخصصات المذكورة بل يجري في جميع الصوارف المتأخرة عن ازمئة العمل بالظواهر .

(فصل)

(لا اشكال في تعيين الاظهر لو كان في البين اذا كان التعارض بين الاثنين) فان الخاص القطعي السند والدلالة كما اذا كان نعتاً متواتراً أو محفوفاً بالقرائن المفيدة للقطع لا اشكال

ولا ريب في تخصيص العام به ولا مجال لجريان اصاله الظهور في طرف العام فان الخاص الزبور رافع لموضوعها للقطع بعدم ارادة العموم حينئذ والخاص الظني سنداً ودلالة أو القطعي السند والظني الدلالة فظاهر كلام الشيخ الانصاري هنا هو بهدم لزوم التخصيص به بل لا بد من الاخذ بأقوى الظهورين من العام أو الخاص حسب اختلاف المقامات ولكن القوم قائلون بالتخصيص هنا أيضاً ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العام فان اصاله الظهور في الخاص حاكمة على اصاله الظهور في العام وبعد الخاص عرفاً قرينة على التصرف في العام نظير ما اذا صدرنا عن المتكلم في مجلس واحد كما أن اصاله الظهور في طرف القرينة حاكمة على اصاله للظهور في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة أضعف كما في رأيت اسداً يرمي حيث أن ظهور يرمي في رمى النبل مقدم عرفاً على ظهور الأسد في الحيوان المفترس مع أن ظهوره اقوى لأنه وضعي من ظهور يرمي في رمى النبل لكونه بالاطلاق ونسبة الخاص الى العام كنسبة يرمي الى الأسد ولا منافاة بين أن يكون بين أصل الدليلين معارضة وبين أن يكون اصاله الظهور في أحدهما حاكمة على اصاله الظهور في الآخر فلا يرجع التخصيص حينئذ الى الحكومة لأن الحكومة عبارة عن أن يكون مفاد الدليل بنفسه حاكماً على الآخر وان كانت النسبة هي العموم من وجه والخاص الظني سنداً القطعي دلالة لاريب؟ أيضاً في كونه مقدماً على العام وانما الخلاف في وجهه من حيث انه للحكومة مطلقاً أو للورود كذلك أو الحكومة ان كان الوجه في اصاله الظهور اصاله عدم القرينة أو الورود ان كان الوجه فيها الظن التوعبي والحق هو الحكومة مطلقاً ، ولعل نظر الشيخ الانصاري في احتمال الورود في الوجه الاول إلى أن بناء العقلاء على متابعة الظهور مقيد بعدم قيام القرينة على خلاف الظهور والخاص قرينة على عدم ارادة ظهور العام فانه قطعي الدلالة وكونه بحسب السند ظنياً لا يمنع عن كونه قرينة بعد مجيئ الدليل على التعبد بسنده فيكون نسبة الخاص الى العام كنسبة الدلالة الاجتهادية الى الاصول العقلية في كونها رافعة لموضوع الاصول العقلية ولكنه ليس كذلك فان الخاص بما هو خبر خاص لا يكون قرينة على ارادة خلاف ظهور العام لاشتراك العام والخاص في ذلك وليس بناء العقلاء مقيداً بعدم ورود مطلق الخبر الخاص فانه بما هو لا يكون قرينة على عدم ارادة العموم بل بما هو مثبت لمؤديه يكون قرينة فان كان ثبوت المؤدى قطعياً كان راجعاً لموضوع اصاله الظهور حقيقة فيكون وارداً واما إذا لم يكن قطعياً فلا والخاص في الفرض وان كان قطعي الدلالة إلا أنه ظني السند فلا علم حينئذ بثبوت المؤدى فلو لم يقدم دليل على التعبد كان وجود الخاص حينئذ كعدمه لانصادم دلالة القطعية ظهور العام نعم ببركة دليل التعبد ثبت المؤدى وبتوسط ذلك يصير قرينة على ارادة خلاف الظهور فصيرورة الخاص قرينة انما يكون بمقدمتين

التعبد بالسند وثبوت المؤدى والوارد هو ما كان بنفسه رافعا لموضوع المورد فحينئذ يكون حاكما لا وارداً، ولعل قوله في آخر المسألة فتأمل إشارة الى ما ذكرنا وإن بينا على كون الوجه في اصابة الظهور هو الظن النوعي يكون المراد النفس الامرى قد يقال أيضا بالورود بدعوى تقييد بناء العقلاء على حجبة الظهور بما اذا لم يكن في البين حجة اقوى بداهة ان ملاك حجبة الظهور هو جهة كشفه وحكاية عن المراد واثباته لمتعلق الارادة الواقعية والخاص الزبور يوجب بطلان ذلك فيكون رافعا لموضوع اصابة الظهور في طرف العام. وفيه ما تقدم انفا من أن الراجع للموضوع ما يكون بنفسه رافعا لا بانضمام المقدتين المذكورتين فتدبر (واما اذا كان) التعارض (بين الزايد عليها فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء ولذا وقع بعض الاعلام في اشتباه وخطأ حيث توهم انه اذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص بعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصيات بعد تخصيصه به فرمما تنقلب النسبة الى عموم وخصوص من وجه فلا بد من رعاية هذه النسبة) الحادثة (وتقديم الراجع منه) أي العام (ومنها) أي من الخصوصيات لو كان هناك راجح (أو التخييريته وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها عليه) أي لا تقديم سائر الخصوصيات على العام المخصص المذكور كما اذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم ولا تكرم النجاة فان النسبة بين أكرم العلماء قبل تخصيصه بالفساق منهم وبين لا تكرم النجاة عموم وخصوص مطلق وهو واضح ولكن بعد تخصيصه به تنقلب عموماً من وجه فائدة الاجتماع العالم التحوي العادل ومادنا الافتراق الفقيه العادل والتحوي الفاسق وكما اذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم العلماء ولا تكرم التحويين فان التعارض بين الأولين بالتبائن ولكن بعد تخصيص الأول بالثالث انقلبت النسبة الى العموم المطلق فلا بد من رعاية هذه النسبة الحادثة وحل العام على الخاص اذا كان الخاص اقوى لا معاملة التبائن (الا اذا كانت النسبة بعده على حالها) كما اذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب اكرام الشعراء فان النسبة التي هي العموم من وجه لا تنقلب بعد التخصيص أصلاً (وفي ان النسبة انما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينتم به ظهوره وان انتم به حجته ولذلك) أي ولاجل عدم انقلاص ظهوره بذلك (يكون بعد التخصيص حجة في الباقي لاصالة عمومه بالنسبة اليه) فلا بد وان يلاحظ النسبة بينه وبين سائر الخصوصيات من حيث ذاته لا من حيث كونه مخصصاً .

(لا يقال ان العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه .

(فانه يقال إن المعلوم عدم ارادة العموم لا عدم استعماله فيه لا فائدة القاعدة الكلية فيعمل

بهمومها ما لم يعلم بتخصيصها وإلا لم يكن وجه في حجيتها في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي اليه التخصيص واصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انقضاء ظهور له لا فيه ولا في غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها كما لا يخفى لجواز ارادتها وعدم نصب قرينة عليها . نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على ارادة التمام وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام . فأنقذ بذلك انه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من المخصوصات مطلقا ولو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفا ولو لم يكن المستوعبة لأفرادها (لمكان الاستهجان العرفي) فضلا عما اذا كانت مستوعبة لها) كما اذا ورد اكرم العلماء ولا نكرم فساقهم ويكره إكرام عدوهم فان اللازم من تخصيص العام بها بقائه بلا مورد بخلاف مثل اكرم العلماء ولا نكرم التحوي البصري ولا نكرم التحوي الكوفي حيث انه بعد تخصيص العام بكل التخصيصين يبقى تحت العام افراد كثيرة فلا يلزم استهجان (فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيع بينها) أي بين العام ومجموع المخصوصات (وعدمه فلو رجح جانبها) أي المخصوصات فيما كان مرجح فيه (أو اختير جانبها) فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به) أي بالعموم (أصلا بخلاف ما لو رجح طرفه) بمرجح (أو قدم تخييراً) فيما لم يكن مرجح (فلا يطرح منها) أي من المخصوصات (إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره) وهو الانتهاء الى ما لا يجوز الانتهاء اليه . وبالجملة لا بد من طرح جملة المخصوصات من حيث هي جملة بها قوام البانسة واما طرح الكل فلا (فان التباين انما كان بينه) أي بين العام (وبين مجموعها) من حيث انه مجموع (لا جميعها) وكل واحد واحد منها (وحينئذ فرمما يقع التعارض بين المخصوصات فيخصص العام) ببعضها ترجيحاً (لو كان) أو تخييراً فلا تقفل (لو لم يكن . وحينئذ لو لم يلزم الاستهجان بمخصص واحد وكان المخصصان زائداً في مقام التخصيص لأجل الاستهجان فلا بد من التخصيص بتمام مخصص واحد ونصف أو ثلث أو ربع وهكذا من مخصص آخر أو من التخصيص ببعض من كلا المخصصين وامتيار ذلك كله بهداه الفقيه والله العاصم . ثم ان الترجيع والتخير هنا لما كان بين العام ومجموع المخصصات فلا بد من ترجيعه عليها من مرجح له على مجموعها ولو لم يكن له مرجح على كل منها فلا اشكال في تقديمه اذا كان اقوى من الكل وكذا في تقديمها عليه لو كانت اقوى منه كما لا اشكال في التخير في صورة مساواة سنده مع سند الكل والظاهر أيضا ترجيعه اذا كان سنده مساوياً مع سندها واقوى من الآخر لاشتمالها حينئذ على الأضعف . والمركب من الأضعف والمساوي أضعف كما ان الظاهر

ترجيحها اذا كان سنده مساوياً لسند بعضها واضعف من الباقي اذ المركب من المساوي والا أقوى أقوى . واذا كان سنده اضعف من البعض وأقوى من الآخر فالتخير اذ المركب من الاضعف والا أقوى لا يكون اضعف ولا أقوى (هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة كما اذا ورد هناك عاملان من وجهه مع ما هو اخص مطلقاً من أحدهما وانه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينها وان انقلبت النسبة بينها الى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما لما عرفت من انه لا وجه للملاحظة النسبة قبل العلاج) كما اذا ورد اكرام العلماء ولا تكريم فساقهم ويستحب اكرام العدول فالنسبة بين الاولين عموم مطلق . وبين الاول والثالث عموم من وجه . واذا خص الأول بالثاني أي العلماء بغير فساقهم وهو العدول تنقلب النسبة بينه وبين الثالث بالعموم المطلق بعد ما كانت عموماً من وجه ضرورة ان العلماء العدول اخص مطلقاً من العدول فلا يخص العدول الذي هو مفاد الثالث بغير علمائهم لأجل الدليل الأول بل لا بد من معاملة النسبة الأولية وهي العموم من وجه لما ذكره المصنف . واما مثال عدم انقلاب النسبة فكما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكريم الفساق منهم ويستحب اكرام الشعراء فان النسبة بين الأول والثالث عموم من وجه سواء خصص الأول بالثاني أم لا فالحكم فيه كالأول من تقديم اخص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين (نعم لو لم يكن الباقي تحت بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز ان يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً لتقديم على العام الآخر لا لا انقلاب النسبة بينها بل لكونه كالنص فيه فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى) كما اذا فرض في المثال الأول ان قول المولى اكرم العلماء بعد ما اذا خصص بقوله لا تكريم فساقهم لم يبق تحته إلا فرد واحد أو اثنين حينئذ يقدم على العام من وجه الاخر أي على قوله يستحب اكرام العدول اذ في مادة الاجتماع لو قدم العام من وجه الآخر لم يبق حينئذ مورد لقوله اكرم العلماء فالعام المخصص حينئذ لقلة أفرادها صار كالخاص في النصوبة في مورد الاجتماع بالنسبة الى العام من وجه الآخر الظاهر فيه بعمومه .

(فصل)

(لا يخفى ان المزاي المرحجة لاحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الاخر بناء على وجوب الترجيح وان كانت على انحاء مختلفة ومواردها متعددة من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومنته ومضمونه مثل الوثاقة والفقاهة) هذان المشالان لراوي الخبر (والشهرة) مثال لنفس الخبر (ومخالفة العامة) هذا لوجه صدوره (والفصاحة) هذا لمتنه (وموافقة

الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب الى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من اطرافه (أي الخبر) خصوصاً لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوبة) فإن اختلاف انحاءها وتعدد مواردها حينئذ واضحة ككون الراوي فطناً أو ازيد فطنة وكونه اعلم بالعربية أو اقرب الى زمان النبي ص أو كونه ضابطاً أو أضيف وكونه غير مدلس وكونه معروف النسب وكونه معروفاً وكونه غير ملتبس اسمه باسم أحد الضعفاء أو كونه ممن يحفظ الحديث عن ظهر القلب ولا يراجع كتاباً وكونه يذكّر سبب حدوث هذا الحكم وكونه متحملاً للرواية بعد البلوغ وكونه ممن سمع مشافهة وكونه جازماً وعالماً بما يرويه وغير ذلك من الأمور المذكورة في المطولات (إلا أنها) مشتركة في أنها (موجبة لتقديم أحد السنتين وترجيحه وطرح الآخر فإن اخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد اطرافها ونواحيها) ولولمناط القطعي حيث ان المقبولة انما تدل على كون الصفات المذكورة من مرجحات الحكمين المتعارضين الا أن منشأ اختلافها هو اختلاف الروايتين فيستفاد من ذلك انها مرجحة لمنشأ الحكم ويؤيد ذلك كون الأصدقية مناسبة لمرجحية الرواية لا لنفس الحكم (فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للثقة) التي جعلت من مرجحات جهة الصدور (فانها) أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السنتين وحيثه فعلاً وطرح الآخر رأساً وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها (أي موافقة الخبر للثقة) (كذلك) أي متمحضة في ترجيح الجهة (في غيرها) أي غير مقطوعي الصدور (ضرورة انه لا معنى للتعديستند ما يتعين حمله على الثقة فكيف يقاس على مالا تعبد فيه للقطع بصدوره) الذي هو حجة ذاتية وكذا المرحجات المضمونية بأن يكون مضمون أحدهما اقرب في النظر الى الواقع فانها أيضاً توجب اقربية السند كإفصاحه لفظه بل هو أولى بذلك فلا وجه لانتساب النفس في تقسيم المرحجات الى الصدوري وجهة الصدور ومن حيث المضمون (ثم انه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرحجات لو قيل بالتعدي واناطة الترجيح بالظن) بالواقع (أو بالاقربية الى الواقع) بأن يقال بتقديم المرجح الصدوري على المرجح من حيث جهة الصدور نظراً الى تأخر عنوان صدور الخبر عن أصل صدوره بحسب المرتبة فإذا حكم بعدم صدور المرجوح بمقتضى دليل الترجيح من حيث الصدور فليس هناك خبر صادر عن الحجة كي يحكم بأن صدوره لبيان الحكم الواقعي من جهة الأمانة القائمة عليه في قبالة الآخر المرجوح من حيث جهة الصدور وبتقديم المرجح من حيث المضمون على المرجح من حيث الصدور نظراً الى ان الترجيح بحسب الصدور انما هو من حيث كون الراجح صدوراً اقرب الى حكم الله الواقعي نوعاً من المرجوح فهو لا نزاع في القرب الشخصي الحاصل للمرجوح بالنسبة الى الواقع من جهة الامارات الكاشفة

عنه وبتقديمه أيضا على المرجح من حيث جهة الصدور بناء على تأخر المرجح الصدوري عنه مع تقدمه على المرجح الجهتي وذلك (ضرورة ان قضية ذلك) أي التعدى (تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان اقرب الى الواقع منها والتخير بينها اذا تساوى فلا وجه لانتساب النفس في بيان ان ايها يقدم وايها يؤخر الا تعيين ان ايها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر) كما عرفته (واما لو قيل بالاعتصار على المزاي المتصورة فله) أي للترتيب (وجه لا يترأى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة مع امكان أن يقال ان الظاهر كونها كسائر اخبار الترجيح بصدد بيان ان هذا مرجح وذلك مرجح) من دون أن يكون بينها ترتيب بحسب الواقع (ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد والا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة وهو بعيد جداً وعليه) أي بناء على كون اخبار الترجيح بصدد بيان ان هذا مرجح وذلك مرجح من دون ان يكون بصدد بيان الترتيب (فتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها) أي من المرجحات (كان المرجع هو اطلاقات التخير ولا كذلك على) الوجه (الأول) وهو كون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان الترتيب (أيضا بل لا بد من ملاحظة الترتيب) وتقديم ما اشتمل على ما جعل في الاخبار مقدماً (الا اذا كانا) أي الخبرين (في عرض واحد) فالتخير (وانقدح بذلك) البيان (ان حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات في انه لا بد في صورة مزاحمة مع بعضها من ملاحظة ان ايها فعلاً موجب للظن بصدق ذيه بضمونه أو الاقربية كذلك الى الواقع فيوجب ترجيحه وطرح الآخر أو انه لازمة لأحدهما على الآخر كما اذا كان الخبر الموافق للظن عاملاً من المزنة مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين) أي الظن بصدق مضمونه أو الاقربية الى الواقع (فلا بد حينئذ من التخير بين الخبرين) هذا كله مختار المصنف. وحاصله ان لارتتيب بين المرجحات بل كلها من حيث الترجيح في عرض واحد فلو كان أحد المتعارضين واجداً لبعضها والآخر واجداً لبعضها الآخر وقع التراحم بينهما فيقدم ما هو الاقوى مناهاً وإلا فالتخير خلافاً للمحقق الوحيد البهبهاني ره حيث اختار تقديم المرجح الراجع الى جهة الصدور على المرجح السندي وعلى المرجح المضموني فلو كان أحد المتعارضين مخالفاً للامة والاخر موافقاً للشهرة مثلاً أو للكتاب قدم ما يخالف العامة، وخلافاً للشيخ الانصاري ره حيث اختار الترتيب الزبور من تقديم المرجح السندي على المرجح الجهتي والمرجح المضموني فقدم الخبر المشهور على الخبر المخالف للامة أو الموافق للكتاب ورد عليها المصنف بعد تأسيس هذا الأصل من ان المزاي المرجحة بعد كونها على انحاء مختلفة ومواردها متعددة لما كانت مشتركة في إيجابها تقديم سند أحدها وطرح سند الآخر بقوله (فلا وجه لتقدمه) أي الخبر المخالف للامة

(على غيره كما عن الوحيد البهبهاني وبالغ فيه بعض اعظم المعاصرين) في بدائمه لا مكان أن يكون في الخبر الموافق مزلة توجب الظن بالصدق أو الأقربية الى الواقع أو يكونا متساويين (ولا تقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه قال اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الارجح صدوراً موافقاً للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفاً للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيية في الموافق لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين أو تبعداً كما في الخبرين بعدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور ، ان قلت أن الأصل في الخبرين الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيية كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور . قلت لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيية لأنه الغالب لأحدهما في الحقيقة وقال بعد جملة من الكلام فورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما عاماً كما في المتواترين أو تبعداً كما في المتكافئين من الاخبار واما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر (ملاحظة اخبار الترجيح) فلا وجه لأعمال هذا المرجح فيه لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه وفيه مضاف الى ما عرفت) من انه لا وجه لمراعات الترتيب بين المرجحات بناء على التعبد وإناطة الترجيح بالظن أو الأقربية الى الواقع وكذلك بناء على عدم التعبد لكن على القول بكون المقبولة والمرفوعة كسائر الاخبار الواردة في الترجيح بصدور بيان تعداد المرجح من دون تعرض للزوم الترتيب والالزام بتقييد جميع اخبار الترجيح على كثرتها بما في المقبولة لمكان الاختصار فيه على ذكر مرجح واحد أو اثنين أو ثلاثة وهو بعيد جداً (ان حديث فرعية جهة الصدور على أصله انما يفيد اذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها) أي من مرجحات جهة الصدور (واما اذا كان) المرجح الجهتي (من مرجحاته) أي من مرجحات أصل الصدور (بأحد المناطين) المذكورين آنفاً (فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات ولم يقدّم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة) أي غير جهة الصدور (مع كون الآخر راجحاً بحسبها) أي بحسب الجهة (بل هو اول الكلام كما لا يخفى فلا يحصى عن ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين أو من دلالة اخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المراجعة ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة بالحكم هو اطلاق

التخير فلا تغفل وقد اورد بعض اعظم تلاميذه عليه) في بدائعه (بانتفاضه بالتكافئين من حيث الصدور فانه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل أحدهما على التقية لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها لأنه الغاء لأحدهما أيضا في الحقيقة وفيه ما لا يخفى من الغفلة وحسبان انه التزم) الشيخ الانصاري (قدس سره في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور اما للعلم بصدورهما واما للتعبد به فعلا مع بداهة ان غرضه قدم من التساوي من حيث الصدور تعبداً بتساويها بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين بل ولا بأحدهما وقضية دليل العلاج ليس الا التعبد بأحدهما تخيراً أو ترجيحاً والعجب كل العجب انه) أي بعض تلامذته (لم يكتف بما أورده من النقض حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران امره بين عدم صدوره من أصله وبين صدوره تقية ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة كما انه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق بل الامر في الظني الصدور أهون لا احتمال عدم صدوره بخلافه) أي بخلاف القطعي الصدور حيث ان هذا الاحتمال فيه مني (ثم قال فاحتمال تقديم المرجحات السنية على مخالفة العامة مع نص الامام ع على طرح موافقهم من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها عن ذي مسكة فضلاً عن هو تالي العصمة علماً وعملاً ثم قال وليت شعري أن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر وانت خير بوضوح فساد برهانه ضرورة عدم دوران امر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأساً لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً ولا يكاد يحتاج في التعبد الى ازيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بدية وانما دار احتمال الموافق بين الاثنين اذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة ضرورة دوران معارضة حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقية وفي غير هذه الصورة كان دوران امره بين الثلاثة لاحالة لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي ومنه قد انقح - إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي ايضا وانما لم يمكن التعبد بصدوره لذلك اذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة لتعين حمله على التقية حينئذ لاحالة ولعمرى أن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله الا أن الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان عصمتان الله من زلل الاقدام والأقلام في كل ورطة ومقام) وملخص الكلام في المقام هو أنه ان أريد أن المخالفة والموافقة في الحقيقة مرجح جتي من دون رجوع الى المرجح بحسب أصل السند كما قد يدعي ان الترجيح بمخالفة العامة وموافقة الكل

إلى التخصيص في الأصل العقلائي الذي مقتضاه البناء على صدور الكلام لبيان المراد وكون مضمون الكلام الصادر تمام المراد لا البناء على جهة أخرى من تقيده ونحوها ولا على أنه جزء المراد أما الألف فلأن الظاهر من التكلم نوعاً هو كون كلامه على حدو مرامه وهذا أصل عقلائي يرجع إليه عند الشك في الصدور وأما الثاني فلا صلة عدم التخصيص والتقييد وقرينة المجاز ونحو ذلك من الأصول اللغوية التي عليها بناء العقلاء. لو شك في إرادة التخصيص أو التقييد والمجاز حينئذ يصح أن يقال إن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور والظهور كما أن التعبد بكون المضمون تمام المراد متفرع على جهة الصدور ضرورة أنه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان الحكم الواقعي كي تعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه فالترجيح بالمخالفة حينئذ لا بد وإن يكون بعد إحراز السند فيرد عليه حينئذ ما أورده المعترض أولاً من النقص بالتكافئين كما أن التعبد بالمضمون متفرع على التعبد بجهة الصدور وإن أريد أنهما في الحقيقة من المرجحات السندية بحيث لو لا هذا المرجح لم يكن حججه فعليه في البين نظير الترجيح بصفات الراوي فإن مرجعه إلى التخصيص في أدلة حججه خبر الواحد قطعاً غاية الأمر أنه في المقام جاء من قبل الجهة كما هو الموافق لما أسسه في أول الفصل وكذا يدل عليه ما ذكره هنا من أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع وجوب حمل أحدها المعين على التقييد حينئذ لا يرد عليه الانتقاض المذكور لكن يرد عليه أنه لم يكن حينئذ فرق بين هذا المرجح وبين سائر المرجحات السندية حيث إن المرجح هو الظن بالصدق أو الأقربيه إلى الواقع فدعوى أنه لا وجه لأعمال هذا المرجح معللاً بأن جهة الصدور متفرعة على أصل الصدور لا طائل تحتها وإن أريد أن الترجيح بالمخالفة متأخر عن سائر المرجحات بحسب أدلة العلاج فنقول إن تأخره الواقعي لو ثبت فإما هو حينئذ من جهة التعبد لا لما ذكر من الاعتبار العقلي (ثم إن هذا كله إما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة) سواء كان في الحقيقة مرجحاً للجهة أو كان مرجحاً للسند غاية الأمر بحجته من قبل الجهة كما حققه المصنف في صدر الفصل (وأما بما هو موجب لأقوائيه دلالة ذيه من معارضه لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقييد دونه فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناء على المشهور من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على الأظهر على الترجيح بها) أي بمرجحات الصدور بل لو قلنا بعدم الترجيح أصلاً كالمصنف (اللهم إلا أن يقال إن باب إحتال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقييد إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينه على التصرف عرفاً في الآخر فتدبر)

(فصل)

(موافقة الخبر لما) أي للإمارة التي (توجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات في الجملة بناء على لزوم الترجيح لوقيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة أو قيل بدخوله) أي الخبر (في القاعدة المجمع عليها كما ادعى وهو لزوم العمل بأقوى الدليلين ، وقد عرفت أن التعدي محل نظر بل منع وأن الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية وكون مضمون أحدها مظهرناً لأجل مساعدة إمارة ظنية عليه لا يوجب قوة فيه) أي في أحدها (من هذه الحثية) أي الدليلية والكشفية (بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها كما لا يخفى ومطابقه أحد الخبرين لها) أي للإمارة (لا يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر إما من حيث الصدور أو من حيث جهته كيف وقد اجتمع) أي ما يوجب الظن بالمضمون (مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق والصدق واقعا لا يكاد يعتبر في الحجة كما لا يكاد يثبت بها) أي بالحجية (الكذب كذلك) أي واقعا (فافهم) اللهم إلا أن يقال بأننا استكشفنا من تلك المطابقة عن مرجح واقعي أو يدعى الملازمة بين نفس المطابقة والظن بكون مضمون المطابق أقرب إلى الواقع (هذا حال الإمارة الغير المعبرة لعدم الدليل على اعتبارها إما ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل بحسب ما يقتضي الترجيح به من الاخبار بناء على التعدي والقاعدة بناء على دخول مضمون المضمون في أقوى الدليلين إلا أن الأخبار الناهية عن القياس وإن السنة إذا قيست بحق الدين مانعة عن الترجيح به ضرورة أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسئلة الشرعية الأصولية وخطره ليس باقل من استعماله في المسئلة الفرعية، وتوهم أن حال القياس ههنا ليس في تحقق الاقوائية إلا كحاله فيما ينفع به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتناك عليه في مسئلة لا أصولية ولا فرعية قياساً مع الفارق لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة فإن القياس المعمول فيها) أي في الموضوعات (ليس في الدين فيكون فساد أكثر من إصلاحه وهذا بخلاف المعمول في المقام فإنه نحو أعمال له في الدين ضرورة أنه لولاه لما نعين الخبر المرافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجة بمقتضى أدلة الاعتبار والصغير ينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج) أو التوقف والرجوع الى الأصل بناء على التوقف (فتأمل جيداً) حيث أنه يمكن أن يقال أن ترجيح أحد الخبرين على الآخر لا هووقف على إدراك الحكم الشرعي بالمقول كي تنافيه الأدلة الدالة على عدم جواز التعديل عليه بل يكون نعمت حجة

من حيث صدوره عن الامام أو جهة صدوره وليس شيء منها من الحكم الشرعي الذي دلّت الأدلة على أنه لا يصاب بالعقول بخلاف رفع القياس وجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض فإنه تعويل على القياس في إثبات الحكم المخالف له وهذا منفي بالأخبار الدالة على أن دين الله لا يصاب بالعقول لكنه مدفوع بما حققه المصنف قده فإنه في مقام الترجيح وإن لم يكن علة تامة لكنه كالجزء الأخير لليلة التامة فافهم (وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب والسنة القطعية فالمعارض المخالف لأحدها إن كانت مخالفته بالمبينة الكلية فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح لعدم حجية الخبر المخالف كذلك) أي بالمبينة (من أصله ولو مع عدم المعارض فإنه المتيقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل أو أنه لم نقله أو غير ذلك وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق ففضية القساعة فيها وإن كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافقات وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخييراً أو لم يكن الترجيح في الموافقات بناءً على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد إلا أن الأخبار الدالة على أخذ الموافقات من المتعارضين غير فاصدة عن العموم لهذه الصورة لوقيل بأنها في مقام ترجيح أحدها لا تعيين الحجة عن اللاحقة كما نزلنا عليه) بأن يقال بالفرق بين المخالفة التي تكون من المرجحات وبين المخالفة التي تكون من شرائط الحجية لخبر الواحد بأن الأول هو مجرد المخالفة والموافقة للعامّة من دون أن يكون في نفس الخبر الموافقات قرائن التيقن والثاني هو أن تكون في نفس الخبر قرائن الصدور تامة كالأخبار الواردة في عدم بطلان الصلوة بالحدث قبل التسليم فالذي لا يكون حجة ولا يمكن التعبد بصدوره هو ما كان من قبيل الثاني فيكون هذا من مميزات الحجة عن اللاحقة والذي يمكن أن يكون حجة هو ما كان من قبيل الأول فإن مجرد كون الخبر موافقاً لهم لا يقتضي الحمل على التيقن بل لو لم يكن له معارض لوجب العمل به بمقتضى أدلة حجية خبر الواحد فالحمل على التيقن إنما يكون بعد التعارض بينه وبين الخبر المخالف للعامّة وهو فرع شمول أدلة التعبد بالصدور لكل من الموافق والمخالف (ويؤيده) أي يؤيد ما نزلنا عليه (أخبار العرض على الكتاب الدال على عدم حجية المخالف من أصله فإنه ترغاب عن لسان واحد فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى) كالمخالفة التبايني وغيرها مما ذكرنا آنفاً .

(اللهم إلا أن يقال نعم إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمبينة بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المبين عنهم كثيراً وإياه مثل ما خالف قول ربنا لم أقله أو زخرف أو باطل عن التخصيص غير بعيدة وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى) أي كالمخالفة التبايني (كما لا يخفى) فإن العرف

لا يرى الشرح والتفسير إلا في العام والخاص مطلقاً ويقتضي في مورد العموم من وجهه متحيزاً وليعلم أنه في هذه الصورة لا بد من الرجوع إلى المرجحات المضمومية أو الجبته ولا يجوز الرجوع إلى المرجحات الصدورية. عند المشهور فإن التعارض إنما هو في بعض أفراد مدلولها وهي مادة الاجتماع دون البعض الآخر أعني مادتي الافتراق فلا معنى حينئذ للرجوع إلى المرجحات الصدورية بمعنى طرح الرواية التي يكون رايها غير أعدل أو غير أصدق أو ما يكون شاذاً لأنه لا معارض لها في مادة الافتراق والمفروض أنها في حد نفسها تشملها أدلة حجية الخبر الواحد فلا وجه لطرحه كلية ومعنى طرحها في خصوص مادة الاجتماع غير ممكن فإن الرواية الواحدة لا تقبل التبعيض في المدلول من حيث الصدور وأما المرجح المضمومي أو الجبتي فلا محذور في الرجوع إليه عند المشهور فلو كان أحدهما موافقاً للامة والاخر مخالفاً فالواجب هو الأخذ بعموم المخالف وطرح عموم الموائق في خصوص مادة الاجتماع وكذا لو كان أحدهما مخالفاً للكتاب فإنه بطرح في خصوص مادة الاجتماع ومع عدم المرجح فالخبر بناءً على الاخبار ولكن الظاهر من الأصحاب التسالم على التساقط والرجوع إلى الأصل، نعم قد حكى عن الشيخ في الاستبصار التخيير وهو الحق، وأما على مذهب المصنف من رجوع جميع المرجحات إلى المرجح السندي فالأمر مشكل (وأما الترجيح بمثل الاستصحاب كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب فالظاهر أنه لا أجل إعتباره من باب الظن والطريقة عندهم وأما بناءً على إعتباره تبعداً من باب الاخبار وظيفة للشاك كما هو المختار كسائر الأصول العملية التي تكون كذلك) أي وظيفة للشاك من دون أن يكون إعتباره من باب الظن والطريقة (عقلاً ونقلاً فلا وجه للترجيح به) أي بمثل الاستصحاب (أصلاً لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ولو بملاحظة دليل إعتباره كما لا يخفى) حيث أن مضمون الخبر ناظر إلى الواقع ومفاد الأصول بناءً على التعبد حكم ظاهري فكيف يتقوى بها مع أن مورد الأصول هو ما إذا فقد الدليل الاجتهادي مطابقاً أو مخالفاً فورها هو ما إذا تباين الدليلان للتكافؤ. والاخبار المستفيضة قد دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد لها عند التعارض فلا ترجيح بها لأحد المتعارضين وما ذكرنا علم أن البحث عن الترجيح بالأصل الناقل أو المقرر ساقط من أصله ولا سببا على مختار المصنف من عدم جواز التعدى من المزايا المنصوصة (هذا آخر ما اردنا إرادته والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ام) :

(الخاتمة)

(فبهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد)

(فصل)

(الاجتهاد لغة تحمل المشقة) ولذلك يقال في حمل الثقل اجتهدت ولا يقال ذلك في حمل الخفيف لكنه اذا كان مأخوذاً من الجهد بالفتح وأما إذا كان مأخوذاً من الجهد بالضم فعناه الوسع والطاقة على ما صرح به القراء خلافاً للاكثر حيث جعلوه مفتوحاً ومضموماً الوسع والطاقة (واصطلاحاً كما عن الحاجي والعلامة استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي) فيكون من نقل العام الى الخاص على الثاني ومن نقل اللازم الاعم الى ملزومه على الاول لأن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي يستلزم تحمل المشقة (وعن غيرها) ومنهم الشيخ البهائي في الزبدة (ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة ولا يخفى ان اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة الاختلاف في حقيقته ومبنيته لوضوح أنهم ليسوا في مقام حده أو رسمه بل انما كانوا في مقام شرح اسمه والاشارة اليه بلفظ آخر وان لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه كاللفظي في بيان معاني الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم ومن هنا انتقدح انه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانكاس) كما اورد على التعريف الأول بأن كثيراً من الأدلة لا تفيد الظن بل إنما يكون حجة من حيث التعبد كالاستصحاب وإصالة البرائة مع أن تحصيل الحكم المستفاد من تلك الأدلة تدرج في الاجتهاد وبأنه قد يتوقف الفقيه في الحكم بعد اجتهداه واستفراغ وسعه في ملاحظة الأدلة فليس هناك ظن بالحكم مع كون استفراغه اجتهداً قطعاً وبأن أقصى ما يجب على المجتهد الأطمينان بتحصيل ما يستفاد من الأدلة الموجودة سواء كان باول نظره في المسائل كما في المسائل التي مداركها ظاهرة أو بعد استفراغ وسعه كما في الفروع الصعبة أو بين الأمرين ومن المعلوم ضرورة تحقق الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحد المذكور لهذه الصور كلها لاعتبار استفراغ الوسع فيها وبأن عنوان الفقيه كسائر العناوين من المتكلم والنحوي والصرفي لا يصدق إلا بعند معرفة قدر معتد به من الاحكام المتعلقة بذلك العنوان والاستفراغ الحاصل منه قبل حصول القدر المعتد به اجتهداً قطعاً مع أنه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد أيضاً وبغير ذلك (أو الاطراد) كما اورد على التعريف الأول أيضاً بأنه يتدرج في الحد استفراغ الفقيه وسعه

في تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج في أصول الدين كخصوصيات البرزخ والمعاد أو في أصول الفقه كحجية الحسن والموتق والضعيف المنجبر بالشهرة مع أزدك لا بعد اجتهاداً في العرف وبأنه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الأحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضوعات كتعين الهلال لوجوب الصوم أو الانقطاع وقيم الأشياء مع أنه ليس من الاجتهاد وعلى التعريف الثاني بأن القوة القريبة من الاستنباط ربما يتناول القوة القريبة من الاجتهاد وليست باجتهاد قطعا (كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل) يعني انهم في مقام بيان حد الجدل بل شرح اسمه (ضرورة عدم الاطاعة بها بكنهها أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها لغير علام الغيوب) لمكان كثرة اشتباه الجنس الحقيقي بالعرض العام والفصل الحقيقي بالخاصة فانهم (وكيف كان فالأولى تبدل الظن بالحكم بالحجة عليه فإن المناط فيه) أي في الاجتهاد (هو تحصيلها) أي تحصيل الحجة (قوة أو فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجية) أي بحجية الظن (مطلقاً أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام فانه) أي الظن (مطلقاً عندهم) أي عند العامة (أو عند الانسداد عنده) أي عند بعض الخاصة (من افراد الحجة ولذا لاشبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره) أي غير الظن (من افرادها) أي افراد الحجة (من العلم بالحكم أو غيره) أي غير العلم (مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً اجتهد أيضاً ، ومنه قد انتقدح انه لا وجه لتأني الاخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى) أي استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم (فانه لا محيص عنه كما لا يخفى غاية الامر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الاصولي باعتباره ويمنع) هو (عنها وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذلك المعنى ضرورة أنه) أي النزاع (ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم وبين الاصوليين) فلا وجه للتمارز وصيرورتهم حزباً مقابلاً لحزب الآخر بحيث يطرد الحزب الآخر ويرميه بالفسق أو بما هو اعظم منه كما صدر عن بعض

(فصل)

(ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزئ فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من اشارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها) أي بالامارة المعتبرة (والتجزئي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام ثم أنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل انما هو بالنسبة الى حكمها الواقعي لأجل عدم دليل يساعد في كل مسألة

عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع وأما بالنسبة الى حكمها الفعلي فلا تردد لهم أصلاً كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به وأما لغيره فكذلك لا إشكال فيه إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد بخلاف ما إذا انسده عليه بابها فجواز تقليد الغير عنه في غاية الاشكال فإن رجوعه اليه ليس من رجوع المجهل إلى العالم بل إلى المجهل وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره فلا بد في حجية اجتهاد مثله على غيره من إلتباس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه بحيث تكون منتجة لحجية الظن الثابت بحجيته بمقدماته له (أي للغير) أيضاً ولا مجال لدعوى الإجماع ومقدماته كذلك (أي بحيث يكون منتجة لحجية الظن الثابت بحجيته بمقدماته له أيضاً) غير جارية في حقه لعدم انحصار المجتهد به أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وإن لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى اثبات عدم وجوبه مع عسره نعم لو جرت المقدمات كذلك بأن انحصر المجتهد ولزم من الاحتياط المحذور (وهو الاخلال بنظام المعيشة) أو لزم منه العسر مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذ (أي حين لزوم العسر) كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً لكن دونه خراط القناد هذا على تقدير الحكومة وأما على تقدير الكشف وصحته فجواز الرجوع اليه في غاية الاشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع الى من اختص حجية ظنه به وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره ولو سلم أن قضيتها بكون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التي دل الدليل على إعتبارها بالخصوص فتأمل (

(إن قلت حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدى اليه من الحكم ولو ظاهراً كما من تحقيقه وأنه ليس اثره الا تنجز الواقع مع الاصابة والعذر مع عدمها فيكون رجوعه اليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً الى المجهل فضلاً عما إذا انسده عليه) فانحصر مورد جواز الرجوع في مورد القطع بالحكم ولا يشمل مورد القطعي .

(قلت نعم إلا انه) حينئذ (عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام فيكون من رجوع المجهل إلى العالم) .

(إن قلت رجوعه اليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها لأصول العقلية ليس الا الرجوع الى المجهل) .

(قلت رجوعه اليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها وهو عاجز عن

الاطلاع على ذلك واما تعيين ما هو حكم العقل وأنه (أي حكم العقل (مع عدمها) أي عدم الامارة (هو البرائة أو الاحتياط فهو) أي الجاهل (انما يرجع اليه) أي الى ما هو حكم العقل (فالتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب اليه مجتهد فافهم) هذا كله بالنسبة الى مقام فتوئه واما بالنسبة الى مقام القضاء فقد أشار اليه بقوله (وكذلك لاختلاف ولا اشكال في تفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم والعلمي له مفتوحا . وأما اذا انسند عليه بابها ففيه اشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة فان مثله كما اشترت انما ليس بمن يعرف الاحكام مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة الا ان يدعى عدم القول بالفصل (بين موارد العلم والعلمي وبين الانسداد (وهو) أي عدم القول بالفصل (وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل الا أن يقال بكفاية افتتاح باب العلم في موارد الاجماع والضروريات من الدين أو المذهب والمتواترات اذا كانت جملة يعتد بها وان انسند باب العلم بمعظم الثقة فانه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف احكامهم عرفا حقيقة وأما قوله عليه السلام في المقبولة فاذا حكم بحكمتنا (الظاهر في انه لا بد وأن يكون عالما بحكمتهم عليهم السلام حتى يحكم به (فالرأى أن مثله اذا حكم كان بحكمتهم حكم حيث كان منصوبا منهم كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرئ له من احكامهم عليهم السلام فصحة استناد حكمه اليهم عليهم السلام انما هو لأجل كونه من المنسوب من قبلهم) .

(وأما التجزي)

(في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام)

(الأول في إمكانه) عقلاً (وهو وإن كان محل اختلاف بين الأعلام إلا انه لا ينبغي الارتياح فيه) بل قيل بشذوذ القائلين باستحالة (حيث كان أبواب الثقة مختلفة مدركا والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع وفي طول الباع وقصوره بالنسبة اليها) أي الى الأشخاص (قرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب مهارته في العقلية أو النقلية وليس كذلك في اخر لعدم مهارته فيها وابتنائها عليها وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها سهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبة مع عدم القدرة على ما ليس كذلك بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزئ للزوم الطفرة) وقوله (وبسطة الملكة وعدم

قبولها التجزية لا يمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الأبواب بحيث يتمكن بها من الاطالة بمداركها كما اذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها (اشارة الى رد ما توهمه بعض في المقام من أن الاجتهاد بناء على كونه ملكة راسخة في النفس لا يعقل أن يتجزى وانما التجزي الاجتهاد الفعلي وهو مما لا كلام فيه فان الاطالة الفعلية بجميع الاحكام غير مقدور لاحد غير المعصوم ولو فرض مقدورته فليس بشرط اجاعا ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظياً وان ابته عبارات كثير منهم ، وحاصل الرد أن حصول ملكة بسيطة يقتدر بها على استنباط بعض المسائل دون بعض بأن تكون تلك الملكة البسيطة مقصورة على البعض ولو مسألة واحدة فيحصل له الظن بحكم هذا البعض خاصة تمكن من الامكان لأنه في الحقيقة لا تجزية في نفس الملكة بل ضمني في نفس دائرة الملكة فكما أن ملكة الخياطة الحاصلة للخياط لا يؤثر في أمر الصياغة والتجارة وبالعكس كذلك ملكة استنباط الأحكام العبادية بالنسبة الى استنباط أحكام المعاملات غاية الأمر كون وجودها مشككة ذات مراتب شدة وضعفا فربما يكون قوية يقتدر بها على استنباط الكل وربما تكون ضعيفة لا تكون كذلك وقوله (ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلاً أو لا يعني باحتماله لأجل التفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمينان بعدم دخله كما في الملكة المطلقة بداهة أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى) اشارة الى دفع توهم آخر صدر عن بعض كالمضدي من عدم ثبوت ظن التجزي وغيره معلل بأنه قد يكون ما لا بهامه متعلقا بالمسألة التي يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه ويضعف أو بعدم في المحيط بالكل في ظنه انتهى وحاصل دفعه أنه خلاف الفرض فانا فرضنا أن المجتهد المطلق قد اجتهد فيها وظن بما ظنه التجزي مع القطع بعدم ارتباط المسألة المجتهد فيها بغيرها من المسائل ومع احتماله الغير المعني به لأجل التفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمينان بعدم الربط .

(الثاني في حجية ما يؤدّي) لاجتهاد التجزي (اليه على التصرف به) شرعاً (وهو أيضاً محل الخلاف) كالموضع الاول ذهب صاحب المعالم الى عدم حججته قال وربما يستفاد من جدي ووالدي العلامة وذهب جماعة منهم العلامة والشهيد الى الحجية واختار المصنف الثاني فقال (الا أن قضية أدلة المدارك حججته لعدم اختصاصها بالتصنيف بالاجتهاد المطلق ضرورة ان بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً وكذا ما دل على حجية خبر الواحد غاية تقييده بما اذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض) وكيف يرفض ظنه ويأخذ بظن المجتهد المطلق مع أنه يخطئه في ظنه وهل هذا الا رجوع العالم الى الجاهل ودعوى عدم جوازه لاستلزامه الدور فان جواز عمل المجتزي بظنه في المسائل موقوف على جواز عمله بظنه في

مسألة جواز التجزئ وهو موقوف على جواز عمله بظنه في المسائل لأن مسألة جواز التجزئ أيضاً من جملة المسائل المجتهد فيها مدفوعة بنع المقدمة الأولى فإن جواز العمل بالظن لكونه حكماً شرعياً لا يتوقف ثبوته بحسب الواقع الا على جعل الشارع اياه ، نعم العلم بذلك الجواز الثابت واقعا يجعل الشارع يتوقف على غير جعل الشارع وهو الدليل العلمي الدال على جواز عمل المتجزئ بظنه المطلق وهو ناهض كما عرفته لا على الجواز المأخوذ في مسألة جواز التجزئ التي هي مسألة اصولية وبما ذكره المصنف من أدلة الحجية قد ظهر فساد التمسك بالأصل على عدم الحجية وقد يقرر بأن الأصل عدم جواز العمل بالظن مطلقا ولكن خرج المجتهد المطلق بالاجماع ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجات تحت الأصل وقد يقرر بأن المتجزئ قبل بلوغ مرتبة هذا الاجتهاد كان الواجب عليه التقليد فيستصحب حتى يثبت خلافه وبضميمة عدم الفصل بين ما ذكر من حصل له صفة الاجتهاد بعد وجوب التقليد وبين اما اذا لم يكن كذلك كمن صار مجتهداً قبل بلوغه يتم المطلوب ووجه الفساد ظاهر .

(الثالث في جواز رجوع غير المتصف به اليه في كل مسألة اجتهد فيها وهو أيضاً محل الاشكال من أنه من رجوع الجاهل الى العالم فتعمه أدلة جواز التقليد ومن دعوى عدم اطلاق فيها وعدم احرار أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع الى مثله أيضاً ولا) يقاس حاله بحال السلف والصدور الأول من جواز الرجوع الى من كان حاملاً لرواية واحدة أو روايات متعلقة باب دون باب فإنه لم يكن من باب الإفتاء واطهار الرأي بل هو من باب مجرد الحكاية عن المعصوم كما في امثال زماننا يكون أشخاص يحكون فتاوى المجتهدين للناس (وستعرف ان شاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة واما جواز حكومته ونفوذ فصل خصوصته فاشكل) لجواز كون القضاء منصباً مخصوصاً لمن روى الأحكام وعرف الحلال والحرام كما أن نفوذ قضاء المجتهد المطلق مخصوص بالواجد للشرائط المقررة في محله (نعم لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف جملة معتد بها واجتهد فيها بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً انه ممن عرف أحكامهم كما مر في المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام .

(فصل)

(لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بان يقدر على معرفة ما يتتبع عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دون فيه) بان يعرف من علم اللغة المعاني المفردة التي وضع لها الالفاظ المأخوذة في تراكيب الكلام أو استعمل فيها ولو مجازاً كالصعيد والفصل والمسح والكمب ونحو ذلك سواء أكان من المعاني الواصلة من الصدور الأولى

أهل اللغة أم من المدوعة في كتب اللغة التي دونها أربابها، ومن علم الصرف المعاني التصريفية التي وضعت لها الهيئات الاشتقاقية كهيئات الأفعال الماضية والمضارعة وهيئات فعلی الامر والنهي وهيئات أسماء الفاعلين والمفعولين وغيرها، ومن علم النحو معانيها النحوية التي وضعت لها تراكيب الألفاظ الاعرابية كالفاعلية والمفعولية والاضافة ونحوها وتختلف باختلاف التراكيب حتى أنه ربما يختلف معاني لفظ واحد عند اختلاف حر كانه نحو ما أحسن السماء بضم النون وما أحسنها بفتحها حيث ان الأول استفهام والثاني تعجب وما أحسن زبدًا وما أحسن زيدًا ودلالة هذه الحركات على المعاني المختلفة نستفاد من علم النحو. ومن علم المنطق ما يعرف به شرائط البرهان وكيفية تراكيب البراهين وامتياز البرهان عن سائر مواد الاقضية من الجدل والخطابة والشعر والسفسطة لان استنباط المسائل من المأخذ يتوقف على الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق بل هو من مبادئ سائر شروط الاستنباط التي هي عبارة عن عدة علوم ولاسيما أصول الفقه الذي هو العمدة من الشروط لكونه من العلوم النظرية (ومعرفة التفسير كذلك) ولو بأن يقدر على معرفة ما ينبت عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دون فيه والآيات المتكفلة للأحكام على ما صرح به بعضهم بحمالة آية وكذلك معرفة الاحاديث المتعلقة بالأحكام، ومعرفة أحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال إذ العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم بناء على حجيتها من باب الظنون الخاصة (وعدة ما يحتاج اليه هو علم الأصول ضرورة انه مامن مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها الى قاعده أو قواعد برهن عليها في الأصول أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية كما هو طريقة الاخباري وتدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدة) كما هو دأب الأصوليين (لا بوجوب كونها) أي القواعد الأصولية (بدعة وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك وإلا كان تدوين الفقه والتحو والصرف بدعة، وبالجملة لا يحصى لأحد في استنباط الاحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع الى ما تبني عليه في المسائل الأصولية وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد مجتهد كان واخبارياً نعم يختلف الاحتياج اليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والأشخاص ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد في الصدر الاول وعدم حاجته الى كثير مما يحتاج اليه في الازمنة اللاحقة مما لا يكاد يحقق ويختار عادة الا بالرجوع الى ما دون فيه من الكتب الأصولية) ملخصه هو الرد على الاخبارية المتكبرين للاحتياج الى علم الأصول بأن هذا الانكار مع اعترافهم باقتناء معرفة الاحكام على الأدلة أو على السنة فقط على زعمهم تنبأ عن ضرورة أنه لا يتم دليلية الشيء الا باعمال القواعد الأصولية لكونها من العوارض الذاتية للادلة التي منها

السنة كيف والحديث إنما يكون دليلاً لما راعى شرائط الحجية المهرزة للسنة بمعنى الصدور ثم جهة الصدور ثم الدلالة وغيرها مما له تعلق بمقام استنباط الحكم وقد عدا عما يحتاج إليه علم الكلام وفيه كلام والحق أنه محتاج إليه بمقدار ما يتوقف عليه التصديق بالشارع من حدوث العالم واقفاره إلى صانع موصوف بما يجب ومنزه عما يمتنع باعث للأنبياء مصدق بالإمام بالمعجزات وأنه حكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق ومقدار من مسألة إدراك العقل الحسن والقيح

(فصل)

(انتهت الكلمة على التخطئة في العقليات) بمعنى عدم مطابقة جميع أرائهم للواقع لاستحالة اجتناع التقيضين أو المتنافيين من دون فرق بين ما يتعلق بالشريعة أو ما يتعلق بغيره وإن ذهب الجاحظ والنعيري هـ إلى أن كل مجتهد في العقليات مصيب بمعنى زوال الأثر لا بمعنى مطابقة أرائهم جميعاً للواقع ورد عليها تخديها بنفي الإصالة بهذا المعنى أيضاً لأن الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلاً فأنطوى له مقصر فيبقى في عهدة التكليف أما أنه كلف بالعلم فلقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله وقوله تعالى واعلم أنه لا إله إلا هو حيث أنه بظهور الهيئة والمادة يدل على إيجاب العلم بالالوهية والوحدانية وأما أنه نصب عليه دليلاً فلأنه لولاه لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح يمتنع صدوره عن الحكمين وأما أن المخطئ مقصر فثبت على المقدمة الثانية فإن الدليل المنصوب هو الدليل الذي يحده كل من يطلبه لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق فمن لم يحده لم يطلبه بحكم عكس التقيض ومن لم يطلبه فقد فرط في تحصيل الواجب الذي هو العلم والمفرط مقصر وكل مقصر في اجتهاده آثم وهو واضح وهو المطلوب فتسدر (واختلفت) الكلمة (في الشريعات فقال أصحابنا) الامامية (بالتخطئة فيها أيضاً وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى وقال مخالفونا) كالأشعري وأبي الهذيل العلاف والجباثيان (بالتصويب وأن له تعالى أحكاماً بعدد أراء المجتهدين لما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقفاً حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته أو تعيينه هـ والنعيري وهو سوار النعيري القاضي في عهد المنصور والسيد الحيري مناظرات معه بحضرة المنصور وهو غير عبيد الله بن عبد الهاشمي الحسيني الفرغاني المعروف بالعري بكسر المهملة وسكون الموحدة كان حارفاً بالأصلين وشرح مصنفات القاضي ناصر الدين البيضاوي المناهج والمطالع والغاية القصوى في الفقه والمصباح وسكن السلطانية ثم تبرز وولى قضائهما ذكره الأسنوي في طبقات الشافعية .

منه دام ظله

بحسبها ظاهراً فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بانشاء احكام في الواقع بعدد الآراء بان نكون الاحكام المؤدية اليها الاجتهادات احكاماً واقعية كما هي ظاهرة فهو وان كان خطأ من جهة تواتر الأخبار وإجماع اصحابنا الاخبار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكم يشترك فيه الكل إلا أنه غير محال) ولهذا يسمونه بالتصويب المجمع على بطلانه (ولو كان غرضهم منه الالتزام بانشاء الاحكام على وفق اراء الاعلام بعد الاجتهاد فهو بما لا يكاد يعقل فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا اثر او يستظهر) مالا عين له ولا أثر (من الآية او المحرر) وهم قد عرفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي والظن متعلق بالكسر والحكم متعلق بالفتح ومعلوم أن الأول متأخر في الوجود عن الثاني فلو لا وجود الحكم استحالة استفراغ الوسع في تحصيل الظن به ويسمونه بالتصويب المحال (إلا أن راء التصويب بالنسبة الى الحكم الفعلي وان المجتهد وان كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وانشاء إلا ان ما أدى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل انشاء فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى بل لا يحصى عنه في الجملة بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى وربما يشير اليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا يتأني قطعية الحكم نعم بناء على اعتبارها من باب الطريقية كما هو كذلك) أي حق واقعا (فؤديات الطرق والامارات المتعيرة ليست بأحكام حقيقة نسبية ولو قيل بكونها أحكاماً طريقية) كما اختاره الشيخ الانصاري قده بمعنى أن المصلحة انما هي في نصب الطريق وتنزيل شيء منزلة العلم كالتسهيل على المكلف وغيره من غير أن يكون له دخل في حسن متعلقه أو قبحه (وقد مرّ غير مرة منع كونها أحكاماً كذلك) أي طريقية وصورية. (أيضاً) ناشئة عن مصلحة تطبيق العمل على الطريق كما أنها ليست أحكاماً نسبية (وان قضية حجيتها ليس الانتجز مؤدياتها عند إصابتها والعذر عند خطاها فلا يكون حكم أصلاً إلا الحكم الواقعي) كتنقش العلم الذي هو طريق عقلي (فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم يكن هناك حجة مصيبة فتأمل جيداً) لكن ظاهر كلامهم نق أصل الحكم قبل الاجتهاد لا نق تعيينه مع وجود أصله فيتوجه عليهم مضافاً الى ما أورده المصنف أنه لا إجتهد إلا وهو مسبوق بالتقليد فالمجتهد قبل اجتهاده لا بد وأن يكون مقلداً فكيف يفرض خلو الواقعة عن الحكم في حقه وحق مقلديه مع أن المعلوم ضرورة انه ليس في حكم المجانين والمصبيان والبهائم ولا مقلديه

(فصل)

(إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله) أي الرأي الأول (بدونه) أي بدون حصول الرأي الآخر (فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا) أي في الموضوعات وفي الاحكام إن حصل الرأي الثاني (أو الاحتياط فيها) أي في الأعمال اللاحقة إن لم يحصل الرأي الثاني (وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفق المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد) الثاني ، ولعلم أن الاستفادة من التقييد بقوله على وفق المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد وإن محل الكلام فيها إذا كان الرأي الأول على خلاف الاحتياط كما إذا كان على كفاية فري الودجين في الذبح وطهارة الفسالة وكفاية الفصل مرة وعدم جزئية جلسة الاستراحة وكفاية التسبيحة الواحدة للركعتين الاخريتان وفيما إذا عمل بمقتضاه وإلا فقد يكون الرأي الأول على خلاف الاحتياط ويحتاج المجتهد ومقلده في مورد لا فيها إذا كان الرأي الأول على طبق الاحتياط وهو ظاهر ، ثم أنه لا بد وأن يكون محل النزاع ما إذا كان له أثر بعد الرجوع من الاعادة أو القضاء أو استرداد العوض والمعوض لا فيها لا أثر له أصلا (فلا بد من معاملة البطلان معها) أي مع الأعمال السابقة (فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيها إذا اختل فيه لعذر كأنهض في الصلوة وغيرها مثل لا تعاد ه وحديث الرفع بل الاجتماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعى وذلك) أي معاملة البطلان (فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل بالقطع بالحكم وقد اضمحل واضح ، بداهة أنه لا يحكم معه شرعا غايته المذورية في المخالفة عقلا وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه) أي بحسب الاجتهاد الأول (وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة الجواز أو المعارض بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارات من باب الطريقة . قيل بأن قضية اعتبارها انشاء أحكام طريقية أم لا على ما مر من غير فرق بين تعلقه بالاحكام أو بمعلقاتها ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما) أي في الحكم والمعلق (على نهج واحد ولم يعلم وجه للتفصيل بينها كما في القصول وأن التعلقات لا تتحمل إجتهادين بخلاف الاحكام إلا حسيان أن الاحكام قابلة للتغير والتبدل ه لا يخفى عدم شمول مثل لا تعاد للمقام الذي هو الفعل أو الترك عن قصد لاختصاصه بصورة السهو بديهية اللهم إلا ان يقال أن المتبادر من العمد هو القصد الى الترك في محل العلم بوجوبه أو القصد الى الفعل في محل العلم بمطلوبية الترك وهنا لبس كذلك فتدبر .

منه دام ظله

بمخلاف التعلقات والموضوعات وانت خير بأن الواقع واحد فيها وقد عين أولاً بما ظهر خطاه ثانياً و) الاحصان (لزوم العسر والهرج والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للخصامة بين الاثنان لو قيل بعدم صحة العقود والابقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الفاسد بحسب الاجتهاد الثاني ووجوب العمل على طبق الثاني من عدم ترتيب الاثر على المعاملة أو إعادة العادة لا يكون إلا أحياناً) لانه ليس بلازم أن يكون الرأي الاول دائماً أو غالباً على خلاف التكوين وخلاف الاحياط وهو عمل به وأن يكون التبديل على الوجه المذكور لأكثر أهل الفتاوى كي يلزم العسر (وأدلة نفي العسر لا يبنى إلا لخصوص ما لزم منه العسر فعلاً) لا العسر النوعي وكذا أدلة نفي الهرج وكذا الهرج فوجود القرض لهذه الأمور الثلاثة لا ينتج الحكم بمقتضاه مع عدم وجوده لأن العلة الفرضية لا يترتب عليه إلا المعلول الفرضي وغاية ما يلزم في باب النكاح الذي أوقعهم في حبس ويص بعد التبديل كون الوطي بالمقد السابق بالشبهة ويترتب عليه حكم العقد الصحيح من لحوق الولد والتوارث ونحو ذلك من الاحكام ومن حين التبديل يعقدها بمقتضى الاجتهاد الثاني (مع عدم اختصاص ذلك بالتعلقات ولزوم العسر في الاحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة وبالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام ومتعلقاتها بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بينا ولا بينهما يرجع الى محصل في كلامه زيد في علومقامه فراجع وتأمل) وهو مجمل غاية الاجمال وقد ذكره استاذنا العلامة الاشثاني قدس في مجلس بحثه أنه قال الشيخ الانصاري قد أرسلت الفصول الى صاحبه بتوسط الحاج الميرزا السيد علي التستري لاستفادة المراد من هذا العنوان فلم يحصل من بيانه ما يرفع الاجمال (وأما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا يحصى عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان أو معاملة وكون مؤداه مالم يضمحل حكماً حقيقة وكذلك الحال اذا كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب أو البرائة النقلية وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال) أى مالم تضمحل مجرى الاصل ومؤداه وبعد الاضمحلال فقد انقلب الموضوع بموضوع آخر (وقد مر في بحث الاجزاء تحقيق المقال فراجع هناك) وقد ظهر لك من تقسيم المصنف مبني الرأي السابق الى القطع والطرق والاصول انه ليس الامر كما صنعه غير واحد من الاصوليين من جعل هذه المسألة من جزئيات مسألة الاجزاء فان هذه المسألة اعم من مسألة الاجزاء فان موضوعها كفاية الامر وامثاله فهي مختصة بما كان هنالك امر وطلب وموضوع مسألتنا تبديل رأي المجتهد الى ما يخالفه في اي مسألة كانت من العبادات

بالمعنى الأخص أو المعاملات أو الإقامات أو الأحكام .

(فصل)

(في التقليد وهو) في اللغة تعليق الفلادة وعزها هو (أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في القرعات) الأخذ هنا بمعنى القبول كما قيل في تفسير قوله تعالى ويأخذ الصدقات أي يقبلها ويؤيده تصريح بعضهم بلفظ القبول وقوله ورأيه عطفت تفسير لقوله قول للغير وإنما ذكره لدفع توم أن المراد هو القول اللفظي الذي إذا صدر عن المجتهد يطلق عليه اسم الفتوى بل المراد هو الحكم الذي أخير المجتهد به في إطلاق القول في كلام الفقهاء والأصوليين على هذا المعنى شائع يقال هذا قول فلان وقال فلان كذا وقول فلان كذا (أو للالتزام به في الاعتقادات تعديلاً بلا مطالبة * دليل على رأيه) لا مجرد الالتزام بالعمل به ولو لم يأخذ بعد فتواه كما عرفت به بعضهم لعدم مساعدة العرف واللغة على ذلك ويستفاد من التعريف أنه لا بد في تحقق التقليد من أمرين أحدهما الأخذ والتعلم والثاني كون الداعي على الأخذ والتعلم هو العمل الجوارحي والجوانيحي في مقام الحاجة إما الأمر الأول فلدلالة أدلة التقليد عليه من آيتي السئوال والتفقه والبدية والارتكاز والجملة على ما يأتي وإما الثاني فلأن حال التقليد كحال سائر الامارات المعتبرة شرعاً بالنسبة إلى المجتهد في كونها حجة بحيث يعاقب على مخالفتها فحجية رأي المجتهد على المقلد عبارة عن صحة عقابه على مخالفته وترك العمل به فلو تعلم قول المجتهد ليلغى إلى مقلديه لا لعمل نفسه فلا يكون هذا التعلم تقليداً لأنه لا يصبغ عقابه حينئذ على مجرد تركه فلو كان محض العلم بقول المجتهد تقليداً وحجة على العامي يلزم أن يكون للعامي حجتان فمليتان إذا علم رأي المجتهدين المتساويين من جميع الجهات المختلفين في الحكم وهو محال كحاليتها في الروايتين المتساويتين كذلك بالنسبة إلى المجتهد بل ما اختاره للاستنباط هو الحاجة * بلا مطالبة دليل على رأيه الخ طرف مستقر في محل النصب على الحالية للعمل فالمعنى أن التقليد هو الأخذ للمذكور حال كونه حاصلًا بغير دليل على القول بحيث لو سأله أحد عن وجه هذا الالتزام والرأي عليه بأن قول فلان من دون أن يستند إلى خصوص دليل أو عموم يكون جامعاً قريباً للورد ولا يتأني ذلك استناده إلى دليل عام على اعتبار قول المفتي وحجية فتواه وهو أن هذا مما قاله المفتي وكما قاله المفتي فهو حكم الله في حق وكيف كان يخرج بهذا القيد الأخذ بقول الغير بدليل عليه بالخصوص كما أخذ للفتية المتأخر بقول الفقيه المتقدم لمساعدة دليل عليه حيث أن هذا أخذ بقول الغير * لا لأنه قول الغير بل لمساعدة الدليل عليه .

لله دليل عليه .

منه دام غلظه .

فعلا (ولا يخفى أنه لا وجه لتخصيره بنفس العمل) كما فسره به المصنف وصاحب المصنف
والسيد صدر الدين في شرح الوافية وجماعة أخرى وإن كان هو المتيقن من عتقات التقليد
ومصاديقه (ضرورة سبقه عليه) أي سبق التقليد على العمل فإن التقليد مقابل الاجتهاد فكأن
الاجتهاد سابق على العمل والعمل مترتب عليه كذلك التقليد ومن هنا ظهر وجه قول المصنف (وبإلا
كان) أي العمل (بلا تقليد لفهم) إذ لا سبق للعمل على العمل وهو واضح ويمكن أن
يقال إن لا خلافا في المسألة وإقاعاً وإنما يترأى الخلاف من اختلاف تعبيراتهم حيث يعبر عنه
تارة بالعمل وتارة بالأخذ وثالثة بالقبول وإنما هذه الفاظ مختلفة تشير إلى معنى واحد متفق
عليه عند الكل ألا ترى أن صاحب المصنف قد يعبر بالعمل وقد يعبر بالأخذ حيث قال هو العمل
بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله : وقد حكى عن الأحكام والنهاية التعبير
تارة بالعمل وأخرى بالقبول فالمراد من العمل هو المراد من الأخذ والقبول وهو الالتزام بفتوى
الفقيه واتخاذ حكم الله الفعلي والتدين به لا الحركات والسكنات الخارجية المطابقة للفتوى ويؤيده
أنه لم ينفه أحد من أساطين هذا الفن على الخلاف فيه (ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز
التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديهياً جلياً وفطرياً لا يحتاج إلى دليل
والإلزام سد باب العلم به) أي جواز التقليد (على العامي مطلقاً غالباً ليعجزه عن معرفة ما دل
عليه كتاباً وسنة ولا يجوز التقليد فيه) أي في جواز التقليد أيضاً (وإلا لدار) أي لو كان
دليل جواز التقليد في التقليد هو نفس جواز التقليد الأول (أو تسلسل) إذ لو كان دليله
جواز تقليد آخر غير الأول (بل هذه) أي البديهة (هي العمدة في أدلته) أي أدلة
جواز التقليد (وأغلب ما عدها) من الإجماع والضرورة وسيرة المتدينين والآيات والأخبار
(قابل للمناقشة بعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل
كونه من الأمور الفطرية الأرتكازية والمنقول منه غير حجة في مثلها) أي في مثل المسألة (ولو
قيل بحجته في غيرها لونه بذلك) الاحتمال المذكور في المحصل منه (ومنه قد اقتدح إمكان
القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال كونه من ضروريات العقل وفطرياته
لا من ضرورياته) أي من ضروريات الدين (وكذا اقتدح ما في دعوى سيرة المتدينين)
لاحتمال كون سيرة العقلاء لا بما هم متدينين (وأما الآيات فلعدم دلالة آية النفر والسؤال
على جوازه) أي جواز التقليد (لقوة إحتاله أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ
تعبداً مع أن المسئول في آية السؤال م أهل الكتاب كما هو ظاهرها) أي ظاهرة السؤال
(أو أهل بيت العصمة الأنطهار كما فسره في الأخبار) وعلى أي تقدير لا دلالة على جواز
التقليد (نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول

العلماء وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء وبعضها على جواز الافتاء مفهوماً مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم أو منطوقاً مثل ما دل على اظهار المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام (كقول أبي جعفر لأبان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فاني أحب أن يرى في شيعتي مثلك .

(لا يقال أن مجرد اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه)

(فانه يقال أن الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة وهذا غير وجوب اظهار الحق والواقع حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً) كما في السدعي أمراً صادقاً (فأنهم وتأمل وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها وتعدد اسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد وإن لم يكن كل واحد منها بحجة فيكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد من الآيات والاختلاف التي استدلت بها المنكر للتقليد (قال الله تبارك وتعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى قلوا أنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل أو في الأصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية وأنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها) أي في الفرعية (بالطريق الأولى لسهولة) كما استدلت به المنكرون للتقليد أيضاً (فباطل) بعد قياس الدليل على الجواز (مع أنه مع الفارق ضرورة أن الأصول الاعتقادية مسائل معدودة بخلافها) أي بخلاف الفرعية (فانها مما لا تعد ولا تحصى ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر إلا للاوحد في كليتها كما لا يخفى) .

(فصل)

(إذا علم المقلد اختلاف الأحناف في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة فلا بد من الرجوع الى الأفضل إذا) قطع بالارتكاز والجملة أو (احتمل تعيينه للقطع بحجته والشك في حجة غيره ولا وجه لرجوعه الى الغير) وتقليده (في تقليده) أي في تقليد الأفضل تعييناً أو تخيراً بينه وبين الفاضل (الاعلى نحو دائر) نظير مسألة جواز التقليد (نعم لا بأس برجوعه اليه) أي الى الفاضل وترك الأفضل (إذا استقل عقله بالتساوى وجواز الرجوع اليه) أي الى الفاضل (أيضاً) كما يجوز له الرجوع الى الأفضل (أو جوزه له الأفضل بعد رجوعه اليه) تقليد الفاضل (هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسئلة)

الخاصة (وأما غيره) أي غير العاجز (فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضل وعدم جوازه ذهب بعضهم الى الجواز) كالحاجي والمعدني وفي النهاية نسبة الى القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء (والمعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه) ولكن في المسالك هو الاشهر بين اصحابنا (و) كيف كان (هو الاقوى للاصل) أي أصل عدم جواز التقليد وعدم حجية الظن (وعدم دليل على خلافه ولا اطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله) وقد عرفت المناقشة في دلالتها إلا الاخبار (لوضوح أنها إنما يكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق والامارات على ما لا يخفى) حيث أن أدلتها إنما تدل على أصل حجيتها لا على حجيتها في كل حال حتى في صورة المعارضة (ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون خص عن اعلميته مع العلم باعامية أحدها) اجلاً (منوعة ولا عسر في تقليده الا علم لا عليه لأخذ فتاويه من رسائله وكتبه) والرواية منه (ولا لمقديه لذلك) العلة التي ذكرناها. (وليس تشخيص الاعلية بأشكال من تشخيص أصل الاحتياط مع ان قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر) الفعلي لا غيره ولا كفاية في العسر التقديري كما عرفت. (فيجب فيما لا يلزم منه عسر فتأمل جيداً) كما أنه قد استدلل للجواز أيضاً بأنه لو لم يحز تقليد المفضل لم يكن المفضل كانبيا بني اسرائيل فإن انبياء بني اسرائيل كان يجوز العمل بأقوالهم ولم يكن أيضاً من جملة وزنة الانبياء وهو مناف لعدم قوله ص علماء امتي كانبيا بني اسرائيل وقوله العلماء وربة الانبياء وفيها ما لا يخفى من القصور سبباً ودلالة وبإصالة بقاء جواز تقليد المفضل إذا عثر المقلد على المفضل قبل الأفضل وإذا جاز في هذه الصورة جاز مطلقاً لعدم الفصل ولا يعارض بمثله من عثوره على الأفضل قبل الفاضل فإنه يجب عليه حينئذ تقليده فلا أصل لبقاء وجوب تقليده بعد عثوره على الفاضل ويتم في غيره بعدم الفصل وذلك لأن وجوبه نفسياً في هذه الصورة ممنوع لاحتمال أن يكون الوجوب حينئذ لأجل انحصار من يصح تقليده فيه فلا يمكن حينئذ دعوى أصالة بقاءه فيه وفيه أن هذا الاحتمال جار في الصورة الأولى أيضاً فلا يمكن دعوى أصالة بقاء وجوب تقليد المفضل (وقد استدلل للمنع بوجوه) (أحدها نقل الاجماع على تعيين تقليد الأفضل) (ثانيها الاخبار البلة على ترجيحه مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها) (ثالثها خبر بدويين حصين عن ابي عبد الله عليه السلام في رجلين ارتكبا على عدلين حملهما بينهما في حكم وقوع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول اميرهما فيحكم قال ينظر الى تقبيحها

وأعلمها بأحاديثنا وأورعها فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر، وخبر موسى بن اكيل عن ابي عبد الله ع عن رجل يكون بينه وبين اخ منازعة في حق فيتفقسان على رجلين يكونان بينهما حكماً فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ع ينظر الى أعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه (أو على اختياره للحكم بين الناس كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين اختر للحكم أفضل رعيته) في تمسك ممن لا يضيئ به الأمور اوقفهم في الشبهات وأخذهم بالحجج واقلمهم تيرماً بمراجعة الخصم وأصبرهم على تكشف الأمور وأصرهم عند انتصاح الحكم .

(ثالثها أن قول الأفضل اقرب) الى الواقع (من غيره جزماً فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلاً ولا يخفى ضعفها) .

(أما الأول فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتمعين في الكل أو الاجل هو الأصل فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظنر بالاتفاق فيكون نقله موهوناً مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه) أي وهن النقل وقد يحتمل رجوع ضمير وهنه الى الاجماع المحصل .

(وأما الثاني فلأن الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة لاجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به) أي بالترجيح (لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى كما لا يخفى) .

(وأما الثالث فمنوع صغرى وكبرى أما الصغرى) أي كون قول الأفضل اقرب

(فلاجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون اقرب من فتواه) أي فتوى الأفضل (لموافقته)

(أي لموافقة فتوى غير الأفضل (لفتوى من هو أفضل منه) أي من الأفضل (ممن مات)

هذا إذا كان المراد الاقربيه بالاضافة (ولا يصحفي الى أن فتوى الأفضل اقرب في نفسه) لا بالاضافة

الى فتوى المفضول (فإنه) ممنوع من جهة انسداد باب العلم بالواقع وما هو اقرب منه (ولو سلم

أنه كذلك الا انه ليس بصغرى لما ادعى عقلاً من الكبرى) من وجوب الاخذ بالاقرب

عند المعارضة (بداهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الاقربيه للامارة لنفسها أو

لأجل موافقتها لامارة أخرى) ولو كانت فتوى من أفضل من الأفضل ممن مات (كما لا يخفى)

فحينئذ يلزم أن يكون رأي واحد اقرب وابتعد (وأما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير

تعبداً ولو على نحو الطريقة لم يعلم انه اقرب من الواقع فعله يكون ما هو في الأفضل وغيره

سيان ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً . نعم لو كان تمام للملاك هو القرب كما اذا

كان حجة بنظر العقل لتعين الاقرب قطعاً فافهم) وهل حكم غير الحكومة والفتوى من

الأمور التي يشترط في مباشرتها الاجتهاد حكمها من وجوب الرجوع الى الأفضل عند من

أوجبه فيما الظاهر من إطلاق كلامهم في بعض المقامات العدم وإن كان

الأصحاب في ذلك على ما قيل ولو قلد المفضل مع عدم تمكنه من الأفضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضل فيه بناء على كون التقليد هو العمل على القول بتعين الأفضل وهل يجب الرجوع فيما قلد في الأعمال السابقة عن العبادات والمعاملات لا يجب الاعادة بغير اشكال واما التي يريد الاتيان بها فبعبه اشكال ثم انهم اختلفوا في المراد بالأفضل هل هو الأكثر حفظاً للسائل أو أشد قوة واستقامة لاستخراجها أو الأكثر ترجيحاً لها وإن كان الأشهر هو الثاني، وقد يقال بأن الرجوع الى العرف يقضى بذلك كما أنهم اختلفوا فيما إذا كان أحد المجتهدين أفضل والاخر انقي وأورع وأعدل فبعضهم قالوا بوجوب تقليد الأعلو وقال آخرون بالعكس والأول أقوى للقطع بحجية قوله والشك في حجية قول غيره وكذلك إذا تساوى المجتهدان علماً وتفاضلا ورعاً وعدالة فبعضهم يلزم تقليد الأورع والأعدل وبعضهم احتملوا التخيير وهو الأقوى إذ لا ترجيح في الفرض فيما يتعلق بالاجتهاد وإن كان اختيار الأورع أولى مراعاة للاحتياط وقد اختلفوا أيضاً فيما إذا تساوى من جميع الجهات فقليل بالتخيير وهو المشهور وقيل بسقوط التكليف والرجوع الى البرائة الأصلية حكاه في النهاية وعن قوم أنه يجب الأخذ بالأشد وعن قوم أنه يجب الأخذ بالأنقل عليه، ولعل هذا مراد من غير الأخذ بأحوط القولين حكاهما في المنحول والتعين هو الأول وإذا تساوى في الفقه وتفاضلا في سائر العلوم التي لها دخل في الفقه كالأصول والرجال والعربية فذهب بعضهم الى وجوب تقليد الأعلو في جميعها والظاهر هو التخيير حينئذ أيضاً .

(فصل)

(اختلفوا في اشتراط الحيوة في المفتي) بدأوا واستمرارا (والمعروف بين الأصحاب الاشتراط) مطلقا (وبين العامة عدمه) مطلقا (وهو خيرة الاخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا) كالحقق القمي (وربما نقل تفاصيل) .

(منها التفصيل بين البدي) أي التقليد ابتداء (فيشترط) الحيوة (والاستمرار) أي البقاء على التقليد (فلا يشترط) وهو مختار صاحب الفصول ومنها التفصيل بين وجود المجتهد الحي فلا يجوز وعدمه فيجوز ومنها ما ذهب إليه التوفيق من عدم الاشتراط إذا كان المفتي ممن علم من حاله أنه لا ينبغي إلا بمنطوقات الأدلة كالصدوقين ومن شابهها من القدماء فإنه يجوز الأخذ بفتاويهم حيا وميتا وإما إذا كان ممن يعمل بالأفراد الخفية للعمومات والوإزام الغير الظاهرة للملزمات فلا يجوز تقليده حيا وميتا وهذا التفصيلان ليسا في الحقيقة تفصيلا في المسألة، أما الأول فلأن محل البحث هو الجواز عند التمكن من الأخذ بفتوى الحي، وأما عند

عنده فيلانة الحكم فيه نظام آخر، كما لو فرض انقراض الاجتهاد، وأما الثاني، فلأنه تفصيل في أصل التقليد، لا في إسناده، والحياة هي المقي (أو المختار ما هو المعروف بين الأصحاب) للشك في جواز تقليد الميت، والأصل إبطال جوازته، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا ما استدل به الجوز على جواز من لا يؤمر به، وطبيعة هذا القول.

الم (منها) استصحاب، لجواز تقليده في حال حيوته. كما يستصحب ذلك عند تغير حاله من المرض إلى الصحة، والشباب والشيب ونحوها. (ولا يذهب عليك أنه لا مجال له لعدم بقاء مقتوعه بحرم بقاء الرأي معه، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعا) وقوله (لا يجب من الموت عند أهله) أي أهل العرف. (موجب لانعدام الميت ورأيه) تعليل لقوله (فإنه متقوم به بنظر العرف والمتكلمون مذهبهم ذلك حيث زعموا أن المعاد الجسماني الذي هو من أصول الدين عبارة عن إيجاد الأشياء، نانيا عن كتم العدم المحض الذي حصل لهم بالموت والفناء). ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حيوته كطهارته ونجاسته وجواز نظره زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحيوته عرفا بحسبان بقاءه بيده الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعا، وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم أو جماعاً وبالجملة يكون لفناء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه ويكون حشره في القيمة إنما هو من باب إعادة المدوم. بقدرة الله تعالى (وإن لم يكن كذلك حقيقة لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده) وكل مجرد لا يفي وقال ص خلقتم للبقاء لا للفناء، وللموت في الحقيقة انتقال من نشأة الدنيا إلى نشأة أخرى برزخية قال تعالى ومن بدلهم برزخ إلى يوم يعثون (وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعديمه هو العرف فلا يجدي بقاء النفس عقلا في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه وحسبان أهله) أي أهل العرف (إنها غير باقية وإنما تعاد يوم القيمة بعد انعدامها فيأمل جيداً).

(لا يقال نعم الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه إلا أن حدوثه في حال حيوته، كأن في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الرواية).

(فإنه يقال لا شبهة في أنه لا بد في جوازه) أي جواز التقليد (من بقاء الرأي والاعتقاد ولذا لو زال بمحذور أو تبدل) بالرأي الآخر (ونحوها) من مرض أو هرم أو ارتداد (نحوه) تقليده (قطعاً كما أشرنا إليه آنفاً) هذا كله فيما إذا استصحب حجية رأيه وأما إذا لم يستصحبها للتكليف من قبيل القيم الثلاث، بمعنى أنه حال الحياة، كان للمحذور رأي آخر.

بالاحكام وكان حجة للعالم قطعاً وعند موته تقطع بزواله بادعاء أن هذه الإدراكات الظنية من لوازم النفس الناطقة المتعلقة بالنفس الحيوانية المتعلقة بالبدن وهو بخار حاصل من اعتدال الأخلاق وبالموت ينتفي ذلك التعلق قطعاً لانقضاء ذلك البخار الذي هو الروح الحيواني لكننا نشك في حدوث فرد آخر من الرأي وهو القطع والشهود لحقايق الأشياء . ومنها الاحكام مقارنا لزوال الفرد الاول فنستصحب الكلّي وهو الرأي المطلق فقيه أنه على تقدير صحته انما يتم فيها اذا كان الاثر المهم هو الاثر الثابت للقدر المشترك لا الثابت لاحدى الخصوصيتين وهنا ليس كذلك فان الرأي الأول هو الرأي الاجتهادي الحاصل من ملاحظة الأدلة وترجيح بعضها على بعض وهو انما يكون من خصوصيات هذه النشأة الدنياوية للمتعرف من الناس بحسب النظر والفكر ما دامت حية وهذه هي الحجة للمقلد دون غيره الحاصل من الجفر والرمل، والانكشاف الواقعي الحاصل للنفس عند خروجها عن البدن انما هو على نحو اعلى واشرف وهو الشهود والاشراق وهو لا يكون حجة على المقلد في هذه النشأة كالقطع الحاصل للمجتهد في هذه النشأة من الطرق الغير المتعارفة كالجفر والرمل مضافاً الى انه ليس بمفيد للمقلد لعدم امكان علمه ولا ظنه بتلك الاحكام كي يتبعها فلا اثر مفيد للمقلد هنا هو اثر الخصوصية لا خصوصية اخرى ولا القدر المشترك (هذا بالنسبة الى التقليد الابتدائي) (وأما الاستمراري فربما يقال بأن قضية استصحاب الاحكام التي قلده فيها فان رأيه وان كان متناً لعروضها وحدوثها) أي حدوث الاحكام (الا أنه) أي الرأي (عرفاً من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعرض ولكنه لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً لأن جواز التقليد ان كان بحكم العقل وقضية القطرة كما عرفت فواضح انه لا يقتضي ازدياد من تنجز ما اصابه من التكليف والعذر فيما اخطأ وهو واضح وان كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعاً ليس الا ذاك) أي التنجز والعذر (لا إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤديها فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً الا على ما يتكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع) حيث عقد التنبيه الثاني لدفع قوم اشكال في استصحاب مؤديات الطرق والامارات وهو ان قيام الامارة على شيء لا يوجب اليقين بثبوته فلا يكون مورد الاستصحاب لعدم التيقن السابق بل يمكن ان يقال ان لا شك هناك كي يستصحب فان الشك في البقاء فرع العلم بالثبوت واذا لا علم فلا شك في المعلوم ودفع هذا التوهم بما ملخصه منع توقف الاستصحاب على ثبوت المستصحب بل يكفي فيه الشك في البقاء على تقدير الثبوت بمعنى ان الاستصحاب حكم مجعول في مرحلة بقاء الشيء ولذا لو لم يكن لثبوت الشيء اثر شرعي وكان لبقائه فقط فلا استصحاب يجري . فلا استصحاب في الحقيقة لثبات

للعلازمة الشرعية بين الثبوت والبقاء وتحقق الملازمة لا يتوقف على ثبوت المتلازمين فلا مانع من التعبد ببقاء الشيء على تقدير الثبوت ، واليقين إنما اخذ في دليل الاستصحاب آلة ومرة للملاحظة ذلك الثابت لا موضوعاً واستقلالاً فعلى هذا يستصحب عند الموت بقاء ذلك الحكم الذي هو مفاد هذه الأمانة أي الاجتهاد على تقدير ثبوته ولكنه لا يتم أيضاً لان الكلام هنا في نفس الموضوع وهناك استصحاب حكم الموضوع محقق ولكن لم يكن يقين بذلك الحكم وفي حكم الموضوع الذي له حالتان ولو جعل الموضوع هو الرأي والحكم هو الحجية والحالتين للرأي هو حالة الحيوة وحالة الموت أمكن ان يصير مثل ما هناك وردة حينئذ بقوله (ولادليل على حجية رأيه السابق في اللاحق) لأنه إنما كان حجة بعد كونه موجوداً وبعد الموت قد عدم الرأي عرفاً فلا استصحاب كما علمت اتفا ولادليل آخر على حجية رأيه السابق في اللاحق الذي قد عدم قطعاً عرفاً (وأما بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جمل مثل ما أدت اليه من الأحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعاً في الظاهر فلا استصحاب ما قلده من الأحكام وإن كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً لأجل كون الرأي عند العرف من اسباب العروض لا من مقومات العروض) بحيث يكون بقائها متوقفاً على بقاءه بدعوى حجية الاستصحاب مطابقة في الشك في المقتضى (إلا أن الانصاف عدم كون الدعوى) أي دعوى بقاء الموضوع عرفاً (خالية عن الجزاف فأنه من المحتمل لولا المقطوع أن الأحكام التقليدية عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم عن موضوعه بسبب تبدل الرأي ونحوه بل إنما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل وبجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها لا اعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً) في صحة الاستصحاب فتأمل جيداً هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يحز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم أو المرض اجاباً لم يحز في حال الموت بنحو اولي قطعاً فتأمل) وجهه أن قيام الاجماع هناك وعدمه هنا يكون فارقاً .

(ومنها اطلاق الآيات الدالة على التقليد وفيه مضاف الى ما شرنا اليه من عدم دلالتها عليه) أي على التقليد والتعبد المحض بقول الغير (منع اطلاقها على تقدير دلالتها وإنما هو) أي الاطلاق (مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى ومنه انقذ حال اطلاق ما دل من الروايات على التقليد) فأنها أيضاً مسوقة لبيان أصل تشريعه من دون نظر الى الحالات (مع إمكان دعوى الانسباق الى حال الحيوة منها) .

(ومنها دعوى انه لا دليل على التقليد إلا دليل الإنسداد وقضيته جواز تقليد ما لم يكن يلا تفاوت بينها أصلاً كما لا يخفى وفيه أنه لا يكاد تصل التوبة اليه لما عرفت من دليل العقل

والنقل عليه) ومن الاحتياط بالرجوع الى الحي .
 (ومنها دعوى السيرة على البقاء فان المعلوم من اصحاب الأئمة ع عدم رجوعهم عما اخذوه
 تقليداً بعد موت المفتي ، وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام واصحابهم ع انما لم يرجعوا عما
 اخذوه من الاحكام لأجل انهم غالباً انما كانوا يأخذونها عن ينقلها عنهم عليهم السلام ؛
 واسطة احد او معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلاً وغو لبس بتقليد كما لا يخفى ؛
 يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه انه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته ؛ ومنهم
 غير ذلك مما لا يليق ان يسطر أو يذكر) من أن انبياء بني اسرائيل يجوز العمل بقولهم ب
 موتهم فكذلك علمائنا لعموم المنزلة في قوله ص في المرسل علماء امتي كانباء بني اسرائيل
 ومن أن قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن ومن
 خبر أحمد بن أبي خلف قال كنت مرابطاً فدخل على ابو جعفر بهودني في مرضي فاذا عند
 رأسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى أتى عليه من اوله الى اخره وجهه
 يقول رحم الله يونس رحم الله يونس . قال : صاحب الواقعة والظاهر ان الكتاب كان كتبه
 الفتوى فحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته ثم قال أيضاً روي بسنده عن دا
 ابن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال : ادخلت كتاب يوم وليلة الذي القه يونس بن عبد الر
 على أبي الحسن العسكري فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال : هذا ديني ودين ابائي وهو الحق
 فلو لم يجز تقليد الميت لا يصح العمل عليه قبل عرضه عليه ثم قال : وأيضاً ابن بابويه ص
 يجوز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيراً ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجوز
 العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة انتهى ومن ان الانسان اذا علم أن ج
 استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لأنه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بأن ح
 المجتهد وموته مما لا يحتفل أن يكون مؤثراً في ذلك ومن أن المجتهد اذا غاب جاز العمل به
 فكذا اذا مات والله اعلم بحقايق احكامه قد فرغ من كتابة هذه الاسطر اضعف الت
 وأحقرهم عبد الحسين بن عيسى الرشتي أصلاً والخائري مولداً والغروي موطناً
 وسأل الله العظيم أن يجعل سعي هذا خالصاً لوجه الكريم وأن ينفعني
 به جميع المؤمنين في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إنه ارحم
 الراحمين وكان الفراغ في العشر الثاني من شهر رمضان
 المبارك سنة ١٣٢٩ ثلثة وتسعة وعشرين

بعد الألف

(الفهرس)

الصحيقة

- ٢ المقصد السادس في بيان الامارات
- ٣ في حجية القطع
- ٥ في بيان احكام القطع واقسامه
- ٦ في وجوب العمل على وفق القطع
- ٧ في استحقاق العقوبة والثوبة على وفق القطع
- ١٢ في بيان ما اورد على بحث الرسل وغيره والجواب عنه
- ١٥ في بيان اقسام القطع المأخوذ في الموضوع
- ١٧ في قيام الطرق والامارات مقام القطع
- ٢٣ في عدم امكان اخذ القطع بحكم في موضوع ذلك الحكم
- ٢٦ في بيان ان تنجز التكليف بالقطع يقتضي موافقته اعتقاداً ام لا
- ٢٩ في قطع القطاع
- ٣٠ في عدم الفرق بين اسباب القطع
- ٣١ فيما حكى عن السيد الصدر والاسترأبادي
- ٣٣ حل القطع الاجمالي كالتفصيلي علة انتجز التكليف أو لا
- ٣٧ صيغة التكرار وعدمها في العبادات
- ٤١ في الامارات الغير العلمية وامكان التبعية بها
- ٤٢ في الامكان الذاتي والوقوعي وبيان مراد الشيخ الرئيس كل ما قرع سمعك
- ٤٣ فيما يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التبعية بغير العلم من المحال
- ٥٠ في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع
- ٥٢ في حجية ظاهر الكتاب وذهاب بعض الى عدمها
- ٥٧ عدم وقوع التحريف في الكتاب
- ٥٩ في اختلاف القراءة في الكتاب
- ٦٠ عدم تواتر القراءات
- ٦٣ حجية كلام اللغويين وعدمها