

عَنْبِيَا الْأَصُولِ

١

سِتْرَحِ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

الجزء الأول

من موضوع العلم الى آخر الأوامر

بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني القمي وراياد

النجفي مولداً ومسكناً

الناشر

دار الكتب الإسلامية

تهران - بازار سلطاني

حقوق الطبع والتقليد محفوظة للنأشر

الطبعة الثانية

١٣٩٢ هـ ق

هذه التعليقة هي ستة أجزاء جزءان في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة الا وقد حلتها ولا معضلة الا وأوضحتها بل وتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً اعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقارير المعروفة لبعض اجلاء تلامذته وفي الأدلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقله الشريف (هذا) مضافاً الى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير اليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

PJ
6101
F57
1972

Vol. 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأوابين والآخرين
محمد وعترته المعصومين النجباء الطاهرين واللعنة على أعدائهم ومعادى اوليائهم
وموالى أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .

أما بعد فيقول العبد المتفضل عليه ربه بالاحسان مرتضى بن محمد
الحسيني اليزدي الفيروز آبادي إن هذه تعليقة علقته على كفاية الاصول وهي
في ستة اجزاء الأول من موضوع العلم إلى آخر الأوامر والثاني من أول
النواهي إلى آخر المجمل والمبين والثالث يشتمل على مباحث القطع والظن
والرابع على مباحث البرائة والتخير والاشتغال والخامس على مباحث
الاستصحاب فقط والسادس على مباحث التعادل والتراجيح والاجتهاد
والتقليد ويعلم انه لا تدع هذه التعليقة مشكلة في الكفاية الا وقد حلته ولا
معضلة الا وأرضحتها بل وتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً
أعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقريرات
المعروفة لبعض أجلاء تلامذته وفي الأدلة العقلية من كتاب الرسائل وهو
بقلبه الشريف هذا مضافاً إلى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول
وغيره حيثما يشير إليه المصنف قدس سره كل ذلك بعبارات واضحة جلية

خالية عن الأطناب الممل والايجاز المخل رجا ان يذتفع بها عموم الطلاب
والمشتغلين وان يذكروني بالخير عندما حلت لهم مشكلة واتضحتم لهم معضلة
وان يستغفروا لى ربهم حياً كنت أو ميتاً فيقولوا غفر الله له ، غفر الله لكم
ايها الاخوان جميعاً .

في موضوع العمل

﴿ قوله أما المقدمة ففي بيان أمور الأول إن موضوع كل علم الخ ﴾ إن
موضوع كل علم وهو الذي من العلم كالتقطب من الرحي نحول فيه حوله ونبحث
فيه عن عوارضه الذاتية كما سيأتى شرحها هو عين موضوعات مسائله أو الكلى
المتحد مع موضوعاتها خارجا وان كان يغيرها مفهومها تغاير الكلى وأفراده
وهكذا محمول العلم فهو عين محمولات مسائله أو الكلى المتحد مع محمولاتها خارجا
وإن كان يغيرها أيضاً مفهومها تغاير الطبيعي ومصاديقه .

﴿ قوله عوارضه الذاتية أى بلا واسطة في العروض الخ ﴾ المقصود
من تفسير العوارض الذاتية بقوله أى بلا واسطة في العروض هو التنبيه على
المساحة الواقعة في تفسير العرض الذاتي (وتفصيله) إن العرض وإن كان
له تقسيمات كتقسيمه إلى العرض الخاص والعام وإلى اللازم والمفارق واللازم
تارة إلى لازم الماهية كالزوجية للاربعة أو لازم الوجود الخارجى كالأحراق
للنار أو لازم الوجود الذهني كالكلية للإنسان وأخرى إلى اللازم البين أو
الغير البين والمفارق إلى ما يدوم كحركة الفلك أو ما يزول أما بسرعة كحمرة
الخجل وصفرة الوجل أو ببطء كالشباب ولكن المقصود منه في المقام

13660F

تقسيمه بنحو آخر فيقال إن العرض (تارة) يكون عارضاً للشيء بلا واسطة أصلاً لا في الثبوت ولا في العروض بل بمجرد إقتضاء الذات كالزوجية للاربعية (وأخرى) يكون مع الواسطة في الثبوت وهي أما أمر داخلي مساوي للمعروض كالتكلم العارض للإنسان بواسطة كونه ناطقاً أو أعم منه كالمشي العارض للإنسان بواسطة كونه حيواناً ولأنك لا تملك الأمر الداخلي بأن يكون أخص إذ الداخلي لا يخلو من كونه فصلاً يساوي الشيء أو جنساً أعم منه وأما أمر خارجي مساوي للمعروض أي في الاجتماع كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب فإن التعجب مما لا يجتمع مع غير الإنسان أصلاً أو أعم منه كالتعب العارض للإنسان بواسطة المشي فإن المشي مما يجتمع مع الإنسان وغيره أو أخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقاً فإن النطق مما يجتمع مع بعض أفراد الحيوان لا جميعها فضلاً عن غيرها أو مبائن معه كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار التي يستحيل اجتماعها مع الماء أبداً (وثالثة) يكون مع الواسطة في العروض بأن لا يكون العارض عارضاً للشيء حقيقة بل لغيره وإنما ينسب إليه تجوزاً لعلاقة بينه وبين ذلك الغير الذي هو المعروض الحقيقي كالجرى العارض للميزاب فإنه ينسب إليه بالعرض والمجاز لعلاقة بينه وبين الماء الذي هو المعروض الحقيقي للجرى فهذه ثمانية أقسام للعرض في هذا التقسيم والظاهر أنه لا كلام عندهم في كون العارض بلا واسطة والعارض بواسطة أمر داخلي أو خارجي مساوي هو من الأعراض الذاتية وأن العارض بواسطة أمر خارجي أعم أو أخص أو مبائن والعارض مع الواسطة في العروض هو من الأعراض الغريبة وأما العارض بواسطة أمر داخلي أعم فقد اختلفوا فيه فالقدماء منهم على ما نسب إليهم عدوه من الأعراض الغريبة والمتأخرين منهم عدوه من الأعراض الذاتية وأما المصنف فجميع هذه

الأعراض كلها عنده ذاتية سوى العارض مع الواسطة في العروض وذلك لما فسر العرض الذاتي بقوله أى بلا واسطة في العروض وهو جيد متين لا تتعدى عنه وإن العرض الغريب منحصراً بما كان عروضه مع الواسطة في العروض ومن الغريب عد ما سوى ذلك من الأعراض الغريبة فتأمل جيداً .
 ﴿ قوله وما يتحد معها خارجاً الخ ﴾ ولو قال أو ما يتحد معها خارجاً لكان أولى بل كان هو الصحيح فإن موضوع العلم بناء على كونه نفس موضوعات مسائله متعدد بتعدد موضوعات مسائله وبناءً على كونه هو الكل المتحد مع موضوعات مسائله أمر وحداني صادق على الجميع ويذهبها فرق عظيم فلا وجه لجعل الثانى عبارة أخرى عن الأول وهذا واضح .

في مسائل العلم ومبادئه

﴿ قوله والمسائل عبارة عن جملة من قضايا الخ ﴾ إن مسائل كل علم ومنه علم الأصول عبارة عن جملة من قضايا متفرقة مندرجة تحت غرض واحد الذى لأجله دون ذلك العلم فمسائل النحو مثلاً هى المسائل التى يجمعها صون اللسان عن الخطأ فى المقال ومسائل المنطق هى المسائل التى يجمعها صون الإنسان عن الخطأ فى الفكر وهكذا إلى غيرهما (ثم) إن ما يذكر فى العلم قسمان مسائل ومبادئ (أما المسائل) فقد عرفت شرحها (وأما المبادئ) فهى على قسمين فما يوجب معرفة الموضوع والمحمول فهو من المبادئ التصورية ، وما يوجب التصديق بثبوت المحمول للموضوع فهو من المبادئ التصديقية وقد ذكر لعلم الأصول مبادئ أخرى . (منها) المبادئ الأحكامية وهى المسائل

الباحث عن حقيقة الحكم وماهيته كما يظهر من البهائي رحمه الله في الزبدة أو عن حالاته وعوارضه مثل أن وجوب الشيء هل يستلزم عقلا وجوب مقدمته أم لا أو الوجوب هل يجوز اجتماعه مع الحرمة أم لا كما يظهر ذلك من صاحب التقارير رحمه الله (قال) في مقدمة الواجب إن الترتيب الطبيعي يقضى بان تكون اى مقدمة الواجب ملحقه بالمسائل المذكورة في المبادئ الاحكامية كما صنفه المضدى تبعاً للحاجي فان من المناسب عند تحقيق الحكم الشرعى وتقسيمه الى الوضعى والتكليفي وتنويحه الى الانواع الخمسة المعروفة تحقيق لوازم تلك الاحكام من حيث أن الوجوب المتعلق بشيء يستلزم وجوب مقدماته أولاً (وقال) في مسألة الاجتماع والاولى أن يقال بان البحث فيها انما هو بحث عن المبادئ الاحكامية حيث يناسب عند ذكرها وتحقيقها ذكر بعض احكامها وأوصافها من ملازمة وجوب شيء لوجوب مقدمته ومن جواز اجتماع الحكمين مع تضادهما كما تقدم شطر من الكلام في ذلك في بحث المقدمة وذلك هو الوجه في ذكر المضدى له في المبادئ الاحكامية كشيخنا البهائي قدس سره انتهى .

(أقول) والحق أن المسئلتين هما من المسائل الاصولية كما سيأتى في محلها وبمجرد اشتغالها على جهة المبادئ الاحكامية لا يوجب خروجها عن المسائل الاصولية كما لا يخفى (ومنها) المبادئ اللغوية وهي كما يظهر من الفصول عبارة عن مباحث الحقيقة والمجاز والمشارك والمنقول والمترادف ومباحث الوضع وعلامات الحقيقة والمجاز وما أشبه ذلك الى آخر المشتق (قال) في الفصول ورتبته على مقدمة ومقالات وخاتمة (الى أن قال) أما المقدمة ففي تعريف العلم وبيان موضوعه وذكر نبت من مبادئ اللغوية ثم لما فرغ من تعريف العلم وبيان موضوعه قال القول في المبادئ اللغوية وشرع في المباحث

المذكورة الى آخرها (ومنها) المبادئ المنطقية وهي كما يظهر من البهائي أيضاً هي المسائل الباحثة عن تعريف الدليل والعلم تصديقه وتصوره ومباحث الجزئي والكلّي والجنس والفصل والعرض ومباحث القضايا من الخلية والشرطية والشخصية والطبيعية إلى غير ذلك (قال) في الزبدة المطلب الأول في نبذ من أحواله ومبادئه المنطقية ثم لما فرغ من ذكر حد الأصول وموضوعه وثمرته شرع في المباحث المذكورة فلاحظ وتدبر .

﴿ قوله فلذا قد يتداخل بعض العلوم الخ ﴾ أي فلاجل أن القضايا جمعها اشتراكها في الدخّل في الغرض قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل .
 ﴿ قوله لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين الخ ﴾ أي لا يقال اذاجاز تداخل بعض العلوم في بعض المسائل بما كان له دخل في مهمين جاز تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان مهمان متلازمان في الترتيب على جملة من القضايا وهو مما لا يحصل له (لأنه يقال) أولاً أن ذلك بعيد جداً بل يمتنع عادة وثانياً لو فرض اتفاقه فلا يصح حينئذ تدوين علمين وتسميتهما باسمين كي يلزم تداخل علمين في تمام مسائلهما بل يدون علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين وأخرى لأحدهما وهذا بخلاف ما اذا تداخل في بعض المسائل أو أزيد فان حسن تدوين علمين حينئذ وتسميتهما باسمين مما لا يخفى .

في تمايز العلوم وتمايز مسائلها

﴿ قوله وقد انقدح بما ذكرنا أن تمايز العلوم الخ ﴾ أي وقد انقدح بما ذكرنا من أن القضايا جمعها اشتراكها في الدخّل في الغرض الذي لأجله دون

هذا العلم أن تمايز العلوم بعضها عن بعض هو بتمايز الأغراض الداعية إلى التدوين لا بتمايز موضوعات العلم ولا بتمايز محمولاته والالزم أن يكون كل باب بل كل مثلة من كل علم علماً على حده (وفيه) أن ذلك إنما يلزم إذا كان موضوع العلم هو عين موضوعات مسائله وهكذا محموله وأما إذا قلنا أن موضوع العلم هو أمر وحداني وهو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتحد معها اتحاد الكلي ومصاديقه كما أشار بذلك قبلاً بقوله وما يتحد معها خارجاً وسيأتي التصريح به أيضاً بقوله وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل الخ وهكذا لو قلنا بمثله في محموله فلا يكاد يلزم ذلك وأما معرفة موضوع العلم أي الكلي المنطبق على موضوعات مسائله وهكذا معرفة محموله فهمي وإن كانت تتوقف على معرفة المسائل وتحديدها سعة وضيقاً كما أن معرفتها وتحديدها كذلك لا يكاد يمكن إلا بالفرض فإذا لا يميز إلا الفرض ولكن بعد ما ميزنا وحدنا المسائل سعة وضيقاً بوسيلة الفرض وأخذنا الجامع بين موضوعاتها وكان هو موضوع العلم وأخذنا الجامع بين محمولاتها وكان هو محمول العلم كان المميز حينئذ للعلم أمور ثلاثة الفرض والموضوع والمحمول (ثم) إن مما ذكرنا يظهر أن تمايز مسائل كل علم عن مسائل سائر العلوم أيضاً يكون بتمايز الأغراض والموضوعات والمحمولات فإن العلم ليس إلا عبارة عن جملة من المسائل فإذا كان تمايز العلم بتمايز هذه الأمور الثلاثة كان تمايز مسائله أيضاً عن مسائل سائر العلوم بتمايز هذه الأمور الثلاثة فكل مسألة من مسائل هذا العلم يمتاز عن مسائل سائر العلوم بترتب غرض هذا العلم عليه وبانطباق موضوع هذا العلم على موضوعه ومحموله على محموله (نعم) تمايز مسائل علم واحد بعضها عن بعض لا يكون بتمايز الأغراض إذ المفروض هو ترتيب غرض واحد على جميع مسائله المختلفة فكيف يكون تمايز بعضها عن بعض بتمايز الغرض بل يكون

تمايزه بتمايز موضوعه أو محموله أو بتمايز كليهما فكل مسألة من مسائل هذا العلم يمتاز عن مسألة أخرى لهذا العلم بامتياز موضوعها أو محمولها أو كليهما .

﴿ قوله فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول الخ ﴾ تفريع على قوله لا الموضوعات ولا المحمولات أى فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا لتمدد العلم كما لا تكون وحدتهما في مسألة موجبة لأن تكون المسئلة من علم واحد لا مكان دخلها في مهمين فتكون من علمين مستقلين

﴿ قوله بكل ما دل عليه الخ ﴾ أى من العناوين المشيرة اليه مثل أن يقال أن موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله المتحد معها خارجا اتحاد الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده .

في موضوع علم الاصول

﴿ قوله وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الاصول الخ ﴾ أى وقد انقدح بما تقدم آفأ من أنه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص أن موضوع علم الاصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمته وإن لم يكن له عنوان خاص واسم مخصوص .

﴿ قوله لا خصوص الأدلة الأربعة الخ ﴾ أى الكتاب والسنة والاجماع والعقل كما نسب ذلك الى المشهور من حصر موضوع علم الاصول بها

﴿ قواه ولا بما هي هي الخ ﴾ كما يظهر من الفصول فانه صرح أن المراد من الأدلة الأربعة التي هي موضوع علم الاصول ذات الأدلة لا هي مع وصف كونها أدلة ولعل الثمرة تظهر في مثل البحث عن حجية الاجماع أو نحوه فانه

إن كان بما هو دليل موضوعاً للاصول فالبحث عن حججته يكون خارجاً عنها ضرورة أن البحث عن دليلية الدليل ليس بحثاً عن عوارض الدليل وأما إذا كان بما هو موضوعاً للاصول فالبحث عن حججته بحث عن عوارض الموضوع ﴿ قوله كعمدة مباحث التعادل والتراجع الخ ﴾ ولعل وجه التعبير بعمدة مباحث التعادل والتراجع أن عمدة مسائلها باحثة هي عن تعارض الخبرين وهما ليسا من السنة وقلما يتفق أن يبحث فيها عن تعارض الآيتين أو السنتين بما لها من الظهور كي يكون بحثاً في الحقيقة عن عوارض الكتاب والسنة .

﴿ قوله ورجوع البحث فيهما الخ ﴾ إشارة إلى ما صنعه الشيخ اعلى الله مقامه في الرسائل فانه أرجع البحث عن حججته خبر الواحد الى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد وعدمه ليكون بحثاً عن عوارض السنة وحيث أنه اذا جاز هذا الارجاع في خبر الواحد جاز في التعادل والتراجع أيضاً قال المصنف ورجوع البحث فيهما الى أن قال غير مفيد (ووجه) عدم الفائدة أن المراد من ثبوت السنة بخبر الواحد أو باى الخبرين في باب التعارض إن كان هو الثبوت الواقعي فهو مفاد كان التامة وليس من العوارض وإن كان هو الثبوت التعبدى فمرجعه الى وجوب العمل بخبر الواحد وحججته وهو من عوارض الخبر لا من عوارض السنة .

(أقول) إن الثبوت الواقعي ليس الا بمعنى انكشاف الشيء حقيقة بنحو العلم واليقين في قبال الثبوت التعبدى الشرعي الذي هو بمنزلة الإنكشاف العلمى اليقيني ومن المعلوم ان إنكشاف الشيء حقيقة هو من عوارض الشيء فان الشيء قد يكون مكشوفاً محرزاً وقد يكون مستوراً مخفياً وعليه فاذا كان البحث في خبر الواحد وفي باب التعارض هر عن ثبوت السنة بخبر الواحد أو باى الخبرين ثبوتها الواقعي كان ذلك بحثاً عن عوارض السنة ولكن الشأن في اثبات

ذلك وان البحث فيهما بحث عن ثبوت السنة واقعاً وعدمه بل بحث عن الثبوت التعبدى وهو من عوارض الخبر .

﴿ قوله وأما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها الخ ﴾ هذا في قبيل قوله المتقدم لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم الخ .
﴿ قوله وجملة من غيرها الخ ﴾ أى من غير مباحث الالفاظ كببحث الإجزاء وببحث مقدمة الواجب وببحث الضد فان هذه الابحاث كما ستعرف هى مباحث عقلية وان كانت مذكورة فى مباحث الالفاظ وهكذا يلزم خروج بحث حجية القطع ومباحث الاصول العملية وغيرها عن علم الاصول اذ ليست هى باحثة عن أحوال خصوص الأدلة الأربعة .

في تعريف علم الاصول

﴿ قوله ويؤيد ذلك تعريف الاصول الخ ﴾ أى ويؤيد ما تقدم آنفاً من أن البحث فى غير واحد من مسائلها كمباحث الالفاظ وجملة من غيرها لا يخص الأدلة بل يعم غيرها تعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ووجه التأييد أن مقتضى هذا التعريف أن كل قاعدة مهتد لاستنباط الحكم الشرعى فهو من علم الاصول سواء كانت باحثة عن عوارض الأدلة الأربعة أم لا فلو كان موضوع الاصول هى الأدلة الأربعة لسكان الانسب فى تعريفه أن يقال هو العلم بالمسائل الباحثة عن احوال الكتاب والسنة والعقل والإجماع ولعل وجه عدم جعل المصنف ذلك دليلاً برأسه أن هذا التعريف من نفس المشهور القائلين بكون موضوع الاصول هى الأدلة الأربعة فكيف يمكن الاستشهاد بتعريفهم لكون الموضوع هو الاعم

﴿ قوله وان كان الاولى تعريفه الخ ﴾ ولعل وجه التعبير بالاولوية أن أمثال هذه التعاريف كما سيأتي من المصنف مكرراً تعاريف لفظية مجرد حصول الميز في الجملة من قبيل تعريف السعدانة بانها نبت فلا تجب أن تكون جامعة مانعة لها العكس والطرده فلا ينبغي اطالة الكلام فيها بالنقض والابرار بل التعاريف الحقيقية لا يعزفها الا الله العالم بكنهه الاشياء وحقائقها كما ستاتي منه الاشارة الى ذلك في صدر الاجتهاد والتقليد نعم حيث أنه مع ذلك يحسن التعريف بالاقرب فالاقرب فعدل المصنف عن تعريف المشهور إلى تعريف آخر وقال وان كان الاولى تعريفه الخ .

﴿ قوله بانه صناعة الخ ﴾ وكان وجه العدول عن التعبير بالعلم الى الصناعة هو التنبيه على أن علم الاصول ليس مجرد الادراك بل هو فن فوق العلم كالصياغة والنجارة والبناء ونحو ذلك فكما أن الصياغة مثلا صناعة يتمكن بها من صنع المصوغات فكذلك الاصول صناعة يتمكن بها من استنباط الاحكام الشرعية .

﴿ قوله التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام الخ ﴾ ولعل وجه العدول عن التعبير بالممهدة الى التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام هو التنبيه على أن الاصول لا تنحصر بالمسائل التي مهدها السابقون لاستنباط الاحكام الشرعية بل تشمل كل مسألة يمكن أن يستنبط بها الحكم الشرعي ولو لم تمهد بعد بل يمهدها المتأخرون اللاحقون .

(ثم) لا فرق في استنباط الحكم الشرعي بالمسئلة الاصولية بين أن يكون بلا واسطة كما في قولك شرب التن مشكوك الحرمة وكل مشكوك الحرمة حلال ظاهراً فشرب التن حلال ظاهراً أو مع الواسطة كما في قولك أقم الصلاة أمر وكل أمر للوجوب فاقم الصلاة للوجوب فتجب الصلاة نعم يجب

أن لا تكون الوسائط كثيرة بحيث تخرج المسئلة عن كونها مسئلة اصولية كما في المسائل النحوية والصرفية واللغوية وغيرها مما يستنبط به الحكم الشرعي لكن بوسائط عديدة .

﴿ قوله أو التي ينتهي اليها في مقام العمل الخ ﴾ الغرض من زيادة هذه العبارة هو ادراج مسئلة حجية الظن على الانسداد والحكومة ومسائل الاصول العملية العقلية الجارية في الشبهات الحكمية في تعريف علم الاصول (وتوضيحه) أنه اذا قلنا بحجية مطلق الظن بوسيلة مقدمات الإنسداد فتارة نقول بالكشف أي أن المقدمات مما توجب الكشف عن كون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشارع في ظرف الإنسداد كخبر الواحد أو ساير الامارات المعتبرة بالخصوص عند الإنفتاحي وأخرى نقول بالحكومة أي أن العقل يستقل حينئذ في الحكم بحجية الظن في هذا الحال كحجية العلم في حال الإنفتاح فان قلنا بالاول فالمسئلة مما يستنبط به الحكم الشرعي كمسئلة حجية خبر الواحد ونحوها ولا كلام لنا فيها وإن قلنا بالثاني فهي قاعدة ينتهي اليها في مقام العمل وليست هي مما يستنبط به الحكم الشرعي فتكون خارجة عن تعريف علم الاصول وهكذا الكلام في الاصول العملية العقلية كقاعدة قبس العقاب بلا بيان وقاعدة التخيير في دوران الامر بين المحذورين وقاعدة الاحتياط عند العلم الاجمالي بالتكليف فان جميع هذا كله قواعد ينتهي اليها في مقام العمل وليست هي مما يستنبط به الحكم الشرعي فتكون خارجة أيضاً عن تعريف علم الاصول فالمصنف انما زاد في التعريف كلمة أو التي ينتهي اليها في مقام العمل كي يشمل هذه المباحث المهمة الجليلة .

﴿ قوله الاصول العملية الخ ﴾ مقصوده من الاصول العملية هي العقلية منها والا فالاصول العملية الشرعية داخله بنفسها في تعريف علم الاصول

لكونها مما يستنبط به الحكم الشرعي فلا يحتاج الى ما يدخله في التعريف .
 ﴿ قوله في الشبهات الحكمية الخ ﴾ وجه التقييد بالحكمية أن الاصول
 العملية الجارية في الشبهات الموضوعية ليست هي مما يستنبط به الحكم الشرعي
 السكلي بل الجزئي كطهارة هذا وطهارة ذاك أو حلية هذا وحلية ذاك فتكون
 من القواعد الفقهية لا الاصولية فان القاعدة الاصولية هي التي يستنبط بها
 الاحكام الشرعية السكلية كوجوب صلاة الجمعة أو حرمة العصير الزبيبي
 ونحوهما لا الجزئية ومن هنا يعرف أن مقصود المشهور من الحكم الشرعي في
 تعريفهم هو الحكم الشرعي السكلي لا الجزئي ثم أن للقاعدة الفقهية ضابطة
 أخرى غير ما يستنبط به الحكم الشرعي الجزئي وهي ما صح إعطائه بيدالعامي
 المقلد ولا ينحصر إعماله بالمجتهد المفتي وذلك كقاعدة الطهارة وقاعدة الحل
 وقاعدة الاستصحاب الجارية كلها في الشبهات الموضوعية فيقول العامي هذا
 الشيء الخارجى مشكوك الطهارة والنجاسة وكل مشكوك الطهارة والنجاسة
 طاهر شرعا ولو لما افتي به المفتي فهذا طاهر شرعا وهكذا الامر في مشكوك
 الحلية والحرمة أو يقول إن وضوئى مشكوك البقاء وكل مشكوك البقاء باق
 شرعا ولو لما افتي به المفتي فوضوئى باق شرعا فيجوز الصلاة معه وهكذا .

في الوضع

﴿ قوله الامر الثانى الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط
 خاص بينهما الخ ﴾ قد يخاطر بالبال أن يكون الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ
 بالمعنى فيكون معنى مصدرىا وفعلا من أفعال الواضع لا نتيجة الفعل والأثر

الحاصل منه وهو الاختصاص والارتباط الخاص الحاصل من التخصيص
 والسكن التحقيق في لفظ الوضع وفي سائر الفاظ المعاملات كالنكاح والطلاق
 والبيع والعتاق ونحو ذلك من المفاهيم القابلة للانشاء باقوال خاصة أو بافعال
 مخصوصة مما يقضى بكون تلك الالفاظ هي أسماء للسبب والاثار الحاصلة
 من تلك الاسباب أي من تلك الاقوال أو الافعال لا لنفس الاسباب بعينها فان
 تلك الاسباب هي مما ينشأ به تلك المفاهيم لا محالة ولو كانت الفاظ تلك المفاهيم
 هي الاسباب لسكان المنشأ بالفتح وما ينشأ به أمراً واحداً وهو غير معقول
 (وعليه) فالنكاح هي العلاقة الخاصة الحاصلة بين الزوج والزوجة بقولك
 زوجت فلاناً من فلان والطلاق هي البيونة الحاصلة بين الزوجين بقولك
 زوجة موكل طالق والبيع هي الملكية الحاصلة المالك بقولك ملكتك كذا
 وكذا وهكذا الوضع فيكون هو الاختصاص والربط الخاص الحاصل بين
 اللفظ والمعنى بقولك وضعت اللفظ الفلاني لكذا وكذا.

(ألهم) الا أن يقال أن لفظ الوضع وسائر الفاظ المعاملات وإن لم
 تكن هي موضوعة للاسباب والا لزم اتحاد المنشأ بالفتح وما ينشأ به بالتقريب
 المتقدم ولكنها ليست هي موضوعة للسبب أيضاً فان لنا أسباب تصدر من
 الإنسان مباشرة ولنا أفعال توليدية تصدر من الإنسان بوسيلة تلك الاسباب
 ويتولد من تلك الاسباب ولنا مسببات أي آثار خاصة مترتبة على تلك
 الاسباب فتلك الالفاظ هي موضوعة لتلك الافعال لا للاسباب ولا للسبب
 فقولك مثلاً ملكتك كذا وكذا سبب والتفليك الحاصل بسببه وهو ادخالك
 المبيع في ملكه بهذه الوسيلة بيع وهو فعلك التوليدى في قبالة السبب وهو
 فعلك المباشر وأما الملكية الحاصلة للبشرى وهي الاضافة المخصوصة
 والعلاقة الخاصة الحاصلة بين المملوك والمالك بهذا السبب فهو المسبب والاثار

الوضعي وهكذا الأمر في النكاح والطلاق والعتاق ونحو ذلك (وان شئت)
 التوضيح أكثر من ذلك فقس المقام بمثل الاحراق فلنا القاء في النار وهو
 السبب والفعل المباشر ولنا فعل توليد يحصل بواسطة هذا السبب وهو
 الاحراق فانه ليس أمراً مقدوراً للإنسان بالمباشرة الا بالتسبيب ولنا أثر
 خاص يترتب على هذا السبب وهو الموت وازهاق الروح وهو المسبب
 (فني المقام) قوالك وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني سبب وتخصيصك
 اللفظ بالمعنى بهذه الوسيلة وبهذا السبب فعل توليد منك وهو المسمى بالوضع
 وأما الاختصاص والربط الخاص الحاصل بهذا القول فهو أثر ومسبب (وعلى
 هذا كله) فالوضع ليس هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وإرتباط خاص بينهما
 كما أفاد المصنف بل هو تخصيص اللفظ بالمعنى وسيلة قولك المذكور وبانشائك
 الخصوص فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى الخ ﴾
 هذا تقسيم للوضع بلحاظ كـيفيته فقد بوضع اللفظ بازاء المعنى بالتصريح
 بانشائه فيقول الواضع قد وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني ويحصل به
 الإختصاص والإرتباط الخاص ويسمى بالوضع التعييني وقد يكثر استعمال
 اللفظ في المعنى من شخص واحد أو من أشخاص متعددة إلى أن يحصل به
 الإختصاص والارتباط الخاص ويسمى بالوضع التعييني .

(أقول) وسياتي في الحقيقة الشرعية من المصنف أن الوضع التعييني
 أيضاً على قسمين فقد يحصل بالتصريح بانشائه وقد يحصل باستعمال اللفظ في
 غير ما وضع له كما اذا وضع له بان يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه
 لا بالقرينة وسياتي له مزيد توضيح انشا الله تعالى في محله فانتظر .

﴿ قوله وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعييني والتعييني الخ ﴾ أي وبمعنى

الاختصاص والارتباط الخاص صح تقسيم الوضع الى التعييني والتعيني فالارتباط الخاص قد يحصل من التخصيص دفعة واحدة بفعل واحد وقد يحصل من الإستعمال الكثير تدريجاً شيئاً فشيئاً . (وفيه) أن الوضع بمعنى التخصيص أيضاً مما صح تقسيمه الى التعييني والتعيني فالتخصيص قد يكون بفعل شخص واحد دفعة واحدة وقد يكون بافعال كثيرة وإستعمالات عديدة تدريجاً شيئاً فشيئاً من شخص واحد ومن أشخاص عديدة فالوضع سواء كان بمعنى الإختصاص والارتباط الخاص أو كان بمعنى التخصيص هو مما صح تقسيمه إلى كل من التعييني والتعيني والتخصيصي وهذا واضح .

﴿ قوله ثم أن الملحوظ حال الوضع أما يكون معنى عاماً الخ ﴾ هذا تقسيم لمجموع الوضع والموضوع له من حيث العموم والخصوص وحاصل تحقيق المصنف أن الواضع (قد يلحظ) معنى عاماً فيوضع اللفظ له كما في أسامي الاجناس كالرجل والمرأة والانسان والحيوان ونحو ذلك فيكون كل من الوضع والموضوع له عاماً (وقد يلحظ) معنى عاماً ويوضع اللفظ بازاء أفراده ومصاديقه كما ادعى ذلك في الحروف وما الحق بها من أسماء الاشارة والضمائر والموصولات والهيئات كما سيأتي فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً (وقد يلحظ) معنى خاصاً فيوضع اللفظ له خاصة كما في وضع الاعلام فتكون الأقسام ثلاثة ولا يعقل أن يلحظ المعنى الخاص ويوضع اللفظ بازاء العام كي تكون الأقسام أربعة والسرفيه أن المعنى العام آلة للحاظ أفراده ووجهه من وجوه مصاديقه فاذا لوحظ المعنى العام فقد لوحظت الأفراد والمصاديق ولو أجمالاً وصح وضع اللفظ لها بخلاف الخاص فانه ليس آلة للحاظ العام ولا وجهاً ولا مرآة له فلا يصح وضع اللفظ للعام الا بعد لحاظه بنفسه واذا لوحظ بنفسه فيكون من القسم الأول أي من الوضع العام والموضوع له العام

غايته أنه قد أوجب لحاظ الخاص لحاظ العام فوضع اللفظ له .

(أقول) أولاً لا معنى للتفكيك بين الوضع والموضوع له من حيث العموم والخصوص أصلاً فإن الوضع ليس مجرد لحاظ المعنى كي إذا لوحظ المعنى العام كان الوضع عاماً سواء كان الموضوع له عاماً أيضاً أم لا وإذا لوحظ المعنى الخاص كان الوضع خاصاً سواء كان الموضوع له خاصاً أيضاً أم لا بناء على جواز القسم الرابع كما ستأتي الإشارة إليه .

(وثانياً) أن لحاظ الموضوع له على الدقة والتفصيل عند الوضع لازم عقلاً ولا يكفي اللحاظ الإجمالي المرآتي وإلا فكما أنه يصح القسم الثاني أي الوضع العام والموضوع له الخاص فكذلك يصح القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام إذ لم يعلم أن مرآية الفرد للطبيعي هي أقل من مرآية الطبيعي للأفراد فكما أنه إذا لاحظ الطبيعي جاز وضع اللفظ لأفراده نظراً إلى كونه وجهاً من وجوهها فكذلك إذا لاحظ الفرد الخاص جاز وضع اللفظ لسكليه المطبق عليه وعلى أقرانه لسكونه وجهاً من وجوهه .

(ثم) أن الظاهر أن تجويز القسم الثاني بدعوى كون العام وجهاً من وجوه أفراده ومصاديقه قد أخذه المصنف من صاحب المعالم رحمه الله فإنه ذكر في بحث تعقب التخصص متعدداً كلاماً طويلاً في أقسام الوضع لا بأس بذكر جملة منه بما يناسب المقام .

(قال) في ما أفاده في العام والخاص ما لفظه أصل إذا تعقب التخصص متعدداً سواء كان جملاً أو غيرها وصح عوده إلى كل واحد كان الأخير مخصوصاً قطعاً وهل يختص معه الباقي أو يختص هو به أقوال وقد جرت عاداتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي أنواع التخصصات (إلى أن قال) والذي يهوى في نفسى أن اللفظ محتمل لسكل من

الأميرين لا يتعين أحدهما إلا بالقرينة (إلى أن قال) ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي أن الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فإن تصور معنى جزئياً وعين بازائه لفظاً مخصوصاً أو الفاظاً مخصوصة متصورة تفصيلاً أو اجمالاً كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعتبر فيه أعني تصور المعنى والموضوع له خاسماً أيضاً وهو ظاهر لا لبس فيه وأن تصور معنى عاماً تدرج تحته جزئيات إضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظاً معلوماً أو الفاظاً معلومة بالتفصيل أو الأجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له أيضاً عاماً وله أن يعين اللفظ أو الألفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة أجمالاً إذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الإجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصاً فمن القسم الأول من هذين يعني الأخيرين المشتقات (إلى أن قال) ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الإشارة (إلى أن قال) ومن هذا القبيل أيضاً وضع الحروف فإنها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته (إلى أن قال) وفي معناها الأفعال (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ومقصوده من الأفعال هيئاتها كما يظهر بمراجعته باقي كلامه .

﴿ قوله وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص الخ ﴾ فلا يوجب تصور العام تصور الخاص بنفسه وهذا في الحقيقة دفع لما قد يقال من أنه لو سلم أنه ربما يوجب تصور الخاص تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً كما اعترف به المصنف وصرح به فليكن الوضع العام والموضوع له الخاص أيضاً من هذا القبيل

فتصور العام قد أوجب تصور الخاص بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع خاصا كما كان الموضوع له خاصا فيكون الوضع على هذا على قسمين لاعلى أقسام ثلاثة .
(فيقول) في الدفع ما حاصله أنه فرق بين المقامين فان تصور الخاص قد يوجب تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاما كما كان الموضوع له عاما وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص فان تصور العام بما لا يوجب تصور الخاص بنفسه كي يوضع له اللفظ ويكون الوضع خاصا كما كان الموضوع له خاصا بل تصوره بوجهه و فرق واضح بين تصور الشيء بنفسه وبين تصوره بوجهه .

﴿ قوله ولعل خفاء ذلك على بعض الأعلام الخ ﴾ الظاهر أن المراد من بعض الأعلام هو صاحب البدايع رحمه الله فإنه الذي اصر في البدايع على ثبوت القسم الرابع وان كان يظهر من الفصول وجود القائل به من قبل بان يشاهد الواضع حيوانا خاصا فيوضع اللفظ بازاء نوعه .

﴿ قوله ثم أنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص الخ ﴾ لا يخفى أن المصنف من أول قوله ثم أن الملحوظ حال الوضع إلى ههنا كان بصدد بيان إمكان الأقسام الثلاثة من الوضع العام والموضوع له العام والوضع الخاص والموضوع له الخاص والوضع الخاص والموضوع له الخاص و ههنا صار بصدد بيان ما وقع في الخارج من تلك الأقسام الثلاثة فيقول ما محصله أن الواقع في الخارج قسمان الوضع الخاص والموضوع له الخاص كما في وضع الأعلام والوضع العام والموضوع له العام كما في وضع أسامي الأجناس واما الوضع العام والموضوع له الخاص فلم يقع في الخارج وإن ادعى وقوعه وانه وضع الحروف وما الحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والهيئات كما أشرنا ولكنه خلاف التحقيق كما ستعرف .

في وضع الحروف ومعانيها

﴿ قوله وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم أنه وضع الحروف وما الحق بها من الأسماء كما توهم أيضا أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاما... الخ ﴾ فيكون الأقوال في وضع الحروف وما الحق بها من المبهمات كاسماء الإشارة والضمائر والموصولات ومن الهيئات ثلثة (الوضع العام والموضوع له الخاص) كما هو المشهور بين المتأخرين ومنهم صاحب الفصول وصاحب المعالم وقد تقدم تصريح الأخير به (والوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه الخاص) وهذا القول لم نعرف له قائلا غير أنه يظهر من الفصول وجود القائل به .

(قال) ما هذا لفظه وما يقال من إنها وضعت للمفاهيم السكليه ثم استعملت في الجزئيات بقرائن مقامية أو مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص فمدفوع إنتهى (والوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه العام) كما هو مختار المصنف على ما استعرفه بل والقدماء أيضا كما ستأتى الإشارة اليه من المصنف وفي الفصول أنه إشتهرت حكاية هذا القول عن المتقدمين .

﴿ قوله والتحقيق حسبا يؤدي اليه النظر الدقيق إن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء... الخ ﴾ وحاصل تحقيق المصنف في وضع الحروف أن كلا من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عام كما في أسامي الاجناس وذلك لان الخصوصية المتوهمة في الحروف (إن كانت خصوصية خارجية) بان يكون معنى الحروف او المستعمل فيه فيها جزئيا

خارجياً فكثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك كما إذا وقعت الحروف في تلو الأمر فقال مثلاً سر من البصرة إلى السكوفة فان الامتثال يحصل باى فرد من ابتداء البصرة .

(أقول) بل مطلقاً لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك حتى فيما إذا وقع في تلو الخبر لا في تلو الأمر كما في قولك سرت من البصرة إلى السكوفة فان كلمة (من) فيه وان استعملت في النقطة الخارجية التي وقع السير منها في الخارج ولاكنها من قبيل استعمال لفظه رجل في الفرد الخارجي في مثل قولك جاءني رجل فكما يقال فيه أن لفظه رجل لم تستعمل فيه بما هو بل بما هو تلك الطبيعة ولذا لم يدع أحد أن الموضوع له أو المستعمل فيه في أسماء الأجناس خاص بل عام فكذلك يقال في المقام عيناً (وإن كانت خصوصية ذهنية) بان يكون لفظه (على) مثلاً موضوعه للفوقية الملحوظة حالة للغير ومن خصوصياته القائمة به وهو المستعمل والمستعمل عليه فان الفوقية اذا لوحظت بما هي هي فهي معنى اسمي قد وضع له لفظه (فوق) واذا لوحظت بما هي من حالات زيد والسطح مثلاً كما في مثل زيد على السطح فهي مفاد لفظه (على) قد وضع لها هذه اللفظة فالمعنى حينئذ وان كان لا محالة يصير جزئياً ذهنيًا لتقيده باللحاظ فما لم يلاحظ كونه حالة للغير لم يكن المعنى حرفياً ولاكن يرد عليه (أولاً) أن هذا اللحاظ خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه جداً والالزم أن يكون في مقام استعمال الحروف لحاظان (أحدهما) يتعلق بالفوقية وهو لحاظ كونها من حالات الغير كي يصير المعنى بذلك حرفياً لا اسمياً (ثانيهما) لحاظ آخر يتعلق بالمجموع فان لحاظ الموضوع له والمستعمل فيه حين الإستعمال لازم قطعاً والمفروض أن الموضوع له أو المستعمل فيه فيها مركب من امرين أحدهما الفوقية والآخر لحاظ كونها من حالات الغير ومن الواضح أنه ليس

لنا في مقام الاستعمال لحاظان يتعلق أحدهما بالمعنى والآخر بالمجموع وبعبارة أخرى كما يقال في أسماء الأجناس كلفظ رجل الذي هو مسلم عند الكل أنه مرضوع لمعنى عام ومستعمل في المعنى العام ان لحاظ المعنى حين الاستعمال خارج عن الموضوع له وعن المستعمل فيه جميعا فان اللحاظ في مثل قولك الرجل خير من المرأة يتعلق بالطبيعة المبهمة المهملة ثم بعد اللحاظ يقع الاستعمال في عين تلك الطبيعة المبهمة المهملة لاني الطبيعة الملحوظة التي صارت بسبب اللحاظ جزئيا ذهنيا كي يلزم الاستعمال في الجزئي الذهني فكذلك يقال في الحروف حرفا بحرف (وبالجملة) المعنى الذي قد وضع له اسم الجنس أو الحروف وان كان بعد لحاظه عند الاستعمال يصير جزئيا ذهنيا ولكن لا يستعمل الاسم ولا الحرف في المجموع أي في المعنى الملحوظ الذي صار جزئيا بسبب اللحاظ بل في نفس المعنى الذي قد تعاق به اللحاظ أو لا فتعاق اللحاظ والاستعمال شيء واحد وهو مجرد المعنى بلا ضم اللحاظ اليه .

(وثانيا) لو كان لحاظ المعنى حالة للغير جزءا للموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف لزم أن لا يصدق الحرف على الخارجيات ويمتنع الامتثال اذا وقع تحت الأمر كما في مثل سر من البصرة الى الكوفة وذلك لتقيد المعنى المأمور به باللحاظ والمقيد باللحاظ لا موطن له الا في الذهن لا في الخارج وهذا واضح .

(وثالثا) ان لحاظ المعنى حالة للغير في الحروف ليس الا كالحاظ المعنى بما هو هو في نفسه في الأسماء فكما أنه في الأسماء لا يكون اللحاظ داخلا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه وانما هو من مسوغات الاستعمال وشرائطه فكذلك في الحروف حرفا بحرف (فتاخص) ان الاسم والحرف ككلمة (فوق) وكلمة (على) أو كلمة (الابتداء) وكلمة (من) أو كلمة (الانتهاء)

وكلمة (الى) الى غير ذلك من الأسماء مع ما يقابلها من الحروف الموضوعه لمعانيها قد وضع لمفهوم واحد غير أن الاسم قد وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه والحرف بما هو حالة للغير ومن خصوصياته القائمة به بمعنى أن الواضع وضهها لمعنى واحد ولكن المعنى مما لا بد من لحاظه عند الاستعمال باحد اللحاظين فهو إما أن يلحظ بما هو هو استقلالاً وإما أن يلحظ حالة للغير وآلة له فان لوحظ بما هو هو استقلالاً فقد وضع الإسم ليستعمل فيه وإن لوحظ حالة للغير وآلة له فقد وضع الحرف ليستعمل فيه ومن هنا يندفع ما قد يقال أن الإسم والحرف إن كانا موضوعين لمعنى واحد لزم جواز استعمال كل منهما مكان الآخر مع أنه لا يصح قطعاً ووجه الإندفاع أن الإسم والحرف وأن اتفقا فيما وضعا له ولكنهما قد اختلفا في شرط الاستعمال ومسوغه وهو اللحاظ ومن المعلوم ان التعدى عن حدود الوضع مما يوجب الإختلال في الافادة والاستفادة هذا غاية تحقيق المصنف في المقام باحسن بيان .

(أقول) إن المصنف وإن أحسن وأجاد في أبطال الخصوصية المتوهمة في الحروف سواء كانت خارجية أو ذهنية وسواء كانت للموضوع له أو المستعمل فيه ولكنه قد سماح فيما ادعاه أخيراً من عدم الفرق بين الإسم والحرف بحسب المعنى الا في مسوغ الاستعمال ومجوزه وهو اللحاظ وذلك لأن المنسب الى الذهن من الاسم غير المنسب اليه من الحرف فان المتبادر من كلمة (فوق) غير المتبادر من كلمة (على) والمتبادر من كلمة (الابتداء) غير المتبادر من كلمة (من) والمتبادر من كلمة (الانتهاء) غير المتبادر من كلمة (الى) وهكذا الى غير ذلك من الأسماء وما يقابلها من الحروف وعليه فنفس المعنى في حد ذاته مختلف فيهما يتفاوت أحدهما عن الآخر لا انها متحدان بحسب المعنى لا فرق بينهما الا في مسوغ الاستعمال ومجوزه فلو كان المعنى فيهما شيئاً

واحداً لكان المتبادر منها شيئاً واحداً وهو خلاف الوجدان فالحق ان الحرف موزع للربط والنسبة بين المنتسبين فكما أن كلمة (زيد) و (السطح) في زيد على السطح تحكيان عن الجسمين الخارجيين فكذلك كلمة (على) في المثال تحكى عن الربط والنسبة بينهما وهى النسبة بين المستعلى والمستعلى عليه وكما أن كلمة (السير) و (البصرة) و (الكوفة) في سرت من البصرة الى الكوفة تحكى عن تلك المفاهيم المستقلة في حد ذاتها فكذلك كلمة (من) وكلمة (الى) في المثال تحكيان عن الربط والنسبة بين تلك المفاهيم وهى النسبة بين المبتداء والمبتداء منه والمنتهى والمنتهى اليه (وبالجملة) الأسماء تتكفل أداء تلك المعاني المستقلة الغير المرتبطة بعضها ببعض والحروف تتكفل أداء ذلك الربط الخاص والنسب السكائنة بينها (ودعوى) أن الحروف معانيها ايجادية والا لسكانت إخطارية فتكون هناك معاني متعددة أخطارية فما الرابط بينها (ضعيفة) جداً فان الإخطارية بما لا تنافى الرابطة في مثل زيد على السطح كل من لفظة (زيد) و (السطح) و (على) معناه إخطارى حاك عن شىء مخصوص لا يوجد لشيء خاص غير أن الأولين يحكيان عن الجسمين المخصوصين والآخر يحكى عن ذلك الربط الخاص الحاصل بينهما وهو كون أحدهما فوق والآخر تحته (ومثلها) في الضعف دعوى أن الحروف موجودة للربط الكلامى بين المعاني فانها لو كانت موجودة لذلك فما الحاكى عن ذلك الربط الخارجى الواقع بين تلك المعاني وهذا بخلاف ما اذا قلنا أن الحروف حاكية عن ذلك الربط الخارجى فبحكايتها عنه يحصل الربط الكلامى أيضاً فان الكلام المربوط بعضها ببعض ليس الا ما كان حاكياً عن المعانى المرتبطة فى الخارج بعضها ببعض وهذا واضح .

﴿ قوله كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك... الخ ﴾ وجه

تعرضه لخصوص المستعمل فيه أنه اذا ثبت عموم المستعمل فيه ثبت عموم الموضوع له أيضا اذ لا قائل بكون المستعمل فيه عاما والموضوع له خاصا وإن قيل بالعكس أي بكون الموضوع له عاما والمستعمل فيه خاصا كما تقدم .

﴿ قوله ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئيا اضافيا . . . الخ ﴾

الظاهر ان المراد من بعض الفحول هو صاحب الفصول فانه الذي التزم بالجزئي الاضافي في الموضوع له (قال) ما هذا لفظه وان لاحظ أمرا كليا فالوضع عام وحينئذ فان وضع اللفظ بازائه من غير اعتبار خصوصية غير معينة نوعية أو شخصية معه شطرا أو شرطا فالموضوع له عام كما في أسماء الاجناس وان وضعه بازائه مع اعتبارها فالموضوع له خاص لكونه جزئياته الحقيقية أو الاضافية (انتهى) ويحتمل أن يكون المراد منه صاحب المعالم حيث قال في عبارته المتقدمة وإن تصور معنى عاما تدرج تحته جزئيات اضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظا معلوما أو الفاظا معلومة بالتفصيل أو الاجمال بازاء ذلك المعنى العام الى آخر ما أفاد فراجع .

﴿ قوله مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات . . . الخ ﴾ إشارة الى الجواب الثاني على تقدير كون الخصوصية المتوهمة في الحروف خصوصية ذهنية فتفطن .

﴿ قواه لامتناع صدق السكلي العقلي عليها . . . الخ ﴾ هذا التعبير مما لا يخلو عن مسامحة فان تقييد المعنى باللحاظ وان كان مما يوجب امتناع صدقه على الخارجيات اذ المقيد باللحاظ لا مرطن له الا في الذهن ولكن لا يصيره كليا عقليا فان السكلي العقلي هو السكلي الطبيعي المقيد بالسكلي المنطقي أي بنفس السكلية لا باللحاظ فان السكلية أي الصدق على كثيرين كلى منطقي ومعروضها كالانسان كلى طبيعي والمركب منها كالانسان المقيد بالسكلية كلى عقلي لا

موطن له إلا في الذهن ضرورة أن الموجود في الخارج هو الإنسان لا الإنسان
الصادق على كثيرين .

﴿ قوله هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كحواظه
في نفسه في الأسماء . . . الخ ﴾ إشارة الى الجواب الثالث على تقدير كون
الخصوصية المتوهمة في الحروف خصوصية ذهنية ونحن قد أوضحنا الجميع
بحمد الله فاضبطه .

في الفرق بين الخبر والانشاء

وفي بيان معاني الهيئات

﴿ قوله ثم لا يبعد أن يكون الإختلاف في الخبر والانشاء أيضاً
كذلك . . . الخ ﴾ بان يكون مثل قولك انكحمت أخباراً وقولك انكحمت
إنشاءاً وقد وضعا لمعنى واحد غاية أن الأول وضع ليراد منه حكاية المعنى والثاني
وضع ليراد منه ايجاد المعنى فكما أن الاسم والحرف قد وضعا لمعنى واحد وكل
من لحاظ الاستقلالية ولحاظ الآلية خارج عن جرم المعنى فكذلك الخبر
والإنشاء قد وضعا لمعنى واحد وكل من الحكاية والايجاد خارج عن جرم
المعنى (وفيه ما لا يخفى) ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فتأمل بل ضعفه أظهر
من أن يحتاج إلى التأمل فان الذي الاخبار ليس في الإنشاء في المثال ليس الهيئة
انكحمت ومفاد الهيئة في الاخبار ليس الا نفس الحكاية ومفاد الهيئة في الإنشاء
ليس الا نفس الايجاد فليس للهيئة معنى آخر سوى الحكاية والايجاد كي يقال
أن الحكاية والايجاد خارجان عن جرم المعنى واصل المعنى مما يشترك فيه

الخبر والانشاء (وبالجملة) أن الهيئات على قسمين (فمنها) للحكاية عن الربط والنسبة كهيئة ضرب وضرباً وضربوا ويضرب ويضربان ويضربون إلى آخر صيغ الماضي والمضارع وغيرهما فالمادة تحكى عن المبدأ والهيئة تحكى عن قيام المبدأ بمفرد مذكر أو مؤنث أو باثنين أو بجماعة (ومنها) لإنشاء المعاني الاعتبارية وإيجاد المفاهيم القابلة للجعل كهيئة بعث أو زوجت أو هي طالق لإنشاء البيع أو الزوجية أو الطلاق ونحو ذلك أو هيئة إفعل أو لا تفعل للإنشاء طلب الفعل أو الترك والظاهر أن هيئة بعث وأخواته موضوعة لغة للحكاية ولكنها قد تستعمل في الانشاء مجازاً ويحتمل الاشتراك فيها وضماً وعلى كل حال لا ريب في أنها إذا استعملت في مقام الانشاء سواء كان على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ليس مفادها إلا الانشاء المحض ومتعلق الانشاء من البيع أو الزوجية أو الطلاق هو خارج عن مدلول الهيئة ويستفاد من نفس المادة كما لا يخفى نعم ربما يقع الكلام في هيئة إفعل أو لا تفعل التي هي لإنشاء طلب الفعل أو الترك من حيث أن الطلب الذي هو متعلق الانشاء هل هو داخل في مدلول الهيئة بحيث كان لمدلولها جزءاً من أحدهما الانشاء والآخر الطلب فهي تدل على الطلب بالتضمن أو هو خارج عن مدلول الهيئة وإنما هي تدل عليه بالالتزام وأما مدلولها المطابق فهو مجرد الانشاء المضاف إلى الطلب من قبيل دلالة العمى على البصر بالالتزام وأن مدلوله المطابق هو مجرد العدم المضاف إلى البصر والظاهر أن الثاني أقرب .

﴿ قوله فتأمل . . الخ ﴾ قد أشرنا إلى وجه قوله فتأمل فلا تفعل .

في أسماء الإشارة والضمائر

قوله ثم أنه قد انقذ مما حققناه أنه يمكن أن يقال أن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضا عام... الخ وحاصل الكلام أنه كما قلنا في الحروف أن الحرف والإسم قد وضعا لمعنى واحد غايته أنه وضع الحرف ليراد منه معناه بما هو حالة لغيره ووضع الإسم ليراد منه معناه بما هو وفي نفسه فكذلك نقول في أسماء الإشارة والضمائر أن كلا من لفظة (هذا) و (هو) و (إياك) موضوع للمفرد المذكر غايته أن اسم الإشارة وضمير الغائب وضعا ليراد منهما الإشارة إليه وضمير المخاطب وضع ليراد منه التخاطب معه فكما أن كلا من لحاظ الآلية والاستقلالية خارج عن متن المعنى في الحرف والاسم فكذلك الإشارة والتخاطب خارجان عن أصل المعنى في أسماء الإشارة والضمائر وكما قلنا في الاسم والحرف أن المستعمل فيه فيهما عام وأن تشخصه الذهنية قد نشأ من جهة اللحاظ الآلى أو الاستقلالى الخارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه فكذلك نقول في المقام أن المستعمل فيه في أسماء الإشارة والضمائر أيضا عام وهو المفرد المذكر وأن تشخصه الخارجية قد نشأ من قبل الإشارة والتخاطب الخارجين عن جرم المعنى .

(أقول) لو سلم صحة ما أدعاه المصنف في الحرف من أنه مع الاسم موضوعان لمعنى واحد غايته أن الحرف ليلحظ حالة لغيره والاسم ليلحظ بما هو وفي نفسه وإن كلا من اللحاظين خارج عن جرم المعنى فلا يقاس عليهما أسماء الإشارة والضمائر قطعا إذ ليسا موضوعين لمعنى واحد وهو المفرد المذكر ونحوه ويكون الإشارة والتخاطب خارجين عن جرم المعنى بل الأمر

بالمعكس فلفظ (هذا) أو لفظ (هو) موضوع لنفس الإشارة إلى المفرد المذكر الحاضر أو الغائب ولفظ (اياك) موضوع لنفس التخاطب مع المفرد المذكر وأما المفرد المذكر فهو بنفسه خارج عن متن المعنى ومن المعلوم أن كلا من الإشارة والتخاطب معنى كل عام لا جزئى خاص فيكون حال أسماء الإشارة والضمائر حال أسامى الأجناس فكل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عام (نعم) قد يقال أن لفظه (هذا) في هذا زيد أو لفظه (هو) في هو عمرو أو لفظه (اياك) في اياك أعنى قد استعملت في الإشارة والتخاطب الخارجيين فالمتعمل فيه فيها خاص (ولكن) يجاب عنه بان حال الألفاظ المذكورة كحال لفظه (رجل) في مثل جاءنى رجل فكما يقال فيه أن لفظه رجل قد استعملت في الجائى الخارجى لكن لا بما هو هو كي يلزم التجوز بل بما هو طبيعة الرجل كما تقدم قبلا فكذلك يقال فيها أن لفظه (هذا) أو (هو) أو (اياك) قد استعملت في الإشارة أو التخاطب الخارجية لكن لا بما هي بل بما هي طبيعة الإشارة أو التخاطب (وبالجملة) أن أسماء الإشارة موضوعة للإشارة إلى الحاضر وضمائر الغائب موضوعة للإشارة إلى الغائب وضمائر الخطاب موضوعة للتخاطب مع الحاضر وكل من الإشارة والتخاطب معنى كل عام كعانى اسامى الأجناس عيناً غير ان اسامى الأجناس معانيها اخطارية واسماء الإشارة والضمائر كحروف النداء والتمنى والترجى والاستفهام معانيها ايجادية فكما ان النداء والتمنى والترجى وطلب الفهم هي معانى مخصوصة تنشأ بتلك الحروف الخاصة فكذلك الإشارة والتخاطب معاني مخصوصان تنشأ بتلك الاسماء الخاصة (نعم) لا يبعد ان يقال ان اسماء الإشارة والضمائر كما ان لها معنيين ايجاديين وهما الإشارة والتخاطب يدلان عليهما بالمطابقة فكذلك لهما معنيان اخطاريان يدلان عليهما بالالتزام وهما المشار اليه والمخاطب

نظير دلالة العمى على البصر بالالتزام فكما ان العمى هو نفس العدم المضاف الى البصر والبصر خارج عن متن المعنى مدلول له التزاما فكذلك اسماه الاشارة والضائر مدلولها نفس الاشارة الى المفرد المذكور ونحوه او التخاطب معه والمفرد المذكور خارج عن متن المعنى يدلان عليه بالالتزام (ولعل) بلحاظ هذا المدلول الالتزامى صح حملها على الغير وصح حمل الغير عليهما فتقول هذا زيد وزيد هذا او هو عمرو وعمرو هو اوانت بكر وبكرانت وهكذا.

في استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له

﴿ قوله الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع... الخ ﴾ بمعنى أن صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له مما يناسبه هل هي تحتاج إلى الوضع النوعي كما ادعى في المجازات أم لا تحتاج إلى ذلك بل يكفيها مجرد استحسان الطبع له (وجهان) أظهرهما الثاني وذلك بشهادة الوجدان بحسن الإستعمال فيما يناسب ما وضع له مما استحسنته الطبع وإن منع عنه الواضع وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسب ما وضع له مما لا يستحسنته الطبع وإن رخص فيه الواضع وعليه فالمعيار في صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له وعدمها هو إستحسان الطبع له وعدمه لا ترخيص الواضع فيه وعدمه .

(أقول) نعم ولكن الظاهر أن المجاز مع ذلك مما يحتاج إلى الوضع النوعي كما صرح به المحقق الفهمي في ذيل الإطراد وعدم الإطراد بمعنى أن اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له باحدى العلاقات المعهودة فهو مجاز تطاماً واذا استعمل فيه بمجرد المناسبة مع الموضوع له وباستحسان الطبع له بلا

رعاية إحدى العلاقات المعهودة فهو ليس بحقيقة ولا مجاز وسيأتي تصريح المصنف في الحقيقة الشرعية بان استعمال اللفظ في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز لا يكون بحقيقة ولا مجاز (وعليه) فالمعيار في صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له وان كان هو استحسان الطبع له وليكن المعيار في الاستعمال المجازي هو الوضع النوعي ورعاية إحدى العلاقات المعهودة .
﴿ قوله والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله... الخ ﴾
أقول بل وفي صنفه كما ستأتي الإشارة الى تفصيله .

في اطلاق اللفظ و ارادة نوعه

﴿ قوله الرابع لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به كما اذا قيل ضرب مثلا فعل ماض . . . الخ ﴾ فان ضرب في المثال ليس فعلا قد استعمل في معناه الحدوث بل اسم لكونه مبتدأ في الكلام قد استعمل في النوع اى نوع ضرب فعل ماض من غير اختصاص بصنف دون صنف نعم لا يعم الحكم شخص ضرب المذكور في القضية بعد عدم كونه فعلا كما سيأتي الإشارة اليه من المصنف في آخر هذا الأمر الرابع ولو قال مثلا ضرب كناية لعم الحكم حتى شخص ضرب المذكور في القضية .

﴿ قوله أو صنفه كما اذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل . . . الخ ﴾ فان زيدا في المثال قد أريد منه الصنف دون النوع لأن زيدا في ضرب زيد المتصنف بالفاعلية هو قسم خاص من زيد وهو الواقع عقيب الفعل وليس كل زيد بفاعل بل قد يقع مفعولا كما في قولك ضرب عمرو زيدا وهذا واضح .
﴿ قوله اذا لم يقصد به شخص القول . . . الخ ﴾ أى اذا لم يقصد بقوله

زيد في ضرب زيد فاعل شخص القول والظاهر أن المراد من شخص القول شخص قول متكلم آخر ليكون من استعمال اللفظ و ارادة مثله كما اذا قال متكلم ضرب زيد فقلت زيد في ضرب زيد فاعل وقد عنيت بزيد شخص القول الذي تكلم به آخر وليس المراد منه شخص قول الالفاظ فان شخص قول الالفاظ ليس بفاعل بل مبتدأ في الكلام والمثال الصحيح لشخص قول الالفاظ هو ماسياتي من المصنف من قضية زيد لفظ فان شخص قول الالفاظ لفظ قطعاً ﴿ قوله أو مثله . . . الخ ﴾ عطف على قوله نوعه أي لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به أو صنفه أو مثله .

﴿ قوله كضرب في المثال فيما إذا قصد . . . الخ ﴾ الظاهر أنه سهو من المصنف ويحتمل كونه من الناسخ والمناسب بحسب سياق العبارة هو أن يقال كزيد في المثال فيما إذا قصد . . . الخ فيكون محصل الكلام هكذا لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به أو صنفه كما اذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد بزيد شخص قول متكلم آخر أو مثله كزيد في المثال فيما إذا قصد به شخص قول متكلم آخر .

﴿ قوله وقد أشرنا . . . الخ ﴾ قد أشار بذلك في آخر الأمر الثالث حيث قال والظاهر أن صحة استعمال اللفظ و ارادة نوعه أو مثله من قبيله كما تاتي الإشارة إلى تفصيله .

﴿ قوله والا كانت المهملات موضوعة لذلك . . . الخ ﴾ أي ولو كانت صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه أو صنفه أو مثله بالوضع لا بالطبع لسكان مثل لفظ (ديز) أو (بيز) أو نحوهما من الالفاظ المهمة موضوعة للنوع أو الصنف أو المثل فيما اذا استعمل وأريد منه أحد هذه الأمور وهو كما ترى فان المهمل مما لم يمسسه الوضع أصلاً لا شخصاً ولا نوعاً فكيف يكون موضوعاً

للتوع أو الصنف أو المثل .

قوله وأما إطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه إتحاد الدال والمدلول أو تركيب القضية من جزئين كما في الفصول . . . الخ لا يخفى إنه من أول الأمر الرابع إلى هنا كان الكلام في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله ومن هنا إلى الآخر يقع الكلام حول إطلاق اللفظ وإرادة شخصه فان في صحته بدون تأويل على ما ادعاه الفصول نظر (قال) ما لفظه وأما لو أطلق وأريد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ إذا أردت به شخصه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه إتحاد الدال والمدلول أو تركيب القضية من جزئين مع عدم مساعدة الإستعمال عليه (إنتهى) وحاصل وجه التنظر كما بينه المصنف أن لفظ زيد في قولك زيد لفظ إن جعل حاكياً عن نفسه لزم إتحاد الدال والمدلول وإن لم يجعل حاكياً عن شيء بل جعل نفس لفظ زيد بدون كونه حاكياً عن شيء موضراً والمحمول كلمة لفظ فتكون القضية المحكية بالقضية اللفظية مركبة من جزئين أي المحمول والنسبة وهو غير معقول لامتناع ثبوت النسبة بين المنتسبين إلا بثلاثة أجزاء (وقد أجاب) عنه المصنف بجوابين (أحدهما) ما أشار إليه بقوله قلت يمكن أن يقال . . . الخ وحاصله كفاية تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان اتحدا ذاتاً فمن حيث أنه لفظ صدر عن لفظه دال ومن حيث أن نفسه وشخصه قد أريد به مدلول (وفيه ما لا يخفى) فان الدال لا بد وأن يكون متقدماً على المدلول ولورتبة فاذا كان الدال والمدلول شيئاً واحداً لزم تقدم الشيء على نفسه ولورتبة وهو محال .

(ثانيهما) ما أشار إليه بقوله مع ان حديث تركيب القضية من جزئين . . . الخ وحاصله أنه اذا جعلنا نفس اللفظ أي لفظ زيد من دون كونه حاكياً عن

شيء موضوعاً قد حمل عليه كلمة لفظ بما لها من المعنى لم يلزم تركيب القضية من جزئين بل كانت الاجزاء الثلاثة تامة في كل من القضية اللفظية والمحكية بمعنى أن المحمول في القضية المحكية يكون منتسباً الى نفس اللفظ الذي هو موضوع القضية اللفظية فيكون شيئاً واحداً موضوعاً لكلتا القضيتين وهذا غير كون القضية المحكية بلا موضوع أصلاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله غاية الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكي عنه ... الخ ﴾ أي غاية الأمر أن شخص اللفظ نفس الموضوع لا اللفظ الحاكي عنه كما هو الحال في القضايا المتعارفة مثل قولك زيد قائم أو بكر قاعد ونحو ذلك فإن الموضوع فيه ليس شخص اللفظ ضرورة أن شخص اللفظ ليس بقائم أو قاعد بل الموضوع فيه هو اللفظ الحاكي عن ذلك الجسد الخاص والجسم المخصوص فهو المحمول عليه كلمة قائم أو قاعد والمتصف بالقيام أو القعود والمتلبس به ومن هنا يظهر الفرق بين المقامين فاطلاق زيد في زيد لفظ ليس من استعمال اللفظ في المعنى بخلاف اطلاق زيد في زيد قائم ونحوه فيكون من استعمال اللفظ في المعنى .

﴿ قوله بل يمكن أن يقال أنه ليس أيضاً من هذا الباب ما اذا أطلق اللفظ و اريد به نوعه أو صنفه ... الخ ﴾ المصنف بعد ما صحح إطلاق اللفظ وإرادة شخص نفسه في جوابه الثاني عن الفصول بنحو لا يكون من باب استعمال اللفظ في المعنى بدئى له أن يدعى ذلك حتى في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه بان لا يكون أيضاً من باب استعمال اللفظ في المعنى ففي مثل ضرب كلمة يكون الموضوع نفس لفظ ضرب غايته أنه لا بما هو هو كي يختص الحكم بشخص لفظه المذكور في القضية بل بما هو مصداق لكلي لفظ ضرب كي يشمل الحكم لنوع لفظ ضرب أو لصنفه جميعاً وقد استدلل لذلك بان لفظ

ضرب فرد من أفراد نوع ضرب أو صنف ضرب ومصداق له حقيقة لا لفظه وذلك معناه كى يكون من باب استعمال اللفظ فى المعنى نعم فى إطلاق اللفظ وإرادة مثله لا بد وأن يكون من باب استعمال اللفظ فى المعنى كما سياتى اعتراف المصنف به ضرورة أن اللفظ لا يكون فرداً لمثله ولا مصداقاً له حقيقة (هذا) ولسكن سياتى تنزل المصنف عن هذا الدليل قريباً بقوله اللهم الا أن يقال . . . الخ .

﴿ قوله لا لفظه . . . الخ ﴾ أى لا لفظ النوع أو الصنف بمعنى أن فى مثل ضرب فعل ماض الذى أذى المشهور أن لفظ ضرب قد استعمل فى النوع يكون اللفظ نفس الموضوع من دون كونه حاكياً عن شىء لا لفظ النوع بما هو حاك عنه كى يكون من باب استعمال اللفظ فى المعنى .

﴿ قوله اللهم الا أن يقال . . . الخ ﴾ هذا تنزل من المصنف عما استدل به آنفاً لما ادعاه من أن إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ليس أيضاً من باب استعمال اللفظ فى المعنى وحاصله أن لفظ ضرب مثلاً وان كان فرداً من أفراد نوع ضرب أو صنفه ولسكن لا ينافى ذلك كونه لفظه وذلك معناه المستعمل فيه إذا قصد به الحكاية عنه وجعل ذلك مرآة له كما لا يخفى فىكون نتيجة هذا التنزل هو جريان كلا الوجهين فى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه فيجوز أن يكون من باب استعمال اللفظ فى المعنى ويجوز أن لا يكون من هذا الباب وقد أشار المصنف الى نتيجة هذا التنزل بقوله فى المتن وبالجملة فاذا أطلق . . . الخ .

﴿ قوله لسكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى ... الخ ﴾ استدراك عن قوله وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلياً ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته فليس من هذا الباب . . . الخ وحاصله أن فى إطلاق

اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه وإن جاز الوجهان جميعاً من كون لفظ ضرب
مثلاً لفظاً قد أطلق وأريد منه النوع أو الصنف فيكون من باب استعمال
اللفظ في المعنى أو كونه فرداً قد حكم عليه في القضية بما هو فرد كلي ومصدقيه
لا بما هو لفظه وبه حكايته فلا يكون من هذا الباب ولكن الإطلاقات
المتعارفة ليست ظاهراً من الثاني فيكون نتيجة هذا الإستدراك هي التنزل
درجة أخرى غير ما تقدم بل ويتنزل عن ذلك درجة ثالثة أيضاً قد أشار إليه
بقوله وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك . . . الخ أى وفي الإطلاقات
المتعارفة ما لا يكاد يصح ما ادعيناه من كون الموضوع هو نفس اللفظ غاية
أنه لا بما هو بل بما هو فرد كلي ومصدقيه وذلك كما في مثل ضرب فعل
ماض فإن المحمول فيه بما لا يمكن حمله على شخص اللفظ فإنه ليس فعل ماض
قطعاً بعد وقوعه مبتدئاً في الكلام كما أشرنا قبلاً بل لا بد وأن يكون لفظاً
قد أريد منه النوع نعم يصح ما ادعاه المصنف في مثل ضرب كلمة فإن المحمول
فيه بما صح حمله حتى على شخص اللفظ كما لا يخفى .

في وضع الالفاظ لمعانيها بما هي لا بما هي مرادة

﴿ قوله الخامس لا ريب في كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من
حيث هي لا من حيث هي مرادة الالفاظ . . . الخ ﴾ قد عقد لهذا النزاع في
الفصول فصلاً على حده .

(فقال) فصل هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي أو من
حيث كونها مرادة للالفاظ وجهان (انتهى) ومحصله أن الالفاظ هل هي
موضوعة بازاء معانيها بما هي أم موضوعة بازاء المعاني المرادة للالفاظ

بحيث ما لم يكن المعنى مراداً له ولم يتعلق به إرادته خارجاً لم يكن المعنى معنى حقيقياً للفظ ولا اللفظ موضوعاً له أصلاً .

(قال) في الفصول بعد عبارته المتقدمة باسطر ما لفظه ثم إن قلنا بأنها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطاً أو شرطاً إنجهاً أن لا يكون للألفاظ معان حقيقية عند عدم إرادتها ضرورة أن السكل عدم عند عدم جزئه والمفيد من حيث كونه مقيداً عدم عند عدم قيده (انتهى) .

﴿ قوله لما عرفت بما لا مزيد عليه . . . الخ ﴾ هذا أول دليل أقامه المصنف لعدم كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي مرادة للافظها وحاصله أنه كما عرفت في الحرف والاسم أن لحاظ المعنى حالة لغيره أو بما هو هو وفي نفسه خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه بل هو من مقومات الإستعمال ومسوغاته فكذلك إرادة اللفظ في المقام خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه ويكون من مقومات الإستعمال ومسوغاته فإن إرادة اللفظ ليست شيئاً آخر ما وراء اللحاظ الذي قد عرفت خروجه عن الموضوع له والمستعمل فيه .

﴿ قوله هذا مضافاً إلى ضرورة صحة الجملة والإسناد في الجملة بلا تصرف في الفاظ الأطراف مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه . . . الخ ﴾ هذا دليل ثان قد أقامه المصنف لعدم كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي مرادة للافظها وهو جيد متين .

﴿ قوله والمسند إليه في ضرب زيد . . . الخ ﴾ أي والمسند إلى زيد في ضرب زيد وهو كلمة ضرب فلا تفعل .

﴿ قوله مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً لمسكان إعتبار خصوص إرادة اللفظين فيما وضع له اللفظ . . . الخ ﴾ هذا

دليل ثالث قد أقامه المصنف لعدم كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي مرادة للافظها. وهو أيضاً متين فإن إرادة الألفاظ لو كانت جزء الموضوع له أو المستعمل فيه أو كان قيده كما أشار إلى هذا التزديد صاحب الفصول في كلامه المتقدم بقوله سواء اعتبرناها شرطاً أو شرطاً... الخ كان الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً أي جزئياً ذهنياً بخلاف ما إذا كانت إرادة الألفاظ من مسوغات الإستعمال ومجوزاته.

﴿ قوله فانه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه... الخ ﴾ أي فيما وضع له اللفظ كي لا يوجب أخذه فيه كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً بل الماخوذ فيه على القول بالأخذ هو مصداق الإرادة ومن المعلوم أنه مما يوجب كون الموضوع له لعامة الألفاظ خاصاً أي جزئياً ذهنياً كما ادعى في الحروف.

﴿ قوله وهكذا الحال في طرف الموضوع... الخ ﴾ هذا مربوط بقوله السابق بداهة أن المحمول على زيد في زيد قائم والمسند إليه في ضرب زيد مثلاً هو نفس القيام والضرب لا بما هما مراد ان فيقول وهكذا الحال في طرف الموضوع أي فيكون الموضوع هو نفس زيد بما هو هو لا بما هو مراد للالفاظ والأولى كان ذكر ذلك ذيل الدليل الثاني قبل ذكر الدليل الثالث.

﴿ قوله وأما ما حكى عن العلين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهمه بعض الأفاضل... الخ ﴾ المتوهم هو صاحب الفصول.

(قال) بعد عبارته المتقدمة ثم إن قلنا بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة... الخ ما هذا لفظه والظاهر أن ما حكى عن الشيخ الرئيس

والمحقق الطوسي من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة ناظر الى هذا (انتهى)
﴿ قوله بل ناظر الى أن دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية
أى دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها... الخ ﴾ .

(أقول) والحق أن دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصورية وهي
كما سيأتى التصريح به من المصنف كون سماعها موجباً لإخطار معانيها الموضوعه
لها ولو كانت من وراء جدار أو من لافظ بلا شعور ولا إختيار كما انها لا
تتبع الارادة من الالفاظ فكذلك دلالتها على معانيها بالدلالة التصديقية وهي
دلالتها على كون المعاني مرادة للافظها لا تتبع الارادة بمعنى أنه يجوز دلالتها
على كون المعاني مرادة للافظها أثباتاً مع عدم كونها مرادة للافظها ثبوتاً من
دون ملازمة بين مقامى الاثبات والشبوت عقلاً وذلك لأن الدلالة التصديقية
على قسمين (فتارة) تكون ظنية كما إذا كان الكلام من جهة ظهوره في المعنى
بسبب الوضع أو بسبب القران الحالية أو المقالية موجباً للظن بكون المعنى
مراداً للمتكلم (وأخرى) تكون قطعية كما إذا كان الكلام من جهة صراحته
في المعنى أو بسبب القران والشواهد الداخلية أو الخارجية موجباً للقطع
بكون المعنى مراداً للمتكلم وشيء من الداليتين مما لا تتبع الارادة ثبوتاً أما
الدلالة التصديقية الظنية فواضح واما الدلالة التصديقية القطعية فكذلك لمكان
خطأ القطع وعدم أصابته الواقع (ودعوى) المصنف فيما سيأتى من أنه في
صورة الخطأ لا يكون دلالة بل تكون هناك جهالة وضلالة (مما لا وجه له)
فان الكلام قد دل حقيقة ظناً أو قطعاً على كون المعنى مراداً للمتكلم غير أن
دلالاته لم تصب الواقع بل دلالاته موجودة حتى الآن أى بعد كشف الخلاف
بمعنى أن الكلام فعلاً هو على نحو لو اتى الى المخاطب قد عرف منه ظناً أو
قطعاً أن المعنى مراد للمتكلم وهذا هو معنى الدلالة التصديقية للكلام ومن

هنا يظهر ما في دعواه الأخرى من تبعية مقام الإثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف فانه وإن كان حقاً لكنه بنظر القاطع ومن حصل له الكشف ما لم ينكشف له الخلاف والخطأ لا ثبوتاً وواقعاً (وبالجملة) كل من الدلالة التصديقية الظنية والقطعية وإن كانت حجة يعمل بها ويعتمد عليها ما لم ينكشف الخلاف بحيث يظهر عدم اصابتها للواقع ولكن شيئاً منها مما لا يستلزم الإرادة ثبوتاً وواقعاً بل جاز الانفكاك بينهما عقلاً .

﴿ قوله ولذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة والا لما كانت لكلامه هذه الدلالة . . . الخ ﴾ هذا شاهد لقوله فانه لو لا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال وبعبارة أخرى شاهد لتبعية الدلالة التصديقية للإرادة وهو كما ترى ضعيف فان وجوب احراز كون المتكلم بصدد الإفادة ولو باصل عقلاً في انعقاد الدلالة التصديقية لكلامه مما لا يشهد لتبعية الدلالة التصديقية للإرادة وأنه لو لا الارادة ثبوتاً لما كان للدلالة مجال اثباتاً إذ من الجائز احراز كون المتكلم بصدد الإفادة وانعقاد الدلالة التصديقية لكلامه على نحو لو التى الى المخاطب قد حصل له الظن أو القطع بإرادة ما هو ظاهر كلامه ومع ذلك لم يكن المتكلم مريداً له ثبوتاً بل أراد غيره وواقعاً .

في وضع المركبات

﴿ قوله السادس لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ... الخ ﴾ لا اشكال في وضع المفردات بموادها شخصياً كوضع الزآء واليآء والذال في لفظ زيد لشخص خاص، ووضع الرآء والجيم واللام في لفظ رجل لطبيعة

مخصوصة وهذا القسم من الوضع يسمى بوضع المادة وهو لا يخلو عن مساهمة فانه لدى الحقيقة وضع لمجموع المادة والهيئة (كما لا اشكال) في وضع المفردات بهيئاتها نوعيا كهيئات الأفعال وهيئات الاسامي المشتقة فان الأفعال والآء امى المشتقة كما أن لماداتها وضع شخصى وهو وضع مصادرهما السبالية في جميع ما يشتق منه فكذلك لهيئاتها وضع نوعى أى فى ضمن أى مادة كانت فههيئة فعل بالتحريك وضعت لقيام المبدء بفاعل مذكر فى ضمن أى مادة كانت من فعل أو ضرب أو قتل ونحو ذلك من المصادر وهكذا هيئة فاعل ومفعول بل وهكذا الأمر فى هيئة بعض الاسامى الجامدة كهيئة رجيل فانها موضوعة نوعيا للتصغير أو التعظيم بل وهيئات تمام الاسامى الجامدة هيئاتها الإعرابية كهيئة زيد للفاعل وزيد للمفعول وزيد للمضاف اليه بناء على أن للهيئات الإعرابية وضع خاص كما يظهر من المصنف (وهكذا لا اشكال) فى وضع هيئات المركبات أى الجمل التركيبية نوعيا لخصوصيات النسب والإضافات كالتاكيد فى الجملة الإسمية مطلقا وكالحصر فى مثل اياك نعيد و اياك نستعين وكالدوام والثبوت ونحو ذلك (وأما وضع) المركبات بجملتها أى بموادها وهى مفرداتها وبهيئاتها من حيث المجموع فقد وقع فيه الخلاف وبنوا عليه أمر المجاز المركب على ما فى الفصول نظراً الى أن مثل جملة أريك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ان كان مجازاً فى المتردد المتحير فهو فرع وضعه لمن يقدم رجلا ويؤخر أخرى حقيقة فان المجاز فرع الوضع للمعنى الحقيقى وقد أنكر المصنف ذلك أى وضع المركبات بجملتها وهى مجموع المادة والهيئة نظراً الى عدم الحاجة اليه لاستلزامه دلالتها على المعنى مرتين مرة بملاحظة وضع مفرداتها ومرة بملاحظة وضع نفسها .

(أقول) بل ولاستلزامه الوضع فى المركبات فوق الاحصاء بل فوق ما يتناهى فان وضع المفردات وان كان مما يتناهى ولكن المركب منها عما لا

يتناهى وأما استعمال الجملة المذكورة في المتردد الذى أدعى أنه فرع وضعها لمعنى حقيقى آخر وهو من يقدم رجلا ويؤخر أخرى حقيقة فنجيب عنه بان الجملة لم تستعمل في المترددكى يستلزم وضعها لمعنى حقيقى آخر بل قد اسند التقدم والتأخر فيها الى المتردد مجازاً فالتجوز في الإسناد لا في الكلمة كى يستكشف منه وضع الجملة لمعنى حقيقى آخر .

﴿ قوله بعد وضعها بموادها . . . الخ ﴾ أى بعد وضع المفردات بموادها شخصياً وهيئاتها نوعياً .

﴿ قوله ومنها خصوص الهيئات المركبات . . . الخ ﴾ أى ومن الهيئات المخصوصة خصوص الهيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والاضافات ﴿ قوله ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك . . . الخ ﴾ أى ولعل المراد من العبارات الموهمة لوضع المركبات بجملتها من موادها وهيئاتها هو وضع الهيئات أى هيئات المركبات الذى أعترفنا به لخصوصيات النسب والاضافات لاوضع المركبات بجملتها علاوة على وضع كل من مفرداتها وهيئاتها

في علائم الحقيقة والمجاز

﴿ قوله السابع لا يخفى أن تبادل المعنى من اللفظ وانسبافه الى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه . . . الخ ﴾ وقد ذكر المحقق القمى أول العلائم تنهيص أهل اللغة بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى ولكنه مبنى على حجية قول اللغوى وهى كما سيأتى فى بحث الظنون الخاصة محل كلام بل منح ما لم يفد الوثوق والإطمينان وعلى كل حال أول علائم الحقيقة حسب ذكر المصنف لها هو التبادر وهو أقوىها وأشهرها والمراد من التبادر

تبادر المعنى وانسباقه الى الذهن من حاق اللفظ لا بمعونة القرينة ولو كانت هي كثرة الاطلاق والاستعمال أو غلبة الوجود أو الأكلية كما في الانصرافات المستندة اليها فالمعيار هو التبادر الحاقى لا الاطلاقى وقد اشار المصنف إلى ذلك بقوله من نفسه وبلا قرينة .

﴿ قوله لا يقال كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بانه موضوع له . . . الخ ﴾ وقد أورد على التبادر من وجوه عديدة كما في الفصول أوجهها ما أشار اليه المصنف وهو الدور وتقريبه أن تبادر المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالمعنى الموضوع له والافكيكف يتبادر وأى شىء يتبادر فلو توقف العلم بالمعنى الموضوع له على التبادر بمقتضى كونه علامة للوضع لزم الدور .

﴿ قوله فانه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه . . . الخ ﴾ هذا جواب عن الدور أى فانه يقال إن الموقوف على التبادر غير الموقوف عليه التبادر فالموقوف على التبادر هو العلم التفصيلى بالموضوع له والموقوف عليه التبادر هو العلم الاجمالى الارتكازى بالمعنى فلا دور والظاهر أن المراد من العلم الاجمالى الارتكازى فى المقام هو العلم بالمعنى اجمالا من غير معرفة بانه معنى حقيقى موضوع له أو معنى مجارى قد استعمل فيه اللفظ بالعناية بالتفصيل يعرف بالتبادر والتبادر يتوقف على العلم الاجمالى فتأمل جيداً .

﴿ قوله هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم وأما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح . . . الخ ﴾ بمعنى أن تبادر المعنى من اللفظ عند أهل المحاورة يكون علامة للحقيقة للجاهل المستعلم وعليه فالموقوف على التبادر هو علم المستعلم والموقوف عليه التبادر هو علم أهل المحاورة فلا دور ﴿ قوله ثم أن هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ وأما فيما أحتمل استناده الى قرينة . . . الخ ﴾ وحاصله أنه اذا علم أن تبادر المعنى مستند

الى حاق اللفظ أو الى القرينة فلا كلام وأما اذا شك ولم يعلم أن تبادر المعنى هل هو مستند الى حاق اللفظ كى يكون اللفظ حقيقة فيه أو الى القرينة كى لا يكون حقيقة فيه فلا يجدى إصالة عدم القرينة فى إحراز كون الاستناد الى حاق اللفظ لا الى القرينة كما يظهر ذلك من المحقق القمى بل ومن الفصول أيضا (نعم) اذا عرف المعنى الحقيقى واستعمل اللفظ وشك فى ارادته منه لاحتمال وجود القرينة الصارفة عنه فحينئذ تجرى اصالة عدم القرينة ويحترز بها ارادة المعنى الحقيقى وهذا معنى قول المصنف فى المتن لعدم الدليل عليها الا فى احراز المراد لا الاستناد .

﴿ قوله ثم ان عدم صحة سلب اللفظ . . . الخ ﴾ هذه هى العلامة الثانية للحقيقة وسنذكر تفصيلها كما ينبى .

﴿ قوله كذلك عن معنى . . . الخ ﴾ كان الاولى تأخير كلمة كذلك من كلمة عن معنى أى ثم ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن اجمالا عن معنى كذلك تكون علامة كونه حقيقة فيه كالتبادر بعينه .

﴿ قوله كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً فى الجملة والتفصيل . . . الخ ﴾ قوله فى الجملة راجع الى كل من عدم صحة سلب اللفظ وصحة سلب اللفظ وذلك بقرينة ما سياتى من التفصيل (وحاصل) تفصيله أن عدم صحة سلب اللفظ عن معنى وصحة حمله عليه بالحمل الأوّل الذاتى الذى ملاه الاتحاد المفهومى كما فى قولك الانسان بشر علامة كون الموضوع هو معنى المحمول وعدم صحة سلبه عنه وصحة حمله عليه بالحمل السابع الصناعى الذى ملاه الاتحاد الوجودى كما فى قولك زيد ضاحك علامة كون الموضوع من مصاديق المحمول ومن أفراده الحقيقية هذا فى عدم صحة السلب (وأما) صحة السلب كصحة سلب الاسد عن الرجل الشجاع فهو علامة عدم كون المسلوب عنه من مصاديق المسلوب ومن

أفرادهم الحقيقية غايته أنه ان قلنا بمقالة السكاكي في الاستعارات فاستعمال
المسلوب في المدحوب عنه يكون من باب الحقيقة الادعائية والافه من باب
المجاز في النكلمة والظاهر أن حاصل كلام السكاكي في مثل قولك رأيت أسداً
يرمى مع كون الرامي رجلاً شجاعاً لا حيواناً مفترساً. أن لفظ الأسد لم يستعمل
في الرجل الشجاع كي يكون ذلك تصرفاً في اللغة بلحاظ كونه استعمالاً له في غير
الموضوع له بل نزل الرجل الشجاع أولاً منزلة الأسد بدعوى أنه هو بعينه
ثم استعمل اللفظ فيه. فيكون ذلك تصرفاً في أمر عقلي واستعمالاً لللفظ في المعنى
الحقيقي الادعائي لا في المعنى المجازي كما هو المشهور .

(أقول) الحمل الأولي الذاتي على قسمين فتارة يكون الموضوع
والمحمول فيه متحدين مفهوماً وماهية كما في الانسان بشر وأخرى يكون
الموضوع والمحمول فيه متحدين ماهية لا مفهوماً كما في الانسان حيوان ناطق
فانها متحدان بحسب الماهية دون المفهوم كيف ومفهوم الانسان بسيط
ومفهوم الحيوان الناطق مركب وعليه فملاك الحمل الأولي الذاتي هو الاتحاد
الماهوي لا المفهومي وحينئذ فالحمل الأولي الذاتي مطلقاً يكون علامة لاتحاد
الموضوع والمحمول ماهية لا لسكون المحمول حقيقة في الموضوع بحيث كان
هذا لفظاً وذاك معناه فان هذا لا يكون الا في القسم الأول من الحمل الأولي
الذاتي وهو حمل أحد المترادفين على الآخر كما في الانسان بشر بل صح أن
يقال أن الحمل الأولي الذاتي مطلقاً سواء كان من القسم الأول أو الثاني بما
لا يصلح لأن يكون علامة لشيء أصلاً حتى لاتحاد الماهوي فضلاً عن الاتحاد
المفهومي وذلك لأن العلم بكون الحمل أولياً ذاتياً بما يتوقف على العلم بكون
الموضوع والمحمول متحدين بحسب الماهية أو بحسب المفهوم والماهية فلو كان
العلم باتحادهما ماهية أو مفهوماً وماهية بما يتوقف على العلم بالحمل الأولي الذاتي

لدار (ودعوى) التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل بما لا تنفع المقام فان العلم بكون الحمل أرياً ذاتياً بما يتوقف على العلم التفصيلي باتحاد الموضوع والمحمول بحسب الماهية أو بحسب المضموم والماهية لا على العلم الإجمالي الارتكازى هذا كله فى الحمل الأولى الذاتى (وأما الحمل) الشايع الصناعى فتارة يكون الموضوع فرداً والمحمول كلياً كما فى زيد ضاحك وأخرى يكون الموضوع كلياً وأخص من المحمول كما فى الزنجى ضاحك وثالثة يكون كلياً مساوياً مع المحمول كما فى الإنسان ضاحك ولارابع للاقسام فضلاً عن الخامس لعدم جواز حمل الأخص على الأعم وعليه مخصص القسم الأول من الحمل الشايع يكون علامة لكون الموضوع من مصاديق المحمول ومن أفراده الحقيقية كما ذكر للمصنف بخلاف القسم الثانى والثالث ومن هنا تفتن فى تطبيقته على الكتاب (فقال) معلماً على قوله وأفراده الحقيقية ما هذا لفظه فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً لا فيما إذا كانا كليين متساويين أو غيرهما كما لا يخفى (إنتهى) نعم فى القسم الثانى يكون الحمل علامة لكون الموضوع من أصناف المحمول ومن أقسامه الحقيقية كما أنه فى القسم الثالث يكون الحمل علامة لاتحاد الموضوع مع المحمول وجوداً وخارجاً (وبالجملة) ان الجاهل المستعلم مهيارى أنه صح حمل شىء على شىء بلا عناية ولا رطابة علاقة فيمكنه أن يعرف بذلك أحد أمور ثلاثة فان كان الموضوع فرداً فيعرف منه أنه من مصاديق المحمول ومن أفراده الحقيقية وإن كان كلياً أخص فيعرف منه أنه من أصنافه ومن أقسامه الحقيقية وإن كان كلياً مساوياً مع المحمول فيعرف منه أن الموضوع متحد مع المحمول وجوداً وخارجاً .

قوله بنحو من اتحاد . . . الخ كان بنحو الحلول أو الانزاع أو الصدور أو الاتحاد على ما سياتى تفصيله فى المشتق فى مثل العالم يكون

الاتحاد بين الذات والمبدء حلولياً وفي مثل الحادث والسابق واللاحق يكون إنزاعياً بمعنى كون المبدء منتزعا عن الذات ومتحداً معها نحو اتحاد وفي مثل الضارب والقاتل ونحوهما يكون صدورياً وفي مثل المتكلم يكون إيجادياً (هذا) ولكن الظاهر أن انحاء الاتحاد في باب المشتق إنما يكون بين المبدء والذات لا بين المحمول والموضوع كما في المقام فإن الاتحاد بينهما ليس الاعلى نحو واحد دائماً وهو الاتحاد الوجودى الخارجى ففى كل من زيد عالم أو حادث أو ضارب أو متكلم يكون المحمول متحداً مع الموضوع وجوداً وخارجاً لا حلولاً أو انزاعاً أو صدوراً أو إيجاداً وعليه فكان الأولى ترك قوله بنحو من انحاء الاتحاد وأن يقتصر على ذكره في باب المشتق فقط .

﴿ قوله ثم إنه قد ذكر الإطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضا ... الخ ﴾ هذه هي العلامة الثالثة للحقيقة والمجاز وحاصل كلام المصنف فيها أن ما ذكره من كون الإطراد علامة للحقيقة وعدم الإطراد علامة للمجاز لعله يكون بملاحظة نوع العلائق فمثلاً إستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس مطرد وفي نوع المشابه له غير مطرد بمعنى أنه قد يستعمل كما في الرجل الشجاع وقد لا يستعمل كما في الرجل الأبله مع كون كل منهما مشابهاً له وهكذا اسناد السؤال إلى ذوى العقول فهو مطرد وإلى نوع المحل والمقر لهم غير مطرد فقد يسند إليه كما في واسئل القرية وقد لا يسند إليه كما في واسئل البساط مع كون كل من القرية والبساط محلاً لذوى العقول ومقرأ لهم وأما إذا كان بملاحظة الصنف الخاص من العلاقة الذى صح معه الإستعمال كالشجاعة من بين أصناف الشباهة أو المسكن من بين أصناف المحل والمنقر فاستعمال اللفظ فى المعنى المجازى مطرد كالحقيقة فكما أن إستعمال لفظ الأسد فى الحيوان المفترس مطرد فكذلك إستعماله فى الرجل الشجاع بل فى كل شجاع مطرد وهكذا الأمر فى

إسناد السؤال فكما أن إسناده إلى ذوى العقول مطرد فكذلك إسناده إلى كل مسكن لهم مطرد فيقال واسئل القرية واسئل المحلة واسئل الدار وهكذا فإذا لم يكن الإطراد من خصائص الحقيقة بل كان مشتركا بين الحقيقة والمجاز بان كان موجوداً في كل منهما فلا يكون الإطراد علامة للحقيقة ولا عدم الإطراد علامة للمجاز بل يكون عدم الإطراد علامة لعدم جواز الاستعمال رأساً لا حقيقة ولا مجازاً فيكون غلطاً مستهجناً كما في قولك واسئل البساط أو هذا أسد مشيراً إلى الرجل الأبلج .

﴿ قوله وزيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة . . الخ ﴾ هذه الزيادة من صاحب الفصول فيقول المصنف واعترف به صاحب الفصول أيضاً أخيراً أن زيادة هذا القيد مما لا يجدى فأنها وإن كانت توجب إختصاص الإطراد مع القيد المذكور بالحقيقة إلا أنه حينئذ لا يكون علامة للحقيقة فإن الإطراد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة مما يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي فلو توقف العلم بالمعنى الحقيقي على الإطراد كذلك بمقتضى كونه علامة للوضع لدار ولا يمكن التفصي عن الدور في المقام بما تقدم من التباير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل إذ من المعلوم أن الإطراد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة مما يتوقف على العلم التفصيلي بانه معنى حقيقي موضوع له وأن الإستعمال فيه يكون بلا تأويل وعلى وجه الحقيقة لا على العلم الاجمالي الارتكازي .

في تعارض الأحوال

﴿ قوله الثامن أنه للفظ أحوال خمسة وهي التجوز والاشتراك

والتخصيص والنقل والاضمار . . . الخ ﴿ ههنا مقامات ثلاثة من الكلام ينبغي الإشارة إلى كل منها مختصراً فنقول :

﴿ المقام الأول ﴾ إذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم وضعه له (فهل يحكم) بمجرد استعماله فيه كونه حقيقة فيه كما نسب ذلك إلى السيد نظراً إلى ظهور الاستعمال فيه (أو يحكم) بكونه مجازاً فيه كما نسب ذلك إلى بعض المتأخرين نظراً إلى أن أغلب لغة العرب مجازاة والظن يلحق الشيء بالاعم الأغلب (أو يفصل) بين ما إذا كان المعنى المستعمل فيه واحداً فيحكم بكونه حقيقة فيه نظراً إلى أن المجاز مستلزم للحقيقة فلا يمكن القول بمجازيته وبين ما كان متعدداً فيحكم بكونه حقيقة في أحد المعاني ومجازاً في البقية نظراً إلى كون المجاز خيراً من الاشتراك والتمييز بين المعنى الحقيقي وما عداه بامارات الحقيقة والمجاز (أو يتوقف) مطلقاً نظراً إلى كون الاستعمال أعماً من الحقيقة وجوه أظهرها وأشهرها الأخير .

﴿ المقام الثاني ﴾ إذا علم المعنى الحقيقي وهكذا المعنى المجازي على التفصيل والدقة واستعمل اللفظ ودار الأمر بين إرادة المعنى الحقيقي وبين إرادة المعنى المجازي فلا يصر إلى المعنى المجازي الا بدليل خاص أي بقرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وذلك لا صالة الحقيقة المعمولة بها عند الشك والترديد بين إرادة المعنى الحقيقي والمجازي (وهكذا) إذا دار الأمر بين إرادة المعنى الحقيقي المعروف وبين الاشتراك اللفظي بان احتمال وضع اللفظ لمعنى آخر قد أريد منه هنا فلا يعنى بهذا الاحتمال وذلك لا صالة عدم الاشتراك (وهكذا) إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين التخصيص أو التقييد فيؤخذ بالمعنى الحقيقي ولا يعنى باحتمال التخصيص أو التقييد وذلك لا صالة العموم أو الاطلاق وان لم يكن التخصيص أو التقييد مجازاً كما سيأتى في محله (وهكذا) إذا دار الأمر

بين المعنى الحقيقي وبين النقل بان احتمال نقل اللفظ عن المعنى الحقيقي الذي فعله بالتفصيل الى معنى آخر لا فعله وانه قد أريد منه هنا فلا يعتنى باحتمال النقل ويؤخذ بالمعنى الحقيقي المعلوم بالتفصيل وذلك لإصالة عدم النقل (ر هكذا) اذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين الاضمار كما في قوله طاب زيد فيحتمل أن يكون المراد هو نفس زيد ويحتمل الاضمار وأن يكون المراد طاب أخلاق زيد فيؤخذ بالأول دون الثاني لإصالة عدم الاضمار (ثم أن) مرجع تمام هذه الاصول اللفظية من إصالة الحقيقة وإصالة عدم الاشتراك وإصالة العموم أو الاطلاق وإصالة عدم النقل وإصالة عدم الاضمار الى أصل واحد وهو إصالة الظهور فيكون هو الاصل الاصيل المعتبر عند العرف والعقلاء فيعتمدون عليه من باب العمل بظاهر الكلام الذي سيأتي حججته في الظنون الخاصة ان شاء الله تعالى .

﴿ المقام الثالث ﴾ اذا دار الامر بين أحد الاحوال الخمسة للفظ المخالفة كلها للاصل وبين بعضها الآخر كما اذا دار الامر بين المجاز والاشترك أو بين الاشتراك والنقل أو بين التخصيص والإضمار الى غير ذلك من الصور فالاصوليون قد ذكروا وترجيح بعض الاحوال على الآخر أموراً (مثل) كون المجاز خيراً من الاشتراك لسكوثه وأوسعيته في العبارة وكونه أفيد لانه لا توقف فيه أبداً أو كون الاشتراك خيراً من المجاز حيث أنه أبعد من الخطأ اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة ولعلمها غير مرادة في نفس الامر (ومثل) كون الاشتراك خيراً من النقل لان النقل يقتضى الوضع في المعنيين مع نسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك أو كون النقل خيراً من الاشتراك لان مفاصد النقل أقل من مفاصد الاشتراك لان المنقول محمول على المعنى الثاني اذا كان مجرداً عن القرينة بخلاف المشترك فانه اذا تجرد

عنها كان بجملاً فيكون فائدة النقل أكثر (ومثل) كون التخصيص خيراً من الإضرار لكونه خيراً من المجاز المساوي للإضرار أو لكونه أغلب فيقدم على الإضرار إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في سائر الصور إلا أن الكل كما يقول المصنف أمور استحسانية لا اعتبار بها فلا يمكن التعويل عليها في تشخيص المراد من اللفظ اللهم إلا إذا صارت موجبة لظهور اللفظ في أحد طرفي الاحتمال فعند ذلك يؤخذ بالطرف الراجح لاجل ظهور اللفظ فيه ولحجية الظهور عند العرف والعقلاء والشارع قد أمضاه كما سيأتي في الظنون الخاصة لا لتلك المزايا والوجوه الاستحسانية (ثم أن المصنف) لم يؤثر في هذا الأمر الثاني إلى المقام الأول من الكلام غير أنه في طي جملة من المباحث الآتية يؤثر إليه ويقول إن الاستعمال أعم من الحقيقة يعني به هذا المقام الأول من الكلام الذي فيه نزاع معروف بين السيد والمشهور وقد أشار إلى المقام الثاني بقوله لا يكاد يصر إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي... الخ كما أنه قد أشار إلى المقام الثالث بقوله وأما إذا دار الأمر بينها... الخ.

في الحقيقة الشرعية

﴿ قوله التاسع أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه... الخ ﴾
 بمعنى أن الفاظ العبادات كالصلاة والزكاة والحج ونحوها وهكذا بعض الفاظ المعاملات كالطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والمباراة ونحو ذلك هل هي صارت حقائق في المعاني المذكورة في لسان الشارع أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم كي تحمل عليها إذا وقعت في كلامه مجرداً عن كل قرينة أم لا فلا

يحمل عليها الا بالقرينة .

﴿ قوله على أقوال . . . الخ ﴾ فأثبتها قروم ونفاها آخرون وفصل ثالث بين الألفاظ المتداولة وغيرها فقال بها في الأول دون الثاني ورابع بين العبادات والمعاملات فنفاها في الثاني وأثبتها في الأول بمدتسالم النافين ظاهراً على ثبوت الحقيقة المتشعبة أي في لسان المتشرعين في الجملة وان اختلفوا في زمان تحققها من زمان الشارع إلى زمان الصادقين عليهما السلام نعم نسب إلى الباقين كما سيأتي في الصحيح والاعم أن تلك المعاني أمور لغوية قديمة قد أضاف إليها الشارع أجزاء وشرائط وعليه فنلك الألفاظ في تلك المعاني حقائق لغوية لا شرعية ولا متشعبة .

﴿ قوله لا بأس بتمهيد مقال وهو أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له . . . الخ ﴾ وحاصله ان الوضع كما يحصل بتصريح الواضع بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بان يجعل الحاكي عن المعنى والبدال عليه نفس اللفظ لا القرينة وإن كان لا بد في المقام من نصب قرينة لكن للدلالة على الإستعمال في غير ما وضع له كما إذا وضع له لا على ارادة المعنى كما في المجاز هذا حاصل ما أفاده المصنف (وفيه) أن القرينة في المجاز أيضاً لا تكون حاكية عن المعنى ولا دالة عليه بل الحاكي عنه والبدال عليه هو نفس اللفظ غاية أن القرينة تدل على أن اللفظ قد أريد منه ذلك المعنى المجازي لا الآخر الحقيقي وليست هي بنفسها مما تدل على المعنى وتحكي عنه ولعله لذلك قال قدس سره كما سيأتي (فافهم) فالأولى في مقام الفرق بين القرينتين أن يقال إن القرينة في سائر المقامات تدل على أن اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له تجوزاً وفي المقام تدل على استعماله نية بقصد حصول الوضع به لا تجوزاً

(ودعوى) أن الاستعمال حينئذ لا يكون بحقيقة ولا مجاز لعدم كون المعنى موضوعاً له في السابق كي يكون حقيقة ولا المستعمل قدراعى العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي الأول كي يكون مجازاً اذ المفروض أنه استعمله فيه قاصداً به الوضع لا على نحو التجوز (غير ضائرة) بعد ما عرفت في الأمر الثالث من أن صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له هو بالطبع لا بالوضع النوعي كما في المجازاة طراً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .
 ﴿ قوله وقد عرفت سابقاً . . . الخ ﴾ أى قد عرفت في الأمر الرابع بل وأشير في آخر الأمر الثالث أيضاً أن استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل ليس بحقيقة ولا مجاز اذ لم يوضع له اللفظ لاشخصاً كي يكون حقيقة فيه ولا نزعاً كي يكون مجازاً فيه والا لزم كون المهملات موضوعاً لذلك وهو باطل جداً نعم لم يسبق التصريح بذلك هناك وإنما هو أمر يعرف مما حققناه هناك فتفطن .

﴿ قوله اذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً . . . الخ ﴾ بل بعيد جداً وإنما القريب هو دعوى الوضع التعييني الناشئ من استعمال الشارع تلك الألفاظ في تلك المعاني مراراً عديدة الى أن حصل الوضع فان الوضع التعييني التصريحي كما أنه بعيد من الشارع فكذلك الوضع التعييني الاستعمالي أى الحاصل باستعمال اللفظ قاصداً به حصول الوضع والحقيقة .

﴿ قوله ويدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته . . . الخ ﴾ نعم يدل عليه التبادل لكن يدل على حصول الوضع في لسان الشارع لا على حصوله بالكيفية الخاصة التي ادعاها المصنف من الوضع التعييني الناشئ

بالاستعمال في غير ما وضع له كما اذا وضع له بان يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة .

﴿ قوله ويؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية . . . الخ ﴾ ولعل وجه عدم الاستدلال به أن مجرد فقد العلائق المعتبرة في المجاز بين المعاني الشرعية واللغوية لا يكون دليلاً على أن استعمال تلك الألفاظ في تلك المعاني كان بقصد الوضع وذلك لجواز كونه لا بقصد الوضع ولا بنحو التجوز بل من قبيل استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل بعد ما عرفت أن صحة استعماله فيه إنما هو بالطبع لا بالوضع الشخصي ولا بالوضع النوعي المعتبر في المجازاة .

﴿ قوله ما يعتبر من علاقة الجزء والسكل . . . الخ ﴾ فان علاقة الجزء والسكل إنما هي فيما كان الجزء مما ينتفي بانتفائه السكل فإذا كان الجزء بهذه الخصوصية فيصح استعمال اللفظ الموضوع للجزء في السكل كالرقبة في الإنسان ومن المعلوم أن الدعاء ليس بهذه الخصوصية أي على نحو اذا انتفى الدعاء انتفت الصلاة كي يدعى أن استعمال لفظ الصلاة الموضوع للدعاء في الصلاة المشتملة عليه يكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في السكل مجازاً .

﴿ قوله هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا . . . الخ ﴾ بمعنى أن النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وأن الشارع هل هو قد وضع تلك الألفاظ بأزاء تلك المعاني أو استعملها فيها مجازاً إنما يجري بناء على كون تلك المعاني مستحدثة في شرعنا وأما اذا قلنا بثبوتها في الشرائع السابقة كما دلت عليه آيات من الكتاب فتلک الألفاظ حقائق لغوية في معانيها لا شرعية (وفيه ما لا يخفى) فان النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه مما لا يبتنى على ذلك فان تلك المعاني هب أنها كانت ثابتة في الشرائع السابقة

بمقتضى الآيات الشريفة ولكن لم تكن بهذه الألفاظ قطعاً فالصلاة والزكاة والحج مثلاً وإن فرض كونها ثابتة في الشرائع السابقة بمقتضى (قوله تعالى) وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً (وقوله تعالى) واذن في الناس بالحج ولسكنها لم تكن بهذه الألفاظ جداً بل بالفاظ آخر سريانية أو عبرانية ولفظ الصلاة والزكاة والحج في اللغة العربية كانت موضوعاً لمعاني آخر وهي الدعاء والنمو والقصد فينبذ من الممكن أن صاحب شرعنا صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي نقل لفظ الصلاة والزكاة والحج من الدعاء والنمو والقصد إلى المعاني الثابتة في الشرائع السابقة فتكون الألفاظ حقائق شرعية لا لغوية وهكذا الأمر في سائر الألفاظ من الصوم وغيره (وبالجملة) دعوى ابتناء النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على القول بكون تلك المعاني مستحدثة في شرعنا لا في الشرائع السابقة مما لا وجه له بل النزاع يجري حتى على القول بثبوتها في الشرائع السابقة فتفطن .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال . . . الخ ﴾ أى مع احتمال كون المعاني ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها حقائق شرعية لكن قد عرفت منا ضعف ذلك آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله ومنه انقذ حال دعوى الوضع التعيني معه . . . الخ ﴾ أى وبما ذكر انقذ حال دعوى الوضع التعيني الحاصل من كثرة استعمال الشارع إلى أن يحصل الوضع مع هذا الاحتمال المتقدم .

﴿ قوله ومع الغرض عنه فالانصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل . . . الخ ﴾ هذا في قبالة قوله المتقدم ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال . . .

الح فيكون المعنى هكذا ان مع احتمال كون المعاني ثابتة في الشرائع السابقة لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعية ومع النقص عن هذا الاحتمال فالانصاف أن منع حصول الوضع في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع .

(أقول) ويرد عليه حينئذ من وجوه :

(الأول) ان المصنف قد ادعى في صدر البحث الوضع التعييني في خصوص لسان الشارع فقال فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً فقوله في المقام نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع يكون منافياً لما أفاده هناك .

(الثاني) ان المصنف قد ادعى الوضع التعييني الحاصل من الاستعمال في غير ما وضع له كما اذا وضع له ومن المعلوم أن هذا النحو من الوضع التعييني لا يكاد يحصل الا في لسان شخص واحد اما الشارع أو أحد تابعيه ولا معنى لدعوى حصوله في لسان الشارع ولسان تابعيه جميعاً كما يظهر من قوله فالانصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة نعم لو قلنا بالوضع التعييني الحاصل من كثرة الاستعمال فهذا مما يمكن دعوى حصوله في لسان الشارع ولسان تابعيه جميعاً ولكن المصنف لم يقل به في المقام .

(الثالث) ان الوضع اذا حصل في لسان الشارع ولسان تابعيه جميعاً فالحقيقة حينئذ ليست شرعية بل متشعبة ونحن كلامنا في الحقيقة الشرعية ولعله الى هذه الوجوه كلاً أو بعضاً قد أشار أخيراً بقوله فتأمل .

﴿ قوله وأما الثمرة . . . الخ ﴾ قد أشرنا إليها في صدر البحث بقدر الحاجة فلا نعيد الكلام فيها ثانياً .

﴿ قوله واصالة تأخر الاستعمال . . . الخ ﴾ وعحصل كلام المصنف أن في اصالة تأخر الاستعمال عن الوضع فيما اذا جعل تاريخهما اشكالا .
 (أحدهما) معارضتها باصالة تأخر الوضع عن الاستعمال .
 (ثانيهما) ان اصالة تأخر الاستعمال عن الوضع ان قيل باعتبارها من باب التعبد بان كانت عبارة عن استصحاب عدم الاستعمال الى بعد الوضع فهي مما تحتاج الى القول بالاصل المثبت كي يكون استصحاب عدم الاستعمال الى بعد الوضع مثبتاً لارادة المعنى الشرعي الجديد لا اللغوي القديم وسياتي في محله أن حجية الاصل المثبت محل خلاف بل منع وأن الاستصحاب مما لا يثبت به الا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب بلا واسطة لا اللازم أو الملازم أو الملزوم العقلي أو العادي وان قيل ان اصالة تأخر الاستعمال بنفسها اصل عقلائي مستقل غير مربوط بالاستصحاب ليبتي على القول بالاصل المثبت فلنا لم يثبت بناء من العقلاء على تأخر الاستعمال عند الشك في تقدمه وتأخره نعم اصالة عدم النقل أصل عقلائي مستقل ولكنها مما تجرى عند الشك في أصل النقل كما تقدم في الأمر الثاني لا عند العلم الإجمالي باصل النقل والشك في تقدمه وتأخره .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أنه إذا سلم استقرار بناء العقلاء على عدم النقل عند الشك في أصله فلا يبعد استقرار بنائهم على تأخر النقل أيضاً عند العلم الإجمالي باصله والشك في تقدمه وتأخره وعليه فينحصر الإبراد حينئذ بالاشكال الأول وهو معارضة اصالة تأخر الاستعمال باصالة تأخر الوضع والإشكال الثاني على تقدير القول باعتبار اصالة تأخر الاستعمال من باب التعبد وأما على التقدير الآخر فيقال ان الاصل العقلائي بالعكس وهو تأخر الوضع عن الإستعمال .

في الصحيح والأعم

﴿ قوله العاشر أنه وقع الخلاف في أن الفاظ العبادات أسامى لخصوص الصحيح أو الأعم منها . . . الخ ﴾ بل يظهر من التقريرات أن الخلاف مما يعم الفاظ المعاملات أيضاً (قال) ما لفظه وهل النزاع مخصوص بالفاظ العبادات كما هو المأخوذ في العنوان أو يعم الفاظ المعاملات ظاهر جماعة منهم الشهبان هو الثاني وارتضاه بعض الأجلة (انتهى) والظاهر أنه يعنى ببعض الأجلة صاحب الفصول وعلى كل حال قد ذكر صاحب التقريرات في المسئلة أقوالاً ثلاثة (قولاً) بالصحيح (وقولاً) بالأعم (وقولاً) بالتفصيل بين الأجزاء والشرايط فيلتزم بالصحيح في الأول وبالأعم في الثاني (قال) في صدر المسئلة ما لفظه قد اختلفت انظار أهل النظر في ان الفاظ العبادات هل هي أسامى للصحيح أو الأعم منه ومن الفاسد على أقوال ثالثها التفصيل بين الأجزاء والشرايط بالمصير إلى الأول في الأول وإلى الثاني في الثاني (انتهى) أقول وسيأتى من المصنف في آخر المسئلة في الأمر الثالث الإشارة إلى هذا التفصيل فانتظر .

﴿ قوله منها أنه لا شبهة في تاق الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وفي جريانه على القول بالعدم اشكال . . . الخ ﴾ بل حكى المنع الصريح عن غير واحد وما قيل في وجه المنع أو صح أن يقال وجوه ثلاثة . (قال) في التقريرات لا اشكال في جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وهل جريانه موقوف عليه فلا يجرى على تقدير عدمه أو لا قولان ظاهر بعض الأفاضل هو الأول وهو المحكى عن بعض الأجلة تبعاً

لبعض أفاضل سادات المتأخرين والحق وفاقا لصريح جماعة من المحققين هو الثاني (قال) واستظهر الأول من ملاحظة العناوين فان في التعبير بالاسامى تلويحاً بل تصريحاً بالوضع ويؤيده أدلة الطرفين من دعوى التبادر وغيره من خواص الحقيقة والمجاز. (ثم قال) مضافاً الى عدم تعقل النزاع على تقدير عدم الوضع لأن القائل بالاعم حينئذ ان اراد صحة استعمال اللفظ في الاعم أو وقوعه مجازاً فهو بما لا سبيل لانكاره فان القائل بالصحيح يعترف في الجواب عن أدلة الاعمى بوقوعه وصحته كما أنه لا سبيل لانكار استعمال اللفظ في الصحيح إذ لم يدع القائل به أنه على وجه الحقيقة (لأنتهى) أقول ومرجع هذا كله إلى وجوه ثلاثة كما أشرنا وهي التعبير في عنوان البحث بالاسامى واستدلال الطرفين بالتبادر ونحوه من علائم الوضع وعدم تعقل النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية وسيأتى الجواب من نفس التقريرات عن كل من هذه الوجوه جميعاً فانتظر.

﴿ قوله وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره . . . الخ ﴾ قد عرفت آنفاً ان ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه عدم جريان النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية وجوه ثلاثة (أما الأول والثاني) فقد أجاب عنهما في التقريرات (بما هذا لفظه) أقول الوجه في اختصاص العنوان بعد تسليم دلالة الاسم على الوضع أن عنوان النزاع انما هو من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية وانما تبهم في العنوان من لا يقول بها جرياً على ما هو المعنون في كلامهم (الى أن قال) ومنه يظهر الوجه في اختصاص الأدلة يعنى بها أدلة الطرفين من التبادر ونحوه (قال) فانها تابعة لما هو الواقع في العنوان ولم يظهر من النافي للحقيقة الشرعية مع ذهابه في المقام الى أحد الوجهين التمسك بما ينافى ما اختاره من العدم (انتهى) (وأما الوجه الثالث) وهو عدم تعقل النزاع على القول

بعدم الحقيقة الشرعية فيظهر من مجموع كلمات التقريرات في دفعه وجوها ثلاثة
(الاول) أن يقع النزاع في أن المجاز الغالب في لسان الشارع هل هو
الصحيح على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقي
أو الأعم .

(الثاني) ان يقع النزاع في ان الذي استعمل الشارع فيه اللفظ لعلاقة
بينه وبين المعنى اللغوي كعلاقة الإطلاق والتقييد ونحوها ثم استعمل في الآخر
لعلاقة أخرى بينه وبين المجازي الأول من مشابهة ومشاكاة هل هو الصحيح
أو الأعم وعلى هذا الوجه يلزم سبك المجاز عن المجاز كما لا يخفى .

(الثالث) عين الصورة لكن اذا استعمل اللفظ في الآخر لا يكون
لعلاقة أخرى بينه وبين المجازي الأول كي يلزم سبك المجاز عن المجاز بل لعين
العلاقة المرعية بين المجازي الأول والمعنى اللغوي بتنزيل الآخر منزلة الأول
بان يدعى الصحيحى مثلا ان الذي استعمل الشارع فيه اللفظ مجازاً لعلاقة بينه
وبين المعنى اللغوي هو الصحيح ثم استعمل اللفظ في الأعم لا لعلاقة أخرى
بل لعين هذه العلاقة بتنزيل الأعم منزلة الصحيح بوجه من وجوه التنزيل
كتنزيل ما هو المعدوم من الاجزاء والشرايط منزلة الموجود وهذا هو مختار
صاحب التقريرات ولكن الظاهر من قول المصنف في المتن بمعنى أن أيهما قد
أعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء وقد استعمل في الآخر بقبه
ومناسبته . . الخ هو الوجه الثاني المستلزم لسبك المجاز عن المجاز .

وقوله وأنت خبير بانه لا يكاد يصح هذا الا اذا علم أن العلاقة انما
أعتبرت كذلك . . الخ وحاصل اشكاله أن ذلك يبتنى على أمرين .

(أحدهما) أن الشارع انما اعتبر العلاقة بين الصحيح مثلا وبين المعاني

اللغوية دون الآخر .

(ثانيهما) أن بناء الشارع قد استقر عند وجود القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة لاحد المعينين من الصحيح أو الاعم على ارادة الصحيح مثلا دون الآخر بحيث كان ذلك قرينة عامة على ارادته من غير حاجة الى قرينة أخرى معينة وانى لهم باثبات هذين الامرين .
 (أقول) والظاهر أن الصحيحى أو الاعمى اذا أثبت أن الشارع قد اعتبر الملافة بين الصحيح مثلا وبين المعاني اللغوية دون الآخر فهو بما يكفيه عند وجود القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية لظهور اللفظ حيثئذ في المعنى الذى اعتبر العلاقة بينه وبين المعنى اللغوى ابتداء اذ المفروض ان استعماله في المعنى الآخر انما كان بتبع الاول وبمناسبته فلا يعقل أن يكون اللفظ ظاهراً فيه دون الاول أو كان ظهوره فيه في عرض ظهور اللفظ في الاول كى يحمل الكلام ويحتاج الى قرينة معينة .

﴿ قوله على ارادته . . . الخ ﴾ متعلق بقوله استقر لا بقوله قرينة أخرى فلا تغفل .

﴿ قوله وقد انقح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلانى... الخ ﴾ والظاهر أن حاصل ما نسب الى الباقلانى أن الصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك من العبادات ليست هي أموراً مخترعة مستحدثة لا في شرعنا ولا في الشرايع السابقة وانما هي معاني لغوية قديمة وهي الدعاء والنمو والقصد ونحو ذلك غايته أن الشارع قد أضاف إليها اجزاء وشرائط فتلك الالفاظ في لسان الشارع مستعملة دائماً في معانيها اللغوية والاجزاء والشرائط الزائدة انما هي تستفاد من قرينة مضبوطة في كلامه صلى الله عليه وآله وسلم هذا محصل ما نسب الى الباقلانى (وأما) المصنف فحاصل كلامه أنه قد انقح بما ذكرنا في تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية تصويره على القول الباقلانى

أيضاً فيقع النزاع في أن مقتضى القرينة المضبوطة الواقعة في كلام الشارع الدالة على الاجزاء والشرائط التي أضافها على المعاني اللغوية هل هو تمام الاجزاء والشرائط أو الاعم من التمام والناقص في الجملة (هذا) وقد أنكر التقريرات جريان النزاع على مذهب الباقلاني فيكون كلام المصنف هذا تعريضاً لما اختاره التقريرات (قال) ما لفظه وهل هو يعني النزاع في الصحيح والاعم موقوف على ثبوت تصرف من الشارع في المعنى فلا وجه للنزاع بناء على ما نسب الى الباقلاني أو لا فيجربى على مقالته أيضاً الظاهر هو الاول ثم أطال الكلام في توضيح ذلك بما لا يسع المقام ذكره فراجع .

﴿ قوله ومنها أن الظاهر أن الصحة . . . الخ ﴾ وخاصل كلام المصنف أن الصحيح عند الكل بمعنى واحد وهو التمام أى الجامع لجميع الاجزاء والشرائط الفاقدهم الموانع والقواطع فاختلف الفقهاء والمتكلمين في تفسير الصحيح حيث ينسب إلى الاول أن الصحيح ما أسقط القضاء وإلى الثاني ان الصحيح ما وافق الشريعة مما لا يكشف عن تعدد المعنى وإنما هو تفسير بالآثر المهم في نظر المفسر وقد أخذ المصنف هذا المعنى من صاحب التقريرات (قال) في المقام ما هذا لفظه ليس المراد به يعنى الصحيح ما هو المنسوب إلى الفقهاء من أن الصحيح ما هو أسقط القضاء أو إلى المتكلمين من أنه ما وافق الشريعة (إلى أن قال) بل المراد به المهية الجمالية للجامعة للاجزاء والشرائط التي لها مدخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليها ويعبر عنه بالفارسية (بدرست) وهو معناه لغة وقد ذكرنا في محله ان الفقهاء والمتكلمين أيضاً لم يصطلحوا على ابداع معنى جديد غير ما هو المعهود منه في اللغة (إنتهى) .

﴿ قوله كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والإختيار والاضطرار إلى غير ذلك . . . الخ ﴾ أى كما لا يوجب تعدد المعنى

اختلاف الصحة بحسب الحالات ففي السفر تكون الصلاة ركعتان وفي الحضر أربع وفي حال الإختيار تكون الصلاة عن وضوء أو عن قيام وفي حال الإضطراب عن تيمم أو عن جلوس أو عن اضطجاع الى غير ذلك من الحالات كالذكر والنسيان والعلم والجهل فالصحيح في الكل بمعنى واحد وهو التمام غاية ان التمام يختلف باختلاف الحالات ومن هنا (قال) المصنف بعد هذا ومنه ينقدح أن الصحة والفساد أمران اضافيان فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة وفساداً بحسب أخرى (انتهى) وسيأتي الكلام حول الصحة والفساد في بحث النهي عن العبادات والمعاملات بنحو أبسط فانتظر .

﴿ قوله ومنها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا . . . الخ ﴾ وجه اللابدية انه لا اشكال في اختلاف أقسام الصلاة كما وكيفاً اختلافاً فاحشاً بحسب اختلاف الحالات والاقوات (فان قلنا) ان اللفظ مشترك موضوع بإزاء كل قسم منها على حده على أن يكون كل منها معنى خاصاً غير الآخر نظير وضع لفظ العين بإزاء معاني متعددة من الذهب والميزان والركبة ونحو ذلك فهذا باطل جداً ضرورة صحة حمل لفظ الصلاة على كل من تلك الاقسام بمعنى واحد نظير صحة حمل لفظ الانسان على كل من الزنبي والرومي والقصير والطويل بمعنى واحد لا بمعاني متعددة (وان قلنا) بالاشترك المعنوي فان التزمنا بان الوضع فيها عام والموضوع له خاص فهذا مضافاً الى احتياجه الى قدر جامع في البين يكون هو الملحوظ أولاً وان لم يوضع له اللفظ بل وضع بإزاء أفراده المختلفة ومصاديقه المشتقة هو بعيد جداً كما سيأتي في الامر اللاحق وان التزمنا بان كلا من الوضع والموضوع له فيها عام فعلى هذا القول لا بد من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا وكان هو

الموضوع له للاسمى والالفاظ فان قلنا بالصحيح فلا بد أن يكون جامعاً لتمام الافراد الصحيحة وان قلنا بالاعم فلا بد أن يكون شاملاً لتمام الافراد الصحيحة والفاصلة .

في الجامع الصحيحى

﴿ قوله ولا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة . . . الخ ﴾
وتوضيح ذلك أنه لا اشكال في ترتب أثر واحد كالنهى عن الفحشاء على تمام الافراد الصحيحة على اختلافها كما وكيفاً بحسب الحالات والاقوات كما لا اشكال في أن ترتب أثر واحد على أمور متعددة مختلفة كاشف عن وجود قدر جامع بين تلك الامور كان كل منها مؤثراً في ذلك الاثر الواحدى بذلك الجامع وذلك لقاعدة الواحد لا يصدر الا من الواحد . ومدرك هذه القاعدة مقدمتان عقليتان .

(احدىهما) أنه لا شك في أنه لا بد من وجود ربط وسنخية بين العلة والمعلول أى بين المؤثر والاثر والا لصدر كل شىء من كل شىء وهو باطل .
(ثانيتهما) أنه من المستحيل عقلاً أن يكون شىء واحد بما هو واحد مرتباً ومتسناً مع أمور مختلفة متباعدة بما هي مختلفة متباعدة وعليه فيجب أن يكون بين تلك الامور المختلفة قدر جامع كان هو المؤثر في ذلك الاثر الواحدى فاذا شاهدنا مثلاً ان الاحراق يترتب على كل من الشمس والنار والاحتكاك فنقول لا بد من ربط وسنخية بين الاحراق وبين كل من الشمس والنار والاحتكاك والا لصدر الاحراق من كل شىء ولم يختص صدوره من الامور المذكورة فقط ومن المعلوم ان الاحراق بما هو شىء واحد لا يمكن ان

يكون مرتبطاً ومتسناً مع أمور مختلفة متباعدة فلا بد من أن يكون بين الشمس والنار والاحتكاك قدر جامع كان كل منها مؤثراً في الاحراق بذلك الجامع فإذا تقرر هذه القاعدة المشتهرة بقاعدة الواحد (فنقول) ان النهى عن الفحشاء مثلاً اذا ترتب على كل من صلاة الوتر والصبح والظهرين والعشائين أو على صلاة المسافر والحاضر والختار والمضطر إلى غير ذلك من الأقسام المختلفة بحسب الحالات والأوقات فنستكشف أن بين تلك الصلوات المختلفة قدر جامع كان هو المؤثر في النهى عن الفحشاء فإذا كان بينها ذلك الجامع كان قهراً هو الموضوع له للفظ الصلاة والمسمى بلفظها عند الصحيحى .

(أقول) هذا ولنا طريقة أخرى لاستكشاف القدر الجامع بين الأفراد الصحيحية ولعلها أسهل وتقرّبها أنه لا إشكال في صحة حمل لفظ الصلاة بمفهوم واحد على أمور متعددة مختلفة بحسب الحكم والكيف والحالات والأوقات كما لا إشكال في عدم صحة حمل اللفظ بمفهوم واحد على أمور متعددة مختلفة ما لم يكن بينها قدر جامع كان حمل اللفظ عليها واتحاده معها وجوداً وخارجاً بذلك الجامع وعليه فنصحة حمل لفظ الصلاة بمفهوم واحد على الأقسام المختلفة والاصناف المتشعبة نستكشف أن بينها قدر جامع كان حمل لفظ الصلاة على كل منها بذلك الجامع ونظير ذلك ما إذا صح حمل لفظ الإنسان بماله من المفهوم الواحدانى على كل من الزنجى والرومى والطويل والقصير والصغير والكبير واتحد مع كل من هذه الأقسام وجوداً وخارجاً فانا نستكشف من ذلك أن بين تلك الأقسام المختلفة قدر جامع كان حمل لفظ الإنسان بمفهومه الواحدانى على كل منها واتحاده معه وجوداً وخارجاً بذلك الجامع اذ لا يعقل أن يكون الإنسان بمعنى واحد متحدأ وجوداً وخارجاً مع أمور متعددة متباعدة (نعم) يصح حمل المشترك كالعين على أمور متعددة متباعدة ويتحد مع كل منها وجوداً

وخرج جامع مع عدم وجود الجامع بين تلك الأمور المتباعدة لكن ليس حمل على الأمور المتعددة بمفهوم واحد بل يحمل على كل منها بمفهوم خاص غير المفهوم الذي به يحمل على الآخر وهذا واضح .

﴿ قوله والاشكال فيه بان الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً ... الخ ﴾
 هذا الاشكال من صاحب التقريرات وهو اشكال طرأ بل لخصه المصنف وحاصله أن الجامع بين الأفراد الصحيحة الذي قد وضع له لفظ الصلاة (ان كان مركباً) من أجزاء خاصة فهذا باطل جداً إذ ليس لنا أجزاء مخصوصة معينة تكون ملاكاً للصحة بحيث كلها وجدت هي صحت الصلاة وكلها انتفت هي بطلت الصلاة اذ كلها فرض جامعاً من الأجزاء كان صحيحاً في حال وفاسداً في آخر هذا إذا كان الجامع مركباً من أجزاء (وأما إذا كان) بسيطاً فهو لا يخلو أما أن يكون هو عنوان المطلوب أو أمراً آخر يلزمه ذلك ويساويه في الصدق كعنوان الصحيح أو التام ونحو ذلك (فإن كان الجامع) هو المطلوب فيرد عليه حينئذ أمور (منها) استحالة أخذه في متعلق الطلب فإن عنوان المطلوب مما لا يتأق الا من قبل الطلب فاذا أخذ في متعلق الطلب الذي هو سابق على الطلب رتبة لزم تقدم الشيء على نفسه برتبتين وهو غير معقول (ومنها) أن تكون لفظة الصلاة ولفظة المطلوب مترادفتين وهو باطل قطعاً لوضوح عدم الترادف بينهما (ومنها) أن لا تجرى البرائة عند الشك في الأجزاء والشرائط لأن الشك حينئذ يكون في المحصل أي فيما يتحقق به المأمور به لا في ذات المأمور به فان الأمر على هذا تعلق بامر بسيط وهو مما لا اجمال فيه وانما الاجمال فيما يحققه ويحصله وفي مثله لا بد من الاشتغال كما سيأتي في محله مع أن القائلين بالصحيح هم قائلون بالبرائة عند الشك في الأجزاء والشرائط هذا كله ان كان الجامع البسيط هو عنوان المطلوب (وأما إذا كان) ملزوما مساويا معه في الصدق

كعنوان الصحيح والتام فيرد عليه حينئذ خصوص الاشكال الاخير أى عدم جريان البرائة عندالشك في الأجزاء والشرائط أقول بل والاشكال الثانى أيضاً وهو الترادف .

﴿ قوله مدفوع . . . الخ ﴾ وحاصل الدفع بتوضيح منا أنا نلتزم بان الجامع هو أمر بسيط وهو مفهوم الصلاة أى ما يدركه الانسان من لفظة الصلاة عند اطلاقها منتزع عن الأجزاء والشرائط المختلفة كما وكيفاً بحسب الحالات والأوقات وليكنه متحد مع الأجزاء والشرائط نحو اتحاد أى خارجاً ومصداقاً فان الصلاة فى الخارج هى عين تلك الأجزاء والشرائط بشهادة صحة الحمل عليها وفى مثله تجرى البرائة بلا مانع عنها لان المفهوم البسيط إن كان متحداً مع الأجزاء والشرائط فالامر المتعلق بالبسيط متعلق بالأجزاء والشرائط وإذا تعلق الامر بالأجزاء والشرائط كان الامر المتعلق بهما منجلاً لا محالة إلى أوامر متعددة بتمدد الأجزاء والشرائط فاذا شك فى وجوب بعضها جرت البرائة عنه شرعاً وعقلاً لسكونه شكاً فى أصل التكليف نعم لو كان البسيط الذى تعلق به الطلب أمراً مبانئاً مع الأجزاء والشرائط كالطهارة المسببة عن الغسل أو الوضوء لان الطهارة أمر بسيط تحصل بافعال مخصوصة وأمور خاصة وليست هى عين تلك الافعال مخصوصة والامور الخاصة فعند ذلك اذا شك فى وجوب بعض الأجزاء والشرائط فلا يحيص عن الاشتغال عقلاً لسكون الشك حينئذ فى المحصل لا فى أصل التكليف .

(أقول) بل الحق كما سيأتى منا فى الاقل والاكثر الارتباطيين ان شاء الله تعالى أنه عند الشك فى المحصل أيضاً تجرى البرائة شرعاً وعقلاً فانتظر .

في الجامع الأعمى

﴿ قوله وأما على الاعم فتصوير الجامع في غاية الاشكال فما قيل في تصويره أو يقال وجوه... الخ ﴾ هذه الوجوه سوى الخامس منها قد ذكرها صاحب التقريرات لتصوير القول بالاعم لا لتصوير الجامع الاعمى ومن هنا ترى ان ما سوى الوجه الاول والثاني أجنبى عن تصوير الجامع الاعمى وانما هو تصوير لمذهب الاعم كما لا يخفى .

﴿ قوله أحدها أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان في الصلاة... الخ ﴾ (قال) في التقريرات أحدها ما يظهر من المحقق القمى وهو كون الفاظ العبادات أسماء للقدر المشترك بين أجزاء معلومة كالاركان الاربعة في الصلاة وبين ما هو أزيد من ذلك وان لم يقع شيء من تلك الاركان أو ما هو زائد عليها صحيحة في الخارج لجميع هذه الافراد أعنى الصحيحة المشتملة على الاركان وتام الزائدة عليها والفاصلة المقتصرة عليها فقط أو عليها وبعض الزائدة عليها من حقيقة الصلاة ويطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك المعنوى (انتهى) .

﴿ قوله وفيه ما لا يخفى فان التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها... الخ ﴾ وحاصل جوابه عن الوجه الاول ان التسمية بالصلاة لا تدور مدار الاركان ضرورة صدق الصلاة عند الاعمى مع الاخلال ببعض الاركان كما اذا اتى بصلاة جامعة لجميع الاجزاء والشرائط سوى تكبيرة الاحرام مثلا فانه حينئذ يصدق عليها الصلاة مع عدم تحقق الاركان بتامها بل وعدم صدق الصلاة على الاركان حتى عند الاعمى مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط كما اذا

نوى وكبير وركع وسجد ثم انصرف من غير أن يأتي بشيء من ساير الاجزاء والشرائط فانه حينئذ لا يصدق عليها الصلاة وإن كانت الاركان متحققة بنهاها هذا محصل الجواب وقد أخذ المصنف من صاحب التقريرات (قال) أعلى الله مقامه ما لفظه بفعل يعنى المحقق القمى الأزكان مدار صدق التسمية ولازمه انتفاء الصدق بانتفاء أحد الاركان وإن اشتملت على بقية الأجزاء والصدق مع وجودها وإن لم يشتمل على شيء من الأجزاء والشرائط وهو مما ينبغي القطع بفساده لأنه منقوض طرداً وعكساً كما لا يخفى (إنتهى) .

﴿ قوله مع أنه يلزم أن يكون الإستعمال فيما هو المأمور به باجزائه وشرائطه مجازاً عنده . . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن الوجه الأول ومحصله أنه لو كانت لفظة الصلاة مثلاً موضوعة للاركان لكان استعمالها في الصلاة الصحيحة الجامعة لنظام الاجزاء والشرائط مجازاً لكونه استعمالاً لها في غير ما وضع له وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في السكل لا من باب استعمال اللفظ الموضوع للسكى في الفرد كى لا يكون مجازاً كاستعمال لفظ إنسان في زيد في مثل قولك هذا إنسان مشيراً إليه أو جائي إنسان وكان الجائي زيدا وقد أخذ المصنف هذا الجواب من التقريرات أيضاً (قال) أعلى الله مقامه في ذيل الرد على الوجه الأول ما لفظه فان قلت نحن لا نقول بان تلك الاركان المخصوصة قدر مشترك بين الزائد والناقص ليلزم ما ذكر من المحذور بل نقول ان لفظة الصلاة مثلاً موضوعة للاركان المخصوصة وباقي الأجزاء خارجة عنها وعن المسمى لسكن مقارنتها لغيرها لا يمنع من صدق اللفظ على مسماه قلت ذلك أيضاً مما لا يلزم به القائل المذكور اذ بناء على ذلك يصير استعمال اللفظ في الصحيحة المستجمعة للشرائط والأجزاء من قبيل إستعمال اللفظ الموضوع للجزء في السكل وهو مجاز قطعاً والظاهر من كلامه كونه حقيقة

(إنتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله ولا يلتزم به القائل بالأعم فافهم . . . الخ ﴾ ولعل قوله فافهم إشارة إلى احتمال التزام القائل بالأعم بالتجاوز فيما إذا استعمل اللفظ في الواجد لتنام الاجزاء والشرائط بنحو كان ساير الاجزاء والشرائط جزء المستعمل فيه أو إشارة إلى ما يرد من النقص على القائل بالصحيح أيضاً فيما إذا استعملت لفظة الصلاة في الواجد لتنام المستحبات الدخيلة في تشخيص المأمور به الخارجة عن ماهية الصلاة كما سيأتي تحقيقه في آخر الصحيح والأعم فكما أن في مثله لا يلتزم الصحيح بالتجاوز نظراً إلى أن اللفظ قد وضع لمعناه الخاص لا بشرط عن الاجتماع مع الاجزاء الخارجة عن الماهية فكذلك الأعمي يدعى أن لفظة الصلاة مثلا موضوعة للاركان لا بشرط عن الاجتماع مع ساير الاجزاء الدخيلة في صحة المأمور به الخارجة عن ماهيتها وعليه فاذا استعملت في الواجد لها فلا يكون مجازاً .

﴿ قوله ثانيها ان تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً . . . الخ ﴾ وهو المنسوب إلى جماعة من الاعميين (قال) في التقريرات الثاني ما نسبه البعض إلى جماعة من القائلين بالأعم بل قيل وهو المعروف بينهم أن لفظة الصلاة موضوعة لمعظم الاجزاء وهو ما يقوم به الهيئة العرفية ومعها لا يصح سلب الإسم عنها فكلمة حصل صدق الإسم عرفاً يستكشف به عن وجود المسمى فيه فعلى هذا عكسه وطرده سابقان عن الانتقاض (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله وفيه مضافاً إلى ما أورد أخيراً أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى . . . الخ ﴾ هذان جوابان عن الوجه الثاني .
(أحدهما) عبارة عما أورد على الوجه الاول . أخيراً من لزوم كون

إستعمال اللفظ في المستجمع لتمام الاجزاء والشرائط مجازاً لكونه إستعمالاً له في غير ما وضع له وكان من قبيل إستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل .
 (ثانيهما) ما حاصله أن معظم الاجزاء ليس أمراً مضبوطاً له واقع معين في الكل كي يمكن دعوى كون اللفظ موضوعاً له حقيقة بل يتبادل باختلاف المصاديق فإن معظم الاجزاء في صلاة الوتر مثلا غير معظم الاجزاء في صلاة الصبح ومعظم الاجزاء في صلاة الصبح غير معظم الاجزاء في الظهرين أو العشاءين وهكذا في صلاة المسافر والحاضر والمختار والمضطر والعالم والجاهل والذاكر والناسي وحينئذ قد يكون شيء واحد كالقيام مثلا داخلا في معظم الاجزاء بالنسبة إلى صلاة تشتمل عليه كصلاة المختار وخارجا عن معظم الاجزاء بالنسبة إلى صلاة لا تشتمل عليه كصلاة المضطر العاجز عن القيام بل يلزم أن يكون شيء واحد في صلاة واحدة مستجمعة لتمام الاجزاء والشرائط مردداً بين أن يكون هو الداخل في معظم الاجزاء وكان الخارج منه غيره أو يكون بالعكس وهو كما ترى باطل هذا محصل الجوابين وقد أخذهما المصنف من صاحب التقريرات (قال) أعلى الله مقامه في مقام الجواب عن الوجه الثاني ما لفظه لكن يرد عليه أنه ان أريد أن اللفظ موضوع لمفهوم معظم الاجزاء الذي لا يختلف ذلك المفهوم باختلاف مصاديقه ففساده غني عن البيان بدهاة أن لفظ الصلاة لا يرادف لفظ معظم الاجزاء وان أريد أنه موضوع لمصاديقه فلا ريب في اختلاف تلك المصاديق بواسطة تبادل الاجزاء وجوداً وعدمياً (إلى أن قال) مضافاً إلى استلزامه أن يكون إستعمال اللفظ فيما زاد عن معظم الاجزاء مجازاً صحيحة كانت أو فاسدة (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه .

(أقول) أما الجواب الأول من لزوم التجوز إذا استعمل اللفظ في

المستجمع لتنام الأجزاء والشرائط بل مطلق ما زاد على معظم الأجزاء فقد عرفت أنه لم يتم لما يرد من النقض على الصحيح أيضاً إذا استعمل اللفظ في المستجمع لتنام المستحبات الخارجة عن ماهية الصلاة فما به الجواب على القول بالصحيح يكون هو الجواب على القول بالأعم وأما الجواب الثاني فهو في مثل الصلاة التي لها الإختلاف الفاحش بحسب الحالات والأوقات وإن كان صحيحاً واردة على الأعمى لعدم كون معظم الأجزاء فيها أمراً مضبوطاً معينا كما يمكن دعوى وضع اللفظ له حقيقة وإنما في غير الصلاة من سائر المركبات التي ليس لها هذا الإختلاف هو أمر مضبوط معين واقعاً يمكن دعوى وضع اللفظ له حقيقة (وبالجملة) أن لسائر المركبات أجزاء رئيسية معينة مضبوطة لا متبادلة ولا مرددة هي مدار التسمية والصدق العرفي وعليه فذهب الأعمى في غير مثل الصلاة بما ليس له هذا الإختلاف أمر معقول ثبوتاً بعد تصور القدر الجامع له ولأنه مع ذلك هو خلاف التحقيق لما سيأتى من قيام الدليل بل الأدلة على القول بالصحيح فانتظر .

وقوله ثالثاً أن يكون وضع الأعلام الشخصية كزيد فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته كذلك فيها . . . الخ . . . هذا الوجه الثالث لم يذكره المصنف كما هو حقه والصحيح ما ذكره صاحب التقريرات (قال) الثالث أن يكون اللفظ موضوعاً للمركب من جميع الأجزاء لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجملة أجزاء هي ملاك التسمية ومناطقها فإذا فقد بعض الأجزاء وصدق الإسم عرفاً يعلم منه أن مناط التسمية باق، نظير الأعلام الشخصية التي يوضع للاشخاص فان زبداً إذا سمي بهذا الإسم في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة الخاصة ولكن لا من حيث أنها تلك الهيئة ولذا لا يفترق في

التسمية مع طريقتان حالات عديدة وهيئات غير متناهية بين الرضاع والشيخوخة وليس ذلك بأوضاع جديدة بل تلك الإستعمالات في تلك المراتب من توابع الوضع الأول (إنتهى) وملخصه أن الفاظ العبادات موضوعة للمركب من جميع الأجزاء كما يقول الصحيحى . لكن لا بما هي بل من حيث كونها واجدة بجملة أجزاء هي ملاك التسمية كما في الأعلام الشخصية فإنها موضوعة كذلك ولذا ترى أن مع تبادل الحالات بل ونقص بعض الأجزاء يصدق الإسم ما دام كون الأجزاء التي هي مناط التسمية باقية محفوظة .

﴿ قوله وفيه أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص ويكون الشخص حقيقة باقية ما دام وجوده باقياً وأن تغيرت عوارضه . . . الخ ﴾ هذا الجواب الذى ذكره المصنف قد عبر عنه صاحب التقريرات بالتخييل ورد عليه حلاً ونقضاً (قال) بعد ذكر الوجه الثالث بعبارة المتقدمه ما لفظه ولا وجه لما قد يتخيل من أن الأعلام الشخصية ليست موضوعة للمركبات بل إنما هي موضوعة للنفوس الناطقة المتعلقة بالابدان فان من المعلوم كون زيد حيواناً ناطقاً ولازمه أن يكون جسماً وليس زيدا من المجردات كما لا يخفى مضافا إلى أن الوضع في جميع المركبات الكمية الخارجية كذلك كما في لفظ السرير والبيت والمعاجين فالترام ذلك في الأعلام الشخصية مما لا يجدى في دفع المحذور (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه (ومحصله) أن زيدا ونحوه من الأعلام الشخصية ليس هو من المجردات كى صح فيه دعوى الوضع للنفس الناطقة بل هو جسم خارجى له نفس ناطقة فالجسم جزء الموضوع له وهو مركب من أجزاء خارجية (مضافا) إلى أنه لو سلم ذلك في الأعلام الشخصية وانها موضوعة للنفوس الناطقة وهي باقية محفوظة مع تبادل الحالات فما الخيلة في ماير المركبات الخارجية فإنها عبارة

عن جملة من أجزاء معينة كالسرير ونحوه ومقتضى الوضع لها انتفاء الاسم بانتفاء بعضها مع أنه لا يذتنفى فيعرف من ذلك، أن اللفظ موضوع للركب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجملة أجزاء هي ملاك التسمية كما ادعى صاحب الوجه الثالث .

(أقول) والصحيح في الجواب عن هذا الوجه الثالث أن يقال انه لا يعقل أن يكون الاسم موضوعاً للركب من جميع الأجزاء كما يدعى الصحيحى وكان مناط التسمية حقيقة جملة من الأجزاء نعم يعقل ذلك في التسمية العرفية المسامحة فيكون الموضوع له جميع الأجزاء ومناط التسمية العرفية المبني على التسامح والتجاوز جملة من الأجزاء . وأما الأعلام الشخصية فخالها كحال سائر المركبات الخارجية بعد وضع الألفاظ فيها لمجموع النفس والبدن وتركب البدن من أجزاء خارجية فصدق الاسم فيها مع نقص بعض الأجزاء من يدأو رجل ونحوهما ليس إلا كصدق الاسم في سائر المركبات مع نقص بعض الأجزاء وهو على نحو المسامحة والعناية بحيث كلما زاد النقص ظهرت العناية وكلما قل النقص خفيت العناية حتى كاد ان لا يرى هناك عناية كما أن صدق الاسم فيها مع زيادة بعض الأجزاء من لحم أو شعر ونحوهما ليس إلا من جهة الوضع لتلك الأجزاء الخاصة لا بشرط عن الاجتماع مع الأجزاء الزائدة المتجددة بعد الوضع والتسمية كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يكاد يكون موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها . . . الخ ﴾ أى ولا يكاد يكون شئ من العبادات موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتات العبادات وحاوياً لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها بعد تصوير القدر الجامع بينها وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره كالناحية عن الفحشاء أو ما هو معراج المؤمن ونحو ذلك .

﴿ قوله رابعها أن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام
 الواجد لتتام الأجزاء والشرائط إلا أن العرف يتسامحون... الخ ﴾ ومحصل
 هذا الوجه بطوله أن اللفظ موضوع للصحيح التام كما يقول الصحيحى ولكن
 يستعمل اللفظ في الفاقد الناقص أيضاً لا على سبيل المجاز بل على سبيل الحقيقة
 أما بتزيل الفاقد منزلة الواجد فلا تجوز على ما تقدم من السكاكى أو لصيرورة
 اللفظ حقيقة فيه تعيناً باستعماله فيه دفعة أو دفعات معدودة وهذا الوجه قد
 ذكره صاحب التقريرات وغيره المصنف في اللفظ (قال) في التقريرات بعد
 ما ذكر الوجوه الثلاثة المتقدمة ما لفظه وهناك وجه آخر في تصوير مذهب
 القائل بالاعم وهو أن يكون الموضوع له هو المركب من جميع الأجزاء من
 حيث هو لكن العرف تسامحوا في اطلاق اللفظ على فاقد بعض الأجزاء لما
 هو المودع في بجايهم والمركوز في طبايعهم من عدم ملاحظتهم في اطلاق
 الألفاظ الموضوعية المركبات أن يكون المستعمل فيه جامعاً لجميع ما يعتبر فيه
 شرطاً أو شرطاً بل يطلقون على الناقص إسم الكامل مسامحة لكن لا على
 سبيل المجاز بل على سبيل الحقيقة باحد من الوجهين أحدهما تزيل ما هو المعدوم
 منزلة الموجود ثم اطلاق إسم الكامل على الناقص فان ذلك لا يستلزم مجازاً
 في اللفظ كما في الاستعارة على ما يراه السكاكى بل التصرف إنما هو في أمر
 عقلى وثانيهما دعوى حصول الوضع للناقص على وجه التعمين دون التعيين الا
 أنه ليس كسائر الأوضاع التي يتوقف على كثرة الاستعمال وامتداد مدة طويلة
 بل يكفى فيه عدة استعمالات من حيث المشابهة الصورية والانس وذلك بما لا
 ينبغي أن يستبعد عند الملاحظ المتأمل في طريقة المحاورات العرفية (انتهى)
 موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله على ما ذهب إليه السكاكى في الاستعارة... الخ ﴾ قد بينا ما

ذهب اليه السكاكي في ذيل علامته الحقيقية والمجاز فلا نعيد .

﴿ قوله وفيه أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب ان ما ذكر في الوجه الرابع من كون اللفظ موضوعاً في بدو الأمر للصحيح التام ثم استعمل في الناقص لا على سبيل المجاز أما بتزليل الناقص منزلة التام أو لصيرورة اللفظ حقيقة فيه تعيناً إنما يتم في مثل المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما كان صحيحه في بدو الأمر أمراً واحداً معيناً مضبوطاً لا في مثل العبادات كالصلاة ونحوها مما كان صحيحه في بدو الأمر مختلفاً باختلاف الحالات والأوقات .

(أقول) هذا مضافاً إلى أن استعمال اللفظ في الناقص لا على سبيل المجاز بل على سبيل تنزيل الفاقد منزلة الواجد فلا يكون مجازاً على مذهب السكاكي مما لا يتحاشى عنه الصحيحى لأن دعواه هو مجرد الوضع للصحيح التام وان الإستعمال فيما سواه يكون بالعناية سواء كان ذلك بنحو المجاز في الكلمة كما هو المشهور أو بنحو التنزيل والحقيقة الادعائية كما يقول به السكاكي فتأمل جيداً .

﴿ قوله خامسها أن يكون حالها حال أسامي المقادير والاوزان مثل المثقال والحقه والوزنة إلى غير ذلك . . . الخ ﴾ والفرق بين هذا الوجه وسابقه أن المدعى بالفتح في الوجه السابق كان وضع اللفظ في بدو الأمر للصحيح التام ثم إستعماله في الناقص اما تنزيلاً أو حقيقة تعيناً والمدعى في هذا الوجه أن اللفظ من الاول موضوع للاعم من الزائد والناقص بمعنى أن الواضع في أسامي المقادير والاوزان وان لاحظ أولاً مقداراً خاصاً ولكن لم يضع اللفظ له بل للاعم منه ومن الزائد والناقص (نعم) ليس بين الشق الثاني من هذا الوجه الذى قد اشار اليه المصنف بقوله أو انه وان خص به أولاً إلا أنه بالإستعمال كثيراً فيهما بعناية انهما منه قد صار حقيقة في الاعم . . . الخ

وبين الشق الثاني من الوجه السابق فرق أصلاً .

﴿ قوله وفيه ان الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة ونقيصة . . الخ ﴾ وحاصل الجواب عن الوجه الخامس انك قد عرفت فيما أجيب به عن الوجه السابق أن الصحيح في العبادات كالصلاة ونحوها ليس أمراً واحداً معيناً مضبوطاً كي يتخذ مقياساً ويكون هو الملحوظ أولاً عند الواضع ثم يوضع اللفظ بإزاء الأعم منه ومن الزائد والناقص بل هو يختلف بحسب اختلاف الحالات والاقوات .

(أقول) هذا مضافاً إلى أن ملاحظة المقدار الخاص عند الواضع ووضع اللفظ بإزاء الأعم منه ومن الزائد والناقص مستلزم لثبوت القسم الرابع من الوضع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام وقد عرفت منا في بحث الوضع بطلان الوضع العام والموضوع له الخاص فكيف بالوضع الخاص والموضوع له العام والمعجب من المصنف أنه كيف غفل عن هذا الجواب الواضح ولم يتفطن أن دعوى ملاحظة المقدار الخاص ووضع اللفظ للأعم منه ومن الزائد والناقص مما يستلزم القسم الرابع من الوضع وقد انكره هناك أشد الإنكار فتذكر .

﴿ قوله ومنها أن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في الفاظ العبادات عامين واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً . . الخ ﴾ الظاهر أن المقصود من بيان هذا الأمر هو دفع ما قد يتوهم من عدم وجوب تصوير قدر جامع بين الأفراد بدعوى أن الموضوع له في الفاظ العبادات خاص فالواضع وان لاحظ في وضع لفظ الصلاة مثلاً معنى عاماً ولا يمكن لم يضع اللفظ له بل وضع بإزاء أفراد ومصاديقه من صلاة الصبح والظهرين والعشائين والآيات والعيدين إلى غير ذلك فلا نحتاج إذاً إلى قدر جامع بين

الاقسام المختلفة بحسب الحالات والاقوات بعدما تعدد الموضوع له (وحاصل) الدفع أن الوضع العام والموضوع له الخاص في الفاظ العبادات بعيد جداً نظراً الى أنه لو استعمل اللفظ حينئذ في الجامع كما في قوله الصلاة تنهى عن الفحشاء أو الصلاة معراج المؤمن أو قربان كل تقى ونحو ذلك مما ليس المراد فيه قسم خاص وصنف مخصوص لزم أن يكون مجزأً أو يمنع استعمالها في الجامع في الامثلة المذكورة وكل منهما بعيد الى الغاية .

(أفول) هذا مضافاً الى أنه لو قلنا بالوضع العام والموضوع له الخاص فمع ذلك لا يحيص عن تصوير القدر الجامع اذ الواضع لا بد وأن يلحظ أولاً معنى عاماً كلياً ثم يضع اللفظ بإزاء أفراده وأقسامه فيقع الكلام حينئذ في أنه ما الجامع بين الأفراد المختلفة والأقسام المتشعبة الذي تصوره الواضع عند الوضع ووضع اللفظ بإزاء أفراده وأقسامه وقد أشرنا الى ذلك قبلاً عند التعليق على قوله ومنها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا . . الخ فلا تغفل .

في ثمرة النزاع

قوله ومنها أن ثمرة النزاع اجمال الخطاب على القول الصحيح وعدم جواز الرجوع الى اطلاقه . . الخ وتوضيحه أنه لا اشكال في عدم جواز التمسك بالاطلاق في الشبهات المفهومية ولا في الشبهات المصدقية فاذا قال مثلاً اكرم عالماً وشك في اكرام زيد للشك في أصل معنى العالم أو للشك في انطباقه عليه فلا يمكن التمسك باطلاق القول المذكور لوجوب اكرامه وذلك ليكون المسمى حينئذ مشكوكاً في كلتا الصورتين نعم اذا شك في اعتبار أمر خارج

عن المسمى كاعتبار العدالة في زيد فعند ذلك يمكن التمسك باطلاق القول المذكور لرفع اعتباره فيه اذا كان الخطاب وارداً مورد البيان على ما سيأتى لك شرحه في محله (وعليه) فاذا قال في المقام اقم الصلاة وشك في اعتبار السورة فيها فان قلنا بالصحيح كان الخطاب بجملها مفهوماً مردداً بين الاقل والاكثر ولم يجوز التمسك باطلاقه لرفع اعتبارها فيها اذ صلاتية الصلاة حينئذ بدون السورة مشكوكة بخلاف ما اذا قلنا بالاعم فان الخطاب اذا فرض كونه وارداً مورد البيان حينئذ يمكن التمسك باطلاقه لرفع اعتبارها فيها لان الشك على هذا القول واقع في اعتبار أمر خارج عن المسمى فان المسمى عند الاعمى هو الاركان مثلاً وليست السورة منها نعم اذا شك في دخالة شيء في نفس المسمى لم يجوز للاعمى أيضاً التمسك بالاطلاق (وان شئت) التوضيح اكثر من ذلك فنقول (تارة) يكون المولى في مقام بيان ما يعتبر في ماهية الشيء من الاجزاء والشرائط كما في صحيحة حماد ونحوها بالنسبة الى الصلاة فاذا شك في وجوب جزء أو شرط فيتمسك باطلاق كلامه لرفعه ويسمى ذلك بالاطلاق المقامى وهذا النحو من الاطلاق ليس محل الكلام قطعاً فان كلا من الاعمى والصحيحى يتمسك به على حد سواء فان عدم البيان في مقام البيان بيان على العدم (وأخرى) يكون المولى في مقام بيان ما يعتبر في الشيء مما هو خارج عن ماهيته وحقيقته من الخصوصيات والقيود اللازمة في الأمور به كما اذا كان في مقام بيان ما يعتبر في العالم الواجب اكرامه أو الرقبة الواجبة عتقها وقال اكرم العالم أو قال اعتق رقبة ولم يذكر له قيد في كلامه فاذا شك حينئذ في اعتبار العدالة في العالم أو الايمان في الرقبة فيتمسك باطلاق لفظ العالم الشامل لكل من العالم العادل والعالم الغير العادل أو باطلاق لفظ الرقبة الشامل لكل من الرقبة المؤمنة والرقبة الغير المؤمنة على حد سواء وهذا النحو

من الاطلاق يسمى بالاطلاق اللفظي يتمسك به عند الشك في أمر خارج عن حقيقة الشيء وماهيته من الخصوصيات والقيود (وحينئذ) اذا شك في المقام في وجوب مثل السورة في الصلاة فان قلنا بالصحيح لم يجوز التمسك باطلاق لفظ أقم الصلاة لرفع اعتبارها فيها إذ صلاتية الصلاة حينئذ بدونها مشكوكه فكيف يتمسك باطلاق لفظها ويدعى أن لفظ الصلاة يشمل كلا من الصلاة مع السورة وبلا سورة وان قلنا بالأعم فالشك حينئذ في أمر خارج عن ماهية الصلاة بعد عدم كون السورة من الأركان المخصوصة أو من معظم الأجزاء فيتمسك باطلاق لفظ الصلاة الشامل لكل من الصلاة مع السورة وبلا سورة على حد سواء لكن بشرط كون المولى في مقام البيان كما أشرنا (هذا) ماخص الثمرة الأولى وقد أشار الشيخ أعلى الله مقامه في الرسائل إلى هذه الثمرة الجليلة في الأقل والأكثر الإرتباطيين (قال) في آخر المسئلة الأولى منها فالذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحى والأعمى هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح وحكم المجمع هو مبنى على الخلاف في وجوب الإحتياط أو جريان إصالة البرائة وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئية لإصالة عدم التقييد على القول بالأعم (إنتهى) .

﴿ قوله وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البرائة أو الإشتغال ... الخ ﴾
أى وبدون كون الخطاب وارداً . ورد البيان لا مرجع للأعمى أيضاً إلا البرائة أو الإشتغال كما لم يكن للصحيحى مرجع إلا أحد الأمرين بعد أن لم يجوز له التمسك بالإطلاق .

﴿ قوله وقد إنقده بذلك أن الرجوع إلى البرائة أو الإشتغال ... الخ ﴾
مقصود المصنف من ذلك ابطال الثمرة الثانية التى التزم بها المحقق القمى وهى أنه على الأعم يرجع إلى البرائة وعلى الصحيح يرجع إلى الإشتغال (قال)

أعلى الله مقامه بعد الفراغ عن التكلم فيما نسب إلى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القائل بان الشارع لم يستعمل تلك الألفاظ في المعاني المخترعة بل استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة وهو الباقلاني على الظاهر وان لم يصرح باسمه (ما لفظه) ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافى والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء أصل العدم فيها بمعنى انا إذا شككنا في كون شيء جزءاً لها أو شرطاً لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم أو لا بد من الاثبات بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي أنهم اختلفوا في كون العبادات أسماء للصحة أو للاعم منها (إلى أن قال) والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد اصدق الماهية عليها أو لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءاً أو شرطاً فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة (انتهى) ثم إنه رحمه الله بعد ما اختار كونها أسماء للاعم واستدل له بادلة ومؤيدات قد أطال الكلام في تقريب اجراء أصل العدم يعني به البرائة في ماهية العبادات (وحاصل) ابطال المصنف لهذه الثمرة بتوضيح منا أن الرجوع إلى البرائة والاشتغال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطين هي مسألة أخرى غير مر بوظة بمسئلة الصحيح والأعم فمن الممكن أن يلتزم في المقام بالصحيح ويلتزم هناك بالبرائة كما فعل المشهور لانحلال العلم الاجمالي على التقريب الآتى في محله كما أنه من الممكن أن يلتزم في المقام بالأعم ويلتزم هناك بالاشتغال اما لعدم انحلال العلم الاجمالي أو لعدم العلم بحصول الغرض الداعى إلى الأمر أو لغير ذلك من الجهات التي سيأتى شرحها في محالها إن شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً . . . الخ ﴾ القائل هو المحقق القمى رحمه الله (قال) فيما أفاده في المقام وتظهر الثمرة حينئذ فيما لو نذر أحد أن يعطى شيئاً لمن رآه يصلى فرأى من صلى ونقص طمأنينته في إحدى السجدين مثلاً أو لم يقرأ السورة في إحدى الركعتين فبره النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلاة مطلوبة للشارع ومأموراً بها (إنتهى) ويظهر من ذلك أنه على الأعم يحصل البره ولو مع العلم بفساد صلاته ولكن له عبارة أخرى يظهر منها أن الثمرة تظهر في الصلاة التي لا يعلم فسادها لا فيما علم فساده وعلى كل حال حاصل كلام المصنف حول هذه الثمرة أنها وإن كانت صحيحة ولكنها ليست بشعرة للمسئلة الاصولية لما عرفت من أن المسئلة الاصولية هي التي تقع في طريق استنباط حكم شرعى والبره وعدمه ايضاً حكمين شرعيين .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ واعلمه إشارة إلى أن مرجع البره وعدم البره هو إلى الحكم الشرعى فمع البره لا أمر شرعاً بالوفاء ومع عدمه يكون الأمر به باقياً على حاله الا أن الانصاف أنها مع ذلك ليست هي بشعرة مهمة على نحو يعقد لأجلها مثل هذه المسئلة الجليلية .

في أدلة الصحيحى

﴿ قوله وكيف كان فقد استدلل للصحيحى بوجوه . . . الخ ﴾ وهى وجوه ثمانية قد ذكرها في التقريرات واحداً بعد واحد غير أن المصنف قد انتخب من بينها وجوهاً أربعة فذكرها في الكتاب واقتصر عليها وهى عمدتها وأصحها .

﴿ قوله أحدها التبادر . . . الخ ﴾ وهو الوجه الثانى من الوجوه الثمانية

(قال) فى التقريرات الثانى دعوى تبادر خصوص الصحيحىة عند الاطلاق بلا قرينة (انتهى) .

﴿ قوله ولا منافات بين دعوى ذلك وبين كون الالفاظ على هذا القول بجملة . الخ ﴾ هذا جواب عما قد يعترض على دعوى تبادر الصحيح من الفاظ العبادات من أن الالفاظ على هذا القول بجملة اذ من الواضح وقوع الشك فى جملة من أجزاء الصلاة وشروطها فعلى القول بالوضع للصحيح التام يكون معناها بجملة مردداً بين الأقل والاكثر فكيف يدعى الصحيحى تبادر الصحيح التام من الفاظها وأيهما الصحيح التام أهمل هو الأقل أو الاكثر (وحاصل الجواب) أن معانى الالفاظ وان كانت على هذا القول بجملة ولكنها مبيئات فى الجملة من ناحية بعض الخواص والآثار فتكون الصلاة مثلا هى التى تنهى عن الفحشاء أو تكون معراجا للمؤمن أو عموداً للمدين أو نحو ذلك وهذا المقدار من البيان الاجمالى يكفى فى صحة التبادر (وأصل هذا الاعتراض) المذكور فى التقريرات بل وذكر له جوابا عن بعضهم يقرب من جواب المصنف من حيث كفاية البيان الاجمالى ولكن صاحب التقريرات صار بصدد تأييد الاعتراض ودفع ما اجيب به عنه (فقال) فى جملة ما أفاده فى هذا المقام ما ملخصه أنه ان قيل إن المتبادر من الالفاظ هو مفهوم تمام الاجزاء والشرائط فهذا فاسد جداً لوضوح عدم ترادف مثل لفظ الصلاة مع لفظ تمام الاجزاء والشرائط وان قيل إن المتبادر منها مصداق تمام الاجزاء والشرائط فهذا فرع تعيينهما على الضبط والدقة والمفروض اجمال الالفاظ وعدم تعيينهما كذلك .

(أقول) والصحيح أن المتبادر ليس هو مفهوم تمام الاجزاء والشرائط لوضوح عدم الترادف كما أفاد ولا مصداق الاجزاء والشرائط لعدم تعيينهما

على الضبط والدقة كما ذكر مضافا الى أن مصداق الاجزاء والشرائط أمر مركب والمتبادر من لفظه الصلاة ونحوها أمر بسيط فكيف يصح دعوى كون مصداق الاجزاء والشرائط هو المتبادر منها بل نقول ان المتبادر منها هو أمر يساوى تمام الاجزاء والشرائط ماهية وخارجا لا مفهوماً وأدراكا كما هو الشأن فى كل محدود وحد كالانسان والحيوان الناطق فيتبادر من المحدود أمر بسيط يساوى الحد ماهية وخارجا لا مفهوماً وادراكا كيف ومفهوم الأول بسيط والثانى مركب ومن هنا يفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فالأول بجمل والثانى مفصل فتأمل جيداً .

قوله ثانياً صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة وان صح الإطلاق عليه بالعناية . . . الخ وهذا الدليل للقول بالصحيح هو أقوى من سابقه بكثير نظراً إلى سلامته من الاعتراض المتقدم على التبادر من أن الفاظ العبادات على الصحيح بجملات فكيف يتبادر منها الصحيح فان الاعتراض المذكور وإن كان ضعيفاً كما عرفت ولكنه على كل حال مما لا يتوجه إلى صحة السلب أصلاً لعدم المناقاة بين اجمال المعنى وبين صحة سلبه على اجماله عن مورد خاص وقد اعترف بذلك صاحب التقريرات الذى أيد الاعتراض المذكور (فقال فى ذيل) صحة السلب ما لفظه ولا يرد فيه ما أوردناه على التبادر فان اجمال لا ينافى العلم بعدم صدقه على بعض المورد فيعلم بذلك أن المورد المسلوب عنه الإسم ليس من حقيقة ذلك المسمى وذلك لا يلزم تعيينه المنافى لاجماله المفروض عند القائل بالصحيح (انتهى) وبالجملته صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط بالمداقة دليل قوى جداً على الصحيح فلو كان اللفظ للاعم لم يصح السلب عن الفاسد بالمداقة وان صح إطلاق الاسم عليه بالمساحة والعناية لاعلى وجه الدقة

والحقيقة وآية ذلك أنه كلما زاد الاخلال بانة المسامحة وظهرت العناية وكلما نقص الاخلال خفيت المسامحة ولم تظهر العناية حتى كاد أن لا يرى هناك مسامحة وعناية .

﴿ قوله ثالثها الأخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن والصوم جنة من النار إلى غير ذلك . . . الخ ﴾ ولو ضم إلى الأخبار بعض الآيات مثل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كان أولى وعلى كل حال تقريب الاستدلال بها أنه لا اشكال في أن الأخبار المذكورة ظاهرة في إثبات تلك الخواص والآثار للمسميات وحيث أنا نعلم من الخارج أن تلك الخواص والآثار لا تكون إلا للصحيح فيعرف منها أن المسمى والصحيح شيء واحد فلو كان المسمى أمراً آخر أوسع من الصحيح كما يدعيه الأعمى لم تثبت الأخبار تلك الخواص والآثار للمسمى بل أثبتتها للصحيح فقط فكانت تقول الصلاة الصحيحة عمود الدين أو معراج المؤمن وهكذا .

﴿ قوله أو نقي ماهيتها وطبايعها مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ونحوه مما كان ظاهراً في نقي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً . . الخ ﴾ ولو ذكر المصنف هذه الطائفة الثانية في ذيل صحة السلب كما فعل التقريرات كان أنسب (قال) الثالث صحة سلب الاسم عن الفاسدة كما يشهد به بعد مساعدة العرف والاعتبار طائفة من الأخبار كقوله لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وغير ذلك مما يقف عليه المتتبع لما تقرر في محله من ظهور هذه التراكيب في نقي الحقيقة والماهية فالخير المحذوف هو الموجود بل ربما نسب إلى المحققين أن (لا) غير محتاجة إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدماً محمولياً وهو أقرب لتسميته بنقي الجنس حيث أن المنقى هو نفس الجنس

لا وجوده وان صح الثانى أيضاً (إنتهى) وعلى كل حال هذه الطائفة الثانية التى تنفى الماهية بمجرد فقد جزء أو شرط هى دليل مستقل فى المسئلة للقول بالصحيح غير الطائفة الأولى المثبتة لبعض الخواص والآثار المسميات ولكن المصنف كأنه قد أراد بذكر الطائفة الثانية فى ذيل الطائفة الأولى أن يجعل بمجموع الأخبار من المثبت والنافى دليلاً واحداً .

﴿ قوله وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى ونفى الصحة من الثانية لشبوع استعمال هذا التركيب فى نفي مثل الصحة أو السكال خلاف الظاهر . . الخ ﴾ أصل الاشكال كما فى التقريرات مختص بالطائفة الثانية النافية للماهية ولكن المصنف عمم الاشكال الى الطائفة الأولى أيضاً (وحاصله) أن من المحتمل أن يكون المراد من الصلاة مثلاً فى الطائفة الأولى كقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن ونحوهما هو خصوص الصحيح لا المسميات كى يثبت به المطلوب وهكذا من المحتمل أن يكون المراد من النفي فى الطائفة الثانية مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور أو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب هو نفي الصحة أى لا صلاة صحيحة الا بطهور أو بفاتحة الكتاب لاننى الحقيقة والماهية كى يثبت به المطلوب وذلك لشبوع استعمال هذا التركيب فى نفي الصفة كما فى لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد (وقد أجاب) عنه المصنف بما حاصله أن ارادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى ونفى الصحة من الطائفة الثانية خلاف الظاهر لا يصار اليه مع عدم نصب قرينة عليه وقد أخذ هذا الجواب من التقريرات (قال) بعدما ذكر الطائفة الثانية فى ذيل صحة الساب كما أشرنا ما لفظه وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورد على الاحتجاج بان هذه التراكيب ظاهرة فى نفي السكال والصفات اما بدعوى الوضع اثانوى وأما بملاحظة النظائر والاستقراء فى أخوات هذا التركيب (الى أن قال)

ووجه الاندفاع حكم العرف بظهور التركيب في نفي الحقيقة فلا يصغى الى دعوى الوضع الثانوى ولا الى ملاحظة النظائر فان بعد تسليم أن الحكم فى النظائر كما زعمه لا وجه لتعديده الى ما ليس نظيراً له بحكم العرف فان المجاز مع القرينة لا يوجب رفع اليد عن اصالة الحقيقة عند عدمها وبعد ظهور التركيب فى نفي الذات عرفاً يصير دليلاً على الصحيحى (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله واستعمال هذا التركيب فى نفي الصفة ممكن المنع حتى فى مثل لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن خصوص الطائفة الثانية قد تفرد به المصنف ولم يذكره صاحب التقريرات (وحاصله) أنه يمكن منع استعمال هذا التركيب فى نفي الصفة رأساً حتى فى مثل لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد ووجه المنع دعوى استعماله فى نفي الحقيقة والماهية فى مثله أيضاً بنحو من الادعاء على التقريب المتقدم فى علائم الحقيقة والمجاز لكلام السكاكى من تنزيل المعنى المجارى منزلة المعنى الحقيقى أولاً ثم يستعمل اللفظ فيه فلا يكون استعمالاً للفظ فى غير ما وضع له كى يكون تجوزاً فى الكلمة كما زعم المشهور بل استعمالاً له فى المعنى الحقيقى الموضوع له غاية أنه ادعاء فى المقام ينزل صلاة لجار المسجد المأثية بها فى غير المسجد منزلة عدم الحقيقى أولاً مبالغة فى نقصها ثم يستعمل كلمة (لا) فى نفي ماهيتها وحققتها فلا تجوز فى الكلمة أصلاً .

﴿ قوله فافهم . . الخ ﴾ (قال) المصنف فى تعليقه على الكتاب لدى التعليق على قوله فافهم ما لفظه اشارة الى أن الاخبار المثبتة للآثار وان كانت ظاهرة فى ذلك لمكان اصالة الحقيقة ولازم ذلك كون الموضوع له للاسماء هو الصحيحى ضرورة اختصاص تلك الآثار به الا أنه لا يثبت باصالتها كما

لا يخفى لاجرائها العقلاء في اثبات المراد لا في أنه على نحو الحقيقة أو المجاز فتأمل جيداً (لانتهى) ومحصله أن كلمة فافهم إشارة إلى ضعف الاستدلال بالطائفة الأولى وهي الأخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمسميات نظراً إلى أن مرجع ذلك إلى الأخذ بلازم أصالة الظهور حيث يقال انها ظاهرة في اثبات الخواص للمسميات ونحن نعلم من الخارج ان الخواص ليست هي الا للصحيح فلازم ذلك أن يكون المسمى والصحيح شيئاً واحداً وأن يكون اللفظ موضوعاً للصحيح دون الأعم وهو لا يخلو عن مناقشة بل منع فان الثابت من العقلاء هو الأخذ بظاهر الكلام والعمل بأصالة الحقيقة في تشخيص المراد وفهم مقصود المتكلم لا الأخذ بما هو لازم الظهور من كون اللفظ موضوعاً لكذا ومجازاً في غيره .

﴿ قوله رابعها دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدهم وضع الألفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية اليه . . . الخ ﴾ وقد جعله في التقارير أول الوجوه الثمانية بل جعله المعتمد من بين سائر الوجوه (قال) ما لفظه هداية في ذكر احتجاج القول بالصحيح وهو من وجوه أحدها وهو المعتمد قضاء الوجدان الخالى عن شوائب الريب بذلك فانا إذا راجعنا وجداننا بعد تتبع أوضاع المركبات العرفية والعادية واستقرائنا وفرضنا أنفسنا واضعين اللفظ لمعنى مخترع مركب نجد من أنفسنا في مقام الوضع عدم النخبط عن الوضع لما هو المركب التام فانه هو الذى يقتضيه حكمة الوضع وهي مساس الحاجة الى التعبير عنها كثيراً (إلى أن قال) وأما استعماله في الناقص فلا نجده الا مساححة تزيلا للعدوم منزلة الموجود فان الحاجة ماسة إلى التعبير عن المراتب الناقصة أيضاً (إلى أن قال) فان قلت إن ما ذكر على تقدير التسليم لا يقضى بان يكون وضع الشارع لتلك الأسماء مطابقاً لما تجده

من نفسك في أوضاعك قلت أما المنع المستفاد من أول الكلام يعني به ما أشار به المستشكل بقوله على تقدير التسليم فدفعه موكول إلى الرجوع إلى الوجدان وأما ما ذكره أخيراً يعني به قوله لا يقضى . . . الخ فهو مدفوع بما نقطع بان الشارع لم يسلك في أوضاعه على تقدير ثبوته مسلكاً آخر غير ما هو المعمود من أنفسنا في أوضاعنا (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة إلا أنها قابلة للمنع . . . الخ ﴾ ويعنى بهذه الدعوى دعوى القطع بان طريقة الواضعين وديبدهم وضع الألفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية إليه . . . الخ ﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف قوله إلا أنها قابلة للمنع فإن المنصف إذا راجع وجدانه بعدما تتبع أوضاع المركبات العرفية والعادية واستقرأها وفرض نفسه واضع اللفظ لمعنى مخترع مركب يجد من نفسه في مقام الوضع عدم التخطى عن الوضع لما هو المركب التام كما ذكر صاحب التقريرات وعليه فلا يبقى وجه لقوله إلا أنها قابلة للمنع .

في أدلة الأعمى

﴿ قوله وقد استدلل للأعمى أيضاً بوجوه . . . الخ ﴾ قد ذكر في التقريرات للأعميين وجوهاً عشرة بل ذكر اثني عشر وجهاً فإن الوجه الأول مركب من وجوه ثلاثة التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسدة وصحة التقسيم إليها وإلى الصحيحة (قال) هداية في ذكر احتجاج القائلين بالأعم وهو وجوه أحدها دعوى وجود الأمارات الدالة على الوضع للأعم من التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسدة وصحة التقسيم إليها وإلى الصحيحة الظاهرة في أن لفظ المقسم

حقيقة فيه (انتهى) وقد انتخب المصنف من بين تلك الوجوه وجوهاً خمسة وهي عمدتها واقواها .

﴿ قوله منها تبادر الأعم . . . الخ ﴾ وقد أورد عليه المصنف بما حاصله أن تبادر الأعم من الفاظ العبادات فرع تصوير القدر الجامع الموضوع له اللفظ المسمى بلفظ كذا وقد عرفت الأشكال في تصويره فكيف يتبادر الأعم وأي شيء يتبادر منها .

(أقول) مضافاً إلى أنه لو سلم تصوير القدر الجامع له فقد عرفت أن المتبادر هو الصحيح التام لا الأعم من الصحيح والفساد .

﴿ قوله ومنها عدم صحة السلب عن الفاسد . . . الخ ﴾ وقد أورد عليه المصنف بالمنع عنه نظراً إلى ما عرفت في أدلة الصحيح من صحة السلب عن الفاسد بالمداقة وإن صح الإطلاق عليه بالعناية .

﴿ قوله ومنها صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم . . . الخ ﴾ وقد أورد عليها المصنف بما حاصله أن صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم في مثل قولك الصلاة إما صحيحة وإما فاسدة وإن كانت تشهد على أن الصلاة للأعم واللام يصح تقسيمها إليهما وإن كان ذلك فيما إذا لم يكن هناك أدلة قاطعة على الصحيح وقد عرفت وجودها فمع تلك الأدلة لا سيما صحة السلب عن الفاسد بالمداقة لا بد وأن تكون لفظة الصلاة في التقسيم مستعملة في الأعم عناية لا حقيقة .

﴿ قوله ومنها استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة كقوله عليه الصلاة والسلام بنى الإسلام على الخمس . . . الخ ﴾ (قال) في التقريرات الثالث يعني من الوجوه التي احتج بها الأعميون إطلاق لفظ الصلاة وغيرها من العبادات في جملة من الأخبار على الأعم كقوله ﷺ بنى الإسلام على الخمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما

فودى بالولاية فاحذ الناس بربيع وتركوا هذه فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة فان قوله بغير فاحذ الناس بربيع ظاهر في الأربعة المتقدمة ولا شك أن عبادة هؤلاء فاسدة فلا بد أن يراد منها الأعم من الصحيحة والفسادة اذ لو كان المراد هو الصحيحة لم يكن التارك للولاية آخذاً بالأربع (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .
 ﴿ قوله وقوله بغير دعى الصلاة أيام أقرائك ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهى عنها لعدم قدرة الخائض على الصحيحة منها . . . الخ ﴾ وقد ذكر في التقريرات هذا الحديث الثاني مع تقريب الاستدلال به بعد الجواب عن الحديث الاول (قال) ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بقوله بغير دعى الصلاة أيام أقرائك فانه لا بد وأن يكون المراد بها الفاسدة اذ لو كان المراد بها الصحيحة لزم الامر بترك ما لا يقدر عليه المكلف لعدم تمكنه من الصلاة المشروطة بالطهارة التي يمتنع حصولها باقسامها في زمان حصول نقيضها وهو الحيض (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله وفيه ان الاستعمال أعم من الحقيقة . . . الخ ﴾ هذا جواب عن كلا الحديثين أى الاول والثاني جميعاً (وحاصله) ان غاية ما في الباب هو استعمال اللفظ في الحديثين الشريفين في الفاسدة والاستعمال أعم من الحقيقة ولا يكون علامة لها على ما تقدم منا في تعارض الاحوال خلافا لما نسب الى السيد رحمه الله من كون الاستعمال علامة للحقيقة وقد أخذ المصنف هذا الجواب من التقريرات (قال) بعد ما ذكر الحديث الاول ما لفظه والجواب ان هذا مجرد استعمال ولا دليل فيه على المطلوب اذ لا وجه لانكار الاستعمال في الأعم كما أنه لا نفع لاثباته (ثم ساق) الكلام الى أن ذكر الحديث الثاني وصار بصدد الجواب

عنه فقال وتوضيح الجواب ان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز (انتهى) .
 ﴿ قوله مع أن المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة
 انها مما بنى عليها الاسلام . . . الخ ﴾ هذا جواب ثانی عن الحديث الأول
 (وحاصله) ان المراد في قوله عليه السلام في صدر الحديث بنى الاسلام على الخمس
 الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية . . . الخ هو خصوص الصحيح بقرينة
 انها مما بنى عليها الاسلام ولا ينافي ذلك قوله عليه السلام فاخذ الناس باربع من جهة
 بطلان عبادات منكرى الولاية (ووجه) عدم المنافاة أن من المحتمل أن
 يكون المراد من المأخوذ هي العبادات الصحيحة ولكن الأخذ بها زعمى تخيلى
 فانهم زعموا انهم قد أخذوا بها ولم يأخذوا بها ما لم يعترفوا بالولاية فالأخذ
 لم يستعمل في الفاسد بل الأخذ قد استعمل في الأخذ الزعمى التخيلى .

(أقول) بل ويمكن أن يقال أن الأخذ أيضاً قد استعمل في معناه
 الحقيقى لا فى الأخذ الزعمى التخيلى غير أنه اسند الأخذ بما له من المعنى الحقيقى
 إلى هؤلاء المخالفين عناية فالتجوز يكون فى الاسناد لا فى الكلمة (وهكذا)
 الأمر فى قوله عليه السلام فلو أن أحداً صام نهاره . . . الخ فيكون المراد من الصوم
 هو الصحيح وامكن التلبس به زعمى تخيلى فهو زعمى أنه صام ولم يصم والتجوز
 ههنا ليس الا فى الاسناد (ثم) ان صاحب التقريرات قد أجاب عن الحديث
 الشريف بعد ما ذكر الجواب الأول من كون الاستعمال أعم من الحقيقة بما هذا
 لفظه قال مع أن المستعمل فيه فى الفقرة الأولى يعنى بها قوله عليه السلام بنى الاسلام
 على الخمس . . . الخ لا بد وان يكون هو الصحيح اذ الإسلام غير مبنى على
 الفاسد قطعاً واما الفقرة الثانية يعنى بها قوله عليه السلام فاخذ الناس باربع . . . الخ
 فالمراد من الأخذ بالاربع إن كان هو الإعتقاد بقرينة الولاية فلا دلالة فيها
 على مطلب الخصم فان اطلاق الأربعة على ما اعتقدوه صلاة وزكاة وصوما

وحجاً اطلاق على ما هو الصحيح منها باعتقادهم وإن كان غير مطابق للواقع (إنتهى) ومحصله أن المراد من قوله فأخذ الناس باربع أى فأخذ الناس بما اعتقدوه صلاة وزكاة وصوما وحجاً فالامام قد اطلق اللفظ على الصحيح الإعتقادى (والفرق) بين هذا وجواب المصنف ان الإعتقاد والتخييل على جواب المصنف كان فى الأخذ وعلى جواب التقريرات يكون فى المأخوذ (وعلى كل حال) يرد على جواب التقريرات ان اطلاق اللفظ على الصحيح الإعتقادى مما لا يوجب أن يكون اطلاقاً حقيقياً اذ لم يستعمل اللفظ فى الصحيح الواقعى وانما استعمل فى الصحيح الإعتقادى وهو فاسد واقعاً ومدعى الخصم هو عين ذلك أى الاستعمال فى الفاسد فالجواب هو ما أجاب به المصنف من كون التجوز فى الأخذ اما فى الكلمة كما هو ظاهر المصنف واما فى الاسناد كما احتملناه نحن وليس المراد من المأخوذ الا الصحيح فقط دون الفاسد .

﴿ قوله أو المشابهة والمشاكلة ... الخ ﴾ الظاهر أنه راجع الى خصوص قوله فلو ان أحداً صام نهاره ... الخ فيكون فيه احتمالان :
(الاول) أن يكون الإستعمال فيه بحسب اعتقادهم أى زعم أنه صام ولم يصم .

(الثانى) أن يكون الاستعمال فيه فى الفاسد للمشابهة والمشاكلة ويحتمل أن يكون راجعاً الى كل من قوله فأخذ الناس باربع وقوله فلو ان أحداً صام نهاره ... الخ فى كلا الموضوعين يكون الاحتمالان جاريتين (وعلى كل حال) مرجع ذلك الى جواب ثالث عن الحديث الاول .
(فالجواب الاول) ان الاستعمال أعم من الحقيقة .

(والجواب الثانى) ان اللفظ قد استعمل فى الصحيح وليكن الأخذ أو

التلبس اعتقادي زعمي .

(والجواب الثالث) ان اللفظ قد استعمل في الفاسد عناية للمشابهة والمشاكلة .

﴿ قوله وفي الرواية الثانية النهى للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة . . . الخ ﴾ هذا جواب ثاني عن الحديث الثاني وحاصله ان النهى في قوله لا يصلي دعى الصلاة أيام اقرائك ارشاد الى عدم القدرة على الصلاة في تلك الأيام ولا يعتبر في النهى الارشادي القدرة على المتعلق وليس نهياً مولوياً كما زعم المستدل قد تعلق بالفاسد منها لاجل عدم القدرة على الصحيح منها والا لزم أن يكون مطلق ما سمي في العرف بالصلاة ولو مع الاخلال بما لا يضر بالتسمية محرماً شرعاً على الحائض وهو بما لا يظن أن يلتزم به المستدل فان المحرم على الحائض على القول بالحرمة الذاتية كما يظهر من بعض الروايات مثل قوله لا يصلي اذا كانت المرأة طامناً فلا تحل لها الصلاة هي الصلاة التي لو لم يكن الحيض لكانت صحيحة تامة لا مطلق ما سمي في العرف بالصلاة ولو كانت فاسدة مع قطع النظر عن الحيض (ثم) ان المصنف قد أخذ هذا الجواب من التقريرات (قال) اعلى الله مقامه بعد ما ذكر الحديث الثاني وذكر الجواب الاول عنه من كون الاستعمال اعم من الحقيقة ما لفظه مع احتمال ان يقال ان المستعمل فيه في الرواية هو خصوص الصحيحة ويكون النهى ارشاداً الى عدم وقوع العبادة المعهودة في أيام الحيض (إنتهى) .

(أقول) ويمكن أن يكون النهى مولوياً قد تعلق بالصحيح منها دون الفاسد كما زعم المستدل ولكن تعلق بالصحيح لو لا النهى بمعنى أن الصلاة التي كانت صحيحة مع قطع النظر عن النهى وقبل تعلقه بها هي التي تعلق بها النهى وحرمت على الحائض ذاتاً ومن المعلوم ان الصحيح كذلك أمر مقدور

لها حتى بعد النهي فيحرم عليها ذلك شرعا وعليه فلم يستعمل اللفظ في الفاسد أصلا بل قد استعمل في الصحيح التام كما لا يخفى .

﴿ قوله ومنها أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها . . . الخ ﴾ هذا الدليل مركب من مقدمتين .

(احديهما) أنه لا ريب في صحة تعلق النذر أو الحلف بترك الصلاة في مكان تكره فيه كالحمام ونحوه .

(ثانيتهما) أنه لا ريب في حصول الحنث بفعلها في ذلك المكان بعد النذر أو الحلف وبهاتين المقدمتين يستنتج الخصم مطلوبه ومدعاه فيقول ان الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيح وكان النذر أو الحلف قد تعلق بترك الصحيح لم يحصل الحنث بفعل الصلاة في ذلك المكان المسكروه لانها بعد تعلق النذر أو الحلف بتركها فيه تحرم فتفسد وبالصلاة الفاسدة لا يكاد يحصل الحنث لانه خلاف ما تعلق النذر بتركه مع أن حصول الحنث به أمر مسلم قطعي لا ريب فيه .

﴿ قوله بل يلزم المحال فان النذر حسب القرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون معه صحيحة وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال . . . الخ ﴾ وتوضيح لزوم أنه بناء على تعلق النذر بترك الصحيح يلزم من فرض الصحيح تحقق النذر ومن تحقق النذر عدم الصحة فيلزم من فرض الصحة عدم الصحة وهو محال (هذا) ويظهر من التقريرات تقريبا لزوم المحال بنحو آخر بل يظهر منه أن هذا هو أصل الدليل الذي استدل به الأعمى وان ما ذكره المصنف من لزوم عدم الحنث على الصحيح شيء قد اقترحه من قبل نفسه (وحاصل) التقريب أن من تعلق النذر بالصحيح يلزم الحرمة ومن الحرمة الفساد ومن

الفساد عدم تعلق النذر به وهو محال .

﴿ قوله قلت لا يخفى أنه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً . . . الخ ﴾ هذا جواب عن كل من لزوم عدم الحنث ولزوم المحال جميعاً أى لو صح ما تقدم في وجه لزوم عدم الحنث ولزوم المحال لاقتضى ذلك أن لا يصح تعلق النذر أو الحلف بالصحيح لا عدم كون الألفاظ موضوعة للصحيح وهذا واضح .

﴿ قوله مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها . . . الخ ﴾ هذا جواب عن خصوص لزوم المحال وهو جواب متين (ومحصله) أن النذر قد تعلق بالصحيح لو لا النذر ومن المعلوم أن الفساد الناشئ من قبل النذر لا ينافى الصحيح لو لا النذر بل يجتمعان في شيء واحد وفي حال واحد فلا يلزم من فرض وجود الصحيح عدم الصحيح فان الصحيح الذى تعلق به النذر باق حتى بعد النذر (ومنه) يظهر الجواب على تقريب التقريرات أيضاً فان من تعلق النذر بالصحيح يلزم الحرمة ومن الحرمة الفساد ومن الفساد لا يلزم عدم تعلق النذر به فان الفساد الناشئ من قبل النذر لا ينافى الصحيح الذى تعلق به النذر فتأمل جيداً .

﴿ قوله ومن هنا انقدح ان حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لو لا تعلقه . . . الخ ﴾ هذا جواب عن خصوص عدم الحنث على الصحيح أى وما ذكرنا في جواب لزوم المحال ينقدح الجواب عن ذلك أيضاً فان النذر قد تعلق بالصحيح لو لا النذر أى بصلاة لو لا تعلق النذر بتركها في ذلك المكان المكروه لكانت صحيحة والصحيح الكذا فى أمر ميسور حتى بعد النذر لما عرفت من اجتماعه مع الفساد الناشئ من قبل النذر في شيء واحد وفي حال واحد فيحصل به الحنث .

﴿ قوله نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان . . الخ ﴾ أى نعم لو فرض تعلق النذر بترك الصلاة المطلوبة بعد النذر حين الاتيان بها لم يمكن الحنث حينئذ اذ كلما اتى به بعد النذر فهو فاسد من جهة النذر الا أن صحة مثل هذا النذر لا تخلو عن اشكال بل منع اذ لا صلاة مطلوبة بعد النذر حين الاتيان بها كي ينعقد أصل النذر فان تحقق النذر بترك شيء هو فرع امكان ذلك الشيء وقد اشار المصنف الى ذلك في تعليقه على الكتاب (فقال) قدس سره لدى التعليق على قوله المطلوبة بالفعل ما لفظه أى ولو مع النذر ولكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة فتأمل جيداً (انتهى) .

في أمور متعلقة بالصحيح والأعم

﴿ قوله بقى أمور الأول أن اسامى المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم . . الخ ﴾ قد عرفت منافي أول الوضع أن اسامى المعاملات ليست هي موضوعة الاسباب فان الاسباب كالعقد أو الايقاع أو الفعل الخارجى في المعاوضة هي مما ينشأ به مفاهيم المعاملات كالبيع والصالح والهبة والوقف والنكاح والطلاق ونحو ذلك فلو كانت الفاظ هذه المفاهيم اسامى للاسباب لزم اتحاد المنشأ بالفتح وما ينشأ به وهو غير معقول بل عرفت منا هناك انها ليست اسامى للمسببات أيضاً بل هي اسامى للافعال التوليدية التي تتولد من الاسباب الخاصة بالبيع مثلاً ليس اسماً للعقد المخصوص فانه مما ينشأ به البيع ولا اسماً للملكية أى الاضافة الخاصة الحاصلة بين المشتري والبائع فانه اثر للبيع بل هو اسم للتملك أى ادخال المبيع في

ملك المشتري بوسيلة العقد المخصوص وهو الايجاب والقبول وهكذا سائر
اسامي المعاملات (نعم) لا فرق في المقام بين أن تكون المعاملات هي اسامي
للمسيبات أو للافعال التوليدية من حيث عدم جريان نزاع الصحيحى والاعمى
فيها فان كلا منهما أمر بسيط يتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى وليس أمراً
مركباً من اجزاء وشرائط كالاسباب قابلة للاتصاف بالصحة والتامية تارة
وبالفساد والنقصان أخرى كى يجرى فيه النزاع (وعليه) جريان نزاع الصحيحى
والاعمى في الفاظ المعاملات طراً متوقف على كونها موضوعة للاسباب لا
للمسيبات ولا للافعال التوليدية فتأمل جيداً .

﴿ قوله واما إن كانت موضوعة للاسباب فللنزاع فيه مجال لسكنه لا يبعد
دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً . . الخ ﴾ وحاصل دعوى المصنف في
الفاظ المعاملات بناء على كونها للاسباب انها موضوعة للصحيح التام أى للعقد
المؤثر لآثره الخاص واختلاف الشرع والعرف في مثل عقد الصبي أو الربوى
أو نحوهما يكون إختلافاً في المصاديق فالشرع لا يراه عقداً مؤثراً لآثره
الخاص والعرف يراه عقداً مؤثراً له (وبعبارة أخرى) ان الشرع والعرف
متفقان في الكبرى وان الموضوع له للفظ البيع مثلاً هو العقد المؤثر لآثر
كذا وليكنهما يختلفان في الصغرى فبعض المصاديق لا يراه الشرع عقداً
مؤثراً فلا يراه بيعاً والعرف يراه عقداً مؤثراً فيراه بيعاً (وفيه) أن مرجع
اختلاف الشرع والعرف ليس الى الاختلاف في الصغرى أيضاً فان الشرع
لا ينكر كون مثل عقد الصبي أو الربوى ونحوهما بيعاً وانما ينكر صحته وتأثيره
في آثره الخاص (ولعله) اليه اشار أخيراً بقوله فافهم (والصحيح) أن يقال
ان الفاظ المعاملات بناء على كونها للاسباب حيث أن معانيها أمور عرفية فهمى
موضوعة للصحيح التام عند العرف أى للعقد المؤثر لآثره الخاص في نظرهم

كالعقد المركب من الإيجاب والقبول والموالاته مثلاً لا للصحيح التام الواقعي والعقد المؤثر في نفس الأمر فالشرع لا يخطأ العرف لا في الكبرى ولا في الصغرى أي لا ينكر كون البيع موضوعاً لتلك الأمور الثلاثة ولا في كون مثل عقد الصبي أو الربوي ونحوهما بيعاً عرفياً بمقتضى وضعه لتلك الأمور الثلاثة وإنما يخطأهم في زعمهم أن مثل عقد الصبي أو الربوي المركب من تلك الأمور الثلاثة صحيحاً تماماً مؤثراً في النقل والانتقال وهذا واضح .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .
﴿ قوله الثاني ان كون الفاظ المعاملات اسامى للصحيحة لا يوجب اجمالها كالفاظ العبادات كي لا يصح التمسك باطلاقها . . . الخ ﴾ وفيه مسامحة واضحة فان الفاظ المعاملات بناء على كونها للاسباب وكونها موضوعاً للصحيح التام أي العقد المؤثر لآثره الخاص كما زعم المصنف لا للصحيح التام عند العرف أي العقد المؤثر لآثره الخاص في نظرهم إذا شك في إعتبار شيء في الأسباب بنحو الشبهة الحكمية كان الشك قهراً في مؤثرية العقد بدونه فتكون الشبهة مفهومية والخطاب بجملاً قطعاً نظير ما تقدم في الفاظ العبادات عيناً فلا يصح التمسك بالاطلاق (ودعوى) أن اطلاق كلام الشارع لو كان مسوقاً في مقام البيان ينزل على ان المؤثر عنده هو المؤثر عند أهل العرف إنما تجدى إذا قلنا بوضع اللفظ للمؤثر عند العرف فإذا كان المؤثر عند العرف أمراً محرزاً أو شك في إعتبار شيء في تأثيره شرعاً كان الشك في أمر خارج عن المسمى فيجوز التمسك حينئذ بالإطلاق وأما إذا قلنا بوضع اللفظ للصحيح التام الواقعي أي العقد المؤثر لآثره الخاص في نفس الأمر كما زعم المصنف وشك في اعتبار شيء في السبب كان الشك قهراً في أصل المسمى فلا يمكن التمسك حينئذ بالإطلاق فتدبر جيداً .

(بقى شيء) وهو أنه اذا قلنا بكون الفاظ المعاملات للمسببات لا للاسباب ولسكن للمسببات العرفية أي ما يراه العرف متحققاً بأسباب مخصوصة كما هو الحق والصواب على هذا القول لا ما يراه الشرع متحققاً بها ثم شك في اعتبار شيء في تأثير السبب شرعاً كالعربية ونحوها فيمكن التمسك حينئذ باطلاق مثل احل الله البيع لرفع إعتباره فان المسمى حينئذ محرز محقق والشك واقع في أمر خارج عن المسمى والبيع مطلق يشمل كلا من البيع الحاصل بالعقد العربي والبيع الحاصل بالعقد الفارسي فيرتفع إذا بالاطلاق تعين خصوص البيع الحاصل من العقد العربي ولسكن الشأن في اثبات كون مثل احل الله البيع في مقام البيان كي يصح التمسك باطلاقه (ثم) ان مثل ذلك كله يجري فيما اذا قلنا بكون الفاظ المعاملات للافعال المتولدة في نظر العرف من الاسباب الخاصة لا لنفس الاسباب ولا للمسببات فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة

﴿ قوله لاصالة عدم الأثر بدونه ... الخ ﴾ أي لاستصحاب عدم حصول الأثر بدون ما شك في إعتباره في السبب وهذا هو معنى اصالة الفساد في المعاملات بعد اليأس عن الاطلاق ولسكن سيأتي منافي بحث دلالة النهي على الفساد في الأمر السابع ما يضعف هذا الأصل نظراً الى وجود أصل سببي مقدم عليه وهو أصل البراءة الجارية عما شك في إعتباره في السبب شرعاً .

﴿ قوله الثالث إن دخل شيء . وجودى أو عدمى في المأمور به ... الخ ﴾ وحاصله أن دخل شيء في المأمور به يكون على انحاء (فتارة) يكون الشيء مما يتركب منه ومن غيره المأمور به وهذا هو المسمى بالجزء سواء كان وجودياً كالقراءة والركوع والسجود وغير ذلك في الصلاة أو عدمياً كالترك المخصوصة في الصوم (وأخرى) يكون الشيء مما لا يحصل الخصوصية الماخوذة في المأمور به الا به كالطهارة والستر والقبلة وغير ذلك في الصلاة بحيث كان نفس القيد

خارجاً عن المأمور به والتقييد أى الخصوصية الحاصلة من القيد داخلها في المأمور به وهذا هو المسمى بالشرط ويقال له المقدمة أيضاً سواء كان مقارناً مع المأمور به كالأمر المذكورة أو سابقاً عليه أو لاحقاً به كالأغسال الليلية للاستحاضة لصومها الآن أو الماضى على الخلاف بين القائلين باشتراطها فيه (وثالثة) يكون الشيء دخيلاً في تشخيص المأمور به وامتيازته عما عداه من دون أن يكون دخيلاً في حقيقة المأمور به وماهيته وهذا كمستحبات الصلاة فيما كان ذلك الشيء سبباً لحصول مزية في المأمور به كالأستعاذة قبل البسملة أو كمكروهااتها فيما كان ذلك الشيء سبباً لمنقصة فيه كقراءة القرآن في الركوع سواء كان دخل كل منهما بنحو الجزئية كما في المثالين أو بنحو الشرطية كالصلاة في المسجد أو في الحمام .

﴿ قوله بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه . . . الخ ﴾ ولا يخفى أن ذلك لا يكون إلا فيما كان دخله في تشخيص المأمور به بنحو الجزئية كالأستعاذة قبل البسملة وقراءة القرآن في الركوع فانهما مع كونهما مما له دخل في التشخيص لا في أصل الماهية مما يصدق عليهما عنوان الصلاة ولو في ضمن صدقه على المجموع ولا يكون ذلك في مطلق ما كان له دخل في تشخيص المأمور به ولو بنحو الشرطية كالمسكان الخاص الموجب لمزية المأمور به كالمسجد أو لإنحطاطه كالحمام .

﴿ قوله فيكون الاخلال بما له دخل باحد النحويين . . . الخ ﴾ يعنى الاولين وهما دخل الجزء ودخل الشرط .

﴿ قوله ثم أنه ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه . . . الخ ﴾ وحاصله أنه قد يكون الشيء مطلوباً في اثناء المأمور به من دون أن يكون دخيلاً في المأمور به لا في أصل ماهيته بنحو الجزئية أو الشرطية ولا في تشخيصه

وامتياز به بل المأمور به مما له دخل في مطلوبيته بحيث لا يكون ذلك الشيء مطلوباً إلا فيه ويحتمل أن يكون ذلك كالقنوت في الصلاة أو المضمضة في الوضوء والفرق بينه وبين الأمور المستحبة في الصلاة أن الأمور المستحبة فيها مطلوبة غيرياً لاجل الصلاة وهذا مطلوب نفسى في حد ذاته ولو في خصوص ما إذا وقع في أثناء الصلاة .

﴿ قوله إذا عرفت هذا كانه فلا شبهة . . الخ ﴾ المقصود من قوله هذا بل من هذا الأمر الثالث بطوله هو إبطال القول الثالث في المسئلة الذي قد أشرنا إليه في صدر البحث وهو التفصيل بين الأجزاء والشرائط بأن يلتزم بالصحيح في الأجزاء ويلتزم بالأعم في الشرائط بمعنى أن الأجزاء دخيلة في التسمية فمهما اختل بعضها اختل المسمى وأن الشرائط غير دخيلة فيها فإذا اختل بعضها أو كلها لم يخل ذلك بالتسمية (وحاصل) إبطال المصنف له أنك قد عرفت فيما تقدم أن الصحيح هو اعتبار كل من الجزء والشرط في التسمية والظاهر أن غرضه من ذلك هو الإشارة إلى أمرين بما تقدم .

(الأول) أن الجامع الذي لا بد من تصويره قد استكشفناه من ناحية الآثار كالتنهي عن الفحشاء وغيره ومن المعلوم أنها مترتبة على الصحيح التام جزءاً وشرطاً لأعلى الصحيح في الجملة أى من حيث الجزء فقط دون الشرط . (الثانى) أن الأدلة التي اقنأها على الصحيح من التبادر وصحة الساب عن الفاسد والأخبار المثبتة لبعض الآثار للسميات والنافية للطبيعة بفقد جزء أو شرط وهكذا دعوى استقرار طريقة الواضمين على الوضع للمركبات التامة كلها مما تساعد الوضع للصحيح التام جزءاً وشرطاً لا للصحيح في الجملة .

في الاشتراك اللفظي

﴿ قوله الحادى عشر الحق وقوع الإشتراك للنقل . . . الخ ﴾ ويعنى بالاشتراك الإشتراك اللفظى ويعنى بالنقل تنصيب أهل اللغة وقد أخذ هذا الاستدلال من صاحب الفصول (قال) رحمه الله ما لفظه فصل الحق كما عليه المحققون امكان الإشتراك ووقوعه فى اللغة (إلى أن قال) لنا على إمكانه عدم ما يقتضى وجوبه وامتناعه وعلى وقوعه فى اللغة نص اللغويين عليه فى الفاظ كثيرة كالقرء فى الطهر والحيض والعين فى الجارية والجارحة وعسعر فى أبل وأدبر والظاهر ان نقلهم إذا سلم عن المعارض كان حجة اتفاقا (انتهى) (أقول) والمصنف لم يذكر فى علائم الحقيقة والمجاز تنصيب أهل اللغة كما ذكر التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما وعليه فتشبهه بالنقل فى المقام مع عدم ذكره له هناك فى العلائم مما لا يخلو عن مسامحة وعلى كل حال قد أشرنا هناك وسيأتى مفصلا ان قول اللغوى بخصوصه مما لا دليل على اعتباره الا اذا أوجب الوثوق والاطمينان فتشمه أدلة اعتبارهما والظاهر ان قول اللغوى فى المقام مفيد للوثوق والاطمينان بل للعلم فضلا عن الوثوق والاطمينان فان وقوع الإشتراك فى اللغة سيما لغة العرب من الواضحات التى لا ينبغى النزاع فيها ولكن مع ذلك قد أحاله بعضهم كما أوجبه آخر على ما ستأتى الإشارة اليه على طرفى الإفراط والتفريط .

﴿ قوله والتبادر . . . الخ ﴾ فيتبادر من لفظ القرء مثلا كل من الطهر والحيض وان علم اجمالا ان المراد منه أحدهما لا كليهما بناء على عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى كما سيأتى ذلك فى البحث الآتى .

﴿ قوله وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين أو أكثر... الخ ﴾ فن عدم صحة سلب لفظ القرء مثلا عن كل من الطهر والحيض يعرف أنه حقيقة في كل منهما والا لصح سلبه عنهما .

﴿ قوله وان احاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لحناء القرآن... الخ ﴾ (قال) في الفصول في صدر البحث ما لفظه ومنهم من احاله يعنى الاشتراك (ثم ساق) الكلام الى أن قال احتج من احال الاشتراك بانه يخل بالتفهم المقصود من الوضع لحناء القرآن (انتهى) .

﴿ قوله لمنع الاخلال أو لا لامكان الانتكال على القرآن الواضحة ومنع كونه مخرجا بالحكمة ثانياً لتعلق الغرض بالاجمال احيانا . الخ ﴾ الظاهر ان العبارة ناقصة والصحيح هكذا وليكنه فاسد لمنع الاخلال أو لا الى آخره (وعلى كل حال) قد اجاب المصنف عن دليل احالة الاشتراك بامرين منع الاخلال بالتفهم ومنع كون الاخلال مخرجا بالحكمة وقد أخذ الجوابين من صاحب الفصول (قال) رحمه الله بعد نقل حجة من احاله بعبارة المتقدمة ما لفظه وجوابه أن البيان ممكن بمعونة القرآن الواضحة مع أن القصد قد يتعلق بالبيان الإجمالى لحكمة داعية اليه (انتهى) .

﴿ قوله كما أن إستعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم... الخ ﴾ المتوهم هو بعض من اعترف بوقوع الإشتراك في اللغة (قال) في الفصول ثم من القائلين بوقوعه في اللغة من منع وقوعه في القرآن .

﴿ قوله لاجل لزوم التطويل بلا طائل مع الانتكال على القرآن والإجمال في المقال لو لا الانتكال عليها وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه... الخ ﴾ هذا دليل من احال وقوع الإشتراك في خصوص القرآن المجيد (قال) في الفصول حجة من منع وقوعه في القرآن أنه لو كان مبيناً لزم

التطويل بلا فائدة لا مكان الاداء بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة ونهى
 منهما لا يليق بكلامه تعالى (إنتهى) ومحصله أنه إذا وقع اللفظ المشترك في
 القرآن المجيد فان بينه سبحانه وتعالى بقرينة معينة لزم التطويل بلا طائل لا يمكن
 اداء المعنى بغير اللفظ المشترك من دون حاجة إلى البيان والتعيين وأن لم يبينه
 بل ترك اللفظ المشترك على حاله لزم الإجمال وكلاهما لا يليق به جل وعلا .
 ﴿ قوله وذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الانتكال على حال أو مقال
 أتى به لغرض آخر ... الخ ﴾ هذا جواب عن دليل من احوال وقوع الإشتراك
 في القرآن المجيد (وحاصله) أن تعين المعنى المقصود من اللفظ المشترك قد
 يكون بقرينة حالية فلا تطويل أو بقرينة لفظية لم تكن متمحضة لمجرد بيان
 المعنى المقصود كي يلزم التطويل بلا طائل بل أتى بها لتفهم معنى خاص ويعرف
 بها ضمناً المعنى المقصود من اللفظ المشترك وقد أخذ المصنف هذا الجواب من
 صاحب الفصول (قال) رحمه الله والجواب أن المقام ربما يعين المعنى المقصود
 من غير حاجة إلى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع أن القرينة اللفظية ربما
 تكون مقصودة في الخطاب لنفسها كما في قوله تعالى وجرنا الأرض عيوناً فلا
 يلزم التطويل بلا فائدة .

﴿ قوله ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق
 به الغرض . . الخ ﴾ هذا جواب ثانى عن دليل من احوال وقوع الإشتراك
 في القرآن المجيد وقد أخذه من صاحب الفصول أيضاً (قال) رحمه الله مالفظه
 مضافاً إلى أن المشترك لا يخلو من دلالة اجمالية والغرض قد يتعلق بها (هذا)
 وقد اضاف الفصول إلى الجوابين المذكورين جواباً ثالثاً لم يؤثر اليه المصنف
 (قال) بعد الجواب الأول ما لفظه على أن اللفظ المشترك قد يكون انصح
 من غيره واوفق بالقافية ونحو ذلك فيرجح من جهته (بل) وأضاف إلى

الاجوبة المذكورة جواباً رابعاً أيضاً محمله أن ثبوت الإشتراك في لفظ القرء أو العين أو عسس الذي نص اللغويون على اشتراكه كما تقدم في صدر البحث بما ينضى بوقوع الإشتراك في القرآن المجيد بعد وضوح كون هذه الألفاظ فيه قولاً وربما توهم وجوب وقوع الإشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركبات فلا بد من الإشتراك فيها . . . الخ ﴿ هذا في قبيل من أحال الإشتراك في اللغات كما تقدم (قال) في الفصول في صدر البحث ومنهم من أوجب وقوعه يعني وقوع الإشتراك (إلى أن قال) حجة من أوجب وقوع الإشتراك أمران الأول أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية لتركيبها من حروف متناهية فاذا وزعت الألفاظ على المعاني بقي ما زاد على عدد الألفاظ مجرداً عن لفظ يكون بازائها وحيث أن لا تكون تلك الألفاظ وضمت ثانياً بازائها فيلزم الإخلال بالمصلحة التي تضمنها الوضع أو وضعت فيلزم الإشتراك ثم ذكر الأمر الثاني وهو ضعيف جداً والظاهر أن لضعفه لم يؤشر إليه المصنف أصلاً فلا يؤشر إليه .

﴿ قوله وهو فاسد . . . الخ ﴾ هذا رد على توهم وجوب الإشتراك في اللغات بزعم عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ وقد أفاد المصنف في وجه الفساد وجوهاً أربعة .

(الأول) ما حاصله أن المعاني وإن كانت غير متناهية وليكن وضع الألفاظ بازاء كل فرد منها كما زعم المستدل مما يستدعي أوضاعاً غير متناهية وهي ممنوعة عقلاً لاستحالة صدور ما لا يتناهي من المتناهي وقد أشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله لوضوح امتناع الإشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية .

(الثاني) ما حاصله أنه لو سلم عدم امتناع الأوضاع الغير المتناهية بان

فرض الواضع واجب الوجود مثلاً فلا فائدة في الأوضاع الغير المتناهية الا في مقدار متناه مما نحتاج اليه ولم يعلم أن القدر المتناهي من الأوضاع بلجاناً إلى الاشتراك في اللفظ وقد اشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله ولو سلم لم يكسد يحدى الا في مقدار متناه .

(الثالث) ما حاصله المنع عن كون المعاني غير متناهية فان المعاني السكلية متناهية وإن كانت جزئياتها غير متناهية والظاهر ان وضع الألفاظ بازاء المعاني السكلية مما يفنى عن الوضع بازاء جزئياتها وخصوصياتها وقد اشار المصنف الى هذا الوجه بقوله مضافاً الى تناهي المعاني السكلية وجزئياتها وإن كانت غير متناهية الا أن وضع الألفاظ بازاء كليتها يفنى عن وضع لفظ بازائها كما لا يخفى .

(الرابع) أن المجاز باب واسع فلا حاجة إلى وضع الألفاظ بازاء تمام المعاني بل يوضع اللفظ بازاء جملة منها ويستعمل اللفظ في البقية مجازاً فلا ملزم للوضع بازاء الجميع كي يضطر الى الاشتراك في اللفظ لأجل تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني وقد اشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله مع أن المجاز باب واسع (ثم ان المصنف) قد أخذ هذه الوجوه الأربعة بتامها من صاحب الفصول (قال) بعد ذكر حجة من أوجب الاشتراك ما لفظه والجواب اما عن الأول يعني عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ فبان المعاني وإن كانت غير متناهية لكن وضع الألفاظ بازاء آحادها يوجب أوضاعاً غير متناهية وهي على تقدير صحة صدورهما من الواضع لا فائدة الا في مقدار متناه منها لا امتناع تعقل أمور غير متناهية أو استعمال الألفاظ بحسب أوضاع غير متناهية فيلغو الوضع فيما زاد عليه سلمنا لكن المعاني انما لا تكون متناهية بجزئياتها واما بالنظر الى كليتها العاليه أو ما قاربها فهي متناهية والظاهر ان الوضع بازائها

معن غالباً عن الوضع بازاء الخصوصيات والجزئيات لحصول المقصود بتركيب بعضها ببعض سيما مع انفتاح باب المجاز فلا يلزم تناول الوضع لجميع الالفاظ فضلا عن وقوع الاشتراك فيها (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله اشارة إلى ضمف الوجه الأخير من الوجوه الأربعة المتقدمة فان المجاز وان كان باباً واسماً فيوضع اللفظ بازاء جملة من المعاني ويستعمل اللفظ في البقية مجازاً ولكن المجاز أيضاً مما يحتاج إلى الوضع اللغوي كالحقيقة عيناً ولو نوعياً لاشخصياً فان صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له وإن كان بالطبع كما تقدم في الأمر الثالث لا بالوضع ولكن المجاز مما يحتاج جداً إلى الوضع النوعي وإلى رعاية إحدى العلاقات المعهودة كما تقدم غير مرة فتذكر

في استعمال اللفظ في اكثر من معنى

﴿ قوله الثاني عشر انه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال . . . الخ ﴾ المقصود من قوله على سبيل الانفراد والاستقلال هو الاشارة إلى أن محل النزاع هو استعمال اللفظ في معنيين أو اكثر على أن يكون كل منهما معنى مستقلاً على حده كما اذا لم يستعمل الا فيه لا ما اذا استعمل في معنيين أو اكثر على أن يكون كل منهما جزء المعنى كما في الفاظ المركبات فان لفظ الانسان مثلاً وان جاز استعماله في مجموع الرأس واليدين والبطن والرجلين إلى غير ذلك من الأجزاء ولكن كل منها يكون جزء المعنى الموضوع له وهو المجموع المركب منها ومن النفس الناطقة لا معنى مستقلاً برأسه .

﴿ قوله على أقوال ... الخ ﴾ عمدة الأقوال هي ثلاثة :

(الأول) ما اختاره المصنف وهو الامتناع العقلي وقد اضطرب كلياته الشريفة في إفادة ذلك وابتلى بالإطالة على خلاف ديدنه وعادته (فقال) ما ماخصه إن حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ وجهاً للمعنى ولا يمكن جعل اللفظ وجهاً للمعنى واحد وذلك لأن لحاظ اللفظ وجهاً في ارادة معنى ينافي لحاظه وجهاً في ارادة معنى آخر ووجه المناقاة ان لحاظ اللفظ وجهاً لمعنى لا يكون الا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه اللفظ ومع لحاظ المعنى فانياً فيه اللفظ كيف يمكن ارادة معنى آخر فانياً فيه اللفظ في إستعمال واحد مع استلزامه الجمع بين اللحاظين في حال واحد .

(أقول) ومرجع هذا الاستدلال بطوله واضطرابه إلى استحالة الجمع بين اللحاظين في حال واحد وهو كما ترى مما لا استحالة فيه اذ لا استحالة عقلا في لحاظ معنيين متعددين فانياً فيهما اللفظ في حال واحد ولا في لحاظ اللفظ وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين في حال واحد (ودعوى) أن ذلك لا يمكن الا اذا كان اللاحظ احول المعينين كما في المتن (ليست) الا من المعجز عن اثبات المدعى (والأولى) في مقام اثبات الامتناع العقلي أن يقال ان إستعمال اللفظ في معنيين أو أكثر وجعله وجهاً لهما وفانياً فيهما يكون على قسمين (فتارة) يجعل اللفظ وجهاً لمجموع المعنيين أو أكثر نظير الفاظ المركبات التي هي وجه لمجموع المعاني المتعددة والأمور المختلفة المنضمة بعضها الى بعض المجتمعة بعضها مع بعض وهذا القسم من الاستعمال في الاكثر جاز عقلا (وأخرى) يجعل اللفظ بتامه وجهاً لتام المعنى كما اذا لم يستعمل الآفيسه وفي عين جملة كذلك يجعل أيضاً وجهاً بتامه لتام المعنى الآخر في استعمال واحد وهذا القسم من الاستعمال في الاكثر ممتنع عقلا فان اللفظ بعد ما جعل بتامه وجهاً لتام

المعنى لا يبقى هناك شيء يجعل بتامه وجهها لتتام المعنى الآخر (وان شئت قلت) ان اللفظ بعد ما جعل بتامه قالها لتتام معنى كما اذا لم يستعمل الا فيه فلا يبقى اللفظ فارغاً كي يجعل قالها بتامه لتتام معنى آخر وهذا واضح .

(وبالجملة) استعمال اللفظ في معنيين أو أكثر على سبيل الانضمام والاجتماع أمر معقول وعلى سبيل الانفراد والاستقلال وهو القسم الثاني من الاستعمال في الأكثر غير معقول ولعل مراد مدعى الجواز في المسئلة بل مدعى الوقوع في الخارج كثيراً والتمثيل له بآيات عربية كما يحكى ذلك عن بعض الأدباء هو جواز الاستعمال بنحو القسم الأول المعقول لا بنحو القسم الثاني الغير المعقول فيرجع النزاع حينئذ لفظياً

(القول الثاني) ما اختاره المحقق القمي من عدم الجواز لا حقيقة ولا مجازاً اما عدم الجواز حقيقة فليكون الوضع في حال وحدة المعنى فيجب مراعاة الوحدة واما عدم الجواز مجازاً فلان الاستعمال توفيقى ولم تثبت الرخصة في الاستعمال كذلك ولو مجازاً والفرق بين هذا القول وقول المصنف ان المصنف قد انكر الجواز عقلاً والمحقق القمي لا ينكر ذلك وانما انكر صحته اذ فاقوله والاستعمال في الأكثر لا يجوز أى لا يصح لا بنحو الحقيقة ولا بنحو المجاز (القول الثالث) ما اختاره صاحب المعالم من التفصيل فيجوز في التثنية

والجمع حقيقة وفي المفرد مجازاً اما الجواز في التثنية والجمع حقيقة فلانها بمنزلة تكرير اللفظ فكما أنه إذا قال جئى بعين وعين جاز له أن يريد من كل عين معنى غير ما اراده من الآخر فكذلك اذا قال جئى بعينين الذى هو بمنزلة تكرير اللفظ ودعوى ان التثنية والجمع ظاهران في الفردين أو الافراد من معنى واحد لا في المعنيين أو المعانى المستقلة بما لا وجه له لما يلزمها من التكلف الشديد في تثنية الأعلام وجمعها إذ ليس في الأعلام معنى كلى ذو أفراد كي يمكن

دعوى ظهور التثنية والجمع فيها في الفردين أو الأفراد من ذلك المعنى الكلي بل لا بد فيها من أن يقال إن مثل جاتي زيدان أو زيدون قد استعملت لفظة زيد في المسمى بلفظة زيد والمسمى معنى كلى ذو أفراد فيكون التثنية ظاهرة في الفردين منه والجمع في الأفراد منه وهذا مع كونه تكلفاً شديداً تأويل بعيد وأما الجواز في المفرد بنحو المجاز لا بنحو الحقيقة فلان اللفظ قد وضع للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعمل في الآكثر فقد الغيت الوحدة واستعمل في جزء ما وضع له فيكون مجازاً بعلاقة الشكل والجزء كما سيأتي التصريح به في المتن .

﴿ قوله ومعها كيف يمكن . . . الخ ﴾ أى ومع لحاظ المعنى فانيا فيه اللفظ فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون كيف يمكن لحاظ معنى آخر معه كذلك أى فانيا فيه اللفظ مع إستلزامه الجمع بين اللحاظين في حال واحد .

﴿ قوله ولو لا إمتناعه فلا وجه لعدم جوازه . . . الخ ﴾ أى ولو لا إمتناع إستعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً كما بينا فلا وجه لعدم الجواز كما ادعاه صاحب المعالم في الجملة أى في خصوص المفرد بنحو الحقيقة وإن جوز فيه مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقة وادعاه المحقق القمى مطلقاً أى في كل من المفرد والتثنية والجمع جميعاً لا حقيقة ولا مجازاً وذلك لأن الوحدة ليست قيداً للموضوع له كما زعم صاحب المعالم كى يستلزم التجوز في المفرد وكون الوضع في حال وحدة المعنى مما لا يقتضى عدم الجواز بنحو الحقيقة كما زعم المحقق القمى بعد أن لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له بقى الجواب عما ادعاه المحقق القمى من عدم الجواز حتى مجازاً نظراً إلى توقيفية الاستعمال وجوابه هو المنع عن توقيفية الاستعمال بعد ما عرفت في الأمر الثالث من أن المعيار في صحة الاستعمال في غير ما وضع له هو استحسان الطبع له فإن استحسنه صح وإن لم يرخص فيه الواضع نعم لا يكون الاستعمال حينئذ مجازاً

فإن المجاز بما يحتاج إلى الوضع النوعي ورعاية إحدى العلائق المعهودة كما تقدم غير مرة .

﴿ قوله وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيته لا يقتضى عدم الجواز ... الخ ﴾ كان الا نسب بما تقدم من المحقق القمى أن يقول وكون الوضع في حال وحدة المعنى والإستعمال توقيفياً لا يقتضى عدم الجواز ... الخ فإن الذى استدل به المحقق المذكور لعدم الجواز مجازاً هو توقيفية الاستعمال لا توقيفية الوضع (وعلى كل حال) هذه العبارة رد على دليلي المحقق القمى جميعاً فلا كون الوضع في حال وحدة المعنى يكون دليلاً على عدم الجواز حقيقة ولا كون الاستعمال توقيفياً يكون دليلاً على عدم صحة الاستعمال رأساً . وإن كان ذلك دليلاً على عدم الجواز مجازاً لما اشير من احتياج المجاز إلى الوضع النوعي ورعاية إحدى العلائق المعهودة .

﴿ قوله ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل ... الخ ﴾ أى ثم لو تنزلنا عما أجبنا به عن المحقق القمى بقولنا وكون الوضع في حال وحدة المعنى .. الخ والزمنا بمقالته من عدم الجواز مطلقاً لا في التثنية والجمع ولا في المفرد لا حقيقة ولا مجازاً فلا وجه لتفصيل صاحب المعالم بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد مستدلاً بما تقدم منا شرحه من كون التثنية والجمع بمنزلة تكرير اللفظ فكما جاز عند تكريره أن يراد من كل لفظ معنى غير ما أريد من الآخر فكذلك عند ما هو بمنزلة تكرير اللفظ ومن كون المفرد موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعملت في الأكثر فقد الغيت الوحدة واستعمل في جزء ما وضع له فيكون مجازاً بعلاقة الكل والجزء (والسر) في نفي التفصيل عدم كون الألفاظ موضوعاً إلا بأزاء معانيها بما هي هي لا مع قيد الوحدة وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر فإن الأكثر ليس

جزء الموضوع له بل هو أمر يباينه مبانة الشيء بشرط شيء وهو إلا أكثر والشيء بشرط لا وهو المعنى بقيد الوحدة وأما التثنية والجمع فهما وإن كانا بمنزلة تكرير اللفظ كما أفاد المعالم وليكن الظاهر أن المراد منهما فردان أو الأفراد من معنى واحد لا معنيين مختلفان أو معاني مختلفة وأما في الأعلام كما في جائي زيدان أو زيدون فلتزوم بالتأويل على النحو المتقدم شرحه في صدر البحث بلا تكلف ومشقة (مضافاً) إلى أنه لو قلنا بكفاية الاتحاد اللفظي في استعمال التثنية والجمع في معنيين مختلفين أو في معاني مختلفة بنحو الحقيقة كما ادعى المعالم بأن أريد من لفظه عينين مثلاً عين جارية وعين باكية فليس هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى بل هو استعمال للفظ في معنى واحد لأن التثنية قد وضعت هيئتها للثنيين نعم إذا استعملت في إثنيين إثنين كان ذلك استعمالاً لها في الأكثر إلا أن ما استدل به المعالم من حديث التكرار بما لا يجدى لصيرورته حقيقة فإن التكرار يجوز لإرادة معنيين مختلفين في قبالة إرادة فردين من معنى واحد لا إرادة إثنيين إثنين فإن فيها الغاء للوحدة لأن التثنية عنده موضوعة للثنيين بقيد الوحدة كالمفرد بعينه غايته أن المفرد للطبيعة بقيد الوحدة والتثنية للثنيين من الطبيعة بقيد الوحدة فإذا الغيت الوحدة واستعملت التثنية في إثنيين إثنين كان ذلك مجازاً قهراً وبالجملة إن ما ادعاه المعالم من جواز استعمال التثنية مثلاً في معنيين مختلفين بنحو الحقيقة ليس هو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى وما هو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما استعمال التثنية في إثنيين إثنين ليس دليل المعالم مجدياً لصيرورته حقيقة فتأمل جيداً .

هو قوله وهم ودفع لملك توهم أن الاختيار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد... الخ
وحاصل التوهم أنه قد يتخيل أن الاختيار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة

أو سبعة مما تنافي ما تقدم منا من امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً لأنها تدل على وقوعه فضلاً عن جوازه وحاصل الدفع أن تلك الاختيار لا دلالة لها على إرادة البطون من نفس اللفظ كي تنافي ما تقدم منا بل لعل البطون قد أريدت في أنفسها في حال الاستعمال لا من اللفظ أو كان المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ .

(أقول) لو كانت إرادة البطون في أنفسها في حال الاستعمال أمراً مقولاً ممكناً فلم قد أريدت في حال استعمال اللفظ بل كانت تراد في حد ذاتها قبل استعمال اللفظ أو بعده مضافاً إلى أن البطون ما لم تكن مرادة من نفس اللفظ لم يصدق عليها أنها بطونه وأما احتمال كون المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ فهو خلاف الظاهر (وعليه) فالجواب الصحيح أن يقال أن الاختيار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعة عشر وإن كانت هي ظاهرة في استعمال اللفظ في أكثر من معنى وليكنها لم تدل على استعماله فيه على سبيل الانفرد والاستقلال الذي هو محل البحث والنزاع ولعله قد استعمل في المجموع على سبيل الانضمام والاجتماع نظير استعمال المركب في المجموع الذي لا نزاع ولا بحث في جوازه أو استعمال في القدر الجامع بين المعاني العديدة ولا يعرف الجامع إلا الله والراسخون في العلم .

(وبالجملة) في إرادة البطون من القرآن المجيد احتمالان أحدهما أن يكون من قبيل استعمال اللفظ في المجموع نظير استعمال الفاظ المركبات في مجموع الأجزاء فيكون كل بطن جزءاً للمعنى لا معنى مستقلاً برأسه وثانيهما أن يكون من قبيل استعمال اللفظ في القدر الجامع بين الجميع نظير استعمال المشتركات المعنوية في الجوامع بين المعاني العديدة فيكون كل بطن فرداً للمعنى ومصداقاً له لا معنى مستقلاً برأسه فتأمل جيداً .

في المشتق

وبيان المراد منه

﴿ قوله الثالث عشر انه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدء في الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال... الخ ﴾ لا خلاف في كرن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء في الحال كما لا خلاف في كونه مجازاً فيما لم يتلبس به بعد وإنما الخلاف فيما تلبس به وانقضى عنه المبدء في الحال فإن قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس في الحال فيكون مجازاً فيه وإن قلنا بوضعه للاعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه المبدء أى لما تلبس مطلقاً سواء كان تلبسه باقياً أو زائلاً فيكون حقيقة فيه وهذا القولان مشهوران في المسئلة على ما صرح به المحقق القمى وفيها تفاصيل أخر عديدة ستأتى الاشارة إلى جملة منها إن شاء الله تعالى قبيل الشروع في أدلة المختار وهو القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس في الحال .

﴿ قوله أحدها أن المراد بالمشتق ما هنا ليس مطلق المشتقات... الخ ﴾ وذلك لما سيأتى في الأمر الثالث من خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حریم النزاع لسكونها غير جارئة على الذوات وأما المصادر المجردة فهى خارجة بنفسها موضوعاً إذ ليست هى مشتقة كى يحتاج اخراجها إلى تصريح وتنصيص وإنما هى مبدء الاشتقاق كما لا يخفى .

﴿ قوله بل خصوص ما يجرى منها على الذوات بما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدء واتحادها معه نحو اتحاد بنحو الحلول أو

الانزاع أو الصدور أو الایجاد . . . الخ ﴿ فان المشتقات التي تجرى وتحمل على الذات يكون مفهومه منزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدء بل بملاحظة اتحادها مع المبدء نحو اتحاد سواء كان بنحو الحلول كما في العالم أو بنحو الانزاع كما في السابق أو بنحو الصدور كما في الضارب أو بنحو الایجاد كما في المتكلم هكذا مثلوا .

﴿ قوله مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبيض الا التمثيل به وهو غير صالح كما هو واضح فلا وجه لما زعمه بعض الاجلة .. الخ ﴿ المراد من بعض الاجلة هو صاحب الفصول وقد زعم اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة لتمثيلهم به (قال) فيما أفاده في المقام لاخفاء في أن المشتق المبحوث عنه هنا لا يعم الافعال والمصادر المزيدة فان عدم مساعدة النزاع المحرر على ذلك واضح جلي وحينئذ فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمسكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به (الى أن قال) وجهان أظهرهما الثاني (انتهى) .

﴿ قوله وما يلحق بها . . . الخ ﴿ أى وما يلحق بالصفات المشبهة كالنسوبات نحو بغدادى أو كوفى وغيرهما .

﴿ قوله واعل منشأ توهم كون ما ذكره لسكل منها من المعنى مما اتفق عليه السكل . . . الخ ﴿ هذا منشأ ثانى لتوهم الفصول اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه غير ما ذكره من تمثيلهم به وتوضيحه أنه (قال) في الفصول فيما أفاده في المقام ما هذا لفظه ثم أعلم أنهم أرادوا بالمشتق الذى تشاجروا على دلالاته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها

على ما سنحقيقه ولا بأس بالتنبيه على مدلول بوقى المشتقات فشرع في بيان معنى فعل الماضى ثم فعل المستقبل ثم اسم المفعول (فقال) إنه حقيقة في الذات التى وقع عليها المبدء فى الحال الى أن شرع فى بيان معنى اسم الزمان (فقال) أنه حقيقة فى الزمن الذى وجد فيه المبدء فى الحال والماضى وبجاز فى غيره (إلى أن قال) ان اسم المسكان أيضاً كذلك كاسم الزمان (إلى أن قال) فى اسم الآلة إنه حقيقة فيما أعد للآلية أو اختص بها سواء حصل به المبدء أو لم يحصل (ثم قال) فى صيغ المبالغة انها حقيقة فى الذات التى كثرتصافها بالمبدء (إلى أن قال) ولا يعتبر الاتصاف حال النطق (إنتهى). موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (فيقول) المصنف ولعل منشأ توهم الفصول اختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه أن ما ذكره من المعنى لبوقى المشتقات مثل كون اسم المفعول حقيقة فى الذات التى وقع عليها المبدء فى الحال أو كون اسم الزمان حقيقة فى الزمن الذى وجد فيه المبدء فى الحال والماضى إلى غير ذلك من المعانى هو مما اتفق عليه السكلى فينحصر النزاع قهراً باسم الفاعل وما بمعناه ولم يتفطن أن ما ذكره من المعنى لبوقى المشتقات غير اسم الفاعل وما بمعناه ليس مما اتفق عليه السكلى بل هو أيضاً محل الخلاف كاسم الفاعل وما بمعناه وعليه فلا يختص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذات دون بعض فتفطن .

﴿ قوله واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملسكة حسب ما يشير اليه لا يوجب تفاوتاً . . . الخ ﴾ إشارة الى ماصح أن يكون منشأ ثالثاً لتوهم اختصاص النزاع ببعض المشتقات دون بعض وان لم يتوهمه صاحب الفصول رحمه الله وتوضيحه أنه (قال) فى الفصول فى جملة ما أفاده فى المقام ما هذا لفظه وأعلم أنه قد يطلق المشتق ويراد به المتصنف بشأنية المبدء وقوته كما يقال هذا الدواء

نافع أو مضر وشجرة كذا ثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكه المبدء أو باتخاذ حرفة وصناعة كالكاتب والصائغ والتاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكية والاتخاذ حرفة في الزمان الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره انتهى (فيقول) المصنفان اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعالية كما في القائم والضارب ونحوهما أو الشأنية والصناعة والملكية حسب ما يشير اليه الفصول مما لا يوجب تفاوتاً في المهم المبحوث عنه بحيث يتوهم عدم جريان النزاع في مثل ما كان الاتصاف بالشأنية أو الصناعة أو الملكية بزعم صدق المشتق فيه بدون التلبس بالمبدء في الحال غفلة عن أن التلبس فيه مما يعتبر بشأنية المبدء أو بصناعته أو بملكته لا بنفس المبدء بذاته .

﴿ قوله ثم أنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات . . . الخ ﴾ وحاصله أن المراد من المشتق في محل النزاع هو مطلق ما كان مفهومه جارياً على الذات ومحمولاً عليها بملاحظة اتصافها بعرض كالواد والبياض ونحوهما من الاعراض المتصلة التي لها حظ من الوجود ولو في ضمن المعروض أو بعرضي كالفوقية والتحتية والزوجية ونحو ذلك من الأمور الانتزاعية المحضة التي لاحظ لها من الوجود الامتناعاً وانتزاعها من غير فرق في هذا كله بين أن كان الجارى على الذات اسماً مشتقاً أو اسماً جامداً (وعليه) فالنسبة بين عنوان البحث وبين ما هو المهم المبحوث عنه عموم من وجه فقد يكون المشتق ولا يكون من المهم المبحوث عنه كالانفعال والمصادر المزیدة فيها على ما اشير آنفاً وقد يكون المهم المبحوث عنه ولا يكون من المشتق كالاسمى الجامدة الجارية على الذات بملاحظة اتصافها بعرضي كالزوج والزوجة والرق والحر وقد يكون مشتقاً ومن المهم المبحوث عنه كأغلب المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحو ذلك

(ثم ان) ها هنا امر ان لا بأس بالتنبيه عليهما .
 (أحدهما) أن المراد من العرض والعرضى باصطلاح أهل المعقول هو
 غير ما أراده المصنف في المقام فان العرض باصطلاح أهل المعقول هو المبدء
 والعرضى هو المشتق والمصنف قد أراد من العرض الاعراض المتصلة ومن
 العرضى الأمور الإنزاعية الإعتبارية ولا مشاحة في الاصطلاح .
 (ثانيهما) ما ستأتى الإشارة اليه من المصنف من أن الاسامى الجامدة
 الجارية على الذات بملاحظة اتصافها بذاتى من ذاتياتها كالإنسان المنزوع عن
 الذات بملاحظة اتصافها بالإنسانية والحجر المنزوع عنها بملاحظة اتصافها
 بالحجرية ونحو ذلك ليست هى من محل النزاع قطعاً اذ لا نزاع فى أن الذات
 إذا لم تبق بذاتياتها لم تصدق عليها العنوان المنزوع عنها بملاحظة اتصافها بالذاتى
 فان الإنسان مما لا يصدق على الذات التى لم تبق إنسانيتها والحجر مما لا يصدق
 على الذات التى لم تبق حجريتها وهكذا .

﴿ قوله كما يشهد به ما عن الايضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كانت
 له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة . . الخ ﴾ والشاهد هو ما ذكره
 فى المتن من قوله فى مقام تعليل تحريم المرضعة الآخرة لأن هذه يصدق عليها
 أم زوجته لأنه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه (إنتهى) فان اطلاق
 المشتق على مثل الزوج أو الزوجة مما يشهد بدخوله فى محل النزاع وإن كان
 إسماً جامداً .

﴿ قوله تحرم المرضعة الاولى والصغيرة . . الخ ﴾ أما المرضعة الاولى
 فلصيورتها بالرضاع التام أم الزوجة وأما الصغيرة فلصيورتها بذلك
 بنت الزوجة المدخولة بها لما سيأتى من فرض الدخول بها .
 (أقول) ولكن فى النفس شئ من تحريمها أى تحريم المرضعة الاولى

والصغيرة نظراً إلى أن حدوث عنوان أم الزوجة للرضعة الأولى مع زوال عنوان الزوجية عن الصغيرة وتبدله إلى عنوان بنت الزوجة يكون في رتبة واحدة كما أن حدوث عنوان بنت الزوجة للصغيرة وزوال عنوان الزوجية عن الرضعة الأولى وتبدله إلى عنوان أم الزوجة يكون في رتبة واحدة مع أنه من اللازم أن يكون عنوان السبب ثابتاً مستقراً عند حدوث عنوان المسبب وليس بثابت مستقر نعم لا اشكال في حرمتها بناء على عدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق فيبتنى الحكم بحرمتها على الخلاف في مسألة المشتق كما يبتنى عليه حرمة الرضعة الثانية على ما سيأتى التصريح به في المتن .

﴿ قوله مع الدخول بالكبيرتين . . . الخ ﴾ الظاهر أن النسخة مغلوطة والصحيح كما في المشتق المذكور في فوائد المصنف هكذا مع الدخول باحدى الكبيرتين . . . الخ فان الدخول باحدهما مما يكفي في حرمة الصغيرة وفي صيرورتها بنت الزوجة المدخولة بها كما لا يخفى (بل قد يقال) إن الدخول باحدهما أيضاً لا يعتبر إذا كان الرضاع بلبن الزوج كما إذا حملت الكبيرة وولدت من دون دخول بها بان حملت من مائه بالمساحقة فاذا ارتضعت الزوجة الصغيرة منها صارت بنتاً للزوج ولا يشترط في حرمة البنت الدخول بالام لكن في صيرورة اللبن لبن الزوج بمجرد نشوه من مائه بلا دخول بالزوجة تأمل ولتحقيق المسئلة محل آخر (هذا كله) في حرمة الصغيرة حرمتها الأبدية وأما حرمتها فعلاً بمعنى بطلان زوجيتها فهي تحصل بمجرد الرضاع الكامل من إحدى الكبيرتين ولو لم تكن الكبيرة مدخولة بها ولا اللبن لبن زوجها الفعلي نظراً إلى صيرورتها بنت الزوجة ولا يمكن الجمع بين الام والبنت شرعاً فتحرم الام أى الكبيرة مؤبداً وتحرم البنت أى الصغيرة مؤقتاً بمعنى انفساخ عقدها فاذا وقع عليها عقد جديد حلت ثانياً والله العالم .

﴿ قوله وما عن المسالك في هذه المسئلة . . الخ ﴾ عطف على ما عن
الايضاح في باب الرضاع .

في اشكال عدم جريان النزاع

في اسم الزمان وجوابه

﴿ قوله ثانيها قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات
الجارية على الذوات إلا أنه ربما يشكك بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان ...
الخ ﴾ ووجه الاشكال أن في اسم الزمان ليس للذات المتلبس فردان فرد متلبس
في الحال وفرد تلبس بها وانقضى عنه المبدء لأن الذات فيه وهي الزمان مما
ينقضى بانقضاء نفس المبدء وعليه فكيف يجرى النزاع في كون اسم الزمان
حقيقة في خصوص المتلبس في الحال أو في الأعم منه وما انقضى عنه المبدء
مع عدم وجود ما انقضى عنه في الخارج .

﴿ قوله ويمكن حل الاشكال . . الخ ﴾ وتوضيح الحل أن مرجع
دعوى من يقول بوضع المشتق للاعم أن الواضع في وضع المشتقات لم
يلحظ خصوص المتلبس في الحال بل لاحظ الذات التي قد تلبست بالمبدء وصدر
عنها ذلك من غير لحاظ بقاء التلبس فيها وهي معنى كل عام له فردان في ساير
المشتقات وهما الذات المتلبس في الحال والذات التي تلبست وانقضى عنها المبدء
وفي اسم الزمان له فرد واحد وهو الزمان الذي قد وقع فيه المبدء وليس فيه
زمان وقع فيه المبدء وانقضى عنه ومن المعلوم أن الواضع لمعنى كل عام مما لا
ينافي انحصاره خارجا بفرد واحد كما في لفظ الجلالة على غير المشهور حيث

وضع كسائر اسامي الاجناس لمعنى كلى عام غايته أنه ينحصر في الخارج بفرد واحد وهو (الله) جل وعلا فكما أن في لفظ الجلالة يمكن دعوى الوضع لمعنى عام مع حصره في الخارج بفرد واحد فكذلك في المقام يمكن دعوى وضع اسم الزمان لمعنى كلى عام وهو الزمان الذي وقع فيه المبدء مع حصره في الخارج بفرد واحد .

﴿ قوله مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى . . . الخ ﴾ هذا دليل آخر لإمكان الوضع لمعنى كلى عام مع انحصاره في الخارج بفرد واحد (وحاصله) أن لفظ الواجب مما لا خلاف في كونه موضوعاً لمعنى كلى عام مع كونه منحصراً فيه تعالى فهو ليس كاللفظ الجلالة محل خلاف بين الأعلام من حيث كونه علماً كما نسب الى المشهور أو موضوعاً لمعنى كلى عام وانحصر في الخارج بفرد واحد كما نسب الى غير المشهور (وفيه) أن المقصود من الواجب ان كان لفظ الواجب وحده فهذا مما لا ينحصر خارجاً بوجوده تعالى بل يصدق على كل أمر واجب وان كان المقصود منه الواجب بانضمام لفظ الوجود اليه فهذا وان كان ينحصر خارجاً بوجوده تعالى ولا يمكن ليس بمجموعه لفظاً واحداً قد وضع لمعنى كلى عام ينحصر في الخارج بفرد واحد بل الانحصار قد نشأ من التقييد والتوصيف وضم لفظ الى لفظ كما لا يخفى .

في خروج الافعال والمصادر

المزيدة فيها عن حريم النزاع

﴿ قوله ثالثاً أنه من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيدة فيها عن

حريم النزاع . . . الخ ﴿ قد سبق منا الإشارة في صدر البحث الى خروج الأفعال والمصادر المزیدة فيها عن محل النزاع لعدم جريانها على الذوات بل وسبق منا الإشارة إلى خروج المصادر المجردة أيضاً لعدم كونها من المشتقات وإنما هي مبده الاشتقاق كما لا يخفى .

﴿ قوله وان الأفعال إنما تدل على قيام المبادئ بها قيام صدور أو حلول . . . الخ ﴾ الظاهر ان ذكر هذين النحويين من القيام ايسر إلا على وجه التمثيل وإلا فقيام المبدء بالذات مما لا ينحصر بالصدور أو الحلول كما في ضرب أو علم بل قد يكون بنحو الإنزاع أو بنحو الإيجاد كما في سبق أو تكلم على ما سبق الإشارة إلى انحاء الاتحاد بين الذات والمبدء في صدر البحث فتذكر .

﴿ قوله أو طلب فعلها أو تركها . . . الخ ﴾ فالأول في فعل الأمر والثاني في فعل النهي .

﴿ قوله ازاحة شبهة . . . الخ ﴾ والشبهة هي ما زعمه النحاة من دلالة الفعل على الزمان حتى أخذ والافتتان به في تعريفه وقالوا الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة (وقد افاد) المصنف في وجه اشتباههم ما ملخصه أن من الواضح عدم دلالة فعل الأمر ولا النهي الا على انشاء طلب الفعل أو الترك بل يمكن منع دلالة غير الأمر والنهي أيضاً على الزمان من الماضي والمستقبل الا اذا اسند الى الزمانيات وهي ما وقع في الزمان كما في قولك جاءني زيد أو يجيئني عمرو فيدل عليه حينئذ التزاماً لا تضمناً بان كان الزمان جزء مدلول الفعل والا بان قلنا بمقالة النحويين لزم التجريد والتجاوز فيما اذا اسند الفعل الى نفس الزمان أو الى المجردات كما في مثل مضى الزمان أو علم الله اذ لا معنى لمضى الزمان في الزمان الماضي ولا لإتصافه جل وعلا بالعلم في الزمان الماضي فلا محالة يجب تجريد الفعل عن الزمان واستعماله

فيما سوى الزمان فيلزم التجوز وهذا بخلاف ما اذا قلنا بعدم دلالة الفعل على الزمان أصلاً فلا تجريد ولا تجوز .

﴿ قوله كما هو الحال في الاخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما... الخ ﴾
 أى كما هو الحال في الاخبار بفعل الماضي كما في ضرب زيد أو بفعل المستقبل كما في يضرب زيد أو بغيرهما من الجملة الإسمية كما في زيد ضارب أو ضارب زيد فيكون الاخبار بجميع هذا كله في الحال كما كان الإنشاء بفعل الأمر أو النهى في الحال .

﴿ قوله الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات . . . الخ ﴾ تعبيره بالاطلاق بما لا يخلو عن مسامحة فان الاطلاق لا يطلق الا على الحمل كما في زيد ضارب فيقال لفظه ضارب قد اطلقت على زيد والحمل لا يكاد يكون في الفعل فانه لا يحمل على شيء بل يسند اليه كما في ضرب زيد أو زيد ضرب وعليه فالصحيح كان ان يقتصر على لفظه الاسناد فقط فيقول الا بالاسناد الى الزمانيات .

﴿ قوله نعم لا يبعد أن يكون لسكل من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى . . . الخ ﴾ أى نعم لا يبعد أن يكون لسكل من فعل الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية غير ما للآخر تكون هي الموجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي أو في الحال أو الاستقبال وهي التحقق في فعل الماضي والترقب في فعل المضارع (وعليه) فدعوى دلالة فعل الماضي أو المضارع بنفسهما على الزمان الماضي أو على الحال أو الاستقبال بالتضمن كما يستفاد ذلك من قول النحاة على نحو كان الزمان جزءاً للموضوع له (مما لا وجه له) وان كانا يدلان على الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال بالالتزام من حيث أن لهما خصوصية ينطبق في أحدهما على الزمان الماضي وفي الآخر

على الزمان الحال أو الاستقبال فيما اذا اسندا الى الزمانيات .
 ﴿ قوله ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً . . . الخ ﴾ أى
 ويؤيد ما ذكرناه من أن لكل من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصية . .
 الخ أن المضارع مشترك معنوى بين الحال والاستقبال (ووجه) التأييد أنه
 لا معنى لاشترائه معنوياً بينهما الا أن يكون للمضارع معنى قد صح انطباقه
 على كل منهما لا أنه موضوع لزمان جامع بينهما اذ لا زمان يجمع بينهما
 (والظاهر) أن وجه عدم جعل ذلك دليلاً برأسه أنه لم يعلم أن اشتراك
 المضارع معنوياً بين الحال والاستقبال أمر متسام عليه بين النحاة كى يستدل
 به ولعل في المسئلة من يدعى الاشتراك اللفظى كما حكى ذلك عن بعضهم بان
 وضع المضارع للحال تارة والاستقبال أخرى ولكن مع ذلك كله حيث
 يكون الاشتراك المعنوى أمراً مشهوراً بين النحاة فهو مما لا يخلو عن تأييد .
 ﴿ قوله كما أن الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على
 كل واحد من الازمنة . . . الخ ﴾ ومن هنا صح أن يقال زيد ضارب أمس زيد
 ضارب الآن زيد ضارب غداً ولم يصح أن يقال ضرب زيد غداً أو يضرب
 زيد أمس وليس ذلك الا لاجل أن الجملة الاسمية لها معنى قد صح انطباقه على
 كل من الماضى والحال والاستقبال وهو تلبس الذات بالمبدء بخلاف الماضى
 والمضارع فالماضى لا ينطبق الا على الزمان الماضى والمضارع لا ينطبق الا على
 الزمان الحال أو الاستقبال .

﴿ قوله فكانت الجملة الفعلية مثلها . . . الخ ﴾ أى مثل الجملة الاسمية في
 عدم دلالتها على شيء من الازمنة الثلاثة .

﴿ قوله وربما يؤيد ذلك . . . الخ ﴾ أى وربما يؤيد عدم دلالة الماضى
 على الزمان الماضى ولا المضارع على الزمان الحال أو الاستقبال ما يتفق في

الاستعمالات من عدم كون الزمان في فعل الماضي ماضياً حقيقة ولا في فعل المضارع حالاً أو مستقبلاً كذلك بل يكون بالعكس كما في قولك يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام أو جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده بايام فان الزمان في قولك وقد ضرب قبله بايام لا يكاد يكون للماضي ولا في قولك وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده بايام للحال أو الاستقبال بل بالعكس .

(أقول) ويرد عليه أن هذا الاشكال أمر مشترك الوجود أى سواء قلنا بدلالة الماضي على الزمان الماضي والمضارع على الزمان الحال أو الاستقبال كما ادعاه النحاة أو قلنا بدلالتهما على معنى قد صح انطباقه في الأول على الزمان الماضي وفي الثاني على الحال أو الاستقبال كما ادعاه المصنف فبما أنه على الثاني لا بد وأن يقال إن المراد من التحقق والترقب فيهما اضافي فكذلك على الأول يقال هذا بعينه ولعل من هنا عبر عن ذلك بالمويد ولم يجعله دليلاً برأسه الا أن الانصاف أن ذلك مما لا يصلح حتى للتأييد .

﴿ قوله ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه . . . الخ ﴾ بل فيه كمال البأس لما فيه من تضييع العمر واتلاف الوقت بعد ما تقدم الكلام في الحروف في ذيل بحث الوضع مفصلاً .

﴿ قوله لأجل الإطراد في الإستطراد . . . الخ ﴾ فذكر الأفعال وبيان عدم دلالتها على الزمان كان على نحو الإستطراد وذكر الحرف بعد الأفعال يكون على نحو الاطراد في الاستطراد .

﴿ قوله ومقيداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي . . . الخ ﴾ قد تقدم منا ان هذا التعبير مما لا يخلو عن مسامحة فان المعنى بمجرد تقيده باللحاظ سواء كان آلياً وهو لحاظ المعنى حالة للغير كما في الحروف أو استقلالياً كما في

الاسماء لا يصير كلياً عقلياً وان كان كالسكلي العقلي في امتناع الصدق على الخارجيات نظراً إلى تقيده بالامر الذهني والمقيد بالذهني لا موطن له الا في الذهن .

﴿ قوله وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً .. الخ ﴾ عطف على الخلط والاشتباه فلا تشبهه .

﴿ قوله كيف والا لزم . . . الخ ﴾ اشارة الى الجواب الثاني من الاجوبة المتقدمة عن توهم كون لحاظ المعنى حالة للغير داخلاً في الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف وقد اشار اليه هناك بقوله مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات . . . الخ فراجع .

﴿ قوله معاني المتعلقة . . . الخ ﴾ أي متعلقات الحروف كالسير والبصرة والكوفة في قولك سرت من البصرة إلى الكوفة .

﴿ قوله لتقيدها بما اعتبر فيه القصد . . . الخ ﴾ أي لتفيد السير والبصرة والكوفة بالابتداء أو الانتهاء المعتبر فيه القصد أي اللحاظ فكما أن المقيد باللحاظ لا موطن له الا في الذهن فكذلك المقيد بما قيد باللحاظ لا موطن له الا في الذهن .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف قوله والاعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والافادة . . . الخ فان الاعادة وان كانت كذلك أي فيها الفائدة والافادة وليكن لو كانت مقرونة بشواهد ودلائل زائدة على ما تقدم وليست هي في المقام كذلك بل هي لم تستوف جميع ما تقدم هناك فضلاً عن اشتغالها على الأمر الزائد (وعليه) فلم تكن الاعادة هنا الا تضييع العمر كما أشرنا آنفاً .

في الرد على التفصيل بين ما اذا كان

الاتصاف اكثرياً وعدمه

﴿ قوله رابعها أن إحتلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدء في بعضها حرفة وصناعة . . . الخ ﴾ وقد اشار إلى ما في هذا الأمر الرابع بقوله المتقدم في الأمر الأول واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكية حسبما يشير اليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ها هنا كما لا يخفى . . . الخ (وعلى كل حال) المقصود من عقد هذا الأمر هو الرد على تفصيل بعض الاصحاب بين ما اذا كان الاتصاف اكثرياً بحيث كان عدم التلبس مضمحلاً في جنب التلبس فلا يعتبر فيه التلبس في الحال في صدق المشتق حقيقة كما في النجار والبناء والعالم وبين ما لم يكن الاتصاف اكثرياً فيشترط فيه التلبس في الحال في صدق المشتق حقيقة كما في الضارب والقائم والقاعد الى غير ذلك وقد تعرض لهذا التفصيل المحقق القمي أعلى الله مقامه بل صرح في البدائع أن هذا التفصيل هو للفاضل التوفى رحمه الله (وكيف كان) حاصل الرد على التفصيل المذكور ان اختلاف المبادئ في المشتقات حيث يكون في بعضها حرفة كما في التاجر والخباز وفي بعضها صناعة كما في الصائغ والبناء وفي بعضها قوة وملكية كما في السكاب والمجتهد وفي بعضها شأنية وقابلية كما في السيف القاطع والسهم القاتل وفي بعضها فعلياً كما في القائم والقاعد لا يكاد يوجب اختلافاً في المهم المبحوث عنه وهو كون هيئة المشتقات موضوعة للتلبس في الحال أو للاعم منه وما انقضى عنه

المبدء بتخيل انها فيما سوى الآخر أى في غير ما كان المبدء فيه فعلياً موضوعه للاعم وفي الآخر لخصوص المتلبس في الحال والغفلة عن أن المشتقات في السكل على نمط واحد فان قلنا باعتبار التلبس في الحال ففي السكل نقول بذلك غاية أن التلبس يختلف فقد يكون بحرفة المبدء وقد يكون بصناعته وقد يكون بقوته وملسكته وقد يكون بشأنيته وقابليته وقد يكون بفعليته وإن لم نقل باعتبار التلبس في الحال بل قلنا بالأعم ففي السكل نقول بذلك فالتفصيل مما لا وجه له .

﴿ قوله ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها . . . الخ ﴾ فان اختلاف المشتقات في المبادئ إذا لم يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أضلا كما صرح في المتن لم يوجب قهراً تفاوتاً في الجهة المبحوثة عنها .

﴿ قوله فيكون التلبس به فعلاً لو أخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه . . . الخ ﴾ وحاصله أن المبدء في مثل التاجر أو المجتهد إن أخذ حرفة أو ملكة فيكون التلبس به فعلاً ولو لم يتلبس بالتجارة أو الاجتهاد بعد إلى الحال أو تلبس به وانقضى عنه وإن أخذ المبدء فعلياً أى أخذ نفس التجارة أو الاجتهاد فيكون التلبس مما مضى أو يأتي .

في بيان المراد من الحال في عنوان المسئلة

﴿ قوله خامساً أن المراد بالحال في عنوان المسئلة هو حال التلبس لا حال النطق . . . الخ ﴾ ويظهر من المحقق القمي وغيره بل ومن المصنف في بعض النسخ أن المراد بالحال هو حال النسبة وعلى كل حال مقصود المصنف من عقيد هذا الأمر الخامس بيان أن المراد من الحال في عنوان المسئلة أى في قولهم هل

المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبده في الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه ليس هو زمان النطق ضرورة أن مثل كان زيد ضارباً أمس أو سيكون زيد ضارباً غداً حقيقة بلا كلام مع عدم كون زيد متلبساً في حال النطق فلو كان المراد من الحال في المسئلة هو حال النطق كان المثال الأول من محل الخلاف والمثال الثاني مجازاً قطعاً (بل المراد) من الحال في عنوان المسئلة هو حال التلبس والاتصاف بالمبده بمعنى أن للذات المتلبسة بالمبده حالات متعددة حال تلبسها به وحال انقضاء المبده عنها وحال عدم التلبس بها بعد لا اشكال في كون المشتق حقيقة في الذات المتلبسة بالمبده حال تلبسها به كما لا اشكال في كونه مجازاً فيها حال عدم تلبسها به بعد ويقع النزاع في حال انقضاء المبده عنها فان قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبده حال تلبسها به فهو مجاز فيها وإن قلنا بوضعه للاعم من حال تلبسها وحال انقضائه عنه فهو حقيقة فيها .

﴿ قوله ولا ينافيه الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غداً مجاز ... الخ ﴾
 أي ولا ينافي ما قلناه من أن جرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس وأن مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في آخر كان حقيقة بلا خلاف الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غداً مجاز (ووجه) عدم التناهي أن الظاهر أن الجرى فيه ليس بلحاظ حال التلبس كي يكون حاله حال قوله سيكون زيد ضارباً غداً فيكون حقيقة بل الجرى فيه يكون في الحال وكلمة الغد تكون لبيان زمان التلبس فيكون الجرى فعلياً والتلبس استقبالياً فيكون مجازاً اتفاقاً (وفيه) أن الظاهر من قوله زيد ضارب غداً أن الجرى فيه هو بلحاظ حال التلبس فيكون حاله كحال قوله سيكون زيد ضارباً غداً لا أن الجرى فيه يكون في الحال وكلمة غداً تكون لبيان زمان التلبس وعليه فاللازم في مقام الجواب هو المنع عن الاتفاق على التجوز في المثال المذكور وأنه مما لم يثبت ذلك ولم يحرز لاتسليمه

وتعميل التجوز فيه بكون الجرى في الحال والتلبس في الاستقبال .
 ﴿ قوله كما هو قضية الاطلاق . . الخ ﴾ الظاهر ان المراد من الاطلاق
 هو الحمل أى كما أن الجرى في الحال هو مقتضى اطلاق الضارب على زيد وحمله
 عليه فان حمل الشيء على الشيء اطلاقه عليه وأما الغد فهو لبيان زمان التلبس
 فيكون الجرى في الحال بمقتضى الاطلاق ويكون التلبس في الاستقبال بمقتضى
 كلمة الغد .

﴿ قوله ومن هنا ظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس . . الخ ﴾ أى
 وبما ذكرنا في مثل زيد ضارب غداً من أن الجرى فيه يكون في الحال وكلمة
 الغد تكون لبيان زمان التلبس يظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس فيكون
 الجرى فيه في الحال والتلبس يكون في الماضي فيدخل هو في محل الخلاف من
 كون المشتق حقيقة في المنلبس في الحال أو في الأعم منه وما انقضى عنه المبدء
 فعلى الأول مجاز وعلى الثانى حقيقة .

(أقول) ولكن قد عرفت منا في زيد ضارب غداً أن الظاهر منه أن
 الجرى فيه هو بلحاظ حال التلبس وان حاله كحال قوله سيكون زيد ضاربا
 غداً فهكذا الأمر في زيد ضارب أمس فان الظاهر منه أن الجرى فيه هو
 بلحاظ حال التلبس وان حاله كحال قوله كان زيد ضاربا أمس فلا تجوز فيه
 أبداً ولا هو داخل في محل الخلاف أصلاً .

﴿ قوله ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على
 الزمان . . الخ ﴾ رجوع إلى أصل المطلب من دعوى ان المراد بالحال في
 عنوان المسئلة هو حال التلبس لا حال النطق فاستدل لها أولاً بقوله ضرورة
 أن مثل كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غداً ضاربا حقيقة . . الخ ثم ذكر
 لها هذا المؤيد وهو اتفاق أهل العربية . . الخ (وحاصله) أن أهل العربية

قد اتفقوا على أن الاسم مما لا يدل على الزمان ومنه المشتقات الجارية على
الذوات فلو كان المراد من الحال في عنوان المسئلة هو حال النطق كان النزاع
لا محالة في دلالة المشتق على زمان النطق وعدمه ولعل وجه عدم جعل ذلك
دليلاً برأسه عدم حجية اتفاقهم على فرض ثبوته واحرازه بحيث يمكن
الاعتماد عليه والاستناد إليه ولكن مع ذلك مما لا يخلو عن تأييد.

﴿ قوله ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو
الاستقبال... الخ ﴾ أي ولا ينافي اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم
على الزمان اشتراط العمل في مثل اسم الفاعل بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال
لان مرادهم من ذلك دلالة على الحال أو الاستقبال بمعونة القرينة مجازاً لا
بنفسه وضماً كيف وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال فلو كان مرادهم
من كونه بمعنى الحال أو الاستقبال دلالة على أحدهما بنفسه وضماً لما اتفقوا
على كونه مجازاً في الاستقبال.

﴿ قوله لا يقال يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه... الخ ﴾
حاصل الاشكال أنه يمكن أن يكون المراد من الحال في عنوان المسئلة هو حال
النطق لا حال التلبس وذلك لأمرين :

(أحدهما) أن الظاهر من لفظ الحال هو زمان الحال لا حال التلبس .
(ثانيهما) وهو العمدة أنه ادعى أن الظاهر من المشتقات هو زمان
الحال إما لدعوى الانسباق من الاطلاق أي للتبادر الاطلاق المستند إلى
كثرة الاستعمال في قبال التبادر الحاقى المستند إلى الوضع وإما بمعونة قرينة
الحكمة فان الالفاظ لو أراد من المشتق غير زمان الحال لكان عليه البيان
وحيث لم يبين فهو المراد (ثم ان) المصنف لم يجب عن الأمر الأول وكأنه
غفل عنه في مقام الجواب ووجه كلامه إلى الأمر الثاني فقط (فقال) ما حاصله

أنا لا ننكر ان يباق زمان الحال من المشتقات إما للإطلاق أو بمعونة القرينة
ولسكن مقتضى دلالة ذلك على كون المراد من الحال في العنوان هو زمان
الحال أن نزاعهم في المسئلة قد وقع فيما يراد من المشتق بالقرينة اذ المفروض
أن دلالته على زمان الحال ليس بالوضع بل إما للانسباق من الإطلاق أو
بمعونة قرينة الحكمة وهذا كما ترى ضعيف بعيد هذا حاصل جواب المصنف
عن الأمر الثاني (وأما الجواب) عن الأمر الأول الذي قد غفل عنه فالحق
فيه أن يقال إن الظاهر من لفظ الحال في العنوان وان كان هو زمان الحال الا
أن هذا الظهور بما لا يقاوم الدليل القطعي الذي أقناه على كون المراد من الحال
في المسئلة هو حال التلبس لا حال النطق وهو ضرورة أن مثل كان زيد ضاربا
أمس أو سيكون ضاربا غداً حقيقة بلا كلام فلو كان المراد من الحال في العنوان
هو حال النطق كان المثال الأول من محل الخلاف وكان الثاني مجازاً قطعاً .

لا أصل في هذه المسئلة يعول عليه عند الشك

وقوله سادسها لا أصل في نفس هذه المسئلة يعول عليه عند الشك . .
الخ لم أر فيما راجعته من الكتب الأصولية من تعرض حال الأصل سوى
صاحب البدائع رحمه الله فالمصنف قد اقتدى به وأخذه منه (والمقصود) من
الأصل في قوله هذا هو الأصل اللفظي بقرينة ما سيأتي من تعرضه للأصل
العملي على حده وعلى كل حال حاصل الكلام أنه لا أصل في نفس هذه المسئلة
يعول عليه عند الشك والمعجز عن إقامة الدليل على أحد طرفيها سوى أصالة
عدم ملاحظة الخصوصية في مقام الوضع بمعنى أن الواضع لم يلحظ خصوص
التلبس في الحال بل لاحظ الأعم منه وما انقضى عنه المبدء وهي مع معارضتها

بإصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على إعتبارها في تعيين الموضوع له .
 (أقول) بل لا دليل على إعتبارها من أصلها إذ لم يثبت بناء من العقلاء
 على عدم ملاحظة الخصوصية عند الشك في ملاحظتها أو ملاحظة العموم .
 ﴿ قوله ﴾ وأما ترجيح الإشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز . . . الخ ﴿
 وهذا أيضاً مما تعرضه صاحب البدايع رحمه الله غير أنه قد ذكره بعد الفراغ
 عن الأصل اللفظي والعملي جميعاً (وحاصله) أنه لو ادعى تقديم القول بوضع
 المشتق للاعم المساوق لإشترائه معنوياً بين المتلبس في الحال وما انقضى عنه
 المبدء على القول بوضع المشتق للمتلبس في الحال المساوق لسكونه مجازاً فيما
 انقضى عنه اعتماداً في التقديم على ترجيح الإشتراك المعنوي على الحقيقة
 والمجاز لأجل الغلبة ففيه .

(أولاً) أن الغلبة متنوعة من أصلها .

(وثانياً) أن ترجيح الإشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز لأجل

الغلبة مما لا حجة عليه .

﴿ قوله ﴾ وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد . . . الخ ﴿ مراده من

الأصل العملي في المقام هو خصوص الحكمي كالأبرائة عن وجوب إكرام من
 انقضى عنه المبدء إذا قال إكرام كل عالم وكان الإنقضاء قبل الإيجاب وكاستصحاب
 وجوب إكرام من انقضى عنه المبدء إذا كان الانقضاء بعد الإيجاب (وأما
 الأصل) الموضوعي الذي يدرج المشكوك في المتلبس في الحال أو فيما انقضى
 عنه المبدء فلا أشكال في تقدمه على الأصل الحكمي فإذا كان زيد عالماً وشك في
 زوال تلبسه عنه فيستصحب التلبس ويجب إكرامه كما أنه إذا كان ممن انقضى
 عنه المبدء وشك في تلبسه به نانياً فيستصحب عدمه ولا يجب إكرامه على القول
 بكون المشتق للمتلبس في الحال .

في الإشارة إلى أقوال المسئلة

﴿ قوله فاعلم أن الأقوال في المسئلة وإن كثرت . . . الخ ﴾ قد أشرنا في صدر البحث أن في المسئلة قولان مشهوران على ما صرح به المحقق القمي وهما (القول) بوضع المشتق لخصوص المتلبس في الحال . (والقول) بوضعه للأعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه المبدء وهناك تفاصيل أخرى (فمنها) ما تقدمت الإشارة إليه في الأمر الرابع من التفصيل بين ما إذا كان الانصاف أكثرياً فلا يعتبر بقاء المبدء في صدق المشتق حقيقة وبين ما لم يكن كذلك فيشترط (ومنها) ما عن الفصول مما سيأتي شرحه قبيل الشروع في أدلة القول بالأعم من التفصيل بين كون المشتق لازماً أى مأخوذاً من المبادئ اللازمة كما في الذاهب والماشي وغيرهما فيشترط بقاء المبدء في صدق المشتق حقيقة وبين ما كان متعدياً كما في الضارب والقاتل والعالم فلا يشترط وقد أشار المصنف إلى هذا التفصيل بل وإلى ما قبله هنا مختصراً بقوله لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى (ومنها) ما سيأتي أيضاً شرحه قبيل الشروع في أدلة القول بالأعم من التفصيل بين ما تلبس الذات بصد المبدء فلا يصدق عليه المشتق كما في القائم إذا قعد أو القاعد إذا قام وهكذا وبين ما لم يتلبس بصد المبدء فيصدق عليه المشتق كما في الضارب والقاتل وإن انقضى عنهما الضرب والقتل (ومنها) ما سيأتي شرحه بعد الفراغ عن أدلة القول بالأعم من التفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً عليه كما في قوله تعالى الزانية والزاني أو السارق والسارقة فيكون حقيقة في الأعم وبين ما إذا كان محكوماً به كما في قولك زيد ضارب أو عمرو عالم ونحو ذلك فيكون

حقيقة في المتلبس في الحال وقد اشار المصنف الى هذا التفصيل ها هنا مختصراً بقوله أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال (والظاهر) أن في المسئلة تفاصيل آخر أيضاً لم يتعرض لها المصنف وان اشار اليها قبل الشروع في أدلة القول بوضع المشتق للاعم بقوله وما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل . . . الخ بل و اشار اليها أيضاً قبل قوله بقي امور (فقال) ومن مطاوى ما ذكرنا ها هنا وفي المقدمات ظهر حال ساير الأقوال وما ذكر لها من الاستدلال ولا يسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات (إنتهى) .

ادلة القول بوضع المشتق للمتلبس في الحال

﴿ قوله ويدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدء في الحال . . . الخ ﴾ هذا أول دليل اقامه المصنف على المختار (وحاصله) أن المتبادر من المشتقات هو خصوص المتلبس بالمبدء في الحال وان شئت قلت ان المتبادر من مثل القائم والضارب ونحوهما هو الذات المتلبس بالمبدء حال تلبسها فقط لا الأعم منه وحال انقضاء المبدء عنها .

﴿ قوله وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه . . . الخ ﴾ هذا هو الدليل الثاني الذي اقامه المصنف على المختار وقد اشار بقوله مطلقاً إلى بطلان جميع التفاصيل التي اشير اليها آنفاً بمعنى أن ما انقضى عنه المبدء هو بما صح سلب المشتق عنه مطلقاً سواء كان الانصاف اكثرياً أم لا كان المشتق لازماً أو متعدباً متلبساً بضد المبدء أم لا كان محكوماً عليه أو محكوماً به .

(أقول) ولا يخفى ان صحة السلب عما انقضى عنه المبدء هي دلائل أقوى

من التبادر فإن التبادر قد يناقش فيه الخصم بدعوى كونه اطلاقاً مستنداً إلى كثرة الإستعمال لا حاقياً مستنداً إلى الوضع أو يناقش فيه بالمنع عنه رأساً بدعوى تبادر الأعم وليكن صحة السلب عما انقضى عنه المبدء هي سالمة عن جميع هذا كله سيما إذا انضم إليها كلمة الآن فنقول بعد انقضاء الضرب مثلاً عن زيد ان زيدا ليس بضارب الآن فلو كان المشتق موضوعاً للأعم لم يصح ذلك قطعاً بل صح أن يقال ان زيدا ضارب الآن .

﴿ قوله كيف وما يضادها . . الخ ﴾ إشارة إلى وجه ثالث للمختار متعرف شرحه وتفصيله .

﴿ قوله وقد يقرر هذا وجهها على حده . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الثالث الذي استدل به للمختار وأصله من العضدي كما ذكره البدائع (وحاصله) أنه لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة كالعالم والجاهل والمسلم والكافر والقائم والقاعد إلى غير ذلك من الصفات المأخوذة من المبادئ المتقابلة بعضها مع بعض فلو لم يكن المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس في الحال لما كان بين مثل العالم والجاهل أو المسلم والكافر أو القائم والقاعد مضادة بل كانا صادقين في حال واحد أحدهما بلحاظ التلبس الفعلي والآخر بلحاظ التلبس السابق نظير صدق العنوانين المتخالفين في آن واحد كالشجاع الأسمر والجبان الأبيض ونحوهما .

﴿ قوله ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين . . الخ ﴾ المراد من بعض الأجلة هو صاحب البدائع وقد أورد على ما ذكره العضدي من الوجه الثالث للمختار بقوله وهذا الاستدلال في غاية السقوط ونهاية الفساد (وحاصل ما أفاده) في وجه ذلك أنه لا تضاد على القول بعدم الإشتراط أي عدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق وإن شئت قلت ان التضاد مبني على القول بالإشتراط فلو كان القول بالإشتراط مبنياً على التضاد

بمقتضى الاستدلال به لدار (وحاصل الجواب) عن الايراد أن التضاد بين الصفات المتقابلة ليس مبنياً على قول دون قول ومذهب دون مذهب بل هو أمر مركوز في الاذهان محرز بالوجدان متسالم عليه عند الكل لا مجال لانكاره أصلاً كالتضاد بين نفس المبادئ المتقابلة عيناً (وعليه) فمن ارتكاز التضاد يعرف الاشرط (ومن هنا يظهر) الجواب عن الدور أيضاً فان ارتكاز التضاد مستند إلى الاشرط ثبوتاً والاشترط اثباتاً يستند إلى ارتكاز التضاد فيختلف الموقوف عليه التضاد وهو الاشرط ثبوتاً مع الموقوف على التضاد وهو الاشرط اثباتاً فلا دور .

﴿ قوله ان قلت لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق لا الاشرط . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) انا لا تنكر ارتكاز المضادة بين الصفات المتقابلة ولكن لعل ارتكازها لأجل انسباق حال التلبس من الاطلاق لا من الحاق وان شئت قلت لأجل الانسباق الاطلاقى المستند إلى كثرة الاستعمال لا الحاقى المستند إلى الوضع وقد تقدم أن الانسباق الكاشف عن الوضع إنما هو الانسباق الحاقى لا الاطلاقى المستند إلى كثرة الاستعمال أو غلبة الوجود ونحو ذلك (وحاصل الجواب) أنه ليس ارتكاز المضادة بين الصفات المتقابلة لأجل الانسباق من الاطلاق وذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء أيضاً لو لم يكن باكثر نعم لو لم يكن الاستعمال في موارد الانقضاء كثيراً أو اكثر لكان احتمال استناد الانسباق إلى الاطلاق بما له وجه وجيه ولكن مع كثرة الاستعمال فيها مما لا وجه له وعليه فيكون ارتكاز المضادة هو لأجل الانسباق من الحاق لا من الاطلاق .

(أقول) ما ادعاه المصنف من كون استعمال المشتق في موارد الانقضاء كثيراً لو لم يكن باكثر مما لا يتم كما ستعرف تفصيله في ان قلت الآتى وعليه

فبيق الجواب ناقصاً لا ينفع (والصحيح) في جواب ما احتمله الخصم من كون الإنسباق من الإطلاق لا من الحاق أن يقال ان هذا الاحتمال ساقط ملغى بمعنى أنه مهما تبادل معنى خاص من اللفظ ولم يكن هناك قرينة عليه من حال أو مقال سوى احتمال كون الانسباق من الاطلاق وكثرة الاستعمال لا من الوضع والحاق فهذا الاحتمال مما لا يعتنى به العقلاء بل يبنى على كون الانسباق من الحاق لا من الاطلاق والا لجرى هذا الاحتمال في كل تبادل وفي كل مورد وبطل الاستدلال بالتبادر على الوضع رأساً وهو باطل جداً فتأمل جيداً .

وقوله ان قلت على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلّب مجازاً وهذا بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع . . الخ وحاصل الاشكال أنه لو سلم كثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء أو كونه اكثر يلزم أن يكون استعمال المشتق في الغالب أو الأغلّب مجازاً بعد فرض كونه موضوعاً لخصوص المتلبس في الحال وهذا بعيد جداً ربما لا يلائمه حكمة الوضع فان اللفظ إنما وضع ليستعمل فيما وضع له لا ليستعمل في الغالب أو الأغلّب في غير ما وضع له (لا يقال) كيف وقد قيل اكثر المحاورات مجازات (فانه يقال) ان ذلك لو سلم ليس الا بمعنى تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد لا بمعنى أن اللفظ يستعمل كثيراً أو في الأكثر في المعنى المجازي وان كان قد يتفق ذلك بالنسبة إلى مجاز خاص لكثرة الحاجة اليه لكن ليس ذلك دائماً بل أحياناً (هذا) حاصل كلام المستشكل وما أورده على نفسه بصورة لا يقال وجوابه عنه (وأما الجواب) عن أصل الاشكال وقد اشار اليه المصنف بقوله قلت . . الخ فحاصله أنه يرد عليه .

(أولاً) أن لزوم كون المشتق في الغالب أو الأغلّب مجازاً وهو بعيد . . الخ استبعاد محض لا يقاوم الوجوه المتقدمة التي أقمناها على المختار .

(وثانياً) ان استعمال المشتق في موارد الانقضاء وان كثر أو كان اكثر لكن لا يكون الجرى فيه بلحاظ الحال كي يكون مجازاً بل بلحاظ حال التلبس فيكون حقيقة فاذا قيل مثلاً جاء القاتل أو السارق وقد انقضى عنه المبدء أي جاء الذي كان قاتلاً أو سارقاً .

(أقول) لو كان استعمال المشتق في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس لم يكن استعمال المشتق في حال الانقضاء كثيراً أو اكثر ليمنع عن احتمال كون الانسباق من الاطلاق لا من الحاق كما فعل المصنف في جواب ان قلت الأول (ودعوى) أن مع عموم المعنى على القول بالأعم لاوجه لملاحظة حالة أخرى كما سيأتي من المصنف بل يلحظ الحال الحاضر فيكثر الاستعمال في حال الانقضاء (بما لا وجه له) فإن مع عموم المعنى على القول بالأعم وان لم يكن وجه لملاحظة حالة أخرى أي حال التلبس ولكن على المختار وهو وضع المشتق لغة لخصوص المتلبس في الحال تكون الاستعمالات الواقعة من أهل اللسان في موارد الانقضاء كلها محمولة عندنا على لحاظ حال التلبس فاذا لا يكثر الإستهمال في حال الانقضاء ليمنع عن احتمال كون الإنسباق من الإطلاق لامن الحاق فيبقى ان قلت الأول بلا جواب ولكن قد عرفت الجواب الصحيح منا مفصلاً فاغتنمه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أنه لو سلم أنه قد يتفق أن يكون إستهمال اللفظ في معنى مجازي خاص اكثر من إستهماله في معناه الحقيقي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه فليكن المقام من هذا القبيل فيكون إستهمال المشتق في موارد الانقضاء كثيراً أو اكثر لأجل ذلك فلا بعد ولاعدم الملائمة مع حكمة الوضع .

﴿ قوله ضرورة أنه لو كان للأعم لصح إستهماله بلحاظ كلا الحالين . . . ﴾

الخ ﴿ علة لجواز كون الإستعمال على الأعم بلحاظ هذا الحال وجعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه .

﴿ قوله إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لا وجه للملاحظة حالة أخرى . . . الخ ﴾ علة لقوله وبالجملة كثرة الإستعمال في حال الإنقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق (وتوضيح) ذلك أن مع عموم معنى المشتق على القول بالأعم وقابلية كون المعنى حقيقة في مورد الإنقضاء ولو بانطباق المعنى العام عليه لا وجه للملاحظة حال التلبس في موارد إستعمال المشتق فيما انقضى عنه بل يلحظ الحال الحاضر وهو حال الإنقضاء ويكون حقيقة فيه فإذا يكثر الاستعمال في حال الانقضاء فيمنع عن احتمال كون انسباق حال التلبس من الاطلاق لا من الحاق (هذا) ولسكنك قد عرفت منا أنفاً ما يضعف ذلك ويبطله فلا نعيد .

﴿ قوله وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة . . . الخ ﴾ أى واستعمال المشتق في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع فان لفظ الأسد اذا استعمل فيه فلا محالة يكون مجازاً وهذا بخلاف استعمال المشتق في موارد الانقضاء فانه إذا لوحظ فيها حال التلبس فلا يكون مجازاً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف قوله فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالناية . . . الخ فان أمر الاستعمال بيد المستعمل فان شاء لاحظ حال التلبس فيكون الاستعمال حقيقياً وان شاء لاحظ هذا الحال الحاضر وهو حال الانقضاء فيكون مجازياً وليس الاستعمال المجازى مع التمكن من الحقيقى أمراً ممنوعاً عنه كى يقال إنه لا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالناية بل هو أمر مرخص فيه شايع متعارف عند أهل

المحاورة حتى قيل باب المجاز واسع أو إن أكثر المحاورات مجازات كما تقدم .
 ﴿ قوله ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب . . . الخ ﴾ هذا
 الايراد قد ذكره في البدايع (وحاصله) أنه إن أريد بصحة سلب الضارب
 مثلاً عما انتضى عنه المبدء سلبه عنه مطلقاً أى فعلاً وسابقاً فغير سديد لكونه
 كذباً محضاً بعد فرض كونه ضارباً سابقاً وإن أريد سلبه عنه مقيداً أى إنه
 ليس بضارب الآن فغير مفيد لأن علامة المجاز هو صحة سلب المطلق كصحة
 سلب الأسد عن الرجل الشجاع لا سلب المقيد كصحة سلب الانسان الأبيض
 عن الزنجي فإنه ليس علامة لكون الانسان مجازاً فيه فان سلب المقيد اعم من
 سلب المطلق فقد يصح معه سلب المطلق وقد لا يصح هذا حاصل الاشكال
 (وأما ما أجاب) به المصنف فحاصله أنه إن أريد بالتنقييد تقييد المسلوب
 فسلبه وإن لم يكن علامة لكون المطلق مجازاً فيه ولكن تقييده ممنوع وإن
 أريد تقييد السلب أى زيد ليس الآن بضارب فغير ضار بكون صحة السلب
 علامة للمجاز فان الضارب من غير تقييده بشيء إذا صح سلبه في الحال الحاضر
 عن زيد كان لا محالة علامة لكونه مجازاً فيه في الحال الحاضر إذ لو كان حقيقة
 فيه مطلقاً لصدق عليه في كل حال ضرورة صدق المطلق على أفراده في كل
 حال هذا مع امكان منع تقييد السلب أيضاً ودعوى تقييد المسلوب عنه أى
 زيد الآن ليس بضارب فيكون صحة سلب الضارب عن زيد الآن علامة لكونه
 مجازاً في زيد الآن .

(أقول) والانصاف أن الجواب عما لا يحتاج إلى مثل هذه التكاليف
 بل نلتزم برجوع القيد إلى نفس المسلوب كما هو ظاهر قولك زيد ليس بضارب
 الآن ونقول في مقام الجواب أن صحة سلب الضارب المقيد بالآن وإن لم يكن
 علامة لكون الضارب مطلقاً مجازاً فيه ولكنه لا محالة علامة لكون الضارب

المقيد بالآن مجازاً فيه وهو يكفى اذ الذى نحن ندعيه في المسئلة هو هذا المقدار فقط أى كون الضارب الآن مجازاً فيه وان لم يكن الضارب مطلقاً مجازاً فيه بل كان حقيقة فيه سابقاً فالذى نحن ندعيه يثبت صحة السلب المقيد وما لم يثبت هو نحن لا ندعيه ولا نقول به .

﴿ قوله فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال ... الخ ﴾ أى فيصح سلب الضارب مثلاً مطلقاً من غير تقييد بشيء عن زيد المقيد بالحال الحاضر .

﴿ قوله ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدء بين كون المشتق لازماً وكونه متمدياً . . . الخ ﴾ قد مر منا الإشارة إلى هذا التفصيل والتفصيل الذى سيشير اليه آنفاً بقوله كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بصد المبدء وعدم تلبسه . . . الخ بل وإلى غيرهما من التفاصيل قبيل الشروع في أدلة المختار عند التعليق على قول المصنف فاعلم أن الأقوال في المسئلة وان كثرت . . . الخ كما مر أن هذا التفصيل أى بين اللازم والمتمدى هو لصاحب الفصول رحمه الله فتذكر .

ادلة القول بوضع المشتق

للاعم من المتلبس وما انقضى عنه

﴿ قوله حجة القول بعدم الإشتراط وجوه الأول التبادر . . . الخ ﴾ أى حجة القول بعدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق حقيقة وجوه وان شئت قلت حجة القول بوضع المشتق للاعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه وجوه الأول التبادر يعنى به تبادر الأعم (وقد أجاب) عنه المصنف بما

حاصله إنك قد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس بالمبده من بين ساير أحوال الذات لا الأعم من حال التلبس وحال الإنقضاء .

(أقول) ويرده أيضاً صحة السلب عما انقضى عنه المبده كما عرفت شرحه قبلاً سيما إذا كان السلب بانضمام كلمة الآن فتقول لمن انقضى عنه الضرب مثلاً أنه ليس بضارب الآن فلو كان المتبادر هو الأعم لم يصح السلب بلحاظ هذا الحال (بل) ويرده أيضاً ارتكاز التضاد بين الصفات المتقابلة وقد عرفت أيضاً شرحه كما في العالم والجاهل والمسلم والكافر ونحوهما فإن المتبادر لو كان هو الأعم من حال التلبس وحال الإنقضاء لم يكن بين تلك الصفات المتقابلة تضاد أصلاً بل كان يصدق في حال واحد أنه عالم وجاهل أو مسلم وكافر وهكذا أحدهما بلحاظ حال التلبس والآخر بلحاظ حال الإنقضاء مع أنه لا يكاد يصدق ذلك وليس هو إلا لأجل أن المتبادر من المشتقات ليس إلا خصوص حال التلبس فقط لا الأعم منه ومن حال الإنقضاء .

﴿ قوله الثاني عدم صحة السلب في مضروب ومقتول عمن انقضى عنه المبده . . . الخ ﴾ وقد أجاب عنه المصنف بما حاصله أن عدم صحة السلب في مثلها إنما هو لأجل أنه قد أريد من المبده معنى يكون التلبس به باقياً فعلاً وهو أثر الضرب أو القتل كالتألم وازهاق الروح ونحو ذلك فارادة هذا المعنى من المبده وإن كان مجازاً قطعاً لأنه خلاف معناه الحقيقي وهو الضرب أو القتل ولكن بعد ما أريد منه ذلك يكون المشتق لا محالة مستعملاً في معناه الحقيقي وهو التلبس بالمبده في الحال وقد عرفت في الأمر الرابع أن اختلاف المشتقات في المبادئ مما لا يوجب اختلافاً في المهم المبحوث عنه أي في كون المشتق حقيقة في التلبس في الحال أو في الأعم منه وما انقضى عنه وأنه في الشكل على نمط واحد .

(أقول) والظاهر أن الجواب مما لا يحتاج إلى مثل هذا التكلف الشديد فلا حاجة إلى الالتزام بأنه قد أريد من المبدء معنى آخر مجازى يكون التلبس به باقياً فعلاً بل المبدء قد أريد منه معناه الحقيقي الأصلي وهو نفس الضرب أو القتل ويقال في مقام الجواب إن عدم صحة سلب المضروب أو المقتول عما انقضى عنه المبدء بل صحة حملة عليه بالحمل الشائع يكون هو بلحاظ حال التلبس السابق فقولك هذا مضروب أو مقتول أى هذا الذى وقع عليه الضرب أو القتل سابقاً وأما بلحاظ الحال الفعلي فيصح السلب عنه بلا كلام فتقول هذا ليس بمضروب الآن أو ليس بمقتول الآن بل كان في السابق في اليوم الماضى ونحوه (وقد اشار) المصنف إلى هذا الجواب أخيراً بقوله وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال أيضاً لوضوح صحة أن يقال إنه ليس بمضروب الآن بل كان (انتهى) .

﴿ قوله الثالث استدلال الامام عليه السلام تأسيماً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما عن غير واحد من الاخبار بقوله لا ينال عمدي الظالمين . . . الخ ﴾ هذا من أهم الوجوه التي تمسك بها القائلون بوضع المشتق للاعم وقد تعرضه من بين الأصوليين صاحب البدايع رحمه الله (وحاصله) أن الامام عليه السلام قد استدلل بقوله تعالى لا ينادى إبراهيم في سورة البقرة انى جاعلك للناس اماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عمدي الظالمين على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً للإمامة تعريضاً لمن تصدى لها وهو ممن عبد الصنم مدة مديدة كالاول والثاني والثالث ومن المعلوم أن استدلاله عليه السلام بما لا يتم الا على القول بكون الظالم حقيقة في الأعم والالم يصح التعريض لهم لزوال تلبسهم بالظلم حين التصدى ولو بحسب الظاهر وبمعتقد الخصم (وحاصل) ما أجاب به المصنف أن الوصف

العنواني الذي يؤخذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل على أقسام ثلاثة (فقد يكون) لمجرد الإشارة إلى المعنوي من دون دخول للعنوان في الحكم أصلاً كما في قولك أكرم هذا الجالس مشيراً إلى الشخص الخارجي الذي يستحق الأكرام بمناط ثابت فيه لا لأجل كونه جالساً ومعنوياً بهذا العنوان (وقد يكون) لأجل الإشارة إلى عليية العنوان للحكم لئلا يحدوثاً لا بقاء بحيث إذا صدق عليه العنوان ولو أننا ما ثبت الحكم إلى الآخر ولو بعد زوال العنوان كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى والسارقة والسارقة فاقطعوا أيديهما (وقد يكون) لأجل الإشارة إلى عليية العنوان للحكم حدوثاً وبقاء بحيث يدور الحكم مدار صدق العنوان فهما صدق العنوان كان الحكم ثابتاً ومهما لم يصدق لم يثبت كما في أكرم العالم أو قلد المجتهد ونحو ذلك من الأمثلة التي يدور الحكم فيها مدار العنوان حدوثاً وبقاء (فالمشتق) في الآية الشريفة لو كان من القسم الثالث بحيث كان الحكم فيها يدور مدار صدق العنوان حدوثاً وبقاء فاستدلالة بأنه بالآية مما يبتنى على كون الظالم فيها حقيقة في الأعم اذ لو لم يكن حقيقة في الأعم لم يكن العنوان باقياً حين التصدي (وأما لو كان) من القسم الثاني بحيث كان يكفي فيه صدق العنوان ولو أننا ما لبثت الحكم إلى الآخر فاستدلالة بأنه بالآية مما لا يبتنى على كون الظالم حقيقة في الأعم بل الاستدلال إنما هو لأجل كفاية صدق عنوان الظالم ولو أننا ما في عدم النيل إلى الآخر ولو بعد انقضاء الظلم وزوال العنوان كما في الزاني والسارق حيث يكفي فيهما صدق العنوان أننا ما لبثت الجلد أو القلع ولو بعد زوال العنوان ولا دليل على كون الآية من قبيل القسم الثالث بل جلالة قدر الامامة قرينة جلية على كونها من قبيل القسم الثاني بمعنى ان صدق عنوان الظالم أننا ما يكفي لعدم نيل منصب الامامة إلى الآخر .

(أقول) ان الوصف العنواني الذي يؤخذ موضوعا للحكم لا يكاد يعقل فيه كفاية صدق العنوان آنا ما بحيث اذا زال العنوان كان الحكم فيه باقيا على حاله ثابتا الى الآخر وهل يعقل بقاء الحكم بعد زوال الموضوع كلا (بل لا بد) وأن يقال في مثل قوله تعالى الزانية والزاني أو السارق والسارقة أو لا ينال عهدى الظالمين وكل مشتق آخر قد أخذ في لسان الدليل موضوعا للحكم وكان مما يكفي فيه صدق العنوان ولو آنا ما ان الموضوع هو الأعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه المبدء أى من زنى أو سرق أو ظلم ولو آنا ما فيجب جلده أو قطع يده أو لا يناله العهد سواء كان التلبس باقيا أو زائلا (وبعبارة أخرى) المراد من المشتق في الآيات الثلاث وأمثالها (ان كان) هو الأعم أى من زنى أو سرق أو ظلم سواء كان التلبس باقيا أو زائلا فهذا هو الذى ندعيه نحن ونرومه (وان كان) خصوص المتلبس الفعلي فلا يكاد يعقل فيها بقاء الحكم بعد زوال العنوان وما أخذ موضوعا للحكم (وان كان) خصوص ما انقضى عنه المبدء أى من زنى أو سرق أو ظلم في السابق لا في الحال فيجب جلده أو قطع يده أو لا يناله العهد فهذا مما لا يشمل المتلبس الفعلي اذ المفروض ان الموضوع هو خصوص ما انقضى عنه وهو باطل جداً لأن المتلبس أولى بالحكم قطعا (وبالجملة) لا يحيص في المشتق المأخوذ موضوعا في الآيات الثلاث وأمثالها عن الالتزام بكونه مستعملا في الأعم وان الموضوع للحكم فيها هو عنوان من تلبس بالزنا أو السرقة أو الظلم سواء كان المبدء باقيا أو زائلا ونجيب حينئذ عن المستدل باستدلال الامام عليه السلام ان استدلال الامام وان كان مبني على استعمال المشتق في الآية الشريفة في الأعم أى فيمن تلبس بالظلم سواء كان الظلم باقيا أو زائلا ولكن الاستعمال فيه أعم من الحقيقة كما اشير قبلا في تعارض الاحوال فتذكر .

(بقی شیء) وهو انه قد يتوهم ان للمخالف الضال أن يعترض على الامام عليه السلام بان المشتق حقيقة في المتلبس في الحال فلا يتم الاستدلال بالآية على عدم لياقة من عهد صنما أو وثنا للامامة تعريضاً لمن تصدى لها وهو من عهد الصنم مدة مديدة لأنهم حين التصدى قد زال عنهم العنوان (ولسكنه توهم فاسد) فان المشتق وان كان حقيقة في المتلبس في الحال ولسكنه استعمال في الآية اعنى آية لا ينال في الأعم كاستعماله فيه في آيتي الزنا والسرقه قطعاً فكما ان قصر زمان التلبس بالزنا أو السرقه وعدم وفائه بجريان الحد فيه من الجلد أو القطع بل وعدم الاطلاع على الزاني والسارق غالباً في حال التلبس قرينة قطعية على ان الموضوع فيهما ليس هو الزاني أو السارق الفعلي بل مطلق من تلبس ولو قبلاً وقد زال التلبس عنه فعلاً فكذلك جلالة قدر الامامة ورفعة شأنها وعظمة مقامها قرينة جلية على ان الموضوع في الآية لعدم النيل ليس خصوص المتلبس الفعلي بالظلم بل مطلق من تلبس بالظلم كعبادة الأوثان ونحوه ولو قبلاً وقد زال التلبس عنه فعلاً فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله ولا قرينة على أنه على النحو الأول . . . الخ ﴾ أي على النحو الأخير الثالث وإنما عبر عنه بالأول أي بالإضافة إلى قوله وأما إذا كان على النحو الثاني فانه قدم ذكر الأخير الثالث على النحو الثاني فعبر عنه بالأول .

﴿ قوله ان قلت نعم ولسكن الظاهر ان الامام عليه السلام إنما استدل بما هو ظاهر العنوان وضماً لا بقرينة المقام مجازاً . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) انا سلمنا ان الآية الشريفة هي في مقام جلالة قدر الامامة وان المناسب لها ان تكون المشتق فيها من القسم الثاني فيمكنني صدق عنوان الظالم آناً ما في عدم نيل منصب الامامة إلى الآخر ولسكن إذا كان المشتق فيها من القسم الثاني فلا محالة يكون مستعملاً فيما انقضى عنه اذ الاستعمال في المتلبس في الحال مما لا يجتمع

مع بقاء الحكم بعد زوال العنوان كما هو واضح فاذا كان مستعملاً فيما انقضى عنه كان مجازاً قهراً وكان استدلال الامام عليه السلام مبنياً على الاستعمال المجازي وهذا بخلاف ما إذا قلنا ان المشتق حقيقة في الأعم فيكون مبنياً على الاستعمال الحقيقي (وحاصل الجواب) أنه لو سلم جميع ذلك كله فلا يستلزم الاستعمال فيما انقضى عنه أن يكون مجازياً لأن الجري في الآية يكون بلحاظ حال التلبس ويكون المعنى هكذا من كان ظالماً في السابق فلا يناله عهدي أبداً فلا تجوز حينئذ كى يكون الاستدلال مبنياً عليه .

(أقول) ويرد عليه ما تقدم منا آنفاً من ان المشتق في الآية لو كان مستعملاً في خصوص ما انقضى عنه فلا يكاد يشمل الحكم المتلبس بالفعل بالظلم مع كونه أولى بالحكم قطعاً فالصحيح هو الاعتراف بان المشتق في الآية وكل مشتق آخر قد أخذ موضوعاً للحكم وكان مما يكفي فيه صدق العنوان ولو آنا ما قد استعمل في الأعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه ولو مجازاً بقرينة جلالة قدر الامامة ونحوها .

﴿ قوله ومنه قد انقده ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى هذا التفصيل واخواته عند نقل أقوال المسئلة قبيل الشروع في أدلة المختار مختصراً (وحاصل الاستدلال) أن من وجوب الجلد أو القطع ولو من بعد انقضاء المبدء وزوال التلبس يعرف ان كلا من الزانية والزاني والسارق والسارقة في الآيتين الشريفتين حقيقة في الأعم اذ لو كان حقيقة في المتلبس في الحال لم يحز الجلد أو القطع بعد انقضاء المبدء وزوال التلبس ولسكن حيث أن ذلك لم يكن الا في المشتق الواقع محكوماً عليه لم يحز التمديد عنه الى المحكوم به (وحاصل جواب المصنف عنه) ان المشتق في الآيتين الشريفتين مستعمل فيما انقضى عنه المبدء بلحاظ حال التلبس نظير

ما تقدم في آية لا ينال أى من كان زانيا أو سارقا فيجب جلده أو قطع يده فلا ينافى ارادة حال التلبس مع ثبوت الجلد أو القطع بعد انقضاء المبدء (مضافا) الى أن الالتزام بتعدد الوضع للمشتق حسب وقوعه محكوما عليه أو محكوما به واضح البطلان .

(أقول) والحق كما عرفته منا ان المشتق في الآيتين الشريفتين لم يستعمل في خصوص ما انقضى عنه المبدء ولو بلحاظ حال التلبس والالزام أن لا يشمل الحكم المذكور فيهما من الجلد والقطع المتلبس الفعلي مع كونه أولى بالحكم قطعا بل المشتق فيهما كما أشرنا قبلا بقريئة قصر زمان التلبس بالزنا أو السرقة وعدم وفائه بجريان الحد فيه الى آخر ما ذكر هناك مستعمل لا محالة في الأعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه المبدء ولو مجازاً أى أن من زنى أو سرق سواء كان المبدء باقيا أو زائلا يجب جلده أو قطع يده (فالصحيح) في جواب استدلال المفصل أن يقال أن المشتق بمقتضى الوجوه العديدة المتقدمة سيما صحة السلب عما انقضى عنه المبدء خصوصاً إذا انضم إليها كلمة الآن فتقول مثلا أن زيدا ليس بضارب أو بزاني أو سارق الآن بل كان هو حقيقة في المتلبس في الحال ولا ينافى ذلك استعماله أحيانا في الأعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه مجازاً وبالقرينة فتأمل جيدا :

في بساطة مفهوم المشتق

﴿ قوله بقى أمور الأول أن مفهوم المشتق على ما حققه الشريف في بعض حواشيه بسيط ... الخ ﴾ وحاصل ما حققه الشريف أن مفهوم المشتق بسيط منزوع عن الذات بلحاظ تلبسها بالمبدء وإتصافها به (وملتخص) ما أفاده

في وجه ذلك أن المعتبر في مفهوم المشتقات إن كان مفهوم الشيء فنسب المشتقات الناطق فلو كان مفهوم الشيء معتبراً في مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل والمقصود من العرض ما يقابل الذاتي كالجنس والفصل كما أن المقصود من عموم العرض أو خصوصه هو إختصاصه بحقيقة واحدة وعدمه كالضحك المخصص بحقيقة الإنسان والماشى الغير المخصص به أى لزم دخول غير الذاتي الغير المخصص بحقيقة واحدة في الذاتي المخصص بحقيقة واحدة أى في فصلها هذا إذا كان المعتبر في مفهوم المشتق مفهوم الشيء (وأما إذا كان) المعتبر فيه مصداق الشيء فيلزم انقلاب مادة الامكان الخاص إلى الضرورة ففي مثل قولك الإنسان ضاحك بالامكان الخاص التي هي قضية ممكنة خاصة إذا قلنا ان المعتبر في مفهوم المشتق مصداق الشيء بحيث كانت القضية هكذا أى الإنسان إنسان له الضحك فان مصداق الشيء الذي له الضحك هو الإنسان لا محالة فيلزم انقلابها إلى الضرورية فان حمل الشيء على نفسه ضرورى بالضرورة ﴿ قوله انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة... الخ ﴾ القضية الممكنة العامة هي القضية التي حكم فيها بلا ضرورة الجانب المخالف فقط كما في قولك كل إنسان كاتب بالامكان العام أى سلب الكتابة عنه ليس بضرورى فثبوتها له ممكن والقضية الممكنة الخاصة هي التي حكم فيها بلا ضرورة الجانب المخالف والموافق جميعاً كما في قولك كل إنسان كاتب بالامكان الخاص فلا سلب الكتابة عنه ضرورى ولا ثبوتها له ضرورى فحيث ان سلبها عنه ليس ضرورياً فثبوتها له ممكن وحيث ان ثبوتها له ليس ضرورياً فسلبه عنه ممكن .

﴿ قوله وقد أورد عليه في الفصول بأنه يمكن أن يختار الشق الأول... الخ ﴾ (قال في الفصول) ما لفظه ويمكن أن يختار الوجه الأول ويدفع الاشكال بان كون الناطق فصلاً مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً

عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك (إنتهى) وحاصله انه يمكن ان نختار الوجه الأول وهو اعتبار مفهوم الشيء في مفهوم الناطق ونقول إن المنطقيين انما اعتبروا الناطق فصلا للانسان مجرداً عن الذات وذلك لا يوجب أن يكون لغة أيضاً كذلك (وعليه) فاذا اخترنا إعتبار مفهوم الشيء في مفهوم الناطق لم يلزم دخول العرض العام في الفصل المنطقي بل في معنى الناطق لغة وهو مما لا محذور فيه عقلاً (وقد أجاب عنه المصنف) بان من المقطوع ان المنطقيين قد اعتبروا مثل الناطق فصلا بلا تصرف في معناه أصلاً بل بماله من المعنى لغة وان التحقيق في الرد على الشق الأول أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي كي لا يمكن دخول العرض العام فيه بل هو لازم ما هو الفصل الحقيقي وأظهر خواصه واقرب آثاره وأما الفصل الحقيقي فلا يعلمه الاعلام الغيوب كما سيأتي الإشارة اليه في أول الاجتهاد والتقليد أو من اطلمه الله على غيبه وهو غيرنا فاذا لا محذور في دخول العرض العام في مثل الناطق بعد ما لم يكن فصلاً حقيقياً اذ لا يلزم حينئذ دخول العرض العام في الفصل الحقيقي الذي هو من الذات بل في العرض الخاص الذي ليس هو من الذات .

﴿ قوله ولذا ربما يجعل لا زمان مكانه اذا كانا متساويين النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان . . . الخ ﴾ أي ولأجل أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل الحقيقي ربما يجعل لا زمان مكان الفصل الحقيقي اذا كان كل من اللازمين متساويين النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة في تعريف الحيوان فيقال إنه نامى حساس متحرك بالارادة فالحساس والمتحرك بالارادة لا زمان قد وضعا مكان الفصل الحقيقي وايسا بفصلين حقيقيين للحيوان لوضوح امتناع أن يكون للشيء فصلان أو جنسان.

﴿ قوله التي هي من العرضى . . . الخ ﴾ مقصوده من العرضى في المقام هو ما يقابل الذاتى كالجنس والفصل لا العرضى بالمعنى الذى اراده في صدر بحث المشتق من الأمر الإعتبارى الانتزاعى ولعل التعبير بالعرضى في المقام لتصحيح القافية فيكون على وزن قوله لا في الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى ﴿ قوله ثم قال إنه يمكن أن يختار الوجه الثانى أيضاً . . . الخ ﴾ (قال في الفصول) بعد عبارته المتقدمة في الرد على الوجه الأول ما لفظه ويمكن أن يختار الوجه الثانى أيضاً ويحاج بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً (إنتهى) وحاصله أنه من الممكن أن نختار الوجه الثانى وهو اعتبار مصداق الشيء في المشتق ولا يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص إلى الضرورة اذ ليس المحمول في مثل قولك الإنسان إنسان له الضحك هو الإنسان المطلق بل الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت ومن المعلوم أن ثبوت الإنسان المقيد بوصف ممكن الثبوت للإنسان ليس ضرورياً فان النتيجة تتبع أحس المقدمات فاذا كان القيد ممكن الثبوت كان ثبوت المقيد به أيضاً ممكن الثبوت .

(أقول) وهذا الجواب من الفصول متين جداً غير أنه رحمه الله قد تنظر فيه كما سيأتى وهو في غير محله كما ستعرف .

﴿ قوله ويمكن أن يقال إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب . . . الخ ﴾ (وحاصل ما أجاب به المصنف) عما أورده الفصول على الوجه الثانى أن كون القيد أمراً ممكننا في حد ذاته مما لا يضر بدعوى الانقلاب فان المحمول في مثل الإنسان إنسان له الضحك (إن كان) هو الإنسان المقيد بالضحك على أن يكون القيد خارجاً والتقيد أى الخصوصية

الحاصلة منه داخلا فالقضية ضرورية (وفيه ما لا يخفى) فان ثبوت الإنسان المقيّد بالضحك للإنسان ليس ضروريا بالضرورة فان القيد وان فرض كونه خارجا والتقيّد داخلا ولكن مجرد دخول التقيّد بعد كونه أمراً ممكننا في حد ذاته مما يكفي في صيرورة القضية ممكنة (وإن كان) المحمول هو الإنسان المقيّد بالضحك على أن يكون القيد داخلا فقضية الإنسان ضاحك تنحل في الحقيقة إلى قضيتين أحدهما قضية الإنسان إنسان وهي ضرورية وثانيتها قضية إنسان له الضحك وهي ممكنة وعليه فالانقلاب لازم على كل حال (وفيه ما لا يخفى) أيضاً فان المحمول اذا كان هو الإنسان المقيّد بالضحك على أن يكون القيد داخلا فلا تنحل القضية إلى قضيتين تامتين بل تنحل إلى قضيتين أحدهما تامة وهي الإنسان إنسان له الضحك وأخرهما ناقصة وهي محمول القضية التامة أي إنسان له الضحك وثى . من القضيتين ليس ضروريا قطعاً أما الأولى فواضح لأن المحمول فيها ليس هو الإنسان وحده بل الإنسان المقيّد بالوصف الممكن الثبوت وأما الثانية فواضح لأن المحمول فيها عبارة عن نفس الوصف الممكن الثبوت وهو الضحك ولعله اليه إشاراً أخيراً بقوله فتأمل .

﴿ قوله وإن كان التقيّد داخلا بما هو معنى حرفي . . . الخ ﴾ فان التقيّد ليس الاكتمنى حرفي فكما أن المعنى الحرفي يكون من خصوصيات الغير القائمة به ولذا قيل ان الحرف ما دل على معنى في غيره وقد تقدم من أن الفوقية ونحوها اذا لوحظت بما هي هي فهي معنى اسمي وان لوحظت بما هي من خصوصيات الغير كزيد والسطح في قولك زيد على السطح فيكون معنى حرفياً أي مفاداً لكلمة (على) فكذلك التقيّد يكون من خصوصيات المقيّد الحاصلة له من نفس القيد .

﴿ قوله الذي يكون مقيداً بالنطق . . . الخ ﴾ الظاهر أنه سهو من القلم

والصحيح أن يقال الذي يكون مقيداً بالضحك فإن الكلام ها هنا ليس إلا في الوجه الثاني الذي ادعى المحقق الشريف فيه لزوم الانقلاب من الامكان الخاص إلى الضرورة وقد عرفت ان المثال لذلك هو قضية الانسان ضاحك لا الانسان ناطق فانها ضرورية في حد ذاتها من غير حاجة الى الانقلاب كما لا يخفى .

﴿ قوله وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً . . . الخ ﴾ علة لانحلال المحمول أي الناطق إلى قضية أخرى وهي قضية إنسان له النطق أي لأن الأوصاف كالناطق قبل العلم بها أخبار اذ يعلم بها الذات والمبدء والنسبة بينهما كما أن الأخبار كزيد ضرب بعد العلم بها أوصاف أي ذات ثبت له الضرب مثلاً وهي عبارة أخرى عن الضارب .

﴿ قوله فمقدّم الحمل ينحل إلى القضية كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية ممكنة عند الفارابي . . . الخ ﴾ ففي مثل قولك الانسان ضاحك ينحل عقد الحمل إلى القضية أي إنسان له الضحك وهي قضية ممكنة كما تقدم وعقد الوضع وهو الانسان مع كونه لفظاً جامداً ينحل أيضاً إلى القضية أي شيء له الانسانية وهي قضية مطلقة عامة عند الشيخ وممكنة عند الفارابي والمطلقة العامة هي التي يحكم فيها بفعلية النسبة كما هي قضية اطلاق القضية والممكنة قد عرفت معناها من خاصها وعامها فيما تقدم فلا نعيد .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فتأمل في ذيل التعليق على قوله ويمكن أن يقال . . . الخ .

﴿ قوله لسكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله وفيه نظر . . الخ ﴾ قد عرفت آنفاً أن صاحب الفصول قد أورد على الوجه الثاني من كلام المحقق الشريف (بما حاصله) أنه يمكن أن نختار الوجه الثاني وهو إعتبار مصداق الشيء في مفهوم المشتق من دون أن يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص إلى

الضرورة بالتقريب المتقدم شرحه وتفصيله فما هنا تنظر فيما أوردته هناك (بما هذا لفظه) وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة والاصدق السلب بالضرورة مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة (إنتهى) وحاصل وجه التنظر حسب ما استفاده المصنف من كلامه أن مثل قضية زيد كاتب إذا اخترنا اخذ مصداق الذات في الكاتب وانحلت القضية إلى زيد زيد له الكتابة إن كان زيد المجهول موضوعاً في القضية مقيداً بالوصف واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة فإن زيد المفروض كونه كاتباً في الواقع زيد له الكتابة بالضرورة وإن لم يكن مقيداً به واقعاً صدق السلب بالضرورة فإن زيداً الذي ليس بكاتب واقعاً ليس بكاتب بالضرورة (ثم إن المصنف) قد أورد على هذا التنظر بما حاصله أن مرجع هذا الوجه إلى صيرورة القضية لأجل ملاحظة ثبوت النسبة في الواقع وعدمه بشرط المحمول وهي ضرورة وهذا فاسد جداً فإنه مما لا يصحح الانقلاب إلى الضرورة فإن الدعوى هو انقلاب مادة الامكان الخاص إلى الضرورة بلا شرط والافكل قضية بشرط المحمول هي ضرورة ولو كانت ممكنة .

(أقول) إن تنظر الفصول رحمه الله وإن كان في غير محله كما أشرنا قبلاً ولكن ليس مراده مما أفاده هنا في وجه التنظر إن القضية لأجل ملاحظة ثبوت النسبة في الواقع وعدم ثبوتها تصير بشرط المحمول فإن القضية التي هي بشرط المحمول عبارة عما جعل المحمول في القضية قيداً للموضوع ففي مثل زيد كاتب يجعل الكاتب قيداً لزيد ويقال زيد الكاتب كاتب وفي المقام لم يجعل المحمول كذلك كي يكون المراد كما زعمه المصنف بل مراد الفصول أن مصداق الذات المأخوذ في مفهوم المشتق هو لا يخلو من أحد أمرين فاما أن يكون

مقيداً بالوصف واقماً فالإيجاب ضروري والاسلب ضروري فيجاء عنه حينئذ بان المناط في كون القضايا ضرورية ليست ملاحظة ثبوت النسبة في الواقع وعدم ثبوتها والا فينحصر جميع القضايا بالضرورية بل المناط في كون القضية ضرورية أن تلاحظ نسبة المحمول الى الموضوع في حد ذاتها فان كان المحمول مما يستحيل ان فكأ كنه عنه فهي ضرورية والافهي غير ضرورية (وكان) منشأ اشتباه المصنف هنا هو قول الفصول في تنظره لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف . . الخ فتخيّل أن مراده من الذات . . الخ هو زيد المجمول موضوعاً في القضية ولم يتفطن أن مراد الفصول منها بقرينة كلامه المتقدم الذي تنظر فيه هنا هو مصداق الذات المأخوذة في مفهوم المشتق لا زيد المجمول موضوعاً في القضية فتأمل جيداً .

﴿ قوله لکن یرصدق زید الکاتب . . الخ ﴾ الظاهر ان في العبارة نقص على كل حال أما على حسب ما استفاده المصنف من كلام الفصول من ان المراد من الذات المأخوذة مقيدة بالوصف هو زيد المجمول موضوعاً في القضية فالناقص كلمة كاتب أي لکن یرصدق زید الکاتب کاتب بالضرورة وأما على حسب ما استفدناه من كلام الفصول من أن المراد من الذات المأخوذة مقيدة بالوصف هو مصداق الذات المأخوذة في مفهوم المشتق فالناقص كلمة زيد أي لکن یرصدق زید زید الکاتب بالضرورة بل كان الصحيح أن يقول زيد زيد له الكتابة بالضرورة .

﴿ قوله كما لا یکاد یضر بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقماً . . الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول بشرط كونه مقيداً بعدمه واقماً وعلى كل حال المعنى هكذا أي كما لا یکاد یضر بكون القضية ممكنة صدق السلب بالضرورة بشرط كون الذات مقيداً بعدم الوصف كما في زيد اللاكاتب

ليس بكتاب بالضرورة .

﴿ قوله وذلك اوضح ان المناط في الجهات ومواد القضايا ... الخ ﴾
 علة لقوله لا يصح دعوى الانقلاب ثم أن ما بين به كيفية نسبة المحمول
 الى الموضوع من الضرورة أو الدوام أو الامكان أو الامتناع ونحو ذلك هي
 جهة القضية ونفس الكيفية الواقعة في نفس الأمر هي مادة القضية .

﴿ قوله وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده (ره) بإبطال الوجه
 الأول كما زعمه قدس سره ... الخ ﴾ الفصول بعد أن تنظر فيما أورده على
 الوجه الثاني واعترف بلزوم الانقلاب نظراً الى ان الذات المأخوذة مقيدة
 بالوصف قوة أو فعلاً ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة
 والا صدق السلب بالضرورة . الخ (قال ما لفظه) ولا يذهب عليك أنه
 يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الأول أيضاً لأن لحوق مفهوم
 الذات أو الشيء لمصاديقهما أيضاً ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني
 (انتهى) وحاصله أن بهذا البيان يمكن التمسك لا بطلان الوجه الأول أيضاً فن
 اعتبار مفهوم الذات أو الشيء في مفهوم المشتق وان لم يلزم دخول العرض
 العام في الفصل لما تقدم منه ولكن يلزم الانقلاب الى الضرورة لا محالة فان
 مفهوم الذات أو الشيء المقيد بالوصف ان كان مقيداً به واقعاً صدق الايجاب
 بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة (فيقول) المصنف في تضمينه أن
 لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما يعني بها الموضوع وإن كان ضرورياً
 لكن بشرط أن يكون مطلقاً غير مقيد لا مطلقاً ولو مقيداً بوصف ممكن
 الثبوت فان حمله حينئذ لا يكون ضرورياً إلا بشرط تقييد الموضوع به فتكون
 القضية بشرط المحمول .

(أقول) قد أشرنا آنفاً أن المصنف قد استفاد من كلام الفصول في

وجه التنظر أى من قوله (لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف . . الخ) ان المراد هو الذات المجمعول موضوعا في القضية وذلك بقريئة ما أورده عليه من أن مرجع ذلك إلى صيرورة القضية بشرط المحمول . . الخ وها هنا قد استفاد من كلام الفصول في جواز التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الأول أن المراد هو الذات المأخوذة في المشتق وذلك بقريئة ما أورده عليه من أن لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما . . الخ مع أن كلامي الفصول في المقامين على نمط واحد بل شيء واحد وهذا من المصنف عجيب جداً (مضافاً) إلى أن هذا الإيراد هو عين ما أورده الفصول بنفسه على الوجه الثاني قبل أن ينتظر فيه وقد أنكره المصنف أشد إنكار وقال في تضعيفه ما حاصله أن القيد المأخوذ في القضية ان كان خارجاً وكان المحمول ذات المقيد فالقضية ضرورية وان كان القيد داخلاً فالقضية تنحل إلى قضيتين إحداهما ضرورية وأخرهما ممكنة فكيف يورده المصنف ها هنا بعينه على نفس الفصول ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . الخ ﴾ قد اشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .
 ﴿ قوله ثم انه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل . . الخ ﴾ هذا رجوع إلى كلام المحقق الشريف (وتوضيحه) أن المصنف قد اعترف بلزوم الانقلاب في الوجه الثاني كما يظهر من جوابه عن إيراد الفصول على الوجه الثاني بما تقدم وعرفت غايته أنه قد اعترف بالانقلاب في الجملة بمعنى أن القيد ان كان خارجاً فاقضية ضرورية وان كان داخلاً فتحل القضية إلى قضيتين إحداهما ضرورية وأخرهما ممكنة ولكن يدعى في المقام أنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية بدل انقلاب مادة الإمكان الخاص إلى الضرورة دخول النوع في الفصل كان البق بالشرطية الأولى أى لزوم دخول

العرض العام في الفصل بل كان أولى منه لفساده مطلقاً وإن لم يكن مثل الناطق فصلاً حقيقياً بل كان لازم ما هو الفصل الحقيقي كما تقدم وذلك لبطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته .

﴿ قوله ثم انه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب . . . الخ ﴾ وحاصله أن ما يفهمه الإنسان من المشتق ويتبادر منه إلى ذهنه هو أمر بسيط وحداني لا مركب من أمرين ولو كان كلمة الشيء مفهوماً أو مصداقاً مأخوذة في المشتق لكان الموصوف في مثل قولك زيد الكاتب مكرراً فقرأ وكان المفهوم هكذا زيد شيء له الكتابة أو زيد زيد له الكتابة مع وضوح عدم تكرار الموصوف فيه بلا كلام وليس ذلك إلا لأجل بساطة مفهوم المشتق وعدم تركيبه من شيتين أو أكثر .

﴿ قوله ارشاد . . . الخ ﴾ وحاصل الإرشاد أن المقصود من بساطة المشتق بساطته مفهوماً وادراكاً كما أشير آنفاً لا حقيقة وماهية والافهم مركب بحسب الحقيقة والماهية من أمرين أي ذات ثبت له المبدء كما هو الشأن في سائر الأشياء فقهايمها بسيطة وماهياتها مركبة أي من جنس ونصل فالإنسان مثلاً بسيط مفهوماً مركب ماهية من حيوان وناطق وهكذا الأمر في كل محدود وحد

في الفرق بين المشتق ومبدئه

﴿ قوله الثاني الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه بمفهومه لا ياتي عن الحمل . . . الخ ﴾ فالفرق بين الضارب والضرب مفهوماً وهكذا بين كل مشتق ومبدئه أن الضارب بمفهومه لا ياتي عن الحمل فتقول زيد ضارب والضرب بمفهومه آت عن الحمل فلا يصح قولك زيد ضرب الا بضرب من التأويل كما في

زيد عدل (والسر) في ذلك ما اشير اليه آنفاً من أن المشتق وان كان بسيطاً مفهوماً ولسكنه مركب حقيقة وماهية من ذات ثبت له المبدء فيتحد قهراً مع زيد ونحوه بمن تلبس بالضرب ويحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي بخلاف المبدء فانه ليس الا مجرد المعنى الحدوثي فلا يتحد مع زيد ونحوه خارجاً وصدافاً ولا يحمل عليه الا عناية ونجوزاً (قال المصنف) في السكتاب والى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من ان المشتق يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا اى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آياً عنه (انتهى) .

وقوله وصاحب الفصول حيث توهم أن مرادهم انما هو بيان التفرقة بهذين الإعتبارين بلحاظ الطوارى والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك . . الخ (قال صاحب الفصول) في التنبيه الثانى من تنبيهات المشتق ما هذا لفظه زعم جماعة من أهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبده هو الفرق بين الشئ لا بشرط وبينه بشرط لا لحدث الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولاً للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفة به وان اعتبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضى يعنى بهما المبدء والمشتق كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل وهذا عندى غير مستقيم (ثم أخذ رحمه الله) فى بيان وجه عدم الإستقامة وملخصه بعد التدبر التام فيه أن حمل الشئ على شئ يستدعى أن يكون بينهما مغايرة واتحاداً ثم التغاير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً كما فى هذا زيد والناطق حساس وقد يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً وفى هذا يعتبر امران .
(احدهما) تنزيل الشئين المتغايرين فى الوجود منزلة شئ واحداً

وملاحظتهما من حيث المجموع والجملة فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية .
 (ثانيتها) أخذ كل من الجزئين لا بشرط فعند ذلك صح حمل كل من
 الجزئين على الآخر كما صح حمل كل منهما على المجموع فالإنسان مثلاً مركب
 في الخارج من جزئين متغايرين وهما البدن والنفس فإذا لوحظا شيئاً واحداً
 ولحقهما بذلك وحدة اعتبارية وأخذ كل من الجزئين لا بشرط كما هو مفاد
 الجسم والناطق فعند ذلك صح حمل كل منهما على الآخر فتقول الجسم ناطق
 والناطق جسم كما صح حمل كل منهما على المجموع الواحد الاعتباري فتقول
 الإنسان جسم أو ناطق (إلى أن قال) ما هذا لفظه إذا تبين عندك هذا فنقول
 أخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع
 المركب منهما شيئاً واحداً ويعتبر الحمل بالقياس إليه ولا خفاء في أننا قلنا
 زيد عالم أو متحرك لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم أو الحركة وإنما
 نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وإن اعتبرنا لا بشرط
 (إنتهى) ومحصل الجميع أن العرض والذات متغايران بالوجود ولا يكفي في
 صحة حمل العرض على الذات مجرد اعتبار العرض لا بشرط ولذا امتنع حمل
 العلم والحركة على الذات وإن اعتبرنا لا بشرط بل يعتبر في صحة الحمل علاوة
 على ذلك اعتبار المجموع المركب من الذات والعرض شيئاً واحداً فيلحقهما
 بذلك وحدة اعتبارية فإذا اعتبر المجموع كذلك واعتبر العرض لا بشرط
 فعند ذلك صح حمل العرض على المجموع والالتم بصح ولم يمكن هذا محصل كلامه بطوله
 (وفيه ما لا يخفى) فإن العلم والحركة بمجرد أن اعتبرنا لا بشرط كأننا مفادين
 للفظي العالم والمتحرك وصح حينئذ حمل كل منهما على الذات من دون حاجة
 إلى ملاحظتهما من حيث المجموع شيئاً واحداً فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية
 إلى آخر ما أفاد وهكذا الأمر في غير العلم والحركة من سائر المبادئ فبمجرد أن

اعتبر المبدء لا بشرط كان مدلولاً للمشتق المأخوذ منه وصح حمله على الذات بلا حاجة الى شيء آخر والعجب أنه رحمه الله هو الذي نقل عن أهل المعقول في صدر كلامه المتقدم أن حدث الضرب اذا اعتبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ الضارب بل اعترف هو أيضاً في اثناء كلامه أن البدن والنفس اذا اعتبرا لا بشرط كانا مدلولين للفظي الجسم والناطق ومع ذلك زعم أن مجرد ذلك لا يكفي بل لابد من اعتبار المجموع المركب من الذات والعرض شيئاً واحداً ليلحقهما بذلك وحدة اعتبارية .

(وكيف كان) حاصل كلام المصنف ها هنا أن صاحب الفصول حيث توهم من كلام أهل المعقول أن مرادهم من اللا بشرطية وبشرطية الا انما هو بلحاظ الطوارى والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد من قبيل الرقبة التي قد تعتبر بالنسبة الى العوارض الخارجية كالسكر والايمن والطول والقصر ونحو ذلك لا بشرط وقد تعتبر بالنسبة اليها بشرط لا مع وحدة المعنى في السكل فاورد عليهم بعدم استقامة هذا الفرق لامتناع حمل العلم والحركة على الذات وان اعتبرا لا بشرط مع الغفلة من ان المراد من اللا بشرطية وبشرطية الا ليس بالنسبة الى العوارض الخارجية كي يكون اعتبارهما بيد الاعتبار بالكسر بل هو بمعنى الابهاء عن الحمل بمفهومه وعدم الابهاء عنه كذلك كما في الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة فالاول غير آب عنه مفهوماً والثاني آب عنه مفهوماً (ولكن الانصاف) أن الفصول لم يتوهم من كلام أهل المعقول ما تخيله المصنف في حقه كيف وقد نقل هو بنفسه من أهل المعقول أن الفرق بين العرض والعرضى يعنى المبدء والمشتق يكون كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل ومعه كيف يتوهم من كلامهم ان مرادهم من اللا بشرطية وبشرطية الا انما هو بلحاظ الطوارى والعوارض

الخارجية مع حفظ مفهوم واحد لا بمعنى الابهاء عن الحمل بمفهومه وعدم الابهاء عنه كذلك بل التحقيق أنه رحمه الله لما زعم أن مجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يكفي في صحة حمله على الذات بل يحتاج إلى أمر آخر ما وراء ذلك وهو اعتبار المجموع شيئاً واحداً فيلحقهما بذلك وحدة اعتبارية كما تقدم أورد عليهم بقوله وهذا عندي غير مستقيم . . . الخ .

﴿ قوله بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة . . . الخ ﴾ فكل من الجنس والفصل لا بشرط أي غير آب بمفهومه عن الحمل فيقال الإنسان حيوان أو ناطق بخلاف المادة والصورة فكل منهما بشرط لا أي بمفهومه آب عن الحمل فلا يقال الإنسان بدن أو نفس .

في بيان ملاك الحمل

﴿ قوله الثالث ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر . . . الخ ﴾ ملاك الحمل كما افاد المصنف هو الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه وأقل مراتب الاتحاد المعتبر في الحمل هو الاتحاد المصدقي الخارجي كما في قولك الإنسان ضاحك فانهما متغايران مفهوماً وماهيةً ومتحدان مصداقاً وخارجاً وفوق الاتحاد المصدقي الاتحاد الماهوي كما في قولك الإنسان حيوان ناطق فانهما متغايران مفهوماً لوضوح بساطة مفهوم الأول وتركب مفهوم الثاني ومتحدان ماهيةً وخارجاً وفوق الاتحاد الماهوي الاتحاد المفهومي كما في قولك الإنسان إنسان أو بشر فهما متحدان مفهوماً وماهيةً وخارجاً ولابد من فرض التغاير بينهما اعتباراً ولو بالاجمال والتفصيل بان يكون الأول إشارة إلى مجرد الذات والثاني إلى الذات بذاتها التي بها تتميز

عما عداها والا لم يصح حمل احدهما على الآخر لسكونه لغواً عيئاً .
 ﴿ قوله ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين . . . الخ ﴾ اشارة
 الى ما نقلناه في الأمر الثاني عن صاحب الفصول من ملاحظة التركيب بين
 المتغايرين وملاحظتهما من حيث المجموع شيئاً واحداً فيلحقهما بذلك وحدة
 اعتبارية الا أن الفصول كما تقدم شرح كلامه قد التزم به في حمل أحد المتغايرين
 الحقيقيين كالبدن والنفس لا مطلقاً وعلى كل حال غرض المصنف ان ما التزم
 به الفصول لو لم يكن مخلاً بالحمل نظراً الى انهما اذا لوحظا شيئاً واحداً واريد
 حمل أحد الجزئين على الآخر أو على المجموع لم يمكن للغايرة بينهما بالجزئية
 والسكوية لم يكن ذلك معتبراً في الحمل قطعاً .

(أقول) تعليل الاخلال باستلزام المغايرة بالجزئية والسكوية انما يناسب
 الرد على حمل أحد الجزئين على المجموع لا مطلقاً ولو على الآخر .
 ﴿ قوله لحاظ بنحو الاتحاد . . . الخ ﴾ العبارة ركيكة جداً والظاهر ان
 الصحيح هكذا لحاظ نحو من الاتحاد .

﴿ قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا . . .
 الخ ﴾ أى مع وضوح عدم لحاظ التركيب في التحديدات كما في قولك الانسان
 حيوان ناطق ولا في سائر القضايا كما في قولك الانسان ضاحك لا في طرف
 الموضوعات بان يقال مثلاً ان الانسان مركب من جزئين وهما البدن والنفس
 فيلحظان شيئاً واحداً ثم يعتبر ان لا بشرط الى آخر ما ذكره الفصول ولا
 في طرف المحمولات بل الملحوظ في الموضوعات والمحمولات بمجرد
 معانيها فقط .

﴿ قوله وفي كلامه موارد للنظر . . . الخ ﴾ اهمها جواز حمل أحد
 المتغايرين الحقيقيين على الآخر فان الحمل لا بد وان يكون فيه نحو من الاتحاد

والهوهوية الحقيقية اما مفهومها أو ماهية أو خارجا وهو اقل مراتب الاتحاد
المعتبر في الحمل وقد أشرنا الى تفصيل ذلك كله آنفا ولا يكاد يمكن حمل احد
المتغايرين الحقيقيين على الآخر الا بضرب من التأويل والتنزيل تجوزاً وعناية
كما في قولك زيد حمار لا حقيقة .

في كفاية مغايرة المبدء

مع ما يجري عليه المشتق ولو مفهوما

﴿ قوله الرابع لا ريب في كفاية مغايرة المبدء مع ما يجري المشتق عليه
مفهوما . . الخ ﴾ (قال صاحب الفصول) في التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق
يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الإشتقاق به من دون
واسطة في العروض ان كان صفة كاضارب والقائل (إلى أن قال) وأما اذا
كان المبدء ذاتاً فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد (إلى أن قال) وخالف
في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدء في صدق المشتق واستدلوا بصدق الضارب
والمولم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمولم بالفتح (إلى أن قال) وانتصر
لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه مع عينية صفاته
تعالى كما هو الحق أى ليست صفاته تعالى قائمة به بل هى عينه تعالى وبصدق
الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف أما الأول فلانه
مشترك الوجود اذ الظاهر اطلاق الفريقين على ان المبدء لا بد ان يكون مغايراً
لذى المبدء وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع
النقل في تلك الألفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق غيره (إلى أن قال)

واما الثاني فلان الخلق ان اعتبر بمعنى الفاعل كان بمعنى الجعل والتاثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى (الى ان قال) وان اعتبر بمعنى المفعول فليس مبدئا لصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به تعالى ما يخجل بالمقصود (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(أقول) إن غرضه من الالتزام بوقوع النقل في تلك الألفاظ أن هيئة العالم والقادر ونحوهما من المشتقات في غير الله تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدء وفي الله تعالى نقل منها الى الذات المتحددة مع المبدء ومن المعلوم ان العالم والقادر بهذا المعنى بما لا يصدق في حق غيره فاذا يختلف معنى الهيئة في المشتقات بالنسبة الى البارى جل وعلا وغيره (ثم أن المصنف) قد اختار من مجموع ما ذكره الفصول هنا مواضع ثلاثة .

(الاول) قوله الظاهر اطلاق الفريضة على ان المبدء لا بد ان يكون مغايراً لذى المبدء فمقد له هذا الأمر الرابع وقال الرابع لا ريب في كفاية مغايرة المبدء . . . الخ .

(الموضوع الثاني) قوله يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الاشتقاق به فمقد له الأمر الخامس الاق وقال الخامس أنه وقع الخلاف بعد الإتفاق . . . الخ .

(الموضوع الثالث) قوله من دون واسطة في العروض أى يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الإشتقاق به من دون واسطة في العروض فمقد له الأمر السادس الاق وقال السادس الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق . . . الخ (وعلى كل حال) حاصل ما أفاده المصنف هنا في هذا الأمر الرابع أنه لا ريب في كفاية مغايرة المبدء مع ما يجرى عليه المشتق ولو مفهوما وان اتحدا عينا وخارجا ولا إتفاق على إعتبار غيرها أن لم نقل بحصول

الاتفاق على عدم اعتباره وعليه فلا وجه لإلزام صاحب الفصول بالنقل في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الله تبارك وتعالى بعد مغايرة المبدء معه جل وعلا مفهوما وان اتحدا عينا وخارجا .

﴿ قوله ومنه قد انضح ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز . . الخ ﴾ ليس في كلام الفصول من التجوز عين ولا أثر فاستناد التجوز اليه مما لا حقيقة له .

في اعتبار قيام المبدء بما يجري عليه المشتق

﴿ قوله الخامس أنه وقع الخلاف بعد الإنفاق على إعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدء وما يجري عليه المشتق في اعتبار قيام المبدء به في صدقه على نحو الحقيقة . . الخ ﴾ وذلك لما تقدم وعرفت من كلام الفصول حيث (قال) يشترط في صدق المشتق على شيء قيام مبدء الاشتقاق به (إلى أن قال) وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدء في صدق المشتق . . الخ وقد أشرنا الى أن المصنف قد عقد لقول الفصول هذا هذا الأمر الخامس فتذكر .

﴿ قوله وقد استدل من قال بعدم الإعتبار بصدق الضارب والمولم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمولم بالفتح . . الخ ﴾ قد تقدم ذكر هذا الإستدلال لجماعة وهم الذين خالفوا في المسئلة فلم يعتبروا قيام المبدء في صدق المشتق في كلام الفصول مع انتصار بعض أفاضل المتأخرين لهم بوجهين آخرين ﴿ قوله والتحقيق أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الالباب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدء . . الخ ﴾ وحاصل التحقيق أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات حقيقة تلبسها بالمبدء

وقيام المبدء بها غاية أن التلبس يختلف (فقد يكون) بنحو الصدور كما في الضارب (وقد يكون) بنحو الحلول كما في العالم (وقد يكون) بنحو الوقوع عليه كما في المقتول (وقد يكون) بنحو الوقوع فيه كما في المقتل (وقد يكون) بنحو انتزاع المبدء عنه مفهوماً واتحاده معه خارجاً كما في العالم والقادر ونحوهما مما يجري عليه تعالى وقد اشير الى ذلك في الأبر الرابع (وقد يكون) بنحو انتزاع المبدء عنه مع عدم تحقق الالمنشأ الإلتزاع كما في الزوج والملك والرق والحرو السابق واللاحق ونحو ذلك من العناوين التي كانت مبادئها من الإضافات والإعتبارات التي لا تحقق لها في الخارج الالمنشأ انتزاعها ويكون من الخارج المحمول في قبال المحمول بالضميمة وهي المبادئ المتصلة التي لها وجود في الخارج حقيقة ولو في ضمن المروض كالسواد والبياض والشجاعة والسكرم ونحو ذلك (وعليه) ففي مثل العالم والقادر ونحوهما من الصفات الجارية عليه تعالى يكون المبدء قائماً بالذات غاية أنه بنحو العينية لا بنحو الإثنية فلا وجه لما زعمه بمض أفاضل المتأخرين كما تقدم قبلاً من عدم قيام المبدء فيهما بالذات حيث انتصر بسببه للجماعة الذين خافوا في المسئلة فلم يعتبروا قيام المبدء بالذات فتدبر جيداً .

☞ قوله وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية... الخ ☞ دفع لما قد يتخيل من أن العرف لا يتفطنون لمثل هذه الدقائق من كونه تعالى أيضاً متلبساً بالعلم والقدرة غاية أنه بنحو العينية لا بنحو الإثنية ليكون العالم والقادر ونحوهما صادقة عليه تعالى حقيقة بلا تجوز أصلاً (وحاصل الدفع) ان عدم اطلاعهم على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية مما لا يضر بصدق الصفات عليه تعالى حقيقة لأن العرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على صغرياتهما بل التطبيق أمره بيدنا في تعيين أصل

مدلول المشتق نرجع إلى العرف ولما كان بعد ما رجعنا إليهم وأخذنا منهم المعنى وهو الذات المتلبس في الحال لا نحتاج في تطبيق المعنى على مصاديقه إليهم فإذا رأينا أن العالم أو القادر بماله من المعنى العرفي اللغوي منطبق عليه تعالى لكونه متلبساً أيضاً بالعلم والقدرة ولو بنحو العينية لا بنحو الإثنية فيكون صدقه عليه تعالى بنحو الحقيقة وإن لم يطلع على صدقه أهل العرف .

﴿ قوله فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى . . . الخ ﴾ غرض الفصول كما تقدم قبلاً من الإلتزام بالنقل في تلك الصفات الجارية عليه تعالى هو النقل في هيئاتها فهيشة العالم مثلاً في غيره تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدء وفيه تبارك وتعالى قد نقلت إلى الذات المتحدة مع المبدء وليس مقصوده من النقل فيها نقل موادها كي يرد عليه ما أورده المصنف عليه مع الشدة والغلظة من قوله كيف ولو كانت يعني الصفات بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة لسان والفاظ بلا معنى إلى آخر ما ذكره مما لا ينبغي احتمالها في حق فاضل فضلاً عن مثل صاحب الفصول رحمه الله .

﴿ قوله والمعجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره . . الخ ﴾ (قال في الفصول) كما تقدم شرحه في الأمر الرابع ما لفظه فالوجه التزم وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق غيره (انتهى) وقد أشرنا آنفاً ومن قبل أيضاً أن مقصوده من النقل هو النقل في الهيئة دون المادة فإذا ليس المعجب من صاحب الفصول بل المعجب من المصنف حيث خلط بين الهيئة والمادة ولم يعرف أن المقصود هو الأول دون الثاني .

﴿ قوله وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدلل من الجانبين . . الخ ﴾ ليس في المسئلة إلا الاستدلال من جانب واحد وهو جانب المخالفين الذين لم

يعتبروا قيام المبدء بالذات فاستدلوا كما تقدم في الأمر الرابع وفي صدر هذا الأمر أيضاً بصدق الضارب والمولم بالسكسر مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم بالفتح (وقد اجاب) عنهم الفصول بما هذا لفظه ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والإيلام بمعنى الفاعل تأثير وقيامهما بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول أثر وقيامهما بالمفعول (انتهى) هذا مضافاً إلى ما انتصر للمخالفين بعض أفاضل المتأخرين بوجهين آخرين وقد عرفت شرحهما مع جواب الفصول عنهما في الأمر الرابع فلانعيد ﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ما أشرنا إليه من أنه ليس في المسئلة الا استدلال وإنتصار من جانب واحد لا من جانبيين (وعليه) فقوله وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين لا يخلو عن مسامحة بل عن خلل ويحتمل أن يكون إشارة إلى ما أشرنا قبلاً من أن غرض الفصول من النقل هو النقل في الهيئات لا النقل في المواد كي يرد عليه ما أورده المصنف من اللقطة في اللسان إلى آخر ما ذكره في الكتاب

في عدم اعتبار قيام المبدء

بما يجرى عليه المشتق حقيقة

﴿ قوله السادس الظاهر أنه لا يعتر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدء حقيقة وبلا واسطة في العروض . . . الخ ﴾ كما في الماء الجاري بل يكفي تلبس الذات بالمبدء ولو مجازاً ومع الواسطة في العروض كما في الميزاب الجاري فاسناد الجرى إلى الميزاب وحمل الجاري عليه وان كان مجازياً

ولكن التجوز يكون في الإسناد لا في الكلمة أى في المشتق فإنه قد استعمل فيما وضع له وهو الذات المتلبس في الحال (ولسكن) ظاهر الفصول بل صريحه أنه يعتبر في صدق المشتق حقيقة التلبس بالمبدء حقيقة لما تقدم في الأمر الرابع من قوله يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الاشتقاق به من دون واسطة في العروض . . . الخ وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة هذا محصل كلام المصنف .

(أقول) إن التلبس بالمبدء حقيقة وبلا واسطة في العروض وإن لم يعتبر في استعمال المشتق بنفسه كما أفاد المصنف ولسكنه يعتبر قطعاً في جرى المشتق على شيء وحمله عليه حقيقة ففي الميزاب الجارى وأن لم يكن تجوز في كلمة الجارى نظراً إلى استعمال المشتق في معناها الحقيقي وهو الذات المتلبس في الحال ولسكن التجوز لا محالة يكون في أسناده إلى الميزاب وحمله عليه وظاهر كلام الفصول بل صريحه حيث قال يعتبر في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الإشتقاق به من دون واسطة في العروض . . . الخ هو إعتبار التلبس الحقيقي في صدق المشتق على شيء وحمله عليه وهو حق لا في استعمال المشتق بنفسه فإذا لا خلط في كلامه بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة بل الخلط في كلام المصنف قدس سره (وبالجملة) الحق الذي ينبغي أن يصار إليه هو إعتبار التلبس الحقيقي أى بلا واسطة في العروض في صدق المشتق على شيء وجره عليه حقيقة فإن لم يكن متلبساً كذلك كما في الميزاب الجارى فالجرى لا محالة مجازى وإن لم يكن تجوز في المشتق بنفسه لا في مادته ولا في هيئته أما عدم التجوز في مادته فلأنها قد استعملت في معناها الحقيقي وهو السيلان ولم يرد منها معنى آخر غاية ان أسنادها إلى الميزاب مجازى اعدم قابليته للسيلان وأما عدم التجوز في هيئته فلان الهيئة قد استعملت في معناها

الحقيق وهو الذات المتلبسة في الحال ولم تستعمل في غيرها غايته ان حمل المشتق على الميزاب مجازي لعدم كونه حقيقة متلبساً بالجرى وان كان متلبساً به عناية فافهم جيداً .

في الاوامر وبيان معاني الامر

قوله المقصد الاول في الاوامر وفيه فصول الاول فيما يتعلق بمادة الامر من الجهات وهي عديدة الاولى أنه قد ذكر للفظ الامر معاني متعددة.. الخ قد ذكر المصنف للفظ الامر معاني عديدة (منها) الطلب كما يقال أمره بكذا ولعل المقصود منه إنشاء الطلب والافليس الامر هو نفس الطلب كيف والامر فعل من افعال الامر وهو إنشاء الطلب من الغير بصيغة إفعال ونحوها ولا يكون هو الا أنا ما والطلب هو الامر الاعتباري المنشأ بالصيغة يبقى بعد الانشاء حيناً إلى أن يسقطه الامتثال أو العصيان أو انعدام الموضوع ونحو ذلك وللطلب معنى آخر بل معنيان آخران ستطلع عليهما في الجهة الرابعة انشاء الله تعالى (ومنها) الشأن كما يقال شغله امر كذا أي شأن كذا (ومنها) الفعل كما في قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد اي وما فعله برشيد (ومنها) الفعل العجيب وقد مثل له المصنف بقوله تعالى فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها . . . الخ (ومنها) الشيء كما تقول رأيت اليوم أمراً عجيباً أي شيئاً عجيباً (ومنها) الحادثة كما تقول وقع أمر كذا أي حادثة كذا (ومنها) الغرض كما تقول جاء زيد لأمر كذا أي لغرض كذا هذه جملة من المعاني التي ذكرها المصنف وهي سبعة وقد ذكر للفظ الامر معاني آخر (كالحال) كما في قولك زيد أمره مستقيم أي حاله مستقيم (والقدرة) وقد مثلوا لها بقوله تعالى

مسخرات بأمره أى بقدرته (والصنع) وقد مثلوا له بقوله تعالى اتعجبين من أمر الله أى من صنعه تعالى إلى غير ذلك مما يظهر بمراجعة المطولات .

﴿ قوله ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من إشتباه المصداق بالمفهوم . الخ ﴾ مقصود المصنف على ما يظهر من كلماته الآيته ان ما سوى الطلب والشيء والفعل وهو الغرض والحادثة والفعل العجيب والشأن عده من معاني لفظ الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم فان الأمر في قولك جاء زيد لأمر كذا لم يستعمل في مفهوم الغرض بل استعمل فيما هو مصداق الغرض واللام قد دلت على الغرض وفي قولك وقع أمر كذا لم يستعمل في مفهوم الحادثة بل استعمل فيما هو مصداق الحادثة وهكذا الحال في قوله تعالى فلما جاء أمرنا فلم يستعمل الأمر في مفهوم الفعل العجيب بل فيما هو مصداق الفعل العجيب وهو الطلب الخاص الصادر منه تعالى في هلاك القوم حيث جعل به عاليها سافلها وهكذا الأمر في الشأن وغيره مما لم يذكره المصنف .

﴿ قوله فافهم . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف قوله بل اللام قد دلت على الغرض فان اللام لا تدل عليه ولذا تدخل اللام على نفس الغرض فتقول جاء زيد اغرض كذا فلو كانت اللام دالة على الغرض كان المعنى هكذا جاء زيد غرض غرض كذا وهو غير مستقيم (والصحيح) أن يقال إن الغرض والحادثة ونحوهما إنما يعرف من خصوصيات المقام فمن التعبير بقوله وقع أمر كذا يعرف أن الأمر الواقع حادثة من الحوادث ومن التعبير بقوله جاء زيد لأمر كذا يعرف ان الأمر الذى جاء زيد لأجله هو غرض من الاغراض وهكذا في غيرهما .

﴿ قوله وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين . . الخ ﴾ أى في الطلب والشأن حيث (قال) في الفصول

ما هذا لفظه الحق ان 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 (إنتهى) ووجه ظهور ما في دعوى الفصول ما عرفته آنفاً من أن عد الشأن من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم .

﴿ قوله ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة . . . الخ ﴾ أى في خصوص الطلب الوجوبى الصادر من العالى لا مطلقاً ولو كان نديباً أو كان من السافل المستعلى كما سيأتى تحقيق ذلك في الجهتين الآتيتين انشاء الله تعالى (ثم أن) في بعض النسخ هكذا حقيقة في الطلب في الجملة والشئ. ولكن الذى يبعده ما سيأتى من قوله كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول أى ظاهراً فى المعنى الأول يعنى به الطلب من دون أن يذكر كلبه الشئ. بل وهكذا قوله الآتى ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظى إذ لو كان حقيقة فى الطلب والشئ. كان لا محالة مشتركاً لفظياً بينهما (وعلى كل حال) الحق أن لفظ الأمر معنيين بحكم التبادر لا أكثر .

(أحدهما) الطلب بمعنى إنشاء الطلب من الغير طلباً حتمياً صادراً من العالى قد انشأ بداعى الطلب النفسانى الحقيقى لا بدواعى آخر كالاختبار والترجى والتمنى والتهديد ونحو ذلك مما سيأتى تفصيله فى صيغة الأمر إنشاء الله تعالى فان الصيغة كما ستأتى وإن كانت موضوعة لإنشاء الطلب مطلقاً باى داع كان ولكن مادة الأمر حقيقة فى خصوص ما اذا كان إنشاء الطلب بداعى الطلب الحقيقى النفسانى لا بداعى الاختبار ونحوه وإلا فليس بأمر حقيقة وان اطلق عليه الأمر الصورى وسيأتى تصريح المصنف بذلك فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فانتظر .

(ثانيهما) ما يقرب من مفهوم الشيء والفعل ولا يمكن التعبير عن مفهومه على الضبط والدقة إذ التعبير عن مفهوم اللفظ مما لا يمكن إلا بلفظ مرادف له كما في قولك الإنسان بشر ولا مرادف للفظ الأمر وأما التعاريف الجارية على الألسنة مثل قولهم الإنسان حيوان ناطق أو الفرس حيوان صاهل ونحو ذلك فليست هي لمفاهيم الأشياء بل هي لحقائقها وما هيانها كيف ومفاهيم الأشياء بسيطة وتعاريفها مركبة .

وقوله وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره . . . الخ بل المنقول منهم أنهم اتفقوا على كونه حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في غيره لا أنه مجاز في غيره بكلمة واحدة (قال في الفصول) ما لفظه ثم ان كثيراً منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقة في هذا المعنى اعنى قول المخصوص وجعلوا النزاع في بقية معانيه فذهب بعضهم الى أنه مجاز فيها لأنه أولى من الاشتراك ومنهم من جعله مشتركاً معنويًا بينه وبين الشأن حذراً من المجاز والاشتراك المخالفين للاصل ومنهم من جعله مشتركاً لفظياً وعلى هذا جرت كلمة من وقفنا على كلامه (إنتهى) ثم ان المراد من القول المخصوص الذى ادعى الاتفاق على كونه حقيقة فيه هو صيغة الأمر كما سيأتى التصريح بها من المصنف وهى هيئة افعال أو فليفعل .

وقوله ولا يخفى أنه عليه لا يمكن الاشتقاق فان معناه حيثئذ لا يكون معنى حديثاً مع ان الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر . . . الخ شروع في ابطال ما نقل الاتفاق عليه من كون الأمر حقيقة بحسب الاصطلاح في القول المخصوص أى صيغة الأمر وذلك بوسيلة مقدمتين .

(احدهما) انه لا يمكن الإشتقاق من الأمر بالمعنى الاصطلاحى فان

المعنى الاصطلاحي معنى جامد لا معنى حدثي قابل للاشتقاق .
 (ثابتهما) ان الظاهر ان الاشتقاقات من الأمر يكون بذاك المعنى
 المصطلح عليه بينهم فيعرف من هاتين المقدمتين ان المصطلح عليه ليس هو
 القول المخصوص الغير القابل للاشتقاق بل معنى آخر قابل له (وفيه منع)
 المقدمة الثانية وهي كون الاشتقاقات بذاك المعنى المصطلح عليه بينهم فان المعنى
 المصطلح عليه أمر حادث جديد والاشتقاقات من الأمر كانت من قبل
 الاصطلاح (وعليه) فالوجه المذكور مما لا ينهض لابطال ما نقل الاتفاق عليه
 من ان الأمر حقيقة في القول المخصوص وان لم يكن الاتفاق عليه ثابتاً في حد
 ذاته ولعله لذلك قد أمر المصنف أخيراً بالتدبر وقال فتدبر وإن كان بعيداً .
 قوله ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً
 عنه بما يدل عليه . . . الخ لما ابطال المصنف دعوى الاتفاق على كون الأمر
 حقيقة بحسب الاصطلاح في القول المخصوص بالمقدمتين المذكورتين اراد
 توجيه اتفاقهم بما صح تعقله ووقوعه فقال ما حاصله انه يمكن أن يكون مرادهم
 من كون الأمر حقيقة في القول المخصوص اي في الطلب بالقول المخصوص تعبيراً
 عن الطلب بما يدل عليه وبما ينشأه ويوجده وهو القول المخصوص أي الصيغة
 (أقول) ويحتمل أن يكون مرادهم من كون الأمر حقيقة بحسب
 الاصطلاح في القول المخصوص اي ان فعل الأمر حقيقة فيه أي في القول
 المخصوص وهو صيغة افعال لا نفس الأمر كما ان مرادهم ان الماضي أو المضارع
 حقيقة بحسب الاصطلاح في صيغة فعل أو يفعل أي فعل الماضي أو المضارع
 حقيقة فيها لا نفس الماضي أو المضارع (وعليه) فلا يثبت للفظ الأمر معنى
 اصطلاحي جديد غير ما ذكر له بحسب العرف واللغة .
 قوله نعم القول المخصوص أي صيغة الأمر إذا اراد العالي بها الطلب

يكون من مصاديق الامر لئكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص . . . الخ ﴿
 لما ابطال المصنف دعوى الاتفاق على كون الامر حقيقة بحسب الاصطلاح في
 القول المخصوص بما تقدم وعرفت واثبت بينهما كمال المبائة أراد التقريب بينهما
 في الجملة فنال ما حاصله نعم القول المخصوص أي صيغة الامر إذا أراد العالی
 بها الطلب على ما ستعرف من إعتبار العلو في معنى الامر يكون من مصاديق
 الامر لئكنه من مصاديقه بما هو طلب مطلق أو مخصوص على الخلاف الآتي
 من كون الامر لمطلق الطلب أي للمشترك بين الوجوب والاستحباب أو
 لخصوص الطلب الوجوب الحتمي لا من مصاديقه بما هو شأن أو فعل أو غير
 ذلك مما قيل في معنى لفظ الامر (هذا وفي التقريب) ما لا يخفى فان القول
 المخصوص أي صيغة الامر إذا أراد العالی بها الطلب لا يكاد يكون من مصاديق
 الامر ولو بما هو طلب فان الصيغة معنى جامد والامر بما هو طلب معنى حدثي
 قابل للاشتقاق وهل يعقل أن يكون الجامد من مصاديق الحدث كلا (اللهم)
 إلا إذا كان مراده أن القول المخصوص أي صيغة الامر إذا أراد العالی بها
 الطلب فالطلب المراد بها يكون من مصاديق الامر بما هو طلب لا نفس الصيغة
 ولئكنه خلاف الظاهر .

﴿ قوله لو ثبت النقل . . . الخ ﴾ يعني نقل الاتفاق على أن الامر بحسب
 الاصطلاح حقيقة في القول المخصوص .

﴿ قوله وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ولا
 حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز . . . الخ ﴾
 وذلك لما عرفت في المقام الأول من المقامات الثلاثة لتعارض الأحوال من
 أن اللفظ إذا استعمل في معنى ولم يعلم وضعه له فالمشهور على التوقف لا البناء
 على كونه حقيقة فيه كما ادعاه السيد رحمه الله ولا على كونه مجازاً فيه كما نسب

إلى بعض المتأخرين ولا التفصيل بين ما إذا كان المستعمل فيه واحداً فيكون حقيقة فيه وبين ما كان متعدداً فيكون حقيقة في أحدها مجازاً في البقية والتمييز بامارات الحقيقة والمجاز .

﴿ قوله وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به . . . الخ ﴾ قد تقدم في الأمر الثامن جملة مما ذكروها في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال مثل كون المجاز خيراً من الاشتراك لكثرة وأوسميته في العبارة أو كون الاشتراك خيراً من المجاز حيث أنه أبعد من الخطأ إلى غير ذلك من الوجوه الاستحسانية (ثم حاصل) كلام المصنف أن ما ذكر في ترجيح هذه الأحوال بعضها على بعض كترجيح المجاز مثلاً على الاشتراك لو سلم في حدوداته ولم يعارض بمثله مما ذكر في ترجيح الاشتراك مثلاً على المجاز لا دليل على الترجيح به عند تعارض الأحوال فلا بد مع التعارض بعد عدم الدليل على ما ذكر من المرجحات من الرجوع إلى الأصل العملي .

﴿ قوله كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول . . . الخ ﴾ أى كما لا يبعد أن يكون الأمر ظاهراً في المعنى الأول وهو الطلب ولو احتمل أنه كان للانسياق من الاطلاق لا من الحاق فلا يعلم كونه حقيقة فيه .
(أقول) هذا مناف لما تقدم منه آنفاً من قوله ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة (وعلى كل حال) الحق ان الأمر حقيقة في انشاء الطلب الحتمى للتبادر وعدم صحة السلب بل حقيقة فيه وفي معنى آخر أيضاً قد تقدم لك شرحه قبل ذلك فلا نعيد .

في اعتبار العلو في معنى الأمر

﴿ قوله الجهة الثانية الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر . . . الخ ﴾ في المسئلة وجوه بل أقوال خمسة :

(الأول) إعتبار العلو فلا يكون طلب السافل أو المساوي أمراً .

(الثاني) إعتبار الإستعلاء فلا يكون طلب المستخفص لجناحيه بل مطلق من لم يستعمل وان لم يستخفص جناحيه أمراً وإن كان من العالی .

(الثالث) إعتبار أحدهما اما العلو واما الإستعلاء .

(الرابع) إعتبار العلو والإستعلاء جميعاً .

(الخامس) عدم إعتبار شيء منهما (قال في البدایع) في النسخة الثانية من نسختي الأوامر ما لفظه ان المعتبر في حقيقة الأمر هل هو الإستعلاء أو العلو أو هما معاً أو أحدهما من غير تعيين أو لا يعتبر شيء منهما أو وجهه وأقوال (إلى أن قال) والأفوى عندي إعتبار العلو خاصة وعدم كفاية الإستعلاء (ثم قال) لنا على الأول يعني إعتبار العلو خاصة ان المتبادر من قولك أمر فلان فلاناً كون الأمر عالياً بالنسبة إلى المأمور من غير انتقال إلى الاستعلاء وإظهار العلو من الأمر ولعدم صحة سلب الأمر عن الطلب الصادر من العالی مع خلوه عن إظهار العلو وعلى الثاني يعني عدم كفاية الاستعلاء صحة سلب الأمر عما يصدر من السافل نحو العالی ولو على سبيل الاستعلاء وإظهار العلو (انتهى) كلامه .

(أقول) وقد اجاد اعلى الله مقامه في ما اختاره وفي الاستدلال عليه

حيث يعرف منه ضعف بقية الأقوال جميعاً كما يظهر ذلك بالتأمل واما

المصنف فهو وان اختار اعتبار العلو أيضاً ولكن لم يستدل عليه بشيء غير أنه قال الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر . . . الخ .

﴿ قوله كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء . . . الخ ﴾ إشارة الى القول الثاني من أقوال المسئلة وسيأتي تضعيفه بصحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً .

﴿ قوله وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف . . . الخ ﴾ إشارة الى القول الثالث من أقوال المسئلة ولم يتعرض للقول الرابع والخامس اصلاً .

﴿ قوله وتقييح الطالب السافل من العالی المستعلي عليه وتويخه بمثل انك لم تأمره انما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة . . . الخ ﴾ إشارة الى ما استدل به القائلون باعتبار الاستعلاء (قال في البدائع) بعد عبارته المتقدمة ما لفظه واحتج القائلون باعتبار الاستعلاء انا نقطع بان العبد اذا قال لسيدته على وجه الاستعلاء أنت مأمور بكذا أو امرتك بكذا ذمه العقلاء ويستتبعونه ولو لا صدق الامر على ما صدر منه لما توجه عليه الذم واللوم (انتهى) فيجيب عنه المصنف بما حاصله أن الذم واللوم انما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة وقد قرن ذلك بدليل (فقال) ففي صحة سلب الامر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية (انتهى) .

لفظ الامر حقيقة في الوجوب

﴿ قوله الجهة الثالثة لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب . . . الخ ﴾ والظاهر أن في المسئلة قولان لا اكثر قول بكونه حقيقة في الوجوب وقول بالاشترك المعنوي بينه وبين الندب والجامع مطلق الطلب (نال في

البدائع) في النسخة الثانية من نسختي الاوامر ما لفظه ان الامر هل هو حقيقة في الطلب الحتمي أو لمطلق الطلب فيعم الندب قولان جمهور المعتزلة واكثر اصحابنا على ما في شرح الزبدة على الاول وخيرة جماعة من متأخري المتأخرين هو الاخير (انتهى موضع الحاجة من كلامه) .

﴿ قوله لانسباقه عنه عند اطلاقه . . . الخ ﴾ بمعنى أن المتبادر من لفظ الامر عند استعماله هو الطلب الحتمي الالزامي المنشأ بداعي الطلب النفساني الحقيقي لا بدواعي آخر من الاختبار وغيره كما أشرنا قبلا وقد أضاف صاحب البدائع رحمه الله الى التبادر صحة سلب الامر عن الطلب الندبي وهي حق لا مجال لانكارها .

﴿ قوله ويؤيده قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو لا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لبريره بعد قولها تأمرني يا رسول الله لا بل انما انا شافع . . . الخ ﴾ وقد جعل في الفصول هذه الوجوه الثلاثة أي الآية الشريفة والحديثين الشريفين ادلة مستقلة في المسئلة لا مؤيدات (قال) والذي يدل على ما اخترناه بعد مساعدة التبادر عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لو لا أن أشق على امتي لامرتهم بالسواك حيث نفي الامر مع ثبوت الاستحباب وما نقل أن بريره لما أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم منها الرجوع الى زوجها قالت تأمرني يا رسول الله فقال لا بل انما انا شافع فنفي الامر واثبت الشفاعة وهي للندب (قال) ويساعد عليه ظاهر بعض الآيات الآتية حيث اشتملت على تهديد يخالف الامر وذمه (انتهى) ولكن ناقش بعد ذلك في الجميع من وجهين (الاول) ما محصله ان استعمال الامر في الموارد المذكورة في الايجاب مما لا يكشف عن وضعه له لغة بل عن ظهور الامر في الوجوب عند الاطلاق

(الثاني) ما يحصله أن مجرد الإستعمال لا يقتضى الحقيقة ولعل الأمر قد استعمل في الوجوب مجازاً (قال) بعد عبارته المتقدمة بلا فصل ويمكن المناقشة فيها بان استعمال الأمر في هذه الموارد في الإيجاب لا يوجب أن يكون موضوعاً له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الإطلاق مع أن مجرد الإستعمال لا يقتضى الحقيقة (إنتهى) .

(أقول) ولعل المصنف لأجل المناقشتين قد عدل عن جعل الوجوه المذكورة أدلة مستقلة في المسئلة وجعلها مؤيدات والله العالم .

﴿ قوله وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته ... الخ ﴾ عطف على انساقه عنه فصحة الاحتجاج دليل آخر في المسئلة غير ما تقدم من التبادر والمؤيدات المذكورة .

﴿ قوله كما في قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ... الخ ﴾ وقد جعلها المحقق القمي من الأدلة الدالة على كون الأمر للوجوب فراجع .

﴿ قوله وتقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب .. الخ ﴾ إشارة إلى الدليل الأول لاشتراك الأمر معنويًا بين الإيجاب والاستحباب (قال) في الفصول احتجوا بانهم قسموا الأمر إلى إيجاب وندب ولا بد أن يكون المقسم أعم (إنتهى) واجاب عنه المصنف بان ذلك قرينة على أنه استعمل الأمر في مقام التقسيم في الأعم من الوجوب والندب والاستعمال أعم من الحقيقة كما مرت الإشارة إليه غير مرة (وقد أخذ) هذا الجواب من الفصول (قال) بعد ذكر الدليل المذكور وفيه أن التقسيم قرينة على أن الأمر هناك مستعمل في المعنى الأعم والاستعمال لا يوجب الحقيقة (إنتهى موضع الحاجة من كلامه) .

﴿ قوله وأما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز ... الخ ﴾ إشارة إلى الدليل الثاني

لاشتراك الأمر معنويًا بين الإيجاب والاستحباب (قال في الفصول) وبأنه يستعمل تارة في الإيجاب وأخرى في النذب فلو كان موضوعا للقدر المشترك لم يلزم المجاز ولا الاشتراك (انتهى) وأجاب عنه المصنف بأن ذلك غير مفيد لما تقدم آنفاً في الجهة الأولى بنحو الاختصار وتقدم قبلاً في تعارض الأحوال بنحو أبسط من أن الترجيح بهذه الأمور الاستحسانية مما لا إعتبار به ما لم توجب ظهور اللفظ في معنى .

﴿ قوله والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به . . . الخ ﴾ إشارة إلى الدليل الثالث لاشتراك الأمر معنويًا بين الإيجاب والاستحباب (قال في الفصول) وبأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به (انتهى) وأجاب عنه المصنف بما حاصله أنما تمنع الكبري أي أن كل طاعة فهو فعل المأمور به لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي وهو ما تعلق به به الطلب الوجوبي الحتمي والابان أريد منه معناه المجازي وهو ما تعلق به مطلق الطلب ولو لم يكن حتمياً فالكبري مما لا تنفع الخصم (وقد أخذ) هذا الجواب من الفصول (قال) بعد ذكر الدليل المذكور وفيه منع الكبري أن أريد بالأمر معناه الحقيقي والافلا يفيد المدعى (انتهى كلامه رفع مقامه) .

في اتحاد الطلب والارادة

﴿ قوله الجهة الرابعة الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي . . . الخ ﴾ قد عرفت في الجهة الأولى أن الطلب في الجملة من معاني الأمر (فيقول المصنف) في هذه الجهة الرابعة أن الطلب الذي هو من معاني الأمر ليس هو الطلب الحقيقي أي الصفة النفسانية القائمة بالنفس التي

يحمل عليها الطلب بالحمل الشايع الصناعي بل هو الطلب الانشائي أى المنشأ بالصيغة الذى لا يحمل عليه الطلب بهذا الحمل مطلقاً بل يحمل عليه مقيداً بالانشائي فتقول هذا طلب انشائي ولو أبيت الا عن كون الأمر موضوعاً للطلب مطلقاً سواء كان حقيقياً أو انشائياً فالأمر لا أقل منصرف الى خصوص الطلب الانشائي كما أن لفظ الطلب أيضاً منصرف الى الانشائي على عكس لفظ الارادة فانه منصرف الى الارادة الحقيقية أى الصفة النفسانية القائمة بالنفس دون الارادة الانشائية وهى المنشأة بصيغة الأمر ومن هنا يظهر الاتحاد بين الطلب والارادة غير أن الطلب منصرف الى الانشائي والارادة منصرفة الى الحقيقية .

(أقول) وفي كلام المصنف الى هنا مراعى للنظر (منها) ما يظهر منه من أن للطلب معنى واحد غير أن له وجودان وجود حقيقى ووجود انشائي (وفيه ما لا يخفى) اذ لا جامع بين الوجودين كما يمكن دعوى أنه لمعنى واحد غاية أنه على ضربين حقيقى وانشائي فان الانشائي أمر اعتبارى محض يحصل بالصيغة والطلب الحقيقى صفة من الصفات الحقيقية قائمة بالنفس وليس أمراً اعتبارياً محضاً بل أمر تاصلى له حظ من الوجود ولو فى ضمن المعروض كالواد والبياض ونحوهما فالاولى هو الاعتراف بان للطلب معنيين مستقلين الانشائي الحاصل بالصيغة والصفة النفسانية القائمة بالنفس بل معانى ثلاثة ثالثها الحركات الخارجية المتحققة فى تحصيل المراد ومنه قولك زيد طالب الضالة اذا تحرك ومشى اليها (ومنها) ما أفاده من ان الطلب يحمل على الحقيقى مطلقاً وعلى الانشائي مقيداً (وفيه أيضاً ما لا يخفى) اذ الانشائي اولى بالحمل عليه مطلقاً بعد كونه هو المنصرف من لفظ الطالب باعتباره قدس سره بل الطالب الحقيقى مما يحتاج الحمل عليه الى التقييد بعد عدم انصراف اللفظ اليه فتقول هذا طلب

حقيقي لا إنشائي (ومنها) ما يظهر من قوله ولو أبيت . . الخ من تسليم كون الأمر بمعنى الطلب مطلقاً غاية أنه ينصرف إلى الإنشائي منه كما أن لفظ الطلب ينصرف إلى ذلك وهو كما ترى ضعيف إذ الأمر بما لا يطلق إلا على خصوص الإنشائي منه لا على الإنشائي والحقيقي جميعاً وهل يعقل إطلاق الأمر على مجرد الطلب الحقيقي القائم بالنفس بدون الانشاء كلاً نعم لا يطلق الأمر على الطلب الإنشائي إلا إذا كان الانشاء بداعي الطلب الحقيقي النفساني كما أشرنا قبلاً وهذا غير كونه حقيقة في كليهما جميعاً (ومنها) ما يظهر منه من أن الارادة أيضاً لها قسمان أو وجودان حقيقية وإنشائية كالطلب وهذا غريب جداً فإن الارادة ليست هي الا تلك الصفة النفسانية القائمة بالنفس التي يعبر عنها بالطلب الحقيقي ولا يكاد تطلق هي على المنشأ بالصيغة ويقال له انها ارادة انشائية فليست هي كالطلب يطلق على الإنشائي والحقيقي جميعاً ولعل ذلك اصطلاح خاص منه ولا مشاحة في الاصطلاح .

﴿ قوله واختلافهما في ذلك الجأ بعض أصحابنا الى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة . . الخ ﴾ أي وإختلاف الطلب والارادة في إنصراف الأول إلى الإنشائي وإنصراف الثاني إلى الحقيقي الجأ بعض أصحابنا . . الخ (ثم) ان بعض أصحابنا المائل الى ما ذهب اليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة هو المحقق صاحب الحاشية المعروفة على المعالم أخو الفصول (قال فيها) ما لفظه ثانيها انهم إختلفوا في كون الطلب المدلول للأمر نفس الارادة أو غيرها فالمحكي عن أصحابنا والمعتزلة هو الأول ومن الأشاعرة القول بالثاني (الى أن قال) واحتجت الأشاعرة بوجوده أحدها ان الله تعالى أمر الكافرين بالآيمان اجماعاً ولم يرد منهم ثانيها أنه يصح أن يقول القائل لغيره أريد منك الفعل ولا أمرك به من دون تناقض

بين القولين ثالثها أنه يصح صدور الأوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيته ومن السيد الى عبده وليس هناك ارادة الفعل مع انها أمر على الحقيقة (ثم ذكر) الوجه الرابع واطال الكلام فيه بل في الجميع نقضاً وابطراً (الى أن قال) هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال ان هناك ارادة صدور الفعل من الغير بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاعه الفعل بالزامه أو ندبه اليه ومن البين أن الثاني لا يستلزم الأول وان كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الارادة الواقعية (ثم ساق الكلام) في تحقيق ذلك وقال ما ملخصه ان الارادة أمر قلبي نفساني حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل ايقاعها بصيغة الأمر وأما الطلب فهو معنى انشائي حاصل بالصيغة. (أقول) ولعمري هذا هو التحقيق الدقيق فان الارادة بما لا تعقل انشائها بالصيغة كما زعم المصنف غير أنه قد حصر المحقق المذكور الطلب بخصوص الانشائي فقط وهو بما لا وجه له بل الطلب على قسمين بل على اقسام انشائي وحقيقي وحركات خارجية نحو المراد كما عرفت والارادة هي خصوص الطلب الحقيقي القائم بالنفس كما ان الأمر هو خصوص الطلب الانشائي الحاصل بالصيغة فتأمل جيداً .

وقوله في مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية.. الخ ثم روع في الرد على الكلام النفسى الذى التزم به الأشاعرة وبنوا عليه أمر المغايرة بين الطلب والارادة (قال في البدايع) في النسخة الثانية من نسختى الأوامر ما هذا لفظه رابعها في بيان المراد من الطلب المدلول للأمر هل هو عين الارادة كما ذهب اليه جمهور المعتزلة واكثر الامامية أو غيرها كما عليه الأشاعرة وبعض الامامية قولان وتحقيق الكلام وتوضيح الحال في المقام يقتضى تمهيد مقدمات الأولى لا يخفى ان الخلاف في المقام مبنى على

الخلاف المعروف في الكلام النفسى وذلك شعبية من شعبه بمعنى ان كل من قال بثبوت الكلام النفسى قال ان الطلب غير الارادة وكل من انكره يلزمه القول بانه عين الارادة ولا يخفى ذلك على من له خبرة وبصيرة في كلماتهم بل المتتبع في عبارهم يجد ذلك من كلماتهم تصريحاً تلويحاً (وقال في النسخة الاولى) من نسختى الاوامر ما هذا لفظه ان هذه المسئلة من جزئيات البحث في الكلام النفسى وتوضيح القول فيه هو ان الاشاعرة زعموا ان الكلام مشترك بين الالفاظ الخبرية والانشائية وبين ما يدل عليه تلك الالفاظ فقالوا ان الكلام لفظى ونفسى واللفظى هو الالفاظ الصادرة من المتكلم في مقام الاخبار عن شىء أو انشاء شىء والنفسى هو النسب الخبرية والانشائية القائمة بالنفس التى يكشف عنها الالفاظ بحسب الاوضاع اللغوية وفسروا تلك النسبة في الخبر بامر وراء علم المتكلم بمضمون القضية اللفظية (الى أن قال) وفي الانشاء بامر وراء الارادة وسموه بالطلب واقتضاء الفعل فالطلب عندهم مغاير للارادة المدلول عليها بلفظ الامر أو بصيغته (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه .

(أقول) وملخص كلام الأشاعرة القائلين بالكلام النفسى أن فى الجمل الخبرية تكون صفة أخرى قائمة بالنفس ما وراء العلم هى كلام نفسى وفى الجمل الطلبية تكون صفة أخرى قائمة بالنفس غير الإرادة هى أيضاً كلام نفسى وتسمى بالطلب وفى ساير الجمل الإنشائية تكون صفة أخرى قائمة بالنفس غير التمنى والترجى والإستفهام هى أيضاً كلام نفسى (وقد أجاب عنهم المصنف) بما محصله أن الإنسان بعد مزاجعة وجدانه لا يجد فى الجمل الطلبية صفة أخرى فى النفس غير الإرادة تكون هى الطلب والكلام النفسى وهكذا لا يجد فى ساير الجمل الإنشائية والخبرية غير تلك الصفات المشهورة من التمنى والترجى

والإستفهام والعلم صفة أخرى قائمة بالنفس تكون هي الكلام النفسى والمدلول للكلام اللفظى وهو يكفى في بطلان هذا المقال فلا يحتاج فسادة إلى مزيد بيان واقامة برهان .

﴿ قوله سوى ما هو مقدمة تحققها . . الخ ﴾ ان مقدمة تحقق الإرادة هي خطور الشيء في النفس ثم الميل وهيجان الرغبة اليه ثم التصديق بفائدته وبدفع ما يوجب التوقف عنه وهو الجزم ثم العزم ويقال له القصد أيضاً أى الشوق الاكيد المسمى بالارادة المستتبع لحركة العضلات إذا أراد الفعل بالمباشرة ولأمر الغير به إذا أراد الفعل بالتسيب .

﴿ قوله وقد انقذ مما حققناه ما في إستدلال الأشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة . . الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة التي اقامتها الاشاعرة على المغايرة بين الطلب والارادة وهو صحة صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة إلى رعيته ومن السيد بالنسبة إلى عبده ﴿ قوله والاعتذار . . الخ ﴾ ليس في الدليل الثالث الذى نقله المحقق صاحب الحاشية عن الاشاعرة تعبير عن الاعتذار كما تقدم تفصيله نعم صاحب البدائع رحمه الله نقل عنهم الدليل المذكور وفيه هذا التعبير (قال في النسخة الثانية) من نسختى الاوامر ما هذا لفظه ومن المصرحين بذلك شارح التجريد حيث قال في جملة بياناته لكلام الاشاعرة ان المعنى النفسى الذى هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده وكالمعتذر عن ضرب عبده بعصيانه .

(أقول) والظاهر أن المراد من قوله كالمعتذر . . الخ ان المولى ربما يعلم أنه إذا أمر عبده بكذا فهو يعصيه ولا يطيعه وهو يريد تاديبه ومواخذته فيأمره به كي يعصيه ويعاقبه ويمتذر عن عقابه بانه قد أمره وهو عصاه ففى مثل

هذا الامر الاعتذارى طلب ولا ارادة كما في الاوامر الاختبارية عيناً .
 ﴿ قوله أو المادة . . . الخ ﴾ أى مادة الطلب أو الامر كما إذا قال اطلب
 منك أو أريد منك .

﴿ قوله ثم انه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين . . . الخ ﴾
 وليت شعري كيف يقع الصلح بين الطرفين ويرتفع النزاع من البين مع التزام
 الخصم بالكلام النفسى وان هناك صفة أخرى في النفس قائمة بها مساوراة
 الارادة تسمى بالطلب وتكون كلاماً نفسياً ومدلولاً للكلام اللفظى (نعم)
 يمكن الصلح بين بعض الاصحاب القائل بالمغايرة وهو المحقق صاحب الحاشية
 وبين بقية الاصحاب والمعتزلة القائلين بالاتحاد فيكون مراد المحقق من المغايرة
 مغايرة الحقيقى من الارادة مع الانشأتى من الطلب ويكون مرادهم من الاتحاد
 اتحاد الحقيقى من الطلب مع الحقيقى من الارادة وهكذا الانشأتى من الطلب
 مع الانشأتى من الارادة (بل الانصاف) أن هذا الصلح أيضاً مما لا يقع فإن
 المحقق صاحب الحاشية لا يعترف أن الارادة وجودين أو قسمين انشأتى
 وحقيقى كى يتحد كل منهما مع ما يقابله من الطلب بل لا يعترف أن للطلب
 أيضاً قسمين فضلاً عن الارادة فقال ان الطلب هو المنشأ بالصيغة والارادة
 هى الامر القلبى النفسى والظاهر ان المصنف إلى هذا كله قد اشار أخيراً بقوله
 فافهم والله العالم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم وانته
 اشارة الى ضعف وقوع الصلح بين الطرفين فلا تغفل .

﴿ قوله دفع وهم . . . الخ ﴾ المتوهم هو القوشجى فى شرحه على التجريد
 على ما ذكره المصنف فى فوائده (قال) فيما أفاده هناك ما لفظه لكن لا أن
 المدلول باللفظ عند الإنشاء أو الاخبار احدى هذه الصفات المشهورة كما ربما

يتوهم من بعض الكلمات منها ما في شرح التجريد للقوشجي في بيان انحصار الكلام في اللفظي حيث ساق الكلام (الى أن قال) والحاصل أن مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاماً نفسياً ليس أمراً وراء العلم في الخبر والإرادة والسكرامة في النهي (قال انتهى كلامه) ثم ان حاصل مراد المصنف من الدفع أنه ليس غرض الإصحاب والمعتزلة من قولهم انه ليس في النفس غير العلم في الجمل الخبرية وغير الإرادة والتمنى والترجي والإستفهام في الجمل الإنشائية صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً ومدلولاً للكلام اللفظي أن تلك الصفات القائمة بالنفس هي المدلولات للكلام اللفظي كما توهمه القوشجي بل المدلول للكلام اللفظي هو غير تلك الصفات فمدلول الجمل الخبرية هي النسب الخبرية المتحققة في الخارج ففي مثل قولك جاء زيد نفس ما تلفظت به عبارة عن الكلام اللفظي واتصاف زيد بالمجيء في الخارج عبارة عن مدلوله ومعناه وأما مدلول الجمل الإنشائية فهو ما ينشأ بالصيغ المخصوصة ففي مثل قولك اكرم زيدا أو ياليت الشباب لنا يعود أو لعل زيدا يخرج أو هل جئتك أحد نفس ما تكلمت به كلام لفظي والطلب المنشأ بصيغة اكرم والتمنى المنشأ بصيغة ليت والترجي المنشأ بصيغة لعل والاستفهام المنشأ بصيغة هل مدلول للكلام اللفظي .

(أقول) والاشاعرة وان عبروا عن مدلول الكلام اللفظي في الجمل الخبرية بالنسب الخبرية أيضاً على ما سبق تفصيله عند ما نقل صاحب البدائع كلامهم المتقدم ولكن فرق بين النسب الخبرية التي قالوا بها والنسب الخبرية التي قال بها المصنف وسائر الاصحاب فان الاشاعرة يرونها صفة قائمة بالنفس ما وراء العلم تسمى بالكلام النفسي وذلك لما صرحوا هناك بان النفس هي النسب الخبرية والإنشائية القائمة بالنفس والمصنف وسائر الاصحاب يرونها

أمراً متحققاً في الخارج يكون مدلولاً للكلام اللفظي وهكذا الأمر في النسب الإنشائية فهم يرونها صفات نفسانية قائمة بالنفس غير الإرادة والتمنى والترجي والإستفهام تكون هي كلاماً نفسياً والمهصف والأصحاب يرونها أموراً اعتبارية تنشأ بالصيغة وتكون مدلولات للكلام اللفظي .

﴿ قوله من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب . . . الخ ﴾ إشارة إلى أن النسب الخبرية التي تحكى عنها الجمل الخبرية قد يكون موطنها الخارج كما في الإنسان كاتب أو زيد ضاحك أو عمرو عالم إلى غير ذلك من القضايا التي كانت مبادئها مما يتحقق في الخارج وقد يكون موطنها الذهن كالإنسان نوع إذ الإنسان لا يعقل أن يكون في الخارج نوعاً أي كلياً مقولاً على الأفراد المنفصلة الحقيقية بل في الخارج شخص غير قابل للصدق على كثيرين فالنوعية ثابتة للإنسان في الذهن لا في الخارج .

﴿ قوله وربما يكون هذا منشأ لإنزاع إعتباره ترتب عليه شرعاً وعرفاً آثار . . . الخ ﴾ كما في قولك زوجت هنداً من فلان أو هي طالق حيث يكون منشأ لإنزاع الزوجية أو البيئونة المترتبة عليها شرعاً وعرفاً آثار .

﴿ قوله نعم لا مضابفة في دلالة مثل صيغة الطلب والإستفهام والترجي والتمنى بالدلالة الإلزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة . . . الخ ﴾ إستدراك عما منعه أولاً من كون تلك الصفات المشهورة مدلولات للكلام اللفظي كما توهمه القوشجي (وحاصله) أن تلك الصفات وإن لم تكن مدلولات له بالمطابقة ولكن لا مضابفة عن كونها مدلولات له بالإلزام فالجمل الإنشائية تدل بالمطابقة على إنشاء تلك المعاني وإيجادها بالصيغة وتدل بالإلزام على ثبوت تلك الصفات في النفس أما لأجل وضع تلك الجمل الإنشائية فيما إذا كانت تلك الصفات ثابتة في النفس . أو لأجل انصراف إطلاقها إلى ذلك (لا يقال) إن

تلك الجمل لو كانت موضوعة لإنشاء تلك المعاني فيما اذا كانت تلك الصفات ثابتة في النفس فدلالته حينئذ على تلك الصفات تكون بالتضمن لا بالإلزام (لأنه يقال) ان ثبوت تلك الصفات في النفس قد أخذ في الموضوع له بنحو الشرطية فتكون خارجة عن من الموضوع له لانبحو الجزئية كي تكون جزئياً للموضوع له وكان دلالتها عليها بالتضمن .

(أقول) والظاهر أن دلالة تلك الجمل على ثبوت تلك الصفات في النفس التزاماً لا يكون بالوضع على نحو لو لم تكن الصفات ثابتة فيها كان ذلك تجزواً في الصيغة بل لأجل الإنصراف كما علم يخفى وسيأتي تحقيق ذلك بنحو ايسر في بحث الصيغة انشاء الله تعالى نعم قد أشرنا فيما تقدم أن خصوص مادة الأمر حقيقة في انشاء الطلب فيما اذا كان بداعي الإرادة النفسانية والطلب الحقيقي النفساني على نحو لو لم تكن الإرادة ثابتة فيها كان اطلاق الأمر عليه صورياً لا حقيقياً فتذكر (ثم) لو قلنا بدلالة الجمل التزاماً على ثبوت تلك الصفات في النفس اما وضعاً أو انصرافاً فلا وجه لتخصيص ذلك بالجمل الإنشائية فقط كما يظهر ذلك من المصنف حيث (قال نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والنهي . . . الخ) ولم يذكر الجمل الخبرية في كلامه بل الجمل الخبرية أيضاً مما تدل بالإلزام على ثبوت صفة العلم في النفس اللهم الا اذا كان ذكر الطلب واخواته من باب التمثيل لا التخصيص .

﴿ قوله اشكال ودفع ... الخ ﴾ هذا الإشكال ماخوذ عن الوجه الأول من الوجوه المتقدمة التي اقامتها الأشاعرة على المغايرة بين الطلب والإرادة (وحاصله) أن في تكليف الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان بالعمل بالاركان ان لم تكن ارادة كازعم الأشاعرة وبه اثبتوا التفكيك بين الطلب والارادة فيلزم على ما حققناه من اتحاد الطلب والارادة أن لا يكون هناك

طلب حقيقي فاذا لم يكن هناك طلب حقيقي فلا تكليف جدى فان اعتبار الطلب الحقيقي في التكليف الجدى ربما يكون من البديهي وان كان فيه ارادة فيلزم تخلف ارادته تعالى عن مراده ولا يكاد تتخلف اذا اراد الله شيئاً قال له كن فيكون (أقول) هذا الإشكال مما لا يبتنى على إتحاد الطلب والإرادة بل هو إشكال معروف متوجه إلى الكل ولو لم نقل باتحاد الطلب والإرادة بل ولو لم يكن هناك لفظ الطلب أصلاً (وملخصه) أن في أمر الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان بالعمل بالأركان إن كان إرادة فيلزم تخلف إرادته تعالى عن مراده وإن لم يكن إرادة فيلزم أن لا يكون تكليفهم بالإيمان جدياً بل صورياً (وملخص الدفع) أن الإرادة الحقيقية على قسمين تكوينية وهي التي تتعلق بتكوين الشيء وتحققه وإيجاده بالمباشرة وإرادة تشريعية وهي التي تتعلق بفعل الغير وبصدور العمل عنه باختياره فالارادة التي لا يحصى عنها في التكليف حتى يكون جدياً لا صورياً هي الارادة التشريعية والارادة التي لا تكاد تتخلف عن المراد هي الارادة التكوينية فاذا لا إشكال في المقام ولا إيراد .

﴿ قوله وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام . . الخ ﴾ الظاهر أن إرادته تعالى مطلقاً تكوينية كانت أو تشريعية ليست هي أمراً قديماً كي نلتجأ إلى تفسيرها بالعلم لبتحد مع ذاته تعالى بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من إتحاد الذات فيه مع الصفات لئلا يلزم تعدد القدماء بل هي أمر حادث كجميع أفعاله تعالى والاول وان كان أشبه . ولكن الثاني أقرب وهو المنسوب الى الكليني رحمه الله استناداً منه الى رواية أو روايات في حدوث ارادته تعالى (وقد حكى) عن الصدوق أنه روى في التوحيد مسنداً عن ابى عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية (وحكى) عن صفوان بن يحيى أنه روى في الصحيح عن ابى الحسن عليه السلام قال قلت له أخبرني عن الارادة

من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل وأما من الله فارادته أحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر فهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق . . . الخ .

في شبهة الجبر وجوابها

﴿ قوله فاذا توافقتا فلا بد من الطاعة والايان واذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان . . . الخ ﴾ أى فاذا توافقت الارادتان وهما التشريعية والتكوينية فلا بد من الطاعة والايان واذا تخالفت الارادتان بان تحققت التشريعية دون التكوينية فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان (ثم ان هذا) أول دخول المصنف في شبهة الجبر من غير ملزم له وليتسه لم يدخل فيها أو دخل وأدى حقها (وعلى كل حال) محصل كلامه أن الطاعة والايان والكفر والعصيان بل عامة الأفعال الاختيارية بأسرها مستندة الى ارادة الله التكوينية فان تعلقت بها وجدت وتحققت والا فلا وحينئذ فيرد عليه في المقام اشكالان قد ذكر كلا منهما بصورة ان قلت (وحاصل الأول) ان الأفعال الاختيارية من الكفر والعصيان والطاعة والايان لو كانت مستندة الى ارادة الله التكوينية التي لا تتخلف فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعبر في التكليف عقلا (وحاصل جوابه) أن ارادة الله تعالى قد تعلققت بصدور الفعل عن العبد مسبقا بمقدماته الاختيارية وعليه فلا بد من صدوره عنه بالاختيار والالزم تخلف ارادته عن مراده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (وحاصل الاشكال الثاني) أن صدور الفعل عن العبد وان كان مسبقا بمقدماته الاختيارية ولمكنه بالأخرة ينتهي الى ما لا

بالاختيار وهي الإرادة الأزلية والمشية الإلهية ومعها كيف تصح المؤاخذة والعقاب على ما يكون بالآخرة بلا اختيار (وحاصل جوابه) أن العقاب إنما هو بتبعية الكفر والعصيان وهما مستندان إلى الاختيار والاختيار إلى مقدماته ومقدماته إلى الشقاوة والشقاوة ذاتية والذاتي لا يعمل نظراً إلى كون الذاتيات ضرورية الثبوت للذات كما سيأتي التصريح به في التجري فينقطع السؤال عن أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقيماً فإن الله تعالى أو جدهما ومن عليهما بالإيجاد والحلقة لا أنه جعل السعيد سعيداً والشقي شقيماً .

(أقول) ويرد عليه :

(أولاً) أنه في الجواب عن الأشكال الأولى قد أسند الكفر والعصيان والطاعة والإيمان إلى إرادة الله التكوينية غير أن إرادته تعالى قد تعلقت بهذه الأمور مسبوقة بمقدماتها الاختيارية وفي الجواب عن الأشكال الثانية أسندها بالآخرة إلى الشقاوة والسعادة الذاتيتين من دون استناد إلى إرادته تعالى وهو لا يخلو عن تناقض .

(وثانياً) أن أسناد الفعل في الجواب عن الأشكال الأولى إلى إرادته تعالى المتعلقة بصدور الفعل مسبوقة بمقدماته الاختيارية مما لا يرتفع به الجبر كيف وإذا تعلق به الإرادة الإلهية والمشية الربانية فلا بد من صدوره منه وهو عين الاضطرار لا الاختيار كما أن أسناد الفعل في الجواب عن الأشكال الثانية بالآخرة إلى الشقاوة والسعادة الذاتيتين مما لا يرتفع به الجبر أيضاً فإن الشقاوة والسعادة وإن كانتا ذاتيتين والذاتيات ضرورية الثبوت للذات وإنما أوجدها الله تبارك وتعالى بالجعل البسيط ولكنها مجعولة له تعالى تبعاً لجعل أصل الذات بسيطاً فإذا استند الفعل بالآخرة إلى جعله تعالى ولو تبعاً لزم الجبر . (وثالثاً) لو كان مجرد إرادته تعالى بصدور الفعل من العبد مسبوقة

بمقدراته الإختيارية مما يرتفع به الجبر ويكون معه الإختيار المعتبر في التكليف محفوظاً باقياً موجوداً فلم يتشبه في تصحيح العقوبة باسناد الفعل بالآخرة إلى الشقاوة والسعادة الذاتيتين فإن الإختيار المحفوظ كما أنه يصحح التكليف فكذلك يصحح العقوبة وعلى كل حال الحق في دفع شبهة الجبر من أصلها أن يقال ان الأفعال الإختيارية التي هي تحت التكليف ويترتب عليها الثواب والعقاب في قبال ما يصدر عن العبد لا عن الإختيار كالأفعال الصادرة عنه في حال النوم أو الجنون أو الإغماء ونحو ذلك ليست هي معلولة عن إرادة الله التكوينية كي يلزم الجبر بل إنما هي معلولة عن نفس إرادة العبد فالكفر والمصيان والطاعة والإيمان إنما تصدر عنه بسوء إختياره أو بحسن إختياره لا بإرادة الله التكوينية بحيث اراد الله تعالى فكفر العبد وعصى أو اراد الله جل وعلا فاطاع العبد وآمن (وأما قوله تعالى) وما تشاؤون إلا أن يشاء الله فالظاهر أنه من المتشابهات التي لا يعلم تاويلها إلا الله والراسخون في العلم فلا يتبعها إلا الذين في قلوبهم زيغ ابتغاء الفتنة كما في الآية (بل لا يبعد) أن يكون المراد من مشيئته تعالى في المقام اذنه جل وعلا فقوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله أي وما تشاؤون إلا أن يأذن الله تبارك وتعالى بمعنى أنه لو شاء لمنع الكافر أو العاصي عن المشية ولم يشأ الكفر أو العصيان ولكنه يأذن ويمهل فيكفر الكافر ويعصى العاصي بسوء إختيارهما بعد اتمام الحججة عليهما والبيان ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار (ان قلت) نعم ولكن نفس ارادة العبد غير إختيارية له فانها لو كانت إختيارية لكانت بارادة أخرى فيتسلسل فاذا كانت غير إختيارية كان الفعل المستند اليها غير اختياري (قلت) كلا فان إختيارية الأفعال تكون بالإرادة فكيف يعقل أن تكون نفس الارادة هي غير إختيارية وليست إختياريتها

بارادة أخرى كى يتسلسل بل إختياريتها باختيارية بعض مقدماتها (وتوضيح ذلك) أن مقدمات الارادة كما تقدمت قريباً فى الطلب والارادة هى أربعة .

(الأولى) خطور الشيء فى النفس .

(الثانية) الميل وهيجان الرغبة اليه .

(الثالثة) الجزم وهو التصديق بفائدته وبدفع ما يوجب التوقف عنه .

(الرابعة) العزم وهو القصد أى الشوق الأكيد المسمى بالارادة

المستتبع لحركة العضلات فى التكويزات ولانشاء الطالب من الغير فى التشريعات ثم أن خطور الشيء وهكذا الميل وهيجان الرغبة وان كان أمراً قهرياً خارجاً عن تحت القدرة والاختيار ولكن الجزم كما سيأتى فى التجري ويعترف به المصنف هناك هو أمر إختيارى لجواز التأمل فيما يترتب على الفعل والتدبر فى عواقبه وتبعاته من العقوبات والمواخذات فيصرف النفس عنه ويمنع عن وصول الميل وهيجان الرغبة إلى مرتبة الجزم والتصديق بالفائدة ليحصل له الشوق الأكيد المستتبع لحركة العضلات ولاختيار الفعل خارجاً أو لانشاء الطلب من الغير تشريعاً (وعليه) فإذا كان بعض مقدمات الارادة إختيارية كانت الارادة إختيارية قهراً فان النتيجة تتبع أخس المقدمات كما لا يخفى فإذا تكون الأفعال أيضاً إختيارية صادرة عن الاختيار لا عن الكره والاضطرار فلا جبر .

﴿ قوله الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها .. الخ ﴾
الكفر والمعصيان وهكذا الطاعة والايان وان فرضا انهما يستندان بالآخرة الى الشقاوة والسعادة الذاتيتين ولكن تأثيرهما فى ارادة الكفر والمعصيان والطاعة والايان ليس الا بنحو الاقتضاء لانبحو العملية التامة كى ينافى الاختيار فالشقى بلغ ما يبلغ شقاوته يمكنه ترك الكفر والمعصيان وأن لا يريد هما ويريد

الطاعة والایمان وهكذا السعيد بلغ ما بلغ سعاده يمكنه الكفر والعصيان وان يريد هما ولا يريد الطاعة والایمان وان كان اختيار الكفر والعصيان للشق اسهل كما أن اختيار الطاعة والایمان للسعيد أسهل .

﴿ قوله دفع وهم . . . الخ ﴾ وحاصل الوهم أنه قد سبق من المصنف ان الارادة التشريعية هي العلم بالمصلحة في فعل المكلف فلو قلنا باتحاد الطلب والارادة لزم أن يكون الطلب المنشأ في الخطابات الالهية هو العلم وهذا باطل .
 ﴿ أقول ﴾ وهذا الوهم فاسد من أصله اذ الارادة التشريعية التي ادعى المصنف انها العلم بالمصلحة في فعل المكلف هي ارادة حقيقية كالارادة التكوينية والطلب المنشأ في الخطابات الالهية هو الطلب الانشائي الاعتباري فلا يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة أن يكون الطلب المنشأ في الخطابات الالهية هو العلم نعم لو ادعى المصنف أن الارادة الانشائية هي العلم بالمصلحة في فعل المكلف كان يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة أن يكون الطلب المنشأ في خطاباته تعالى هو العلم ولكن المصنف لم يدع ذلك (ومن هنا يظهر) أن الحق في دفع الوهم المذكور هو ما ذكرناه لا ما ذكره المصنف في دفعه من أن اتحاد الارادة التشريعية مع علمه تعالى بالصالح إنما يكون خارجاً لا مفهوماً والطلب المنشأ في الخطابات الالهية هو المفهوم لا المصداق الخارجى فاذا لا يلزم من اتحاد الطلب والارادة أن يكون المنشأ هو العلم اذ المتحد مع العلم هو خارجية الارادة والمتحد مع الارادة هو مفهوم الطلب فان هذا كله مستغنى عنه لا حاجة لنا اليه (هذا كله) مضافاً الى ما في دفع المصنف من سوء التعبير فان قوله وقد عرفت أن المنشأ ليس الا المفهوم لا يخلو عن خلل فان الانشاء وان كان لا بد وان يرد على المفهوم أى على الطبيعة المبهمة المهملة المسماة باللا بشرط المقسمى اذ لا يعقل تعلق الانشاء بغيرها لا بالسكلى ولا بالفرد اذ السكلى بما

هو كلى لا يوجد والفرد هو أمر موجود والموجود لا يعقل إيجاده ولكن المنشأ لا محالة يكون هو الفرد لا المفهوم فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد .
 ﴿ قوله وقد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم . . . الخ ﴾ أى قد عرفت ذلك فى ضمن دفع الوهم المتقدم قبل وهم الآخر حيث قال وأما الصيغ الإنشائية فهى على ما حققناه فى بعض فوائدها موجودة لمعانيها فتذكر .
 ﴿ قوله وكال الإخلاص له نبي الصفات عنه . . . الخ ﴾ فان الصفات ملاك الإنشائية وهو تعالى واحد أحد فلا يحصى عن إرجاع الصفات إلى نفس الذات .

في معاني صيغة الأمر

﴿ قوله الفصل الثانى فيما يتعلق بصيغة الأمر وفيه مباحث الأول انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها . . . الخ ﴾ وبإلى ان المحقق صاحب الحاشية قد ذكر لصيغة الأمر أربعة وعشرين معنى وذكر غيره دون ذلك وقد عدّ (منها) الترجى والتمنى وقد مثل بعضهم للاخير بقوله ألا يا ايها الليل الطريل أن إنجلي ولم أر من مثل للمعنى الأول وهو سهل (ومنها) التهديد وقد مثلوا له بقولك للعاصى المتعرد إفعل ما شئت تهديداً (ومنها) الإنذار وقد مثلوا له بقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب (ومنها) الإهانة وقد مثلوا لها بقوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم بعد قوله تعالى ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم (ومنها) الإحتقار وقد مثلوا له بقوله تعالى القوا ما أنتم ملقون (ومنها) التعجيز وقد مثلوا له بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله (ومنها) التسخير وقد مثلوا له بقوله تعالى كونوا قردة خاسمين إلى غير

ذلك من المعاني مع ما لها من الأمثلة المذكورة في المطولات (ثم ان حاصل كلام المصنف) هنا وهو كلام متين أن الصيغة لم تستعمل في شيء من هذه المعاني وإنما استعملت في إنشاء الطلب في الجميع غايته أن الدواعي لإنشاء الطلب تختلف فقد يكون الداعي هو البعث والتحرك نحو المطلوب الواقعي وان شئت قلت هو ثبوت الطلب الحقيقي النفساني وهذا هو الغالب وقد يكون الداعي هو الترجي أو التمني أو التهديد أو الإنذار ونحو ذلك فعد هذه الأمور من المعاني مع كونها من الدواعي من اشتباه الدواعي بالمعاني (ثم ان) ظاهر القوم الذين قد ذكروا هذه المعاني انهم يعترفون أن الصيغة ليست موضوعة لها لغة وذلك بشهادة نزاعهم الآتي في المبحث اللاحق من أن الصيغة هل هي حقيقة في الوجوب أو في الندب أو في كليهما أو في الجامع بينهما فان ظاهره المفروغية من عدم كونها حقيقة في التمني والترجي والتهديد واخوانها المتقدمة وانما هي مستعملة فيها مجازاً والمصنف كما تقدم قد أنكر استعمالها فيها ولو مجازاً .

﴿ قوله وقصارى ما يمكن أن يدعى . . . الخ ﴾ .

(أقول) بل يمكن دعوى عدم وضع الصيغة لإنشاء الطلب في خصوص ما إذا كان بداعي البعث والتحرك بل وضعت لإنشاء الطلب مطلقاً سواء كان بداعي البعث والتحرك وثبوت الطلب الحقيقي النفساني كما هو الغالب أو كان بسائر الدواعي نعم لا يبعد دعوى ظهورها في الأول لو خليت عن كل قرينة لأجل غلبة الاستعمال فيه كما لا يخفى (ويؤيده) بل يدل عليه أنا لا نجد فيما إذا استعملت الصيغة باحد الدواعي المذكورة تجوزاً في استعمالها لأجل عناية أو رعاية علاقة بل استعمالها في السكل على نمط واحد غير أن استعمالها في إنشاء الطلب بداعي البعث والتحرك اكثرها غلب كما أشرنا (وعليه) فاستعمالها في جميع تلك الأمثلة المذكورة يكون على نحو الحقيقة من دون عناية ولا

رعاية علاقة .

﴿ قوله إيقاظ . . . الخ ﴾ وحاصل ما في هذا الإيقاظ أن ما ادعيناه في صيغة الأمر من كونها مستعملة دائماً في إنشاء الطلب غاية أن الدواعي تختلف فكذلك ندعيه في سائر الصيغ الانشائية من صيغة التمني والرجي والاستفهام حرفاً مجرداً فصيغة الاستفهام مثلاً مستعملة دائماً في إنشاء طلب الفهم غاية أن الداعي إلى الاستفهام (قد يكون) طلب الفهم حقيقة (وقد يكون) اظهار المحبة كما في قوله تعالى وماتك بيمينك يا موسى (وقد يكون) الانكار التوبيخي كما في قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون أو الابطال كما في قوله تعالى أفأصفيكم ربكم بالبنين أو غير ذلك من الدواعي (وعليه) فما ذكره لصيغة الاستفهام من المعاني الثمانية أو أقل أو أكثر مما لا وجه له فانها من الدواعي لا من المعاني وهكذا التزامهم بانسلاخ تلك الصيغ عما لها من المعاني الحقيقية فيما إذا وقعت في كلامه تعالى وباستعمالها في غير معانيها الحقيقية كالتعليل وما اشبه ذلك كما في قوله تعالى لعله يتذكر أو يخشى نظراً إلى استلزام معانيها الحقيقية العجز كما في الرجى والتمني أو الجهل كما في الاستفهام وهما محالان على الله تعالى فهذا كله مما لا وجه له فان تلك الصيغ اذا وقعت في كلامه تعالى هي مستعملة في نفس انشاء الرجى أو التمني أو الاستفهام غاية أنه لا بداعي الرجى أو التمني أو طلب الفهم حقيقة كي يلزمه العجز أو الجهل بل بدواعي آخر من اظهار المحبة أو الانكار أو التقرير أو غير ذلك حسب ما يقتضيه الحال مما لا يلزمه العجز ولا الجهل .

صيغة الأمر هل هي حقيقة في الوجوب

﴿ قوله المبحث الثاني في أن الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما أو في المشترك بينهما وجوه بل أقوال . . . الخ ﴾ (قول) بكونها حقيقة في الوجوب وقد نسب ذلك إلى جمهور الأصوليين (وقول) بكونها حقيقة في الندب وقد نسب ذلك إلى قوم منهم (وقول) بكونها مشتركة لفظاً بين الوجوب والندب وقد نسب ذلك إلى السيد رحمه الله ولكن في خصوص اللغة وأما في العرف الشرعي فقال بكونها حقيقة في الوجوب (وقول) بكونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الجامع بينهما أى الطلب وقد نسب ذلك إلى قوم آخرين هذه عمدة الأقوال في المسئلة وإلا فقد ذكر صاحب المعالم رحمه الله أقوالاً آخر فيها مثل كونها مشتركة لفظاً بين الوجوب والندب والاباحة أو مشتركة معنى بين هذه الثلاثة والجامع هو الإذن أو مشتركة لفظاً بين أربعة وهي الثلاثة السابقة والتهديد (قال في المعالم) وقيل فيها أشياء آخر يعنى بها غير ما ذكر لاسكتها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها (انتهى) .

﴿ قوله لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة . . . الخ ﴾ دعوى تبادر الوجوب من صيغة الأمر أى تبادر خصوص الطلب الحتمى الإلزامى تبادراً حاقياً لا اطلاقياً بمعنى استناده الى حاق اللفظ الكاشف ذلك عن الوضع والحقيقة لا الى الإطلاق وكثرة الإستعمال هي في غاية الإشكال وذلك لما يلزمه من التجوز عند استعمال الصيغة في الندب مع أنا لا نرى في استعمالها في الندب عناية ولا رعاية علاقة بل استعمال الصيغة في كل من انشاء

الطلب الحتمي وغير الحتمي على حد سواء فلا فرق بين قوله اذا زالت الشمس فصل وبين قوله اذا كان اول الشهر فصل أو بين قوله اذا أجنبت فاغتسل وبين قوله اذا كان يوم الجمعة فاغتسل (وعليه) فدعوى كون الصيغة موضوعة للوجوب مما لا تخلو عن ضعف (واضعف) منها دعوى اشتراك الصيغة لفظاً بين الوجوب والندب فان تعدد الوضع مما يحتاج الى دليل ولا دليل (وأضعف من السكل) دعوى كونها حقيقة في خصوص الندب دون الوجوب فانها لو لم تكن موضوعة للوجوب فليست هي موضوعة للندب قطعاً (ومن هنا) يتجه تعين القول الرابع وهو وضع الصيغة للقدر المشترك بين الوجوب والندب بمعنى وضعها لإنشاء مطلق الطلب سواء كان وجوبياً أو نديبياً نعم لا يبعد دعوى ظهور الصيغة في الوجوب ظهوراً انصرافياً لا وضعياً كما سيأتي في المبحث الرابع انشاء الله تعالى .

﴿ قوله ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب.. الخ ﴾ ولعل وجه التعبير بالمؤيد وعدم جعله دليلاً برأسه أن عدم صحة الاعتذار عن المخالفة كما يلائم وضع الصيغة للوجوب فكذلك يلائم ظهورها فيه أيضاً وأن لم تكن موضوعة له لغة فالمدعى أخص والدليل أعم .

﴿ قوله وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله اليه أو حمله عليه... الخ ﴾ الظاهر أنه رد على صاحب المعالم غير أنه لم يدع نقل الصيغة الى الندب أو حمله عليه بل ادعى التوقف عند ورود الأمر (قال رحمه الله) بعد الفراغ عن اثبات كون الصيغة حقيقة في الوجوب بوجوه عديدة ما هذا لفظه فائدة يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم الصلاة والسلام أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال

الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلق في اثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام (انتهى كلامه) فيقول المصنف ان كثرة الاستعمال في النذب مما لا يوجب النقل اليه ولا الحمل عليه لكثرة الاستعمال في الوجوب أيضاً (مضافاً) الى أن الاستعمال في النذب وان كثرت ولا يمكنه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازى مما لا يوجب صيرورته مشهوراً ليرجع على المعنى الحقيقي أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور بل المجاز انما يصير مشهوراً بكثرة الاستعمال فيه كما صرح به المحقق القمى اذا كان بلا قرينة عليه حالية أو لفظية بل علم من دليل آخر منفصل أنه استعمل فيه اللفظ مجازاً .

(أقول) والانصاف ان الاستعمال في المعنى المجازى ولو كان مع القرينة المصحوبة اذا كثرت وشاع حتى بلغ أضعاف الاستعمال في المعنى الحقيقي فلا يبعد أن يحصل بسبب ذلك انس خاص وربط مخصوص بينه وبين اللفظ على نحو يوجب تقدمه على المعنى الحقيقي لدى الاطلاق ولو كان ذلك بقرينة الشهرة وكثرة الاستعمال فيه بل جاز أن يبلغ حدّاً لا يحتاج في انقها المعنى من اللفظ الى قرينة أصلاً وهو حد النقل (وعليه) فالجواب عن صاحب المعالم رحمه الله مما ينحصر بالأول أى بالمنع عن بلوغ الاستعمال في النذب حدّاً يوجب النقل اليه أو الحمل عليه أو التوقف عند اطلاقها واستعمالها وذلك لكثرة الاستعمال في الوجوب أيضاً وان فرض كونه أقل من الاستعمال في النذب بكثير .

وقوله كيف وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولم ينتلم به ظهوره في العموم . . . الخ دليل لما ادعاه آنفاً من ان كثرة الاستعمال مع القرينة المصحوبة في المعنى المجازى مما لا يوجب صيرورته

مشهوراً (وتقريب الدلالة) أن استعمال العام في الخاص كثير جداً حتى قيل ما من عام الا وقد خص ومع ذلك لم يفتل به ظهور العام في العموم بل بمجرد وروده بلا قرينة يحمل على العموم وليس ذلك الا لاستعمال العام في الخاص مع القرينة المصحوبة .

(أقول) وفيه :

(أولاً) ان قياس المقام بالعام والخاص بما لا وجه له فان العام وان كثر استعماله في الخاص لسكن ليس في خاص معين كي يصير ذلك مجازاً مشهوراً له بل في خواص مختلفة فقد يخرج الفساق مثلاً عن العلماء وقد يخرج الشعراء منهم وقد يخرج النحويون وهكذا .

(وثانياً) ان العام حسب ما استعرفه ويعترف به المصنف من عدم كون التخصيص مجازاً لا يكاد يكون مستعملاً في الخاص بل مستعمل دائماً في العموم على التقريب الآتي في موضعه انشاء الله تعالى (وعليه) فلم يستعمل العام في الخاص كي يصير الخاص بسبب ذلك مجازاً مشهوراً يفتل به ظهور العام في العموم .

في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب

وقوله المبحث الثالث هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة في الوجوب أولاً . . . الخ في هذا المبحث مقامان من الكلام قد أخرج المصنف أولهما عن الثاني على خلاف النظم .

(المقام الأول) ان الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب والبعث مثل

يفتسل ويتوضأ ويعيد هل هي مستعملة في معناها الحقيقي من قيام المبدء بفاعل مذكر أو مؤنث غايته أنه لا بداعي الإخبار والإعلام بل بداعي البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي أو هي مستعملة في إنشاء الطلب ولو مجازاً (فيه وجهان) بل قولان لا يبعد أن يكون الثاني هو المشهور ولكن مختار المصنف تبعاً لصاحب البدايع هو الأول وهو الأقرب إذ لا يفهم من قوله يفتسل في مقام الإخبار والإعلام وقوله يفتسل في مقام الطلب والبعث إلا معنى واحداً غير أنه في الأول يكون الداعي هو الإخبار والحكاية عن الواقع وفي الثاني هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي .

(المقام الثاني) أن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب والبعث سواء قلنا باستعمالها فيما هو معناها الحقيقي أم في إنشاء الطلب ولو مجازاً هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا (أما القائلون) في المقام الأول باستعمالها في إنشاء الطلب ولو مجازاً فهم بين من يقول بظهورها في الوجوب لوجوه أوجهها أن الوجوب أقرب المجازات فإن كلا من الوجوب والتدب والاباحة معنى مجازي لها والوجوب أقرب وبين من يقول بالتوقف نظراً إلى أن الأقرية إعتبارية غير موجبة لظهور اللفظ فيه (وأما القائلون) في المقام الأول باستعمالها فيما هو معناها الحقيقي من قيام المبدء بفاعل مذكر أو مؤنث غايته أنه لا بداعي الإخبار والإعلام بل بداعي البعث والتحريك فهم أيضاً بين من يقول بالتوقف كصاحب البدايع وبين من يقول بظهورها في الوجوب كالمصنف بل يقول أنها اظهر في الوجوب من الصيغة فإنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فتكون أكد في البعث والتحريك من الصيغة .

(أقول) بعد ما قلنا بظهور صيغة الأمر في الوجوب أما وضعا للتبادر كما ادعى المصنف في المبحث السابق أو انصرافاً لاحد الوجوه الآتية في المبحث

اللاحق فلا يحصى عن كون الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والبعث ظاهرة في الوجوب لا محالة فانها قائمة مقام صيغة الأمر سواء قلنا باستعمالها في إنشاء الطلب ولو مجازاً أو قلنا باستعمالها فيما هو معناها الحقيقي غاية أنه لا بداعي الاحبار والاعلام بل بداعي البعث والتحرك نعم يبقى الكلام في انها هل هي اظهر من الصيغة في الوجوب أم لا ولا يبعد أن تكون النكتة التي قد اشار اليها المصنف موجبة لأظهريتها من الصيغة في الوجوب .

﴿ قوله ولسكنه لا يخفى أنه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام أى الطلب مستعملة في غير معناها . . . الخ ﴾ شروع في المقام الأول من البحث الذي قد أشرنا ان المصنف أخره عن المقام الثاني على خلاف النظم .

﴿ قوله كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت . . . الخ ﴾ راجع إلى قوله ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام . . . الخ أى ليست الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في غير معناها الحقيقي كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما تقدم وعرفت من أن صيغة الأمر والإستفهام والتنى والترجى مستعملة دائماً فيما هو معناها الحقيقي غاية أنه بدواعي مختلفة فقد يكون الداعي في صيغة الأمر مثلاً هو البعث وقد يكون هو التهديد وقد يكون هو الإنذار وهكذا .

﴿ قوله هذا مع أنه إذا اتى بها في مقام البيان . . . الخ ﴾ هذا وجه آخر لسكون الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب والبعث ظاهرة في الوجوب غير ما تقدم فكان حاصل الوجه الأول أن مجرد الإخبار بوقوع المطلوب في مقام الطلب موجب لظهورها في الوجوب بل لأظهريتها من صيغة الأمر وحاصل هذا الوجه أن مقدمات الحكمة وهي في المقام كما صرح في المتن عبارة عن كون المتكلم بصدد البيان مع عدم نصب قرينة على غير الوجوب مما

تقتضى حملها على الوجوب فان تلك النكته المتقدمة وهي الاخبار بوقوع المطلوب في مقام الطلب ان لم تكن مرجحة لظهور الجملة الخبرية في الوجوب فلا محالة توجب تعين الوجوب من بين سائر المحتملات من الندب وغيره وذلك اشده مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب كما لا يخفى .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أن مقدمات الحكمة من شأنها أن تقتضى الشروع والسريان كما في اعتق رقبة أو تقتضى العموم والشمول كما في أحل الله البيع على ما سيأتى التصريح به في آخر المطلق والمقيد ولا تكاد تقتضى تعين أحد المحتملات إلا إذا كان سائر المحتملات مما فيه تقييد وتضييق كما في اقتضاها كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لأجل كون كل واحد مما يقابله من الغيرى والتخييرى والسكفائى مما فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته كما سيأتى تحقيقه في المبحث السادس والمقام ليس من هذا القبيل فان الندب وان كان يصرح المصنف في المبحث الآتى بأنه طلب كأنه يحتاج الى مؤنة التقييد بعدم المنع من الترك ولكن الوجوب أيضاً طلب كأنه يحتاج الى مؤنة التقييد بالمنع من الترك واليه يشير في آخر المبحث الآتى بقوله فافهم فانتظر .

صيغة الامر ظاهرة في الوجوب

﴿ قوله المبحث الرابع أنه اذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون . . . الخ ﴾ وحاصل ما في هذا المبحث أنه لو سلم عدم كون الصيغة حقيقة في الوجوب وضعاً فهل هي ظاهرة في الوجوب انصراً أم لا قد يقال بل قد قيل بظهورها فيه أما لغلبة

الإستعمال فيه أو لغلبة وجود الوجوب أو لا اكليته والسكل مورد المناقشة عند المصنف .

(أما الأول والثاني) فلعدم الصغرى فيها نظراً الى أن الإستعمال في الندب وكذا وجوده الخارجى لو لم يكن اكثر بكثير فليس باقل .
 (وأما الثالث) فلعدم الكبرى فيه بمعنى أن اكلية الوجوب وان كانت مسلبة الا انها مما لا توجب ظهور اللفظ فيه لأن الظهور ناش عن انس اللفظ بالمعنى والاكلية مما لا توجب ذلك (ثم ان المصنف) قد اختار ظهور الصيغة في الوجوب انصرافاً لوجه آخر غير الوجوه المتقدمة كلها وهو أن مقدمات الحكمة التى قد أشير اليها في المبحث السابق وسيأتى تفصيلها في المطلق والمقيد مما تقتضى الحمل على الوجوب نظراً الى أن الندب مما يحتاج الى مؤنة التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه ولا تقييد (وفيه) ان المدعى ليس أولى من العكس فنقول ان مقدمات الحكمة تقتضى الحمل على الندب نظراً الى أن الوجوب مما يحتاج الى مؤنة التحديد والتقييد بالمنع من الترك بحيث لا دليل على المنع من الترك مع كون المولى في مقام البيان فيبنى على عدم كون الطلب للوجوب ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .
 (أقول) قد عرفت منا في المبحث الثانى عدم كون الصيغة للوجوب وضماً وذلك لما تقدم من المناقشة في كون التبادر حاقياً لا اطلاقاً نظراً الى عدم وجدان العناية ولارعاية العلاقة في استعمال الصيغة في الندب وهو كاشف عن وضعها لإنشاء مطلق الطلب سواء كان وجوبياً أو نديباً الا أن ظهورها في الوجوب وانصرافها اليه عرفاً مما لا ينبغي انكاره وحينئذ يقع الكلام في وجه انصرافها اليه (والانصاف) أن غلبة الإستعمال وغلبة الوجود كما عرفت من المصنف هما ممنوعتان وأما مقدمات الحكمة فقد عرفت حالها فاذاً لا يبقى في

البن سوى اكلمية الوجوب واتمته من الندب فلا يبعد أن يكون هو الوجه
 لإنصراف الصيغة اليه عرفاً (وأما ما اشتهر على اللسان) من أن الاكلمية
 لو كانت موجبة للإنصراف لسكان لفظ الإنسان منصرفاً الى رسول الله
 صلى الله عليه وآله وسلم أو الى طبقة الأنبياء والأوصياء عموماً فانهم الاكلمون
 الآتمون فهو مما لا وجه له فان المراد من الاكلمية في أفراد الإنسان هي الاكلمية
 بحسب الجسم والخلق لا الاكلمية المعنوية الروحية ولذا ترى أن لفظ الإنسان
 ينصرف الى الفرد المتعارف الكامل جسماً وخلقة دون الفرد الناقص بحسب
 الجسم والخلق وان كان اكمل معنوياً وروحياً وهذا واضح .
 ﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل

في التعبدى والتوصلى

﴿ قوله المبحث الخامس اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب
 توصلياً . . . الخ ﴾ ان الواجبات في شريعتنا بل في كل شريعة حتى في الشرائع
 السابقة بل وحتى في الأديان الباطلة على قسمين (فنهما) ما سبق لأجل التقرب
 به الى المولى بمعنى ان الغرض من تأسيده وتشريعه ليس الا أن يتقرب به
 العبد الى المولى كالصلاة والصيام والحج وغير ذلك من العبادات الشرعية
 الواردة في شرعنا بل في الشرائع السابقة أيضاً وهذا القسم من الواجب يسمى
 بالتعبدى أى ما لا يحصل الغرض منه ولا يسقط الأمر به الا أن يؤتى به على
 وجه التقرب به الى المولى (ومنها) ما أمر به لمجرد صالح وحكم فيها ولم يكن
 أصل تشريعه لأن يتقرب به الناس الى المولى فان أتى به متقرباً به وامثالاً
 لأمره حصل به القرب والثواب قهراً وان لم يؤت به كذلك بل أتى به

بدواعى آخر لا بداعى التقرب به الى المولى حصل منه الغرض وسقط به الامر وان لم يحصل به القرب والثواب أصلاً وهذا كما فى دفن الميت وكفنه وتوجيهه الى القبلة والإنفاق على الزوجة وصلة الرحم وهكذا ويسمى هذا القسم من الواجب بالتوصلى أى ما لا يتوقف حصول الغرض منه وسقوط أمره على الاتيان به على وجه التقرب به الى المولى وان توقف الأجر والثواب على الاتيان به كذلك (ثم ان الميز) بين هذين القسمين واضح ظاهر غالباً يعرفه المرء نوعاً بمجرد النظر الى الواجب والتأمل فى كيفية وسياقه فمن كان اجنبياً عن ديننا اذا نظر الى صلاتنا وصيامنا وطوافنا حول البيت ونحو ذلك من العبادات عرف أن هذا كله عبادات الإسلام شرعت لأجل التقرب بها الى الله تعالى واذا نظر الى دفن الميت أو كفنه أو صلة الرحم ونحو ذلك من التوصليات عرف أن هذا كله واجبات لمصالح فيها بنظر شارعنا وليس الغرض من تأسيسها مجرد التقرب بها الى الله تعالى وهكذا الحال اذا نظرنا نحن الى أديان الأجانِب فنعرف عباداتهم من غير عباداتهم وهذا ظاهر واضح كما اشرنا (نعم قد يشتبه) الأمر علينا وردد الواجب كالعتق مثلاً بين كونه تعبدى باعتباره فيه قصد القرية أو توصلياً لا يعتبر فيه ذلك فيقع الكلام حينئذ فى أن الأصل اللفظى هل هو يقتضى التوصلية كى يؤخذ به عند الشك أو التعبدية أو الأصل لا يقتضى شيئاً منها فلا بد من الرجوع الى الأصل العملى فيه خلاف بين الأعلام (ثم ان القائلين) باصالة التوصلية بين من يقول بها من جهة اطلاق الصيغة وامله المشهور بينهم فكما أنه اذا شك فى اعتبار جزء أو شرط فى المأمور به صح التمسك باطلاقها لرفعها فكذلك اذا شك فى اعتبار قصد القرية فيه صح التمسك باطلاقها لدفعه وبين من يقول بها من جهة ظهور نفس الأمر فى التوصلية كما أختاره صاحب التقريرات نظراً الى أن مفاد الهيئة

هو الطلب ومفاد المادة هو الفعل الواقع عليه الطلب فاذا اتينا بالفعل فقد سقط الأمر عقلاً والالزم طلب الحاصل (كما أن القائلين) باصالة التعبدية بين من يقول بها لأدلة خاصة (منها) ان الأمر ظاهر في اتيان المأمور به بداعى الأمر كما أنه ظاهر في اتيانه على وجه العمد والقصد (ومنهما) أن العقلاء يذمون العبد إذا علموا أنه أتى بالفعل لا بداعى أمر المولى وقد ذكر هذين الوجهين في البدايع (ومنهما) أن العقل يحكم بوجود الإمتثال ولا امتثال إلا بالآتيان بداعى الأمر وقد ذكر هذا الوجه في التقارير وبين من يقول بها لعمومات قد دلت على تعبدية الواجبات طراً خرج منها ما خرج وبقى الباقي (مثل) قوله تعالى في سورة البينة وما أمرؤ إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين دات الآية الشريفة على حصر المأمور به لأهل الكتاب بالعبادات فينسحب الحكم إلى شريعتنا اما بالاستصحاب أو بذيل الآية الشريفة وهو قوله تعالى وذلك دين القيمة أى المستقرة الثابتة التى لا تنسخ (ومثل قوله تعالى) اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم دات الآية الشريفة على وجوب الاطاعة وهى لا تحصل إلا بقصد القربة (ومثل) قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل إلا بالنية أو الأعمال بالنيات ونظائرهما (ثم ان القول) باصالة التعبدية حيث كان ضعيفاً جداً نظراً إلى ضعف ادلته حتى عموم قوله تعالى وما أمرؤ الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك لو ضوح عدم كون الحصر فيه حقيقياً كى يستدل بعمومه خرج ما خرج وبقى الباقي إذ من الضرورى عدم حصر الواجبات لأهل الكتاب بعبادة الله فقط بل الله سبحانه وتعالى حيث كان فى مقام بيان المهم بما أمرؤ به وهو لم يكن سوى عبادته جل وعلا فقال وما أمرؤ الا ليعبدوا الله . . . الخ (واضعف من ذلك) التمسك بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل إلا بالنية أو الأعمال بالنيات فانه اجنبى

عن المقام جداً وإنما هو دليل على إعتبار قصد العنوان كما سيأتى شرحه لم يتعرض المصنف لهذا القول أى القول باصالة التعبدية أصلاً (بل لم يتعرض) لدليل التقريرات أيضاً على اصالة التوصلية من دعوى ظهور نفس الأمر فيها بتقريب أن مفاد الهيئة هو الطلب ومفاد المادة هو الفعل الواقع عليه الطلب فإذا اتينا بالفعل فقد سقط الأمر عقلاً والالزم طلب الحاصل وذلك اضعف هذه الدعوى أيضاً فان مفاد الهيئة فى الواجب التعبدى أيضاً ليس الا الطلب ومفاد المادة فيه كما ستعرف ليس إلا الفعل الواقع عليه الطلب ومع ذلك إذا اتينا بالفعل بدون قصد القربة فلا يكاد يسقط الأمر عقلاً لعدم حصول الغرض منه فإذا كان هذا حال التعبدى فكيف يمكن التمسك بهذا الوجه فى مورد الشك ونعتمد عليه فى إثبات كون المشكوك توصلياً يسقط أمره بمجرد الاتيان به بدون قصد القربة (نعم خصص) المصنف بالذكر من بين تمام الوجوه المتقدمة كلها الوجه الأول لاصالة التوصلية فمقد له هذا البحث الطويل نظراً إلى اشتغاره بين الاصحاب كما أشرنا وهو التمسك باطلاق الصيغة لاثبات توصلية الواجب وعدم إعتبار قصد القربة فيه على حد التمسك به لرفع اعتبار ساير الأشياء مما شك فى إعتباره من جزء أو شرط فصار بصدد ابطال هذا الوجه المشهور وقد مهد له مقدمات ثلاث كما ستعرف شرحها (ثم ان التعبدية) والتوصلية يمكن جعلهما صفتين للوجوب فتقول الوجوب التعبدى والوجوب التوصلى ولعل بهذا اللحاظ قد ذكرهما المصنف فى ذيل مباحث صيغة الأمر بل ذكرهما بعد الفراغ عن ظهور الصيغة فى الوجوب وضعاً أو إنصراًفا أى ان اطلاق الصيغة بمادتها بعد الفراغ عن ظهورها بهيئتها فى الوجوب هل هو يقتضى كون الوجوب المستفاد منها توصلياً غير مشروط بقصد القربة أم لا ويمكن جعلهما صفتين للواجب فتقول الواجب التعبدى والواجب التوصلى ولعل بهذا اللحاظ

قد ذكرهما التقريرات في بحث مقدمة الواجب في ذيل تقسيمات الواجب وعلى كل حال الأمر في ذلك سهل هين .

﴿ قوله احداها الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذه المقدمة الأولى هو تعريف كل من التبعدي والتوصلي وقد عرفت من شرحهما آنفا فلا نعيد .

﴿ قوله ثانيها ان التقرب المعتبر في التبعدي . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذه المقدمة بطولها هو إثبات أن قصد القرية هو مما يعتبر في العبادات عقلا لا شرعا وشرحه بنحو الإجمال بتوضيح منا أن قصد القرية (إن كان بمعنى قصد الامتثال) والاتبان بالواجب بداعي أمره فلا يمكن أخذه في العبادات شرعا لما ستعرفه من المصنف قريبا (وإن كان بمعنى الاتيان بالفعل) بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أوله تعالى فآخذه في العبادات وان أمكن شرعا ولما كانه غير معتبر فيها قطعا وذلك لجواز الاقتصار بلا كلام على قصد الامتثال الغير الممكن أخذه شرعا أي الاتيان بالواجب بداعي أمره (وعليه) فاذا دار أمر قصد القرية بين ما لا يمكن إعتباره في العبادات شرعا وبين ما ليس بمعتبر فيها قطعا علم أن إعتباره فيها ليس إلا بحكم العقل لا بحكم الشرع بمعنى أن العقل هو الذي قد استقل باعتبار قصد القرية في الواجبات التي سبقت لأجل التقرب بها إلى الله تعالى على نحو إذا لم يقصد بها القرية لم تكن عبادة وان الشرع قد اتكل في إعتباره على حكم العقل وان أمكنه إعتباره فيها ولو بمعنى قصد الحسن أو المصلحة أوله تعالى بل يمكنه إعتباره بوسيلة أمرين ولو كان بمعنى قصد الامتثال كما هو الحق عندنا تبعاً للتقريرات وان لم يجوز المصنف كما سيأتي بل الحق عندنا هو إمكان إعتباره حتى بامر واحد ولو كان بمعنى قصد الامتثال والاتبان بالواجب بداعي أمره كما ستعرف ذلك غير أن

الشارع لم يعتبره بل اتكل في إعتباره على حكم العقل (وأما ما تقدم) من قوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين أو قوله تعالى في سورة الزمر قل انى أمرت أن اعبد الله مخلصاً له الدين أو قول أمير المؤمنين عليه السلام وبالاخلاص يكون الخلاص أو ما في بعض الأخبار من أنه قال الله عز وجل أنا خير شريك من أشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله الا ما كان لى خالصاً إلى غير ذلك مما ذكرناه فى الفقه فى نية الوضوء من كتابنا الموسوم بالفروع المهمة فى احكام الامة فهو دليل على إعتبار الاخلاص فى العبادات وهو كما حققناه هناك غير قصد القربة بل هو أخص منه واضيق ونحن كلامنا هنا فى اعتبار قصد القربة بنفسها (ثم ان) من جميع ما ذكر الى هنا يظهر لك ما فى تعبير المصنف قدس سره اعنى قوله إن التقرب المعتبر فى التعبدى ان كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره كان مما يعتبر فى الطاعة عقلاً . . الخ فان ظاهره أن التقرب على خصوص هذا التقدير هو مما يعتبر فى الطاعة عقلاً لا مطلقاً مع أن المقصود ليس كذلك بل المقصود أن قصد القربة مطلقاً سواء كان بمعنى قصد الإمتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره أو كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه ونحوه هو مما يعتبر فى الطاعة عقلاً بالتقريب الذى ذكرناه وبيناه فتدبره جيداً .

﴿ قوله وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتانى إلا من قبل الأمر بشىء فى متعلق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد إمتثال أمرها . . الخ ﴾ هذا وجه لعدم إمكان إعتبار التقرب بمعنى قصد الإمتثال والاتيان بالواجب بداعى أمره فى العبادات شرطاً أو شرطاً (وبعبارة أخرى) وجه لعدم إمكان الأمر باتيان العمل بداعى الأمر (وحاصل الوجه) أن اتيان العمل بداعى أمره غير مقدور

للمكلف قبل الأمر بالعمل إذ لا أمر به كي يقصد فكيف يامر باتيان العمل بداعى أمره (ثم ان الظاهر) من عبارة المصنف هذه في بدو الأمر أن مرجعها إلى وجهين لعدم إمكان إعتبار قصد الأمر في المتعلق قد أشار إلى أحدهما بقوله لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذلك الأمر وإشارته إلى الآخر بقوله فاللم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها ولكن التدبر فيها كما هو حقه مما يقضى بكونها وجهاً واحداً لا وجهين وأنه بصدد شيء واحد وهو عدم تمكن المكلف من اتيان العمل بداعى أمره قبل الأمر بالعمل أى لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى ويقدر عليه الا من بعد الأمر في متعلق ذلك الأمر فإنه من الأمر بغير المقدور فقوله فاللم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر . . . الخ بيان لوجه الاستحالة وهو عدم القدرة على المكلف به لا وجه آخر (نعم يمكن أن يقال) ان المصنف وان كان بصدد شيء واحد وهو عدم تمكن المكلف من اتيان العمل بداعى أمره قبل الأمر بالعمل ولكن صح أن يذكر في المقام وجه آخر لعدم إمكان اعتبار قصد الأمر في متعلق الأمر غير ما ذكره المصنف وهو لزوم تقدم الشيء على نفسه في الرتبة نظراً إلى أن قصد الأمر متأخر عن الأمر والأمر متأخر عن المتعلق فلو اعتبر قصد الأمر المتأخر عن الأمر في المتعلق السابق على الأمر لزم تقدم الشيء على نفسه برتبتين وهو محال (ولكن قد يجاب) بان قصد الأمر المعتبر في المتعلق على القول باعتباره فيه هو قصد طبيعة الأمر والمتأخر عن الأمر هو قصد شخص الأمر الصادر من المولى خارجاً فيختلف قصد الأمر المتأخر عن الأمر مع قصد الأمر المعتبر في المتعلق السابق على الأمر فلا تقدم للشيء على نفسه أصلاً .

(أقول) ويمكن أن يقال في مقام الجواب إن قصد الأمر متأخر عن

الامر خارجا فما لم يتحقق الامر في الخارج لم يمكن قصده والامر متأخر عن المتعلق ذهنا لا خارجا والا بان كان متأخرا عنه خارجا لزم طلب الحاصل وهو محال (وعليه) فاذا اعتبر قصد الامر في المتعلق لم يلزم تقدم الشيء على نفسه في الرتبة فان المتأخر عن الامر هو قصد الامر الخارجى والمعتبر في المتعلق هو قصد الامر الذهنى فيختلف أيضاً قصد الامر المتأخر عن الامر مع قصد الامر المعتبر في المتعلق السابق على الامر فلا تقدم للشيء على نفسه أبداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وتوهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعى الامر . . . الخ ﴾
وحاصل التوهم أنه من الممكن أن يتصور الشارع اتيان الصلاة بداعى الامر فيامر بها كذلك والصلاة بداعى الامر وان كانت قبل الامر بها غير مقدورة للمكلف ولكن بعد ما تعلق الامر بها مقدورة له والقدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر هي القدرة على العمل حين العمل لا حين الامر (وقد أجاب) عنه المصنف بكونه واضح الفساد ثم أفاد في وجه الفساد ما حاصله أن الاتيان بالصلاة بداعى الامر غير مقدور للمكلف حتى بعد الامر اذ لا أمر للصلاة كي يأتى بها بداعيه فان الامر حسب الفرض قد تعلق بالمجموع أى بالصلاة المقيدة بداعى الامر لا بنفس الصلاة وحدها كي يمكن الاتيان بها بداعى أمرها والامر لا يدعو الا الى ما تعلق به لا الى غيره .

﴿ قوله إن قلت نعم ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالامر بها مقيدة . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) أنه اذا أمر بالمجموع أى بالصلاة المقيدة بداعى الامر فنفس الصلاة أيضاً تصير مأمورة بها في ضمن الامر بالمجموع فيؤتى بها بداعى أمرها بلا محذور في ذلك عقلا (وحاصل جوابه عنه) أن الامر اذا تعلق بالمجموع أى بالصلاة المقيدة بداعى الامر

فلا اشكال حينئذ في خروج القيد عن تحت الامر ويبقى تحته ذات المقيد والتقيدهما جزئان تحليليان نظير الجنس والفصل والجزء التحليلي مما لا يتصف بالوجوب أصلاً اذ لا وجود له في الخارج غير وجود الشكل الواجب بالوجوب النفسى الإستقلالى كى يتصف بالوجوب ضمناً كما هو الشأن فى الجزء الخارجى (وفيه) ان الجزء التحليلى وان لم يكن كالجزء الخارجى بحيث كان له وجود مستقل على حده فان الأجزاء الخارجية تركيبها انضمامى بمعنى أن لكل منها وجود مستقل على الدقة منضم إلى الآخر وإن كان العرف لا يرى للمجموع إلا وجوداً واحداً والأجزاء التحليلية تركيبها عقلى كالجنس والفصل فان العقل بالعمل يحلل النوع إلى جنس وفصل كما تقدم فى المشتق وإلا فهما موجودان بوجود واحد حقيقة لا بوجودين متمازين خارجاً ولكن مجرد عدم استقلال الجزء التحليلى فى الوجود مما لا يمنع عقلاً عن اتصافه بالوجوب بعد كونه أمراً ممكنأ مقدوراً يتمكن المكلف من ايجاده فى الخارج ولو متحدأ مع الجزء الآخر (وبالجملة) ان الجزء التحليلى هو كالجزء الخارجى فى صحة اتصافه بالوجوب الضمنى وإن لم يكن هو كالجزء الخارجى فى استقلاله بالوجود الخارجى (وعليه) فاذا أمر بالمجموع أى بالصلاة المقيدة بداعى الأمر فيمكن الاتيان بها بداعى أمرها لأنها فى ضمن الأمر بالمجموع تصير مأمورة بها قطعاً .

﴿ قوله ان قلت نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً وأما إذا أخذ شرطاً . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) انه سلمنا أنه إذا تعلق الأمر بالمجموع فالصلاة لا تصير مأمورة بها لأن ذات المقيد جزء تحليلى لا يتصف بالوجوب ولكن هذا إذا أخذ قصد الأمر بنحو الشرطية والقيدية وأما إذا أخذ شرطاً أى جزئاً فيتصف كل من الصلاة وقصد الأمر بالوجوب النفسى الضمنى فيمكن الاتيان بها بداعى وجوبها (وقد أجاب) عن هذا الاشكال من وجهين .

(أحدهما) إمتناع ذلك لاستلزامه تعلق الأمر بالقصد وهو أمر غير إختيارى فان إختيارية الأفعال تكون بالإرادة وهى القصد فلو كانت إختيارية الإرادة بإرادة أخرى لتسلسلت (وفيه) ان الإرادة كما تقدم فى ذيل الطلب والإرادة إختيارية بإختيارية بعض مقدماتها وليست إختياريتها بإرادة أخرى كى يتسلسل وهل يعقل أن تكون إختيارية الأفعال بها وهى بنفسها لا تكون إختيارية .

(ثانيهما) انه اذا أمر بالمجموع أى بالصلاة بداعى أمرها فالإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه يعنى به الصلاة انما يمكن فى ضمن الإتيان بالمجموع بداعى أمره ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الأمر بقصد الأمر .
(أقول) الى هنا تم جواب المصنف ولم يبين وجه عدم امكان الإتيان بالمركب من قصد الأمر بقصد الأمر ولعل نظره فى عدم امكان ذلك الى أنه يلزم حيثئذ أن يكون قصد الأمر الذى هو أحد جزئى المركب مائياً به بقصد الأمر الا أنه كما ترى مما لا محذور فيه فانه .

(أولاً) لا مانع من الإتيان بقصد الأمر بقصد أمره بعد فرض تعلق الأمر بالمجموع المركب الذى كان أحد جزئيه نفس قصد الأمر .
(وثانياً) ان أحد الجزئين وهى الصلاة وان كانت تعبدية لا يكاد يسقط أمرها الا بالإتيان بها بداعى أمرها ولكن الجزء الآخر وهو قصد الأمر توصلى قطعاً يحصل الغرض منه بمجرد إتيانه كيف ما اتفق فاذا قصد الأمر فى الإتيان بأجزاء الصلاة ولم يكن نفس الإتيان بقصد الأمر بداعى وجوبه فقد أجزء وكفى وعليه فلا مانع من أخذ قصد الأمر فى المتعلق شرطاً كما عرفت أنه لا مانع من أخذه شرطاً فافهم جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .
هو قوله ان قلت نعم لسكن هذا كله اذا كان اعتباره فى المسامور به

بأمر واحد . . . الخ) إشارة الى ما أفاده صاحب التقريرات من تصحيح اعتبار قصد الأمر في المأمور به بواسطة أمرين أحدهما يتعلق بذات العمل والآخر باتيانته بداعى أمره (قال) في التعبدى والتوصلى وقد عنونهما في مقدمة الواجب كما أشرنا في صدر البحث ما هذا لفظه إن الطالب لو حاول طلب شيء على وجه الامتثال لا بد له من أن يحتال في ذلك بان يأمر بالفعل المقصود اتيانه على وجه القربة أولاً ثم ينبه على أن المقصود هو الامتثال بالأمر (انتهى) وقد أجاب عنه المصنف .

(أولاً) باننا نقطع أنه ليس في العبادات الا أمر واحد كسائر الواجبات التوصلية غاية الامر أنه يدور في العبادات مدار الامتثال وجوداً وعبداً المثوبات والعقوبات فالثواب على الامتثال والعقاب على ترك الامتثال وفيما عدى العبادات أى الواجبات التوصلية يدور خصوص المثوبات مدار الامتثال وأما العقوبات فلا يدور مدار ترك الامتثال بل يدور مدار ترك الفعل من أصله (وثانياً) ان الامر الاول المتعلق باصل الفعل ان كان توصلياً يسقط بمجرد الاتيان بالفعل ولو لا بداعى أمره فلا يكاد يبقى مجال لموافقة الامر الثانى لسقوط الامر الاول بمجرد الاتيان بالفعل لا بداعى أمره وان كان تعبدياً لا يسقط بمجرد الاتيان بالفعل ولو لا بداعى أمره فلا وجه لعدم سقوطه الا كون الواجب عبادياً لا يحصل الغرض منه الا مع الاتيان به بداعى أمره ومع كون الواجب كذلك يستقل العقل لا محالة بوجود اتيانه على نحو يحصل به الغرض أى بداعى أمره وعلى وجه التقرب به من دون حاجة الى أمر الشارع باتيانته كذلك (وتوضيحه) انك قد عرفت في صدر البحث ان تشخيص الصغرى وان الواجب هل هو تعبدى قد سبق لاجل التقرب به الى المولى أو توصلى قد أمر به لمصلحة فيه وحكمة هو أمر واضح غالباً يعرفه

العرف نوعا فاذا عرف أن الواجب تعبدى قد سبق لاجل التقرب به الى المولى استقل العقل بنفسه بوجود الاتيان به متقربا به الى المولى وبداعى أمره الشرعى من دون حاجة الى أمر الشارع باتيان العمل بداعى أمره .

(أقول) إن تشخيص العبادات من التوصليات هب أنه واضح غالبا يعرفه العرف نوعا ومع تشخيص الصغرى ومعرفة كون الواجب تعبدى لا توصليا لا محالة يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل متقربا به الى الله وبداعى أمره الشرعى من دون حاجة الى أمر الشارع ولكن ذلك مما لا يوجب امتناع أمر الشارع بلزوم الاتيان بالفعل متقربا به الى الله وبداعى أمره غاية ان امر الشارع حينئذ يكون مؤكداً لحكم العقل لا مؤسسا (مضافا) الى ان فى بعض الموارد ربما يكرن عبادية الواجب خفية على العرف غير واضحة له كما فى الزكاة او العتق ونحوهما اذ ليست هى دائماً كعبادية الصلاة والصيام ونحوهما بما يعرف بمجرد النظر اليه والتأمل فيه انه عبادى قد سبق لاجل التقرب به الى الله (وعليه) فلا ضير حينئذ فى تنبيه الشارع على العبادية ولو بوسيلة امرين (نعم يرد) على ما افاده التقريرات خصوص ما اورده المصنف او لا من القطع بانه ليس فى العبادات الا امر واحد وهو يكفى لمقصد المصنف من اثبات كون القرية مما يعتبر فى العبادات عقلا لا شرعا .

﴿ قوله بخلاف ما عداها . . . الخ ﴾ اى بخلاف ما عدى العبادات

من التوصليات .

﴿ قوله كما هو قضية الامر الثانى . . . الخ ﴾ فان الامر الثانى توصلى

قطعا فاذا اتى بالفعل بداعى أمره فقد حصل الغرض من الامر الثانى وسقط هو قطعا ولا يجب ان يكون اتيانه بالفعل بداعى أمره لاجل الامر الثانى .

﴿ قوله واما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه او كونه

ذا مصلحة اوله تعالى . . . الخ ﴿ هذا عدل لقوله السابق من ان التقرب المعتبر في التعبدى ان كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى امره . . . الخ وقد تقدم في صدر البحث شرحه وما يرد عليه فلا نعيده ثانيا .

﴿ قوله ثالثا انه اذا عرفت بما لا مزيد عليه . . . الخ ﴾ هذه المقدمة الثالثة هى نفس النتيجة لا بما يتوقف عليه ابطال التمسك باطلاق الصيغة للتوصلية والاولى كان ان يقول في صدر البحث لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمتين احدهما الوجوب التوصلى . . . الخ ثانيهما ان التقرب المعتبر في التعبدى . . . الخ ثم يقول اذا عرفت بما لا مزيد عليه . . . الخ (وعلى كل حال) حاصل ابطاله التمسك باطلاق الصيغة للتوصلية انك قد عرفت في المقدمة الثانية ان قصد الامتثال مما لا يمكن اخذه في المأمور به شرعا فاذا لم يمكن اعتباره لم يجز التمسك بالإطلاق لعدم اعتباره فان الإطلاق انما يكشف عن عدم اعتباره اذا كان مما جاز اعتباره وامكن في الخارج اخذه دون ما لم يمكن (وفيه) ان الذى تقدم ومضى في مجموع المقدمة الثانية كما اشرنا قبل ان اعتبار قصد القرية في الطاعات يكون بحكم العقل لا بحكم الشرع بالتقريب الذى قد عرفت منا شرحه وتوضيحه لا مجرد كون قصد الامتثال مما لا يمكن اخذه في المأمور به فان مجرد ذلك مما لا يكفى في ابطال التمسك بالإطلاق لوضوح عدم انحصار قصد القرية بقصد الامتثال فقط (والصحيح) في تقريب ابطال التمسك بالإطلاق ان يقال انك قد عرفت فيما تقدم ان اعتبار قصد القرية في العبادات باى معنى كان سواء كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى امره أو كان بمعنى الاتيان به بداعى حسنه ونحوه هو بحكم العقل لا بحكم الشرع وان الشرع قد اتكل في اعتباره على حكم العقل على ما سبق منا تفصيله في صدر المقدمة الثانية فاذا كان اعتباره بحكم العقل لا بحكم

الشرع لم يجز التمسك قهراً بإطلاق الصيغة لرفع إعتباره شرعاً (هذا مضافاً) إلى ما تقدم فى الصحيح والأعم مشروحاً من أنه تنلى القول بالصحيح لا يكاد يمكن التمسك بالإطلاق لرفع ما شك فى إعتباره لكون الشك على هذا القول فى أصل المسمى ومع الشك فى المسمى لم يجز التمسك بالإطلاق (وبالجملة) ان قلنا ان قصد القرية هو مما يعتبر فى العبادات عقلاً بحيث كان خارجاً عن أصل المسمى والموضوع له لم يجز التمسك حينئذ بالإطلاق من جهة ان إعتباره فيها عقلي لا شرعي فإطلاق الصيغة مما لا يكشف عن عدم إعتباره شرعاً فى مورد الشك وان قلنا إنه مما يعتبر فيها شرعاً بحيث كان حاله كحال ساير الأجزاء والشرائط الشرعية المعتبرة فى المسمى لم يجز التمسك حينئذ بالإطلاق من جهة أخرى وهى أن الشك على الصحيح كما هو المختار يكون فى أصل المسمى لا فيما هو خارج عنه ليمكن التمسك بالإطلاق لرفعه ونفى إعتباره فتأمل جيداً .

﴿ قوله لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها ... الخ ﴾
 إذ لا معنى لاستظهار التوصلية وعدم إعتبار قصد القرية فى مورد الشك من اطلاق الصيغة بهيئتها فان مفاد الهيئة هو الطلب وقصد القرية على تقدير إعتباره فى العبادات شرعاً هو من قيود المادة نظير الستر والطهور والقبلة ونحوها للصلاة لا من قيود الهيئة أى الوجوب والطلب نعم لو شك فى ثبوت قيد للطلب بان شك أن الطلب الوجوبى أو الندبى هل هو مطلق ثابت على كل حال أو مقيد ثابت على تقدير دون تقدير فعند ذلك يتمسك بإطلاق الصيغة بهيئتها لا بمادتها .

﴿ قوله ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الأمر ... الخ ﴾ مقصوده من مثل الوجه مما هو ناش من قبل الأمر هو التمييز (والمراد من الوجه) هو قصد الوجوب أو الإستحباب وبين قصد القرية

وقصد الوجه عموم مطلق اذ كلما قصد الوجه أى الوجوب أو الإستحباب فقد قصد القربة ولا عكس لمكان أن يقصد الأمر على اجماله ولا يقصد خصوص الوجوب أو الإستحباب كما اذا علم اجمالاً أن العمل الفلانى مما أمر به قطعاً ولم يعلم تفصيلاً أنه واجب أو مستحب وقد اتى به بداعى أمر المولى اجمالاً فهو حينئذ قاصد للقربة وليس قاصداً للوجه (وأما التمييز) فهو معرفة المأمور به وتعيينه بشخصه فاذا علم اجمالاً أنه يجب عليه أما الظهر أو الجمعة وقد اتى بهما احتياطاً فلا تمييز له ولا تعيين وكل من الوجه والتمييز وجوبه محل الكلام فى الفقه ولو فى خصوص ما اذا أمكن ازالة الجهل وتحصيل العلم بكون المأمور به واجباً أو مستحباً أو ظهراً مثلاً أو جمعة لا مطلقاً ولو فيما لم يمكن ذلك (ثم ان حاصل كلام المصنف) أنه كما لا يمكن التمسك باطلاق الصيغة لرفع اعتبار قصد الامتثال من جهة عدم امكان أخذه فى المتعلق فكذلك لا يمكن التمسك باطلاق الصيغة لرفع اعتبار قصد الوجوب أو الإستحباب أو تعيين المأمور به وتشخيصه لأن كلام الوجه والتمييز حاله كحال قصد الامتثال حيث لا يتأتى الا من قبل الأمر وما لا يتأتى الا من قبل الأمر كيف يمكن اعتباره فى متعلق ذلك الأمر على التفصيل الذى قد مر توضيحه فى قصد الامتثال .

(أقول) هذا مضافاً الى ما اشير آنفاً وتقدم تفصيله فى الصحيح والأعم من أنه على الصحيح لا يكاد يمكن التمسك بالإطلاق لرفع اعتبار شىء فى المأمور به أصلاً لأن الشك حينئذ فى أصل المسمى (ثم لا يخفى عليك) أنه فرق واضح بين التمسكين اذا قلنا بهما أى بين التمسك بالإطلاق لرفع اعتبار قصد القربة وبين التمسك به لرفع اعتبار الوجه والتمييز فانا فى قصد القربة نعم أصل الكبرى وأنه بما يعتبر فى العبادات قطعاً غاية أنه يقع الشك فى واجب مخصوص من عتق أو صدقة ونحوهما أنه هل هو تعبدى يعتبر فيه قصد القربة

أو توصلى لا يعتبر فيه ذلك وفي المقام نشك في أصل اعتبارهما في العبادات لا في خصوص واجب دون واجب وان شئت قلت إن الشك في الأول هو بنحو الشبهة الموضوعية وفي الثانى بنحو الشبهة الحكيمية .

﴿ قوله نعم اذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه . . . الخ ﴾ استدراك عن المنع من التمسك بالإطلاق لرفع اعتبار قصد الإمتثال بل الوجه والتمييز أيضاً (وحاصله) أنه نعم اذا كان الأمر في مقام بصدد بيان ماله الدخل في غرضه كقصد الإمتثال أو الوجه أو التمييز وإن لم يكن له دخل في المأمور به من جهة عدم امكان اعتباره في المتعلق ومع ذلك سكت ولم يبين دخله في الغرض جاز التمسك بهذا الإطلاق المقامى أى بعدم البيان في مقام البيان لرفع اعتباره في الغرض وهذا غير الإطلاق اللفظى الذى منعناه وقد اشير قبلا في الصحيح والأعم في بيان ثمره النزاع الى الفرق الواضح بين الإطلاق المقامى واللفظى بنحو أبسط من ذلك جداً فتذكر .

﴿ قوله فلا بد عند الشك وعدم احراز هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الأصل . . . الخ ﴾ أى الأصل العملى من البرائة أو الاشتغال فانا اذا ياسنا من التمسك باطلاق الصيغة الذى هو أصل لفظى بل وياسنا من الإطلاق المقامى أيضاً فلا بد من الرجوع الى الأصل العملى فان الرجوع الى الأصل يكون بعد فقد الامارة من عموم أو اطلاق ونحوهما وحينئذ فهل يرجع الى البرائة أو الإشتغال مختار المصنف هو الثانى اى الرجوع الى الإشتغال وعدم الرجوع الى البرائة مطلقاً عقليها ونقلها وان قلنا فى الاقل والأكثر الإرتباطين بالبرائة (أما عدم جريان البرائة العقلية) فسيأتى الكلام فيه عند تعرض المصنف له (وأما عدم جريان البرائة العقلية) فخاص ما أفاد المصنف فى وجهه أن الشك فى المقام واقع فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم

والعقل يستقل بلزوم الخروج عن عهدته فانا اذا علمنا أن شيئاً خاصاً كالعقود
مثلاً واجب قطعاً ولم نعلم أنه تعبدى يعتبر فيه قصد القرية أم توصلى لا يعتبر
فيه ذلك فما لم يؤت به بقصد القرية لم يعلم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم
تعلقه به فاذا لم يؤت به كذلك وقد صادف كونه تعبدياً يعتبر فيه قصد القرية
فلا يكون العقاب حينئذ عقاباً بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان .
(أقول) ويرد عليه :

(أولاً) ان هذا هو عين التقريب الجارى للاحتياط فى الأقل والأكثر
الإرتباطين وليس هو شيئاً جديداً فى المقام قد أوجب المصير الى الإشتغال
هنا وان قلنا هناك بالبرائة .

(وثانياً) ان حال المقام بعينه هو حال الأقل والأكثر الإرتباطين
فكما نقول فىهما بالبرائة العقلية خلافاً للمصنف هناك بالبيان الذى سياتى منا
شرحه وتفصيله فى محله من ان العقاب بقدر البيان ولا بيان على الأمر المشكوك
اعتباره فكذلك نقول بها فى المقام حرفاً بحرف غير ان الأمر المشكوك دخله
هناك كالسورة مثلاً على تقدير دخله يكون اعتباره شرعياً وفى المقام يكون
اعتباره عقلياً وذلك مما لا يوجب تفاوتاً فيما نحن بصدده (نعم قد يتوهم) ان
اعتبار قصد القرية فى العبادات بعد ما كان عقلياً ولم يكن بيانه بعهدة الشارع
لم يصح التشبث بقبح العقاب بلا بيان فان الشارع لم يبينه فى معلوم التعبدية
فكيف بمشكوك التعبدية (ولكنه توهم ضعيف) فان المقصود من البيان فى
قبح العقاب بلا بيان ليس خصوص بيان الشارع والا لم يصح التشبث
بالبرائة العقلية فى الشبهات الموضوعية نظراً الى عدم كون البيان فيها بعهدة
الشارع بل المقصود منه مطلق الوضوح والإتكشاف كما سياتى تحقيقه فى اصل
البرائة انشاء الله تعالى ومن المعلوم أنه مفقود فى المقام وعليه فلا يبقى مانع

فيه عن البرائة العقلية .

﴿ قوله وهكذا الحال في كلبا شك في دخله في الطاعة . . الخ ﴾ أى وهكذا الحال في الوجه والتمييز فكما أنه إذا شك في واجب أنه تعبدى أو توصلى فلا مجال إلا لاصالة الإشتغال فكذلك إذا شك في إعتبار الوجه والتمييز في العبادات فلا مجال إلا لاصالة الإشتغال .

(أقول) إذا عرفت منا جريان البرائة العقلية والتشبه بقاعدة فبيع العقاب بلا بيان عند الشك في التعبدية والتوصلية مع أن إعتبار قصد القرابة في العبادات مما يستقل به العقل فعند الشك في إعتبار مثل الوجه والتمييز مما لا يستقل به العقل أصلا بطريق أولى فان الشارع هب أنه لا يسهه إعتبارهما في المأمور به بامر واحد وإن كان ذلك خلاف التحقيق عندنا ولكن يسهه إعتبارهما فيه بوسيلة أمرين كما تقدم من التقريرات وحيث لم يبين إعتبارهما في العبادات كذلك أو بين ولم يصل النيا بيانه بعد الفحص عنه بحمد اليأس لم يصح العقاب عليه عقلا .

﴿ قوله نعم يمكن أن يقال إن كلبا يحتمل بدوآ دخله في الإمتثال . . الخ ﴾ إستدراك عن حكمه بالإحتياط عند الشك في إعتبار الوجه والتمييز في العبادات (وحاصله) أن مقتضى القاعدة وإن كان هو الإحتياط عند الشك في إعتبارهما لسكون الشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم لمكان دخلهما في حصول الغرض ولمكن مع ذلك يمكن التخلص عن الإحتياط بنحو صحيح بان يقال إن الوجه والتمييز حيث انهما مما يغفل عنه عامة الناس ولا يلتفت اليهما إلا الاوحدى منهم فكان على الأمر بيان دخلهما في غرضه فحيث لم يبين يقطع بعدم دخلهما فيه فلا يجب الإحتياط حيثئذ .

﴿ قوله ثم انه لا اظنك أن تتوهم وتقول إن أدلة البرائة الشرعية

مقتضية لعدم الإعتبار . . . الخ) من ها هنا شرع المصنف في بيان عدم جريان البرائة العقلية أيضاً عن إعتبار قصد القرية في مشكوك التعبدية والتوصلية مثل ما لم تجر البرائة العقلية في نظره (وحاصل ما أفاده) في وجه ذلك أنه لا بد في جريان ادلة البرائة العقلية كحديث الرفع واخواته من شيء قابل الرفع والوضع ودخل قصد القرية في العبادات ليس بشرعى كى يقبل الرفع بل واقعى فلا يقبل الرفع (ثم أورد على نفسه) بان دخل الجزء والشرط أيضاً واقعى فكيف يرفع بحديث الرفع ونحوه (فاجاب عنه) بان دخلها وان كان واقعياً إلا انها قابلان للرفع بمعنى أنه بدليل الرفع يكشف أنه لا أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك بخلاف المقام ففيه الأمر الفعلى .

(أقول) وفيه ان المقام وإن كان فيه أمر فعلى اجمالاً ولكن لم يعلم تعلقه بما يعتبر فيه المشكوك بل يحتمل تعلقه بما لا يعتبر فيه المشكوك فاذا لا يبقى فرق بين قصد القرية وبين ساير الأجزاء والشرائط فتجرى البرائة الشرعية عنه مثل ما تجرى عنهما (ولعله اليه) أشار أخيراً بقوله فافهم ولو أنه قدس سره ابدل قوله بل واقعى بقوله بل عقلى كان أقرب لمطلوبه وابتعد عن النقص بالجزء والشرط فان دخلها ليس بعقلى قطعاً بخلاف قصد القرية فيكون دخله عقلياً ولكن مع ذلك لا ينهض دليلاً للمنع عن البرائة الشرعية فان إعتبار قصد القرية وإن كان بحكم العقل كما عرفت ولكن لا منافاة بين كون وضعه من العقل ورفعها في مورد الشك من الشرع بمعنى رفع المؤاخذة عليه بان يقول الشارع إن ما شك في تعبديته وتوصليته لا يجب الإتيان به بقصد القرية فان كان توصلياً فهو وإن كان تعبدياً فانا لا اعاقب عليه مع عدم حصول غرضى منه (هذا مضافاً) إلى المنع عن كون قصد القرية بما لا يقبل الوضع شرعاً فانه ان كان بمعنى قصد الحسن واخواته فقد اعترف المصنف

بامكان اعتباره في متعلق الامر وان كان بمعنى فسد الإمتثال والاتباع
 بالواجب بداعى أمره فقد عرفت من التقريرات امكان اعتباره بوسيلة أمرين
 بل عرفت منا امكانه ولو بامر واحد فضلا عن أمرين (هذا كله) حال البرائة
 الشرعية عن قصد القرية فاذا جرت عنه في مشكوك التعبدية والترصية مع
 استقلال العقل باعتباره في العبادات طرأ فجربانها عن مثل الوجه والتميز مما
 لا يستقل العقل باعتباره فيها بطريق أولى هذا تمام الكلام في التعبدى
 والتوصلى بقى في المسئلة شىء آخر لم يذكره المصنف وهو أنه هل يعتبر في
 العبادات قصد العنوان أم لا (والحق) أنه يعتبر في عامة العبادات بلسرهما فما
 لم يؤت بالنكبير مثلا أو بسائر اجزاء الصلاة بعنوان أنه تكبيره الاحرام
 أو بعنوان أنه جزء للصلاة لم يقع ذلك جزأ للصلاة وما لم يكن الإمساك عن
 المفطرات بعنوان الصوم لم يقع ذلك صوما شرعا وما لم يكن دفع المال الى
 الفقير بعنوان الزكاة لم يكن ذلك زكاة قطعاً وهكذا الأمر في تمام العبادات
 بل ويعتبر ذلك في كثير من التوصليات التي يتوقف ماهيتها عليه فما لم يكن
 ضرب الطفل بعنوان التأديب لم يكن ذلك تأديباً حسناً وما لم يكن القيام
 بعنوان التعظيم لم يكن ذلك تعظيماً وتجيلاً وما لم يكن دفع المال الى المستقرض
 أو الى الدائن بعنوان القرض أو بعنوان اداء الدين لم يكن ذلك اقراضاً أو
 اداء للدين وهكذا والحاكم باعتبار قصد العنوان في عامة العبادات بل وكثير
 من التوصليات التي يتوقف ماهيتها عليه هو العقل اذ لو لم يقصد العنوان لم
 يقع الإمتثال ولم تتحقق الماهية أصلاً (هذا) مع ما ورد من الدليل الشرعى
 عليه مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل الا بالنية أو الاعمال بالنيات
 ونحوهما مما دل على انتفاء العمل بانتفاء النية غايته أن النية بالنسبة الى العبادات
 وكثير من التوصليات التي يتوقف ماهيتها على النية حقيقى وبالنسبة الى سائر

التوصلات التي لا تتوقف ماهيتها على النية تنزيلي ولا ضير في ذلك بعد
انحلال النفي وتعدده بتعدد العمل المنفي (ثم ان) الفرق بين قصد العنوان
وقصد القربة في العبادات بعد اشتراكهما في استقلال العقل باعتبارهما فيها ان
قصد العنوان دخيل في أصل ماهية الفعل كما اشير آنفاً فما لم يؤت بالفعل بقصد
العنوان لا صلاة ولا صيام ولا زكاة وقصد القربة دخيل في حصول الغرض
منه ووقوعه عبادة ومقرباً فاذا اتى بالعمل بعنوان الصلاة أو الزكاة أو الصيام
لامتقرباً به إلى الله تعالى تحقق ماهية الصلاة والزكاة والصيام ومسمياتها ولكن
لم يحصل الغرض المقصود منه وهو حصول التقرب به إلى الله تعالى ولم يقع
عبادة ومقرباً إليه أصلاً ومن هنا يظهر لك أن النسبة بين قصد العنوان وقصد
القربة عموم مطلق فكلما قصد القربة كان قصد العنوان حاصلًا قطعاً ولا عكس
(ثم انه) إذا احرز كون الواجب عبادياً أو من التوصلات التي يعتبر فيها
قصد العنوان فهو وان شك فلا بد من الإحتياط والائتيان به بقصد العنوان
والا لم يحرز أنه قد اتى بشيء أصلاً بعد ما عرفت دخالة قصد العنوان في أصل
الماهية وهذا واضح .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير قبل ذكر قصد العنوان إلى وجه
قوله فافهم فتذكر .

في الوجوب النفسى التعيينى العينى

﴿ قوله المبحث السادس قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً
تعيينياً عينياً . . . الخ ﴾ بمعنى ان اطلاق الهيئة أى الطلب مما يقتضى ذلك لأن
كلما يقابل النفسى والتعيينى والعينى من الغيرى والتخيبرى والسكفائى وجوب

مقيد فالوجوب الغيرى مقيد بوجوب ذى المقدمة والتخييرى مقيد بما إذا لم يأت بالبدل والكفائى مقيد بما إذا لم يأت به آخر فاذا كان المولى فى مقام البيان وتمت مقدمات الحكمة فإطلاق الصيغة يقتضى كون الطلب غير مقيد بوجوب شىء آخر ولا بما إذا لم يأت بشىء آخر ولا بما إذا لم يأت به شخص آخر فيكون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً .

(أقول) وكل هذا محل المناقشة بل المنع الصريح (والحق) ان إطلاق الصيغة مما لا يقتضى شيئاً مما ذكر أصلاً (أما عدم إقتضائه) كون الوجوب نفسياً فلان الوجوب الغيرى ليس مقيداً دائماً بوجوب ذى المقدمة فى لسان الدليل كى نستكشف من إطلاقه أنه نفسى لا غيرى بل الغيرى على أقسام (فقد يكون) مشروطاً فى لسان الدليل كما فى قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم (وقد يكون) مطلقاً فى لسان الدليل ، ذكوراً مع ذبيها بنحو الإطلاق كما فى قوله ادخل السوق واشتر اللحم (وقد يكون) مطلقاً غير مذكور مع ذبيها أصلاً كما اذا قال ادخل السوق وبعد ما دخل السوق قال له اشتر اللحم فاذا كان الواجب الغيرى على أقسام ولم يكن مشروطاً دائماً فى لسان الدليل فبمجرد إطلاق وجوبه فيه لا يكاد يعرف أنه نفسى لا غيرى بل لا بد حينئذ عند الشك من الرجوع الى الأصل العملى وهو يختلف باختلاف المقامات (فان علم) اجمالاً أنه واجب فعلاً على كل حال أما نفسياً أو غيرياً لواجب آخر قد دخل وقته فلا مجال حينئذ للأصل العملى أصلاً (وان علم) اجمالاً أنه اما واجب نفسى أو غيرى لواجب آخر لم يدخل وقته بعدة الأصل حينئذ مما يقتضى الغيرية بمعنى عدم وجوب الاتيان به فعلاً ما لم يدخل وقت ذلك الواجب الآخر ويحصل العلم الإجمالى بوجوبه (وأما عدم اقتضائه) كون الوجوب تعينياً فلان الوجوب التخييرى كما سيأتى فى محله ليس مشروطاً

بعدم الاتيان بالبدل فانه أحد وجوه المسئلة بل أحد أقوالها والتحقيق غيره كما
ستعرف (ولو سلم) فليس ذلك فى لسان الدليل كى يعرف من اطلاق الطلب
فى لسانه أنه تعيينى لا تخيرى (نعم) الواجب التخييرى هو بما له عدل فى
لسان الدليل كقوله اعتق رقبة أو صم ستين يوماً فاذا أمر بشيء ولم يعلم أنه
تعيينى لا عدل له أو تخيرى له عدل فمن اطلاق الصيغة بما دلتها يعرف أن
الواجب تعيينى لا تخيرى الا أنه غير التمسك باطلاق الصيغة بهيئتها كما يظهر
من المصنف حيث قال لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب
وتضييق دائرته . . . الخ (وأما عدم اقتضائه) كون الوجوب عينياً فلان
الوجوب الكفائى كما سياتى أيضاً فى محله ليس مشروطاً بما إذا لم يأت به آخر
بل وجوب مطلق متوجه الى الكل غير أنه يسقط بفعل أحدهم لحصول الغرض
منه على ما ستعرف تفصيله (ولو سلم) ذلك فاشتراطه به ليس فى لسان الدليل
كى يستدل باطلاقه لكونه عينياً لا كفاثياً بل هو فى عالم الثبوت والواقع
(وعليه) فلا بد حينئذ عند الشك فى العينية والكفائية من الرجوع الى الاصل
العملى وهو يقتضى بقاء التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير أصلاً (هذا كله)
حال التمسك باطلاق الصيغة أى الهيئة لكون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً
وقد عرفت أنه مما لا يصح التمسك به مطلقاً الا باطلاق الصيغة بما دلتها لكون
الوجوب تعيينياً لا تخيرياً (وأما اذا شك) فى واجب أنه مطلق أو مشروط
فلا اشكال فى صحة التمسك باطلاق الصيغة أى الهيئة لكون الوجوب المنشأ
بها مطلقاً لا مشروطاً وهذا مما لا كلام فيه غير ان المصنف لم يذكره فى المقام
فما ذكره قدس سره لا يسلم عن المناقشه بل عن المنع الصريح كما عرفت وما
يسلم عنها لم يذكره أصلاً ولعله لو ضوحه وعدم الريب فيه (ثم لا يخفى) ان
التمسك باطلاق الصيغة بهيئتها لكون الوجوب مطلقاً لا مشروطاً ليس على

حد التمسك بسائر الإطلاقات فان المطلق في سائر المقامات كلى طبيعي له أفراد كثيرة كالرقبة في قولك اعتمق رقبة فاذا تمت مقدمات الحكمة فينعمقد له اطلاق أفرادى يشمل جميع الأفراد بأسرها من المؤمنة والكافرة والطويلة والقصيرة والشابة والمعمرة ونحو ذلك من الأقسام والمطلق في المقام وهو الطلب المنشأ بالصيغة فرد خاص خارجى جزئى لا كلى فاذا تمت مقدمات الحكمة فينعمقد له اطلاق أحوالى يشمل جميع الحالات والتقدير أى طلب ثابت على كل تقدير وفي كل حال لا على تقدير دون تقدير وفي حال دون حال فتأمل جيداً .

في الأمر الواقع عقيب الحظر

﴿ قوله المبحث السابع أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو اطلاقاً فيما اذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال . . . الخ ﴾ قد ذكر صاحب البدائع رحمه الله في النسخة الثانية من نسختى الأوامر أقوالاً ثمانية في المسئلة أهمها ما اشار اليه المصنف وهو أقوال ثلاثة :

(الاول) ظهور الصيغة الواقعة عقيب الحظر في الإباحة (قال في البدائع) وهو المحكى عن الشافعى ونسب الى الأكثر وقيل انه المشهور (انتهى)
(الثانى) ظهورها في الوجوب على حد غيرها من الأوامر الإبتدائية (قال في البدائع) كما صرح به فى محكى الذريعة والعدة والغنية والتهذيب والمنتهى وتمهيد القواعد والمفاتيح ونسب الى الرازى والبيضاوى وابن اسحق والى بعض المعتزلة (انتهى) .

(الثالث) التفصيل بين ما اذا كان الأمر معلقاً على زوال علة النهى

فيكون ظاهراً في الرجوع الى الحكم السابق قبل النهي وقد مثل له بقوله تعالى
واذا حللتهم فاصطادوا وبقوله تعالى فاذا اذسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وبين ما اذا لم يكن معلقاً عليه فيكون ظاهراً في الوجوب (قال) في البدايع
نفي المضدى عنه البعد بعد أن نسبه الى القيل (انتهى) .

﴿ قوله والتحقيق انه لا مجال للتشبيث بموارد الإستعمال . . . الخ ﴾
(وحاصل التحقيق) ان موارد الإستعمالات نوعاً مقرونة بقراءن خاصة تدل
على الوجوب أو الإباحة أو الرجوع الى الحكم السابق قبل النهي ولو خلى
المورد عن كل قرينة فلم يعلم ان مجرد وقوع الأمر عقيب الحظر موجب
لظهوره في غير ما كان ظاهراً فيه بطبعه الأصيل وضماً أو انصرافاً وان لم يعلم
أيضا ظهوره في نفس ما كان ظاهراً فيه قبل وقوعه عقيب الحظر فيكون
بجملته قهراً لا يصار الى معنى خاص الا بقرينة .

(أقول) ولعل التحقيق ان الفعل الذي قد أمر به بعد الحظر ان كان
محكوماً بحكم سابقاً قبل الحظر من وجوب أو ندى أو غيرهما فالأمر الواقع
عقيب الحظر يكون ظاهراً في عود الحكم السابق واما اذا لم يكن محكوماً
بشيء قبلاً بل كان النهي أول حكم قد تعلق به فالأمر الواقع عقيب الحظر
يكون ظاهراً في الإباحة كما نسب الى المشهور فتكون نفس وقوع الأمر عقيب
الحظر قرينة عامة على صرف الصيغة عما كانت ظاهرة فيه بطبعها الأصيل
وضماً أو انصرافاً واما اذا لم يعلم حال الفعل وانه كان قبل النهي محكوماً
بحكم أم لا فيجمل الأمر ولا بد حينئذ من الرجوع الى الأصل العملي
فتدبر جيداً .

في المرة والتكرار

﴿ قوله المبحث الثامن الحق ان صيغة الأمر مطلقاً لا دلالة لها على المرة ولا التكرار . . . الخ ﴾ قوله مطلقاً أي لا يبيئنها ولا بمادتها كما سيأتي التصريح به بعد سطر (ثم ان في المسئلة) أقوالاً كثيرة وما اختاره المصنف من عدم الدلالة على المرة ولا على التكرار هو مختار جماعة من المحققين (قال في الفصول) فصل الحق أن هيئة الأمر يعني بها هيئة الفعل لا دلالة لها على مرة ولا تكرار وفاقاً لجماعة من المحققين وقال قوم بانها تفيد التكرار ان امكن ونزلوها منزلة أن يقول افعل أبداً وقال آخرون بانها تفيد المرة وقيل باشتراكها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الإشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار (انتهى) .

﴿ قوله فان المنصرف عنها ليس إلا طلب ايجاد الطبيعة . . . الخ ﴾ أي فان المتبادر من مجموع ما للصيغة من الهيئة والمادة ليس إلا طلب ايجاد الطبيعة ففاد الهيئة هو طلب الايجاد ومقاد المادة هي الطبيعة (هذا) ولم يقتصر الفصول على الإستدلال بذلك بل أضاف إلى التبادر وجوهاً أخرى أربعة فصار المجموع وجوهاً خمسة ولكن المصنف قد اقتصر على التبادر فقط ولعله اضعف بقية الوجوه كما لا يخفى على من راجعها .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك أن الإتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية . . . الخ ﴾ رد على الفصول كما سيأتي التصريح به فان الفصول قد جعل النزاع في خصوص الهيئة (قال) كما تقدم آنفاً فصل الحق ان هيئة الأمر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار (إلى أن قال) وانما

حررنا النزاع في الهيئة لص جماعة عليه ولأن أكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها ولأنه لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه (إنتهى موضع الحاجة من كلامه) فيقول المصنف في الرد عليه ما حاصله أن الإتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين مما لا يدل إلا على الماهية على ما حكاه السكاكي وفاقهم عليه مما لا يوجب حصر النزاع ما هنا في خصوص الهيئة فقط وذلك لأن المصدر ليس مادة للمشتقات كي يوجب اتفقهم على عدم دلالة إلا على الماهية إتفاقهم على عدم دلالة مادة صيغة الأمر أيضاً إلا على الماهية (وقد استدل المصنف) على عدم كون المصدر مادة لسائر المشتقات بمبائنته معها بحسب المعنى كما تقدم في باب المشتق فكيف يكون المصدر بمعناه مادة لسائر المشتقات .

(أقول) ويرد عليه :

(أولاً) إن الذي تقدم في باب المشتق هو مبائنة المصدر مع الاسامى المشتقة الجارية على الذات فهو بمفهومه آب عن الحمل وهي بمفهومها غير آبية عن الحمل لا مبائنة المصدر مع مثل صيغة الأمر ونحوها مما لا يجرى على الذات وإن كان مبائناً معها أيضاً كالاسامى .

(وثانياً) ان مبائنة المصدر مع سائر المشتقات بحسب المعنى مما لا يدل على عدم كونه مادة لها فان اختلاف المعنى قد نشأ من تشكل المصدر في سائر المشتقات بشكل آخر وبهيئة أخرى فان المصدر بهيئته ليس محفوظاً فيها فيختلف المعنى قهراً بسبب اختلاف الهيئة الطارئة عليه (ومن هنا يتضح) أنه كان الأولى للمصنف أن يستدل لعدم كون المصدر مادة لسائر المشتقات بعدم محوذية المصدر بهيئته في سائر المشتقات فلو كان لها لكان محفوظاً

فيها بهيئته ومادته جميعا (ولسكن يرد على ذلك) أيضا أن المصدر وان لم يكن بهيئته محفوظا فيها ولسكن مع ذلك لا ينافي كونه مادة لها فان للمصدر كضرب مثلا مادة وهي الضاد والراء والباء وهيئتين هيئة حروفية وهي تقديم الضاد على الراء والراء على الباء وهيئة اعرابية وهي فتح الضاد وسكون الراء والباء جميعا والذي به قوام المصدر أى باختلاله يختل المصدر هو مادته وهيئته الحروفية وهما محفوظان في المشتقات وأما هيئته الاعرابية فهي وان لم تكن محفوظة فيها ولسكنها ليست بما به قوام المصدر بحيث إذا اختل المعنى (وعليه) فما به قوام المصدر محفوظ في المشتقات وما ليس بمحفوظ فيها ليس به قوام المصدر ومن الواضح أن محفوظة ما به قوامه مما يكفي في كونه مادة للمشتقات .

﴿ قوله ان قلت فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام .. الخ ﴾ هذا الإشكال متفرع على انكار كون المصدر مادة لسائر المشتقات وهو إشكال واضح وقد اجاب عنه بامرین :

(الأول) ما حاصله ان كون المصدر أصلا في الكلام هو محل الخلاف فان المنسوب الى الكوفيين كون الفعل أصلا في الكلام لا المصدر .

(الثاني) ما حاصله ان كون المصدر أصلا في الكلام ليس معناه أنه مادة للمشتقات بل معناه أن الذي وضع أولا بالوضع الشخصي ثم وضع بملاحظته سائر الصيغ نوعيا أو شخصيا هو المصدر .

(أقول) ويرد عليه :

(أولا) انه لو كان معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام هو ما ذكره المصنف لا كون المصدر مادة للمشتقات كما بينا فلا وجه حينئذ لوضع المصدر أولا ووضع سائر الصيغ بملاحظته اذ ليس ذلك أولى من

العكس كما لا يخفى .

(وثانيا) انه لا وجه للترديد في وضع ساير الصيغ بين كونه نوعيا أو شخصيا اذ لا يخلو الحال من أحد وجهين فان اعترفنا ان المصدر مادة لسائر المشتقات بحيث اذا وضعت المصادر فقد وضعت مادة المشتقات جميعا فلا نحتاج حينئذ في وضع ساير الصيغ الا الى وضع خصوص الهيئات فقط نوعيا كما تقدم في وضع المركبات بمعنى ان هيئة فاعل أو هيئة مفعول ونحوهما من الهيئات موضوعة للذات القائمة بها المبدء أو الواقعة عليها المبدء وهكذا في ضمن أى مادة كانت وان انكرنا ذلك وقلنا ان المصدر صيغة في قبيل ساير الصيغ كما قال به المصنف فنحتاج حينئذ في وضع ساير الصيغ الى وضع مجموع الهيئة والمادة من حيث المجموع فيكون شخصيا كوضع نفس المصدر فكما ان وضع ضرب بالسكون بمجموع هيئته ومادته يكون شخصيا فكذلك وضع ضرب بالتحريك ويضرب ونحوهما من المشتقات يكون شخصيا أيضا بعد ما انكرنا وضع موادها بوضع المصدر ولعله لأجل أحد الإيرادين قال أخيراً فافهم ..

﴿ قوله ومعنى كذلك . . . الخ ﴾ الظاهر ان كلمة معنى معطوفة على كلمة لفظ أى مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه بصورة ومادة معنى كذلك أى متصورة في كل منها ومنه بصورة وبجمل ان تكون معطوفة على كلمة (بصورة) أى مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه بصورة ومعنى ولكن على هذا تكون كلمة (كذلك) زائدة لا معنى لها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير آنفا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .
﴿ قوله ثم المراد بالمررة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد . . . الخ ﴾ وتظهر الثمرة بين الدفعات والافراد فيما لو قال مثلاً اعتق

رقية وقد اعتقنا رقاباً متعددة دفعة واحدة فعلى الدفعات لا يجزى وعلى الأفراد يجزى بل تظهر الثمرة بين الدفعة والفرد أيضاً في المثال المذكور فعلى القول بالدفعة يقع الجميع على صفة المطلوبة وعلى القول بالفرد لا يكون المطلوب إلا واحداً منها والباقي زائد على المطلوب (ثم ان) المراد هنا بالمرّة والتكرار هل هو الفرد والأفراد أو الدفعة والدفعات (قال في الفصول) والتحقيق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه (الى ان قال) مع انهم لو أرادوا بالمرّة الفرد لكان الا نسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمعه للمبحث الآتي (انتهى) ويعنى بالمبحث الآتي بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو بالأفراد فكان المبحث عنه فيه هكذا هل الأمر متعلق بالطبيعة أو بالفرد وعلى القول بتعلقه بالفرد هل هو يقتضى الفرد الواحد أو الأفراد فيكون نزاعنا هذا جارياً على قول واحد من قولى تلك المسئلة لا على قوليهما جميعاً أى حتى على القول بتعلقه بالطبيعة (فيقول المصنف) في رده بل النزاع هنا في المرّة والتكرار ولو بمعنى الفرد أو الأفراد مما يجزى حتى على القول بتعلق الأوامر بالطبيعة هناك (والسر) فيه أن المراد من الفرد أو الأفراد هنا هو الوجود والوجودات والنزاع الجارى هناك كما سيأتى في محله مرجعه إلى أن الطلب هل هو يتعلق بوجود الطبيعة أو بوجود الفرد إذ الطبيعة بما هي هي ليست إلهي لا مطلوبة ولا لا مطلوبة وهكذا الفرد (وعليه) فالنزاع هنا مما يجزى على كل من القولين في تلك المسئلة فانا سواء قلنا هناك بتعلق الطلب بوجود الطبيعة أو بوجود الفرد نقول هنا هل صيغة الأمر تقتضى وجود واحد أو وجودات وهذا واضح.

(أقول) نعم يمكن اجراء النزاع في المرّة والتكرار ولو بمعنى الفرد والأفراد على كل من قولى تلك المسئلة بحمل الفرد والأفراد هنا على الوجود والوجودات

ولكن الإنصاف أنه لا يخلو عن تكلف والظاهر أن مرادهم من المرة والتكرار في المقام هو الدفعة والدفعات كما قال به الفصول بل اعترف المصنف أيضاً بظهور لفظهما في هذا المعنى غير أن المصنف قد أحب المناقشة مع الفصول فناقش .

﴿ قوله غاية الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبايع يلزم المطلوب . . . الخ ﴾ أي غاية الأمر ان الخصوصيات والمشخصات التي بها يكون الفرد فرداً على القول بتعلق الأوامر بالطبايع خارجة عن المطلوب والداخل تحت الطلب هو مجرد وجود الطبيعة وأما الخصوصيات والمشخصات الفردية فهي مما يلزم المطلوب خارجاً بحيث لو أمكن التفكيك في مقام الإمتثال بين إيجاد الطبيعة وبين تلك الخصوصيات والمشخصات الفردية لاجزء وكفى وعلى القول بتعلقها بالأفراد تكون الخصوصيات والمشخصات الفردية جزءاً للمطلوب وقواماً له بحيث لو أمكن التفكيك بين إيجاد الطبيعة وبين تلك الخصوصيات والمشخصات لم يحز ذلك ولم يكف وسيأتي توضيح ذلك بنحو أبسط في محله إنشاء الله تعالى .

﴿ قوله تنبيه لا اشكال بناء على القول بالمرّة . . . الخ ﴾ كما لا اشكال أيضاً بناء على القول بالتكرار فعلى الأول لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكرن به الإمتثال أيضاً فإنه من الإمتثال بعد الإمتثال كما صرح به المصنف في المتن وعلى الثاني لا يحيص عن الاتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً وهكذا ليكون به الإمتثال (ومن هنا يظهر) أنه ليس الكلام في هذا التنبيه على القول بالمرّة ولا على القول بالتكرار بل على خصوص المختار فقط وهو القول بدلالة الصيغة على طلب إيجاد الطبيعة من دون دلالة لها على المرة ولا على التكرار (ثم ان الكلام) على المختار يقع من جهتين .

(الاولى) في جواز الاكتفاء بالمرّة في مقام الإمتثال .
 (الثانية) في جواز أن لا يكتبني بالمرّة بل يأتي بالمأمور به ثانياً أو ثالثاً
 على أن يكون أيضاً به الإمتثال (أما بالنسبة إلى الجهة الأولى) فيقول المصنف
 ما حاصله إن الأمر إن كان وارداً في مقام البيان فنتمسك لدفع احتمال وجوب
 ما زاد على المرّة باطلاق الصيغة بمادتها فاذا قال مثلاً اطعم زيداً واحتمل
 وجوب الاطعام اكثر من مرة فنتمسك لدفعه باطلاق الاطعام فلو وجب
 علينا اكثر من مرة لسكان عليه تقييد الاطعام بمرتين أو اكثر وان لم يكن
 الأمر وارداً في مقام البيان فنتمسك لدفع احتمال الزائد بالأصل العملي أي
 بالبرائة (وأما بالنسبة إلى الجهة الثانية) وهي جواز أن لا يكتبني بالمرّة بل
 يأتي بالطبيعة ثانياً أو ثالثاً على أن يكون أيضاً بها الإمتثال (فيقول المصنف)
 ما حاصله انه قد يتوهم أن مقتضى اطلاق الطبيعة جواز الاتيان بها كذلك
 ولكن التحقيق أن مقتضى الإطلاق جواز الاتيان بالطبيعة مرة واحدة في
 ضمن فرد أو أفراد ففي مثل قوله اعتق رقبة له أن يعتق رقبة واحدة وله ان
 يعتق رقبات متعددة دفعة واحدة فان كلا منهما عتق لا جواز الاتيان بالطبيعة
 مرة ثانية أو ثالثة على أن يكون ايضاً بها الإمتثال فان الأمر بمجرد الاتيان
 بالطبيعة مما يسقط لا محالة ومع سقوطه لا مجال للاتيان بها ثانياً أو ثالثاً على
 أن يكون ايضاً بها الإمتثال (نعم) إذا لم يكن الإمتثال علة تامة لحصول
 الغرض الاقصى كما إذا أمر بالماء ليشربه فأتى به ولم يشربه فعند ذلك له تبديل
 الإمتثال أي يأتي بفرد آخر أحسن من الأول على أن يكون به الإمتثال لا
 بالفرد الأول وهذا بخلاف ما إذا كان الإمتثال علة تامة لحصول الغرض
 الاقصى كما إذا أمر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فاهرقه على ما سيأتي التمثيل
 به من المصنف في بحث الأجزاء فليس له حينئذ تبديل الإمتثال .

﴿ قوله فلا اشكال في الاكتفاء بالمرة في الإمتثال . . . الخ ﴾ أى بمقتضى اطلاق الصيغة بمادتها المفروض كونها في مقام البيان
 ﴿ قوله وإنما الاشكال في جواز أن لا يقتصر عليها . . . الخ ﴾ شروع في الجهة الثانية من جهتي الكلام في هذا التنبيه فلا تشبهه .
 ﴿ قوله ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الاقصى . . . الخ ﴾ في التقييد مساححة فان الأمر مع الاتيان بالطبيعة مما يسقط لا محالة سواء كان الإمتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصى أم لا نعم إذا لم يكن الإمتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصى فالملاك باق على حاله كما سيأتى التصريح به من المصنف في بحث الأجزاء لا ان الأمر بنفسه باق على حاله كما يفهم من كلام المصنف هنا .

﴿ قوله فرد آخر أحسن منه بل مطلقا . . . الخ ﴾ أى ولو لم يكن أحسن منه وهو أيضا لا يخلو عن مساححة فان تبديل الإمتثال مع عدم حصول الغرض الاقصى بفرد آخر أحسن من الأول وإن كان مما لا يخفى حسنه ولكن تبديله بفرد آخر مساوى مما لا حسن له عند العقلاء (اللهم) إلا إذا كان للمكلف غرض خاص متعلق باتيان الفرد الثانى أو بابقاء الفرد الأول فبديل الماء الماتى به في المثال المتقدم بماء آخر مساوى لأجل هذه الجهة والغاية وهذا واضح .

في الفور والتراخي

﴿ قوله المبحث التاسع الحق أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي . . . الخ ﴾ ظاهر المصنف وصرح الفصول ان النزاع في هذا المبحث

هو كالتزاع في البحث السابق فعند المصنف يكون جارياً في مجموع الهيئته والمادة وعند الفصول يكون جارياً في خصوص الهيئته فقط ولكن قد عرفت أن الحق كان مع الفصول فكما أن مع الإنفاق على أن المصدر مما لا يدل إلا على الماهية لا يكاد يبقى مجال للنزاع في دلالة الصيغة بمادتها على المرة أو التكرار فكذلك معه لا يكاد يبقى مجال للنزاع في دلالتها بمادتها على الفور أو التراخي بل الدال على الفور أو التراخي على القول به هو الهيئته فقط دون غيرها (والحق) أن الهيئته أيضاً مما لا دلالة لها على أحدهما كما عرفت أنها مما لا دلالة لها على شيء من المرة والتكرار أصلاً وبالجملة أن مفاد الصيغة أي مجموع ما لها من الهيئته والمادة بحكم التبادر ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة ليس فيها مرة ولا تكرار ولا فور ولا تراخي أبداً .

﴿ قوله نعم قضية إطلاقها جواز التراخي . . الخ ﴾ أي قضية إطلاق الصيغة بمادتها جواز التراخي .

(أقول) نعم لكن لا بمقدار يوجب الإستهفاف بأمر المولى والتهاون به فإن المقصود هنا من التراخي هو نفي الفورية على سبيل التضييق والتشديد لا التراخي إلى أي وقت شاء المكلف .

﴿ قوله كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية . . الخ ﴾ قد استدلل للقول بالفور بأمور أوجهها (قوله تعالى) وسارعوا إلى مغفرة من ربكم (وقوله تعالى) واستبقوا الخيرات (وقد أورد المصنف) على الاستدلال بهما من وجوه .

(الأول) ان سياق الآيتين الشريفتين هو البعث والتحريك إلى المسارعة والإستباق بنحو الإستحباب من دون أن يستتبع تركهما الغضب والشر والا لكان البعث بالتحذير عن تركهما أنسب وقد أشار إلى ذلك بقوله

وفيه منع ضرورة أن سياق آية وسار عوا إلى آخره .

(أقول) وفيه ما لا يخفى فإن الواجبات كلها مما يستتبع تركها الغضب والشر والالام تكن واجبات ومع ذلك ليس الهمم بالتحذير عن تركها بل بالتحريك إلى فعلها غالباً ولعله إليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(الثاني) أن الأمر بالمسارعة والإستباق لو كان للوجوب لزوم كثرة تخصيصه أى فى جميع المستحبات وكثير من الواجبات بل وأكثرها مما لا يجب فيه المسارعة والإستباق فلا بد من حمل الأمر فى الآيتين الشريفتين على الندب أو على مطلق الطلب المشترك بين الوجوب والندب كى يلائم الواجبات والمستحبات جميعاً وقد أشار إلى ذلك بقوله مع لزوم كثرة تخصيصه إلى قوله أو مطلق الطلب .

(أقول) وفيه ما لا يخفى أيضاً فإن حمل الأمر فيهما على الندب حذراً من لزوم تخصيصه الأكثر وإن كان حقاً ولكن جملة على مطلق الطلب مما لا وجه له فإن الطلب جنس والجنس مما لا يتحقق فى الخارج إلا مع أحد الفصول وفى ضمن أحد الأنواع فكما أن الحيوان لا يتحقق فى الخارج إلا مع الناطق مثلاً أو مع الناهق وفى ضمن الإنسان مثلاً أو فى ضمن الخمار ونحوهما فكذلك الطلب مما لا يتحقق فى الخارج ولا ينشأ بالصيغة ونحوها إلا فى ضمن الوجوب أو الندب وعليه فالطلب المنشأ فى الآيتين إما وجوبى أو ندى فلا معنى لحمل الأمر فيهما على مطلق الطلب كى يلائم الواجبات والمستحبات جميعاً .

(الثالث) أن العقل مستقل بحسن المسارعة والإستباق فيكون الأمر بهما إرشاداً إلى حسنهما العقلى ولا يكون مولوياً باستفادته وجوب المسارعة والإستباق شرعاً كسائر الواجبات الشرعية وقد أشار إلى ذلك بقوله ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والإستباق إلى قوله إرشاداً إلى ذلك الخ

(ثم ان) ظاهر المصنف أن وجه صيرورة الأمر بهما مجرد استقلال العقل بحسنهما إرشاديا لا مولويا أنه يندرج بذلك تحت ضابطة الأوامر الإرشادية وهي أن يكون لمحض التنبيه على ما يترتب على الفعل بنفسه من الخواص والآثار والمنافع والمضار ولو لم يكن أمر به أصلا من دون أن يترتب على موافقته قرب ولا ثواب ولا على مخالفته بعد ولا عقاب نظير أوامر الطبيب ونواهيه وقد أشار الى ذلك بقوله فيكون الأمر فيها أي في الآيات والروايات لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية .

(أقول) أما استقلال العقل بحسن المسارعة والإستباق فلا يبعد أن يكون قرينة على عدم كون الأمر بهما في الآيتين الشريفتين لاكثر مما استقل به العقل من الحسن والرجحان وأنه مؤكد لحكمه لا حكم جديد فيكون هذا شاهداً آخر على كون الأمر بهما للندب لا للوجوب غير ما تقدم في الجواب الثاني ولكن كونه قرينة على أن الأمر بهما إرشادي لا مولوي بحيث لا يترتب على امتثاله قرب ولا ثواب ولا على عصيانه بعد ولا عقاب غير ما يترتب على الفعل بنفسه من الخواص والآثار فلا .

في بيان الضابط في إرشادية الأوامر والنواهي

وتوضيح ذلك أنه لا اشكال على الظاهر في أن الضابط في إرشادية الأوامر والنواهي كما أشير إليه هو أن يكون الأمر أو النهي لمحض التنبيه على ما في الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار من دون أن يترتب على موافقته قرب ولا ثواب ولا على مخالفته بعد ولا عقاب (وقد صرح بذلك

الشيخ اعلى الله مقامه) في مواضع كثيرة من كلماته الشريفة (قال) في البرائة في التنبية الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكيمية مالفظة الثالث لا اشكال في رجحان الإحتياط عقلا ونقلا كما يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها وهل الأوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وان لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي أو غيري بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرز عن الهلكة المحتملة والإطمينان بعدم وقوعه فيها فيكون الأمر به ارشادياً لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل أو الترك نظير أو امر الطيب ونظير الامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع وجهان (انتهى) (وقال في الإنسداد) قبل البرائة في اهمال النتيجة وكايتها ما لفظه ان التلازم بين الحكيمين أى حكم العقل وحكم الشرع انما هو مع قابلية المورد لها أما لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا كما في الاطاعة والمعصية فانهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتخريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير ارادة فعل المأمور به وترك المنهى عنه الحاصلة بالامر والنهي حتى أنه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحریم المعصية كان الامر والنهي للإرشاد لا للتكليف اذ لا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهى عنه اعنى نفس الاطاعة والمعصية وهذا نفس داليل الإرشاد كما في أوامر الطبيب ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهى عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب (انتهى) الى غير ذلك من مواضع آخر (ولكن الاشكال) كل الإشكال في أنه ما الحكمة في عدم ترتب شيء من القرب والبعد والثواب والعقاب على موافقة الاوامر والنواهي الإرشادية سوى ما يترتب على الفعل بنفسه من الخواص والآثار والمنافع والمضار مع ان الاوامر

والنواهي باجمعها من مولويها وارشادها تكون لما يترتب على الفعل بنفسه من الخواص والآثار والمنافع والمضار بناء على تبعية الأحكام للبصالح والمفاسد في المتعلقة كما نسب ذلك إلى العديلية من غير إختصاص بالأوامر والنواهي الإرشادية (والظاهر) ان الحكمة في ذلك هو عدم انقذاح الإرادة والكرهية والحب والبغض في نفس الأمر والناهي في الأوامر والنواهي الإرشادية ففي الأوامر والنواهي المولوية يريد الأمر ويكره الناهي ويحب ويبغض ويتبعمها القرب والبعد والثواب والعقاب وفي الأوامر والنواهي الإرشادية كأمر الطبيب بشرب المسهل ونهيه عن إستعمال الخماض ليس في نفس الأمر والناهي إرادة ولا كراهة ولا حب ولا بغض كي يتبعمها القرب والبعد والثواب والعقاب بل يأمر الطبيب وينهى بداعي الإرشاد إلى ما في الفعل من المنافع والمضار فان شاء المريض وافقه واطاعه وان شاء خالفه وعصاه فلا موافقته يقربه اليه ولا مخالفته يبمده عنه وهذا بخلاف ما إذا انقذح في نفس الأمر أو الناهي على طبق ما أمر به أو نهى عنه إرادة أو كراهة ملزمة أو غير ملزمة فيكون أمره أو نهيه مولويًا يتبعمها القرب والثواب أو البعد والعقاب (ويظهر هذه الحكمة) من عبارة غير واحد من الأعلام (قال في الفصول) في مسألة الإجتماع بعد ما نقل محصل كلام المحقق القمي في رد المفسرين لكرهية العبادات باقلية الثواب ما لفظه والجواب عنه أما أولاً فبإنا نلتزم بما هو ظاهر كلام القوم من أن الكراهة في العبادات بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة (انتهى) (وقال في التقريرات) في جملة ما افاده في مسألة الإجتماع في بحث الخروج عن الغصب لمن توسط بسوء الإختيار بعد ما اختار كونه واجباً ونقل مختار الفصول فيه من كونه واجباً مع جريان حكم المعصية عليه ما هذا

لفظه والعجب من بعض المحققين كسلطان العلماء كيف اختفى ذلك على مثله مع طول باعه في التحقيق والعجب من ذلك استناده فيه الى دعوى لا يساعدها العرف والعقل من ان هذه الأوامر أى الامر بالخروج وامثاله مرجعها الى الإرشاد عن وجود المصالح والمفاسد في نفس الأشياء مثل أوامر الطبيب ونواهيه من دون أن يكون هناك طلب حقيقي مثل وجوده في أوامر المولى بالنسبة الى عبيدهم (انتهى) وبالجملة ان الأوامر والنواهي المولوية هي تمتاز عن الإرشادية بكونها عن ارادة أو كراهة منقذحة في نفس الأمر أو الناهي يوجب موافقتها القرب والثواب ومخالفتها البعد والعقاب والأوامر والنواهي الإرشادية ممحضة للتنبيه على الخواص المترتبة على الفعل بنفسه من دون أن يكون على طبقها ارادة أو كراهة منقذحة في نفس الأمر أو الناهي كي يوجب موافقتها القرب والثواب ومخالفتها البعد والعقاب وهذا لدى التدبر واضح (ثم ان) هذا المعنى وان كان قد يتحقق في الموالى العرفية لجواز أن يكون صلاح الفعل أو فساده عائداً الى نفس المكلف غير عائداً الى المولى أو الى من يمس به فيأمره حينئذ لمحض التنبيه والارشاد الى ما في الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار من دون أن يكون على طبقها ارادة أو كراهة في نفس الأمر أو الناهي كي إذا امتلته قر به اليه وأثابه أو اذا خالفه بعمده عنه وعاقبه نظير أوامر الطبيب ونواهيه للمرضى لسكن في الموالى الشرعية لا يكاد يمكن ذلك بان يكون في الفعل صلاح أو فساد ملزم أو غير ملزم ويأمر الشارع به أو ينهى عنه من دون أن يكون على طبقه ارادة أو كراهة في نفسه المقدسة فان المصالح والمفاسد هب انها عائدة الى نفس المكلف لا الى المولى ولا الى من يمس به ولكن شدة لطفه بالعباد ومزيد عطفه عليهم مما توجب أن تكون المصالح والمفاسد العائدة اليهم كالمصالح والمفاسد العائدة الى نفسه أو الى من

يمس به في سببيتها لانفداح الارادة والكره في نفسه المقدسة (وعلى هذا)
 فوامر الشارع ونواهيته كلها مولوية بهذا المعنى أى تكون عن ارادة وكرهه
 في نفسه الشريفة ناشية عن الخواص والآثار والمنافع والمضار الموجودة في
 الفعل فيترتب على موافقتها القرب والثواب وعلى مخالفتها البعد والعقاب
 (ومن جملتها) الأمر بالمسارعة والاستباق فان مجرد استقلال العقل بحسنها
 لا يكاد يكفي في صيرورة الأمر بهما ارشادياً كما تقدم من المصنف ما دامت
 الارادة منقذحة في نفس المولى على طبق حكم العقل بحسنها وان كان ذلك
 شاهداً على استحبابها كما بينا (كما أن من جملتها) أيضاً الأمر بالاطاعة والنهي
 عن المصية فان مجرد امتناع تعلق ارادة أخرى مستقلة بفعل الأولى وترك
 الثانية غير الارادة المتعلقة بفعل المأمور به وترك المنهى عنه نظراً الى عدم
 كون الاطاعة والمصية أمراً آخر غير الاثنيان بالمأمور به وترك المنهى عنه
 لا يكاد يكفي في صيرورة الأمر والنهي المتعلقين بهما ارشاديين كما تقدم من
 الشيخ اعلى الله مقامه فان ملاك الارشادية على ما عرفت هو خلو الأمر أو
 النهي عن الارادة أو الكراهة لا امتناع تعلق ارادة أخرى مستقلة غير ارادة
 فعل المأمور به وترك المنهى عنه ومن المعلوم أن الأمر والنهي المتعلقين بهما
 غير خالين عن الارادة والكراهة غاية أن الارادة والكراهة فيهما هي عين
 الارادة والكراهة المتعلقة بفعل الواجبات وترك المحرمات ومن هذا كانه
 يظهر لك حال الأمر بالاشهاد في المعاملة أو النهي عن الاقتحام في الشبهات
 الى غير ذلك مما اشتهر كونها ارشادية لا مولوية فتأمل في المقام جيداً فانه
 لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كان البعث بالتحذير عنهما انسب . . . الخ ﴾ في العبارة مسامحة

واضحة والأولى كان ان يقول بالتحذير عنه اى عن تركهما انسب ،

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا إلى وجه قوله فافهم في صدر التعليق على قوله كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية فراجع ولا نعيد .
﴿ قوله في مقام البعث نحوه ارشاداً . . . الخ ﴾ ولو قال نحوهما أي نحو المسارعة والاستباق كان أصح بل كان هو الصحيح .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف ضابطة الإرشادية التي قد إشار إليها بقوله فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية ولعل وجه الضعف في نظره أن كون الأمر لما يترتب على المادة بنفسها من الخواص والآثار هو مما يشترك فيه تمام الأوامر الملوية والإرشادية جميعاً من غير إختصاص بالإرشادية فقط فكل منهما يكون لما يترتب على الفعل من المصالح والمفاسد فلماذا يترتب على الموافقة والمخالفة في أحدهما الثواب والعقاب دون الآخر ولكن قد عرفت منا الفرق بينهما وأنه من ناحية الإرادة والكرهية فانشاء كل منهما وإن كان لما يترتب على المادة بنفسها ولكن في الأوامر والنواهي الملوية يكون انشائها بداعي الإرادة والكرهية المنقذحة في نفس الأمر الموجبة للقرب والبعد والثواب والعقاب وفي الأوامر والنواهي الإرشادية يكون انشائها لمحض التنبيه على ما في الفعل من الخواص والآثار من دون أن يكون على طبقها إرادة أو كراهية منقذحة في نفس الأمر أو الناهي كي يوجب القرب والبعد والثواب والعقاب فتدبر جيداً .

﴿ قوله تتمه بناء على القول بالفور فهل قضية الأمر الاتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني أو لا وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده . . . الخ ﴾ .

(أقول) إن تعدد المطلوب على نحوين (فتارة) يكون للمولى مطلوبان أحدهما أصل الفعل والآخر اتيانه فوراً في أول أزمنة الامكان ومقتضى هذا النحو من تعدد المطلوب أنه إذا عصى ولم يأت بالفعل فوراً في أول أزمنة الامكان فلا يكاد يبقى عليه شيء سوى أصل الفعل لا اتيانه فوراً فقوراً (وأخرى) يكون للمولى مطلوبات متعددة منها أصل الفعل ومنها اتيانه فوراً في الزمان الأول ومنها اتيانه فوراً في الزمان الثاني إذا عصى اتيانه في الزمان الأول وهكذا في الزمان الثالث والرابع إلى الآخر وهذا النحو من تعدد المطلوب يقتضى الاتيان بالفعل فوراً فقوراً وعليه فجعل الاتيان فوراً فقوراً مبنياً على مطلق تعدد المطلوب كما فعل المصنف مما لا يخلو عن مسامحة .

﴿ قوله لو قيل بدالاتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده . . . الخ ﴾ .

(أقول) ان قلنا بالفور وقلنا باستفادته من نفس الصيغة فالامر كما ذكره المصنف فلا دلالة للصيغة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده وأما لو قلنا بالفور وانه استفيد من آتى المسارعة والاستباق فلا يبعد دلالتها على تعدد المطلوب بل على النحو الاخير منه الذي يقتضى الاتيان بالفعل فوراً فقوراً بحيث كان للمولى مطلوبات متعددة أصل الفعل والاتيان به فوراً في الزمان الأول وان عصى فالاتيان به فوراً في الزمان الثاني وهكذا .

في بحث الإجزاء

﴿ قوله الفصل الثالث الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء في الجملة بلا شبهة . . . الخ ﴾ الظاهر ان قوله في الجملة اشارة الى أن الاتيان

بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً هو مما يجزى عن أمر نفسه بلا كلام يعتمد به وإنما البحث في أجزاء كل من الاثبات بالمأمور به الاضطرارى أو الظاهرى عن الواقعى وسيأتى تفصيل المقال فى الشكل جميعاً فانتظر .

وقوله أحدهما الظاهر ان المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً . . . الخ وحاصل الكلام ان الظاهر ان المراد من كلمة وجهه فى عنوان البحث هو الاثبات بالمأمور به على النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً ليشمل الاثبات بالتعدييات مع قصد القرابة المعتبرة فيها بحكم العقل دون الشرع على ما تقدم تفصيله فى التعبدى والتوصلى وليس المراد منها هو الاثبات بالمأمور به على النهج الشرعى فقط كى لا يشمل الاثبات بالتعبدى مع قصد القرابة (وبعبارة أخرى) ليس المراد من كلمة على وجهه هو خصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعاً وذلك لوجهين قد استند اليهما المصنف .

(أحدهما) انه لو كان المراد من كلمة على وجهه هو الثانى لكانت قيداً توضيحياً فان الاثبات بالكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعاً ما يستفاد من نفس الاثبات بالمأمور به بلا حاجة الى ذكر كلمة على وجهه .

(وثانيتها) أنه لو كان المراد من كلمة على وجهه هو الثانى أى الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعاً لزم خروج التعدييات عن حريم النزاع بناء على ما اخترناه من كون اعتبار قصد القرابة فى العبادات هو بحكم العقل لا بحكم الشرع وذلك لوضوح عدم كون الاثبات بها على الكيفية المعتبرة فيها شرعاً بلا مراعاة ما اعتبر فيها عقلاً مجزياً قطعاً (وفيه ان) خروج التعدييات عن حريم النزاع بناء على ما اخترناه فى التعبدى والتوصلى مما لا يكاد يكشف عن

كون المراد من كلمة على وجهه عند القوم هو الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعا وعقلا بعد عدم لزوم خروجا على مختارهم نعم لو كانت مختار القوم أيضاً هو اعتبار قصد القرينة في التبعديات بحكم العقل دون الشرع كان ذلك دليلاً قاطعاً على ان المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا وعقلا لا شرعا فقط واسكن ايس مختارهم ذلك .

قوله ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب . . . الخ إشارة الى ما توهمه بعضهم على ما ذكره صاحب التقريرات (قال) واعلم ان المراد بالوجه في العنوان هو الاثبات بالمأمور به هـ شتملا على جميع ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً وقد يتوهم ان المراد به هو وجه الامر الموجود في السنة المتكلمين من نية الوجوب أو الندب (انتهى) .

(أقول) وهذا التوهم في غاية الوهن والسقوط بل لا يستحق الذكر والتعرض له أصلاً وعلى كل حال أورد عليه المصنف من وجوه ثلاثة :

(الاول) ان الوجه مما لا يعتبر عند المعظم كي صح دعوى ان المراد من وجهه في العنوان هو قصد الوجه .

(الثاني) ان من قال باعتباره لم يقل به الا في خصوص العبادات فقط دون التوصليات وهذا النزاع جار في عموم الواجبات .

(الثالث) أنه لا وجه لاختصاص الوجه بالذكر من بين ساير ما يعتبر في المأمور به من الأجزاء والشرائط وعليه فلا بد من كون المراد من وجهه معنى يندرج فيه الوجه وغيره من الأجزاء والشرائط وهو ما تقدم من المصنف من النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعا وعقلا (ثم ان المصنف) قد اخذ هذا الجواب الاخير من التقريرات بل ذكر التقريرات جواباً آخر لم يتعرض له المصنف (قال) ويزيفه دخول كلمة على عليه اذ المناسب

على ذلك التقدير دخول اللام عليه لا كلمة على (إنتهى) وهو جيد متين .
 ﴿ قوله ثانيها الظاهر ان المراد من الإقتضاء ما هنا الإقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة ولذا نسب إلى الاتيان لا إلى الصيغة . . . الخ ﴾
 وحاصل الكلام أن المراد من الإقتضاء في عنوان البحث هو العلية للأجزاء عقلا لا الدلالة عليه لفظاً ولذا قد نسب الإقتضاء إلى الاتيان فلو كان المراد من الإقتضاء هو الدلالة لكان الا نسب نسبه إلى الصيغة بان يقال صيغة الأمر هل يقتضى الأجزاء أم لا (وفيه) ان المحقق القمي وصاحب الفصول بل ومن تقدمهما من الأصوليين قد نسبوه إلى الصيغة وإن كان صاحب التقريرات والمصنف ومن تأخر عنهما قد نسبوه إلى الاتيان وعليه فنسبة الإقتضاء إلى الاتيان ليس أمراً متفقاً عليه عند القوم كي يستكشف منه عدم كون الإقتضاء في عنوان البحث بمعنى الدلالة لفظاً بل بمعنى العلية والتأثير عقلا
 ﴿ قوله ان قلت هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره . . . الخ ﴾
 وتوضيح الإشكال مما يبتنى على ذكر مقدمة قبلا وهي ان النزاع في هذا البحث كما اشير اجمالاً وستعرف تفصيله يقع في موضعين .

(الأول) ان الاتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً أو اضطراريّاً هل يجزى عن أمر نفسه أم لا وهذا النزاع نزاع كبروي والظاهر أنه لا خلاف فيه من أحد سوى من أبي هاشم وعبد الجبار على ما في الفصول .

(الثاني) ان الاتيان بالمأمور به الإضطراري أو الظاهري هل يجزى عن المأمور به الواقعي أم لا وهذا النزاع نزاع صفروي إذا الكلام فيه لدى الحقيقة ليس إلا في دلالة دليلهما على نحو يفيد الأجزاء أم لا بمعنى انها هل يدلان على اشتغالها مثلاً على تمام مصلحة الواقع كي يجزيان عنه عقلا أم لا

(هذا حاصل المقدمة) وإذا عرفت ما فنقول حاصل الإشكال ان الإقتضاء هب أنه بمعنى العلية والتأثير في الموضوع الأول ولاكنه في الموضوع الثاني ليس إلا بمعنى الكشف والدلالة إذ النزاع فيه كما قلنا ليس إلا في دلالة الأمر الاضطراري أو الظاهري على نحو يفيد الاجزاء أم لا (وقد أجاب المصنف) عن الإشكال بما حاصله ان النزاع في الموضوع الثاني وإن كان في الواقع في دلالة دليل الإضطراري والظاهري ولاكن مع ذلك لا ينافي كون النزاع فيه بحسب الظاهر في الإقتضاء بنحو العلية والتأثير غاية أن العمدة في سبب هذا النزاع هو النزاع في دلالة الدليلين .

(أقول) لا اشكال في ان العمدة في بحث الاجزاء هو النزاع في الموضوع الثاني لما اشير من عدم النزاع في الموضوع الأول إلا من أبي هاشم وعبد الجبار وإذا اعترف المصنف بان العمدة في سبب النزاع في الموضوع الثاني هو في دلالة الدليلين فلا يكاد يبقى معه وجه لاكون المراد من الإقتضاء في العنوان هو الإقتضاء بمعنى العلية والتأثير دون الكشف والدلالة وهذا واضح (ولعله) إليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله كان في الإقتضاء . . . الخ ﴾ الظاهر ان كلمة كان زائدة وعلله سهو من القلم .

﴿ قوله ويكون النزاع فيه صفروياً أيضاً . . . الخ ﴾ كان اللازم تانيث الضمير بان يقول ويكون النزاع فيها صفروياً أيضاً . . . الخ أي في دلالة دليلهما والظاهر ان كلمة أيضاً إشارة إلى كون النزاع في اجزاء الاتيان بالمأمور به الإضطراري أو الظاهري عن الواقعي نزاع صفروي فالنزاع في دلالة دليلهما الذي هو سبب لهذا النزاع صفروي أيضاً كالأول .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا نعيد

﴿ قوله ثالثها الظاهر ان الاجزاء ما هنا بمعناه لغة وهو الكفاية . . . الخ ﴾ (قال في التقريرات) الثاني الاجزاء لغة معناه الكفاية وفسروه في المقام بوجهين أحدهما كون الفعل الماتى به مسقطاً للتعبد به (إلى ان قال) و ثانيهما اسقاط القضاء (قال) والمراد من القضاء على ما قيل هو مطلق التدارك أعم من الاعادة والقضاء إذ لو كان باقياً على ظاهره من فعل المأمور به خارج الوقت يكون عدم الاجزاء عبارة عما لا يسقط القضاء وان اسقط الاعادة وهو باطل لأن ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بطريق أولى (انتهى موضع الحاجة من كلامه) (فيقول المصنف) ان الاجزاء في المقام هو بمعناه اللغوي وهو الكفاية وليس الاصوليين فيه اصطلاح جديد بمعنى اسقاط التعبد أو القضاء فان ذلك أمر بعيد جداً نعم يختلف ما يكفي عنه فان الاتيان بالمأمور به الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً والاتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يكفي فيسقط به التدارك ثانياً اعادة أو قضاء .

(أقول) بل الاتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري أيضاً بالنسبة إلى أمر نفسه يكون كالاتيان بالمأمور به الواقعي فيسقط به التعبد به ثانياً كما سيأتي تصريح المصنف به فالأولى هو أن يقال ان الاتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً هو مما يكفي عن أمر نفسه فيسقط به التعبد به ثانياً والاتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يكفي عن المأمور به الواقعي فيسقط به التدارك ثانياً اعادة وقضاء فتأمل جيداً .

﴿ قوله رابعها الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة المرة والتكرار لا يكاد يخفى . . . الخ ﴾ قد يتشكل على ما في التقريرات في الفرق بين هذا البحث وبحث المرة والتكرار بل وبحث تبعية القضاء للاداء أو بفرض جديد أيضاً وكأنه بدعوى ان القول بعدم الاجزاء يساوي القول بالتكرار بل وتبعية

القضاء اللاداء أيضا (وقد أجاب المصنف) عن الاشكال الأول بما حاصله ان الفرق بين هذا البحث وبحث المرة والتكرار مما لا يكاد يخفى فان البحث هناك في تعيين المأمور به وانه هل هو المرة أو التكرار أو مجرد الطبيعة وها هنا يقع الكلام بعد الفراغ عن تعيين المأمور به وتشخيصه على الضبط والدقة في ان الاثبات به هل هو يجزى عن التعبد به ثانيا أم لا نعم القول بالتكرار يوافق عملا مع القول بعدم الاجزاء لكون كل منهما بملاك خاص فعلى الأول يكرر العمل لأجل أن يؤتى بالمأمور به وعلى الثاني يكرر العمل لأجل أنه قد أتى بالمأمور به ولم يجز (وأجاب عن الاشكال الثاني) بما حاصله أن الكلام في بحث التبعية يكون في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها وها هنا يكون الكلام في ان الاثبات بالمأمور به هل هو يجزى عقلا أم لا يجزى وبينهما فرق واضح .

(أقول) هذا مضافا الى أن الكلام ها هنا مفروض فيما إذا أتى المكلف بالمأمور به فهل هو يجزى أم لا يجزى والكلام هناك مفروض فيما اذا لم يأت بالمأمور به في الوقت فهل الصيغة حينئذ تدل على الاثبات به في خارج الوقت أم لا .

قوله بنفسها أو بدلالة أخرى . . . الخ لم يكن الكلام في بحث المرة والتكرار الا في دلالة نفس الصيغة على المرة أو التكرار أما بهيئتها أو بمجموع هيئتها ومادتها على الخلاف المتقدم بين الفصول والمصنف لا في دلالتها بمعونة دليل آخر نعم في الفور والتراخي كانت الدلالة بمعونة دليل آخر عند من استدل على الفور بأقوى المسارعة والاستباق دون بحث المرة والتكرار وكان المصنف قد اشتبه الباحثين أحدهما بالآخر والعهد بهما قريب .

في اجزاء الاتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان

واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً عن أمر نفسه

﴿ قوله فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين الأول ان الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بل بالأمر الإضطراري والظاهري أيضاً يجزى عن التعبد به ثانياً . . . الخ ﴾ الكلام في هذا الموضع الأول وهو اجزاء الاتيان بالمأمور به مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً أو اضطرارياً عن أمر نفسه على نحو لا يتعبد به ثانياً يظهر حاله على التفصيل مما تقدم في الجهة الثانية من جهتي التكلم في تنبيه بحث المرة والتكرار وكان ملخص الكلام فيها ان الأمر مع الاتيان بالطبيعة ما يسقط ومع سقوطه لا مجال للاتيان بها ثانياً أو ثالثاً على أن يكون أيضاً بها الإمتثال نعم إذا لم يكن الإمتثال علة تامة لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشر به فلم يشر به فللعبد تبديل الإمتثال والاتيان بفرد آخر أحسن من الأول لأن الأمر وإن كان قد سقط بنفسه ولكن لم يسقط بحقيقته وملاكه بقاء الملاك مما يسوغ الاتيان بها ثانياً أو ثالثاً اذا كان الماتى به فرداً أحسن أو مطلقاً ولو كان مساوياً فيها اذا كان للسكف غرض عقلائي في التبديل بالمساوي وهذا بخلاف ما اذا كان علة تامة لحصول الغرض الأقصى كما اذا أمر بالماء ليشر به فشر به أو أمر باهراقه في فمه لرفع عطشه فاهرقه فيه وزال العطش فحينئذ لا مجال للاتيان بها ثانياً أو ثالثاً على أن يكون أيضاً بها الإمتثال وان كان الماتى به فرداً أحسن من الأول .

- ﴿ قوله في المسئلة السابقة . . . الخ ﴾ بل في المسئلة السابقة على السابقة وهي مسئلة المرة والتكرار المتقدمة على الفور والتراخي .
- ﴿ قوله ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه . . . الخ ﴾ علة لقوله وجب عليه اتيانه ثانياً أى ضرورة بقاء طلبه بحقيقته وملاكه ما لم يحصل غرضه الداعى اليه والا لما أوجب الغرض حدوث الطلب من أصله .
- ﴿ قوله فله اليه سبيل . . . الخ ﴾ تفريع على احتمال أن لا يكون علة . . الخ وبمجموع قوله فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة فله اليه سبيل تفريع على قوله لو لم يعلم أنه من أى القبيل .
- ﴿ قوله ويؤيد ذلك . . . الخ ﴾ أى صحة تبديل الإمتثال .

في اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطرارى

عن الواقى

﴿ قوله الموضع الثانى وفيه مقامان الاول فى أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقى ثانياً . . الخ ﴾ المصنف تكلم فى هذا المقام الاول من ناحيتين (فتارة) فى بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطرارى من الانحاء وبيان ما هو قضية كل منها من حيث الاجزاء وعدمه بل ومن حيث جواز البدار الى الاضطرارى قبل ضيق الوقت وعدمه (وأخرى) فى تعيين ما وقع عليه الأمر الاضطرارى (وبعبارة أخرى) تكلم تارة فى بيان انحاء الأمر الاضطرارى ثبوتاً وبيان مقتضى كل منها من حيث الاجزاء وجواز البدار قبل ضيق الوقت وأخرى فى بيان حال

الامر الاضطراري اثباتا وأنه من أي نحو هو فهل هو من النحو المقتضى للاجزاء أم لا .

﴿ قوله فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري . . . الخ ﴾
 شروع في التكلم من الناحية الأولى وحاصله ان الاضطراري اما أن يكون في حال الاضطرار كالاختياري في حال الاختيار مشتملا على تمام مصلحته واما أن لا يكون مشتملا على تمام مصلحته بل يبقى منه شيء وعلى الثاني اما أن يمكن تدارك الباقي واما لا يمكن وعلى الأول اما أن يكون الباقي بمقدار يجب أو بمقدار يستحب فهذه أربع صور (أما في الصورة الأولى) فيجزى الاضطراري عن الواقعي بلا كلام لاشتماله على تمام مصلحته واما جواز البدار فيها وعدمه فيدور مدار كون الاضطراري بمجرد الاضطرار مشتملا على تمام مصلحة الواقعي أو بشرط الانتظار الى آخر الوقت أو بشرط طرو اليأس من الاختيار (وأما في الصورة الثانية) وهي أن لا يكون الاضطراري مشتملا على تمام مصلحة الواقعي وكان الباقي مما يمكن تداركه وكان بمقدار يجب فلا يجزى قطعا واما البدار فيها فيجوز غاية أنه يتخير بين البدار والاتبان بعملين العمل الاضطراري قبل ضيق الوقت والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار وبين الانتظار والاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار .

(أقول) وكان المصنف قدس سره فرض رفع الاضطرار في داخل الوقت فينبذ بتخير المكلف بين البدار والاتبان بعملين الاضطراري في أول الوقت والاختياري بعد رفع الاضطرار للتدارك وبين الانتظار والاقتصار باتيان الاختياري فقط واما اذا فرض رفع الاضطرار في خارج الوقت فالمكلف لا بد له من الاتيان بعملين على كل حال سواء بادر ام لا فيأتي بعملين لا محالة الاضطراري في داخل الوقت لدرك مصلحة الوقت والاختياري في

خارج الوقت للتدارك وهذا لدى التدبر ووضح فتدبر (وأما في الصورة الثالثة) وهي أن لا يكون الإضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقعي وكان الباقي مما يمكن تداركه وكان دون حد الإلزام فيجزى قطعاً غير أنه يستحب الإعادة أو القضاء لدرك الباقي وأما البدار فيها فيجوز أيضاً بل يستحب لدرك أول الوقت ثم الإعادة أو القضاء بعد رفع الإضطرار لدرك الباقي المفروض كونه دون حد الإلزام (وأما في الصورة الرابعة) وهي أن لا يكون الإضطراري مشتملاً على تمام مصلحة الواقعي ولا يمكن تدارك الباقي فيجزى أيضاً بهـ فرض عدم إمكان التدارك أصلاً (لا يقال) أنه لو كان الإضطراري غير مشتمل على تمام مصلحة الواقعي وكان الباقي مما لا يمكن تداركه فلا مجال حينئذ لتسريع الإضطراري بل اللازم عدم تشريعه واستيفاء الغرض من القضاء (لأنه يقال) نعم لكن فيما إذا كانت المصلحة مما يمكن استيفائه بتمامه من القضاء وأما إذا لم يمكن وكان ما يستوفى من الإضطراري لأجل الوقت أكثر مما يستوفى من القضاء فلا يحصى حينئذ عن تشريع الإضطراري وأما البدار فيها فلا يجوز بعد فرض عدم إشتغال الإضطراري على تمام مصلحة الواقعي وعدم إمكان تدارك الباقي (وفيه) أن ذلك إنما يتم إذا كان الباقي الغير الممكن تداركه بمقدار يجب وإلا فلا مانع عنه غير أنه يكره حينئذ ولعله إليه أشار بقوله فافهم (ومن هنا يتضح) أن صور المسئلة خمس لا أربع فكما أن الباقي الذي يمكن تداركه قارة يكون بمقدار يجب وأخرى يكون بمقدار لا يجب فكذلك فيما لا يمكن تداركه فتارة يكون بحد الإلزام وأخرى لا يكون بحد الإلزام فإن كان بحد الإلزام فلا يجوز البدار وإن لم يكن بحد الإلزام فلا مانع عنه وهذا واضح.

﴿ قوله ولا يخفى أنه ان كان واقياً به فيجزى... الخ ﴾ بيان الحكم

الصورة الأولى من الصور الأربع .

﴿ قوله وكذا لو لم يكن وافياً ولم يكن لا يمكن تداركه ... الخ ﴾ بيان لحكم الصورة الرابعة وقد قدمها في الذكر على الثانية والثالثة نظراً إلى اشتراكها مع الأولى في الحكم وهو الأجزاء وقد أشرنا آنفاً إلى للصورة الرابعة صورتين فقد يكون ما لا يمكن تداركه بحد الإلزام وقد يكون دون ذلك وتظهر الثمرة بينهما في جواز البدار وعدمه فيكون مجموع الصور على هذا خمسا لا أربعة .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ قد أشرنا آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .
﴿ قوله لا يقال عليه فلا مجال لتشريع ولو بشرط الانتظار ... الخ ﴾ لا يخفى أن هذا الأشكال متوجه كما تقدم آنفاً على خصوص الصورة الرابعة وهي ما إذا كان الاضطراري غير واف بتمام المصلحة ولم يمكن تدارك الباقي وقد عرفت تفصيله وتفصيل الجواب عنه فلا نعيد .

﴿ قوله وإن لم يكن وافياً وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى ... الخ ﴾ بيان لحكم الصورة الثانية من الصور الأربع المتقدمة فلا تغفل .

﴿ قوله والا فاستحبابه ... الخ ﴾ بيان لحكم الصورة الثالثة وهي ما إذا كان الاضطراري غير واف بتمام المصلحة وقد أمكن التدارك وكان الباقي دون حد الإلزام وقد عرفت حكمها من الأجزاء واستحباب الاعادة أو القضاء لدرك الباقي المفروض كونه دون حد الإلزام .

﴿ قوله يتخير في الصورة الأولى ... الخ ﴾ يعني فيما إذا كان الباقي مما يجب تداركه وهي الصورة الثانية من الصور الأربع .

﴿ قوله وفي الصورة الثانية ... الخ ﴾ يعني فيما إذا كان الباقي مما لا يجب تداركه وهي الصورة الثالثة من الصور الأربع فلا تشبهه .

﴿ قوله وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دبله مثل قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً... الخ ﴾ شروع في التكلم من الناحية الثانية من الناحيتين المتقدمتين وهي تعيين ما وقع عليه الأمر الإضطراري وبعبارة أخرى في بيان حال الأمر الإضطراري إثباتاً وأنه من أي نحو هو فهل هو من النحو المقتضى للاجزاء أم لا (ثم ان الآية الشريفة) ليست كما ذكرها المصنف بل هي كما في سورة النساء وسورة المائدة هكذا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً (وعلى كل حال) حاصل ما أفاد المصنف ان الاستفادة من إطلاق دليل الإضطراري مثل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ومثل قوله ^{١١٤} التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين هو الاجزاء والمراد من الإطلاق هنا هو الإطلاق بالمقامي لا اللفظي بمعنى أن المولى إذا كان في مقام بيان وظيفة المضطر أعني فاقد الماء وحكم بالتيمم بدل الوضوء ولم يحكم بالاعادة أو القضاء بعد رفع الإضطرار في الوقت أو في خارج الوقت فيعلم من ذلك جداً اجزاء الإضطراري عن الواقعي وكفايته عنه وعدم وجوب الاعادة أو القضاء بعد رفع الإضطرار ولو كان واجباً على المكلف أحدهما لين المولى وحكم به قطعاً بعد فرض كونه في مقام البيان (هذا) إذا كان هناك إطلاق مقامي لدليل الإضطراري (وأما إذا كان المولى) في مقام الاجمال والاهمال أي في مقام تشريع أصل الإضطراري في الجملة لا في مقام بيان تمام وظيفة المضطر فالمرجع حينئذ بالنسبة إلى وجوب الاعادة أو القضاء هو الأصل العملي فإذا ارتفع الإضطرار في الوقت أو في خارج الوقت وشك في وجوب الاعادة أو القضاء فالبرائة مما تقتضى عدم وجوبها لأنه شك في أصل التكليف (هذا وقد يتوهم) أن المرجع بالنسبة إلى الاعادة بعد اليأس عن الإطلاق هو عموم دليل الواقعي درن البرائة (وقد أجاب عنه في

التقريرات) بما حاصله أن دليل الواقعي لا عموم زمانى له أى لم يدل على أن الصلاة مع الوضوء مثلاً يجب في كل زمان خرج منه حال الاضطرار وبقى الباقي كى إذا ارتفع الاضطرار فلا يبقى محيص عن التمسك بالعام بل المقام من موارد استحباب حكم المخصص يعنى به استحباب عدم وجوب الواقعي .

(أقول) ان الاطلاق الزمانى هو كالعموم الزمانى فى وجوب الرجوع اليه وعليه فللخصم أن يدعى فى المقام أنه لا يضرنا فقد العموم الزمانى بل نكتفى بالاطلاق الزمانى (ولكن الصحيح) فى دفع توهمه أن يقال ان أصل دليل تشريع الطهارة المائية مما لا يشمل المضطر الذى قد اتى بالترابية فان الاستفادة من قوله تعالى فى سورة المائدة يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة . . . الخ أنه إذا قمتم إلى الصلاة فغسلوا وواو ان كنتم جنباً فامسحوا وواو ان لم تجدوا ماء فتيمموا فاذا قام المكلف إلى الصلاة وكان محدثاً بالأصغر أو بالأكبر ولم يجد ماء وتيمم وصلى فقد أدى ما عليه ومن أين يشمله دليل الطهارة المائية اذا وجد الماء فى الوقت كى يتمسك بعمومه أو باطلاقه الأفرادى أو الازمانى وهذا واضح (وأضعف من التوهم المذكور) دعوى الاستصحاب التعليق بان يقال ان المكلف قبل الاتيان بالاضطرارى كان يجب عليه الصلاة مع الوضوء على تقدير وجد ان الماء وبعد الاتيان به نشك فى زواله عنه فنستصحبه فاذا وجد الماء فيصير التقدير منجزاً فعلياً (ووجه الضعف) أن الاستصحاب مما لم يبق مضرعه فعلا فان الذى وجب عليه سابقاً الصلاة مع الوضوء على تقدير وجد ان الماء هو من لم يأت بالاضطرارى ومن نشك فعلا فى وجوب الصلاة عليه مع الوضوء على تقدير وجد ان الماء هو من اتى بالاضطرارى فن تيقنا بثبوت الحكم له فى السابق لم يبق ومن بقى لم نتيقن بثبوت الحكم له من الأول (ونظير هذه الدعوى) فى الضعف دعوى الرجوع الى الاشتغال

فمن أتى بالإضطراري وارتفع في الوقت اضطراره إذا لم يأت بالإختياري لم يقطع بفراغ ذمته وبراءته (والسر في ضعفها) أن ما ينتقن باشتغال الذمة به قد أتى به وهو وجوب الإضطراري وما شك في اشتغال الذمة به فعلا وهو وجوب الاثبات بالإختياري بعد رفع الاضطرار لم ينتقن به من الأول وهذا أيضاً واضح (بقي شيء) وهو أن مقتضى القاعدة الأولية وهو الذي ينبغي تحقيقه في الأصول هل هو جواز البدار أم لا مع قطع النظر عن كل دليل شرعي عليه جوازاً أو منعاً من آية أو رواية أو غيرهما مما يجب تحقيقه في الفقه في التيمم (فتقول) لا اشكال في أن الاضطراري هو في طول الاختياري أي بعد المعجز عنه كما لا اشكال في أن الاختياري كما أن له أفراد عرضية له أفراد طولية من أول الوقت إلى آخره فإذا علم أنه في آخر الوقت يتمكن من الاختياري فلا يعجز عنه كي تصل النوبة إلى الاضطراري كما أنه إذا شك واحتمل طرو الاختيار في آخر الوقت فلا يكون المعجز محرزاً كي يأتي بالاضطراري في أول الوقت إلا إذا أتى به رجاء باحتمال عدم طرو الاختيار إلى آخر الوقت نعم إذا يأس وأحرز أنه لا بطراً الاختيار إلى آخر الوقت فعند ذلك يكون المعجز محرزاً وله الاثبات بالاضطراري في أول الوقت وهذا مقتضى القاعدة الأولية وأما الاستفادة من الأدلة الشرعية فتحقيقه في الفقه كما أشرنا فانتظر .

﴿ قوله نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة... الخ ﴾ إشارة إلى ما قد يتوهم من أن أصل البرائة هب أنه يقتضي عدم الاعادة في الوقت إذا ارتفع الاضطرار فيه ولكن وجوب القضاء في خارج الوقت مما لا محيص عنه لأن سببه فوت الواقع وقدمات (وحاصل الجواب) أن سبب وجوب القضاء على المكلف ليس مجرد فوت الواقع بل

فوته وهو فريضته ومن المعلوم عدم فوته كذلك بل فات وفريضته غيره وهو الاضطراري .

(أقول) هذا مضافا إلى أن عدم وجوب الاعادة في الوقت ووجوب القضاء في خارج الوقت مما يقطع بفساده بالاجماع بل بضرورة الفقه وان جاز العكس أحيانا بان تجب الاعادة في الوقت دون القضاء في خارج الوقت .

في أجزاء الاثبات بالمأمور به الظاهري

عن الواقعي

﴿ قوله المقام الثاني في اجزاء الاثبات بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه . . . الخ ﴾ يقع الكلام في هذا المقام الثاني أيضاً من ناحيتين .
(الأولى) أنه إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو اشارة على تحقق شرط أو جزء في الواجب ثم انكشف الخلاف وان الشرط أو الجزء لم يكن متحققاً واقعاً فهل يجزى العمل الفاقدا للشرط أو الجزء عن المأمور به الواقعي اعادة أو قضاء أم لا .

(الثانية) أنه إذا قام الأمر الظاهري من أصل أو اشارة على اثبات واجب ثم انكشف الخلاف وان الواجب كان أمراً آخر غير ما قام عليه الأصل أو الاشارة فهل يجزى المأمور به عن المأمور به الواقعي أم لا (وقد اشار المصنف) الى الناحية الثانية بقوله الآتي وأما ما يجري في اثبات أصل التكليف . . . الخ وكيف كان حاصل ما للمصنف من التحقيق في هذه الناحية الأولى ان ما كان من الأمر الظاهري يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف

يعنى به الشرط وتحقيق متعلقه يعنى به الجزء وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو جزئه فهو يجزى (وبعبارة أخرى) ان ما كان من الأمر الظاهري بلسان جعل الشرط أو الجزء في وعاء الشك والجهل فهو مما يجزى لا بحالة كقاعدة الطهارة أو الخلية واستصحابها ونحوها فاذا أحرزنا مثلاً طهارة الثوب بقاعدة الطهارة وصلينا فيه أو أحرزنا مثلاً حلية اللحم بقاعدة الحل وصلينا في جلده أو شعره أو وبره أو أحرزنا مثلاً الطهارة أو الحلية باستصحابها بناء على كون الاستصحاب من الأصول العملية كما هو القوي عند المصنف لا من الامارات كي يندرج فيما سيأتى تحقيقه ثم انكشف الخلاف وان الثوب لم يكن طاهراً واقعاً أو أن اللحم لم يكن حلالاً كذلك ففي جميع هذا كله يجزى الماتى به عن الواقعي ولا يكاد نحتاج الى الاعادة أو القضاء أصلاً (والسر في ذلك) ان ما ذكر من الأصول هو مما يتحقق ويجعل به الشرط أو الجزء في ظرف الشك والجهل ولو ظاهراً فتكون حاكمة على ادلة الشرط أو الجزء وتتوسع بهما دائرتهم فدليل الشرط يصرح بانه يشترط في الصلاة طهارة الثوب أو حلية لحم ما أقننا الصلاة في جلده أو شعره أو وبره وقاعدة الطهارة أو الحل أو استصحابها تؤدي ان الطهارة أو الحلية المعتبرة في الصلاة هي أعم من الواقعية والظاهرية المجمولة بالأصل والقاعدة (ومن هنا يظهر) ان بانكشاف الخلاف لا ينكشف ان الصلاة كانت بلا طهارة بل كانت مع الطهارة الظاهرية غير انها من حين ارتفاع الجهل ترتفع الطهارة الظاهرية وهذا غير انكشاف فقد ان العمل لشرطه .

(أقول) ان هذه الأصول وان كانت هي حاكمة على ادلة الشرط أو الجزء كما افاد المصنف واسكنها حكومة ظاهرية لا حكومة واقعية والفرق بينهما ان الحاكم الواقعي مما يوسع دائرة المحكوم واقعاً أو يضييقها كذلك كما

إذا قال أكرم العالم ثم قال ولد العالم عالم أو قال إن النحوي ليس بعالم والحاكم الظاهري كالأصل العملي مما لا يوسع دائرة الشرط واقعاً بل ظاهراً بمعنى أن قاعدة الطهارة مثلاً لا تجعل شيئاً في قبالة الطهارة الواقعية تتوسع بها دائرتها حقيقة سوى الترخيص في البناء على الطهارة الواقعية في ظرف الشك والمعاملة مع المشكوك معاملة الطاهر الواقعي ما دام كون الشك موجوداً ومن المعلوم أن مجرد ذلك مما لا يقضي فيما إذا انكشف الخلاف وظهر فقد ان العمل للطهارة واقعاً إن العمل الفاقد لها يجزى عن العمل الواجد لها إعادة أو قضاء (ثم إن كلام المصنف) كله مفروض في الأصول العملية الموسعة لدائرة الشرط أو الجزء كقاعدة في الطهارة والحل واستصحابها ويجرى الكلام بعينه في الأصول العملية التي تضيق دائرة الشرط أو الجزء كحديث الرفع بالنسبة إلى دليل الشرط أو الجزء فهو يضيق دائرته ويحصره بصورة العلم فقط دون الجمل ومقتضاه أنه إذا شك في وجوب شرط أو جزء وجرت البرائة عنه بشرائطها ثم انكشف الخلاف وأنه كان معتبراً واقعاً فيجزى العمل الماتى به بلا شرط أو جزء عن المأمور به الواقعي ولا يكاد نحتاج إلى القضاء أو إعادة أصلاً وسيأتي التصريح منه بالبرائة النقلية وبحكومتها على دليل الواقع في الاجتهاد والتقليد في تبدل رأى المجتهد إلا أن ذلك ضعيف أيضاً لعين ما مر في الأصول الموسعة حرفاً بحرف فإن حكومة حديث الرفع على دليل الشرط أو الجزء هي حكومة ظاهرية ولا يكاد يرتفع به الشرط أو الجزء في حال الجمل من أصله وإنما يرتفع به التنجز والمؤاخذه عليه ومن المعلوم أن مجرد رفعه كذلك مما لا يقتضى الأجزاء وسقوط الاتيان بالعمل ثانياً بعد ما انكشف فقد انه للشرط أو الجزء واقعاً (وبالجملة) إن الحكومة الظاهرية سواء كانت معممة أو مخصصة مما لا تكاد تقتضى الأجزاء عن الواقع إذا

انكشف خلافه واتضح غيره بخلاف الحكومة الواقعية التي توسع دائرة الشرط أو الجزء أو تضييقها حقيقة وواقعاً (هذا تمام الكلام) في الأمر الظاهري الذي كان بلسان جمل الشرط أو الجزء في ظرف الشك والخيرة أو كان بلسان نفيهما عند الجهل وفقد العلم (وأما ما كان منه) بلسان أنه ما هو الشرط أو الجزء واقعاً أي بلسان الحكاية عن الواقع كما هو لسان الامارات لا بلسان الجمل في ظرف الشك والجهل فلا يكاد يجزى قطعاً فان الامارة إذا أخبرت مثلاً عن القبلة أو الطهارة أو الحلية أو عن تحقق السورة أو الركوع أو السجود أو غير ذلك من الاجزاء والشرائط وانكشف الخلاف فقد انكشف فقد ان العمل لشرطه أو لجزئه فلا محالة لا يجزى (إلا إذا قلنا) في الامارات بالموضوعية والسببية كما سيأتي تفصيلاً في بحث إمكان التعبد بالامارات في أول الظن بمعنى أنه قلنا ان قيام الامارة سبب لحدوث المصلحة أو المفسدة في المتعلق فعند ذلك يجزى عقلاً فان الامارة بمجرد أن قامت على القبلة أو الطهارة أو الحلية أو على الاتيان بالسورة أو بسائر الاجزاء وحدثت بها مصلحة هذه الأمور حقيقة في الصلاة الفاقدة لها فتجزى هي عن الواقع بلا شبهة .

﴿ قوله بل واستصحابهما في وجه قوى . . . الخ ﴾ الظاهر أنه اشارة إلى الخلاف الآتي في محله من كون الاستصحاب اماراً أو أصلاً كما أشرنا قبلاً وان الأقوى بنظره كما في نظر غيره هو كونه أصلاً لا اماراً على خلاف نظر القدماء ويحتمل أن يكون إشارة إلى الخلاف فيه من ناحية أخرى وهي كون المجمول في مورده هل هو الحكم الظاهري كما سيأتي أي الحكم المائل للمستصحب فيما قام على الحكم أو المائل لأنار المستصحب فيما قام على موضوع ذي حكم أو أن المجمول في مورده هو مجرد تنجيز الواقع عند الإصابة وعذريته عند

الخطأ كما قيل في الطرق والامارات أيضاً دون الحكم الظاهري .

﴿ قوله ونحوها . . . الخ ﴾ أي نحو قاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما واهل مراده من نحوها هو مثل قاعدة التجاوز والفراغ واصالة الصحة وغيرها من الأصول العملية التي لها نظر إلى الواقع .

﴿ قوله فان دليل حجيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرط الواقعي . . . الخ ﴾ في التعبير مسامحة واضحة فان لسان دليل حجية الامارة ليس ذلك بل هو لسان نفس الامارة القائمة على تحقق الشرط أو الجزء .

﴿ قوله لو كان الفاقده في هذا الحال . . . الخ ﴾ إشارة إلى أن العمل الذي قد قامت الامارة السببية على تحقق شرطه أو جزئه مع انكشاف الخلاف فيه وكونه فاقداً للشرط أو الجزء هو على أقسام ثبوتاً .

(فتارة) يكون كالواجد وافياً بتام غرضه ومصلحته .

(وأخرى) لا يكون كالواجد وافياً بتام غرضه بل يبقى منه شيء .

والباقى مما يمكن تداركه وكان بمقدار يجب .

(وثالثة) بمقدار لا يجب .

(ورابعة) لا يمكن تداركه أصلاً ففي الأول يجزى وفي الثاني لا يجزى

فيجب التدارك بالإعادة أو القضاء وفي الثالث يجزى ويستحب التدارك

بالإعادة أو القضاء وفي الرابع يجزى بعد فرض عدم إمكان التدارك بالإعادة

أو القضاء .

(أقول) هذه عين الصور الأربع المتقدمة من المصنف في الأمور به

الإضطراري وقد اشكلنا عليه هناك بان الصور خمس لا أربع يجعل ما لا يمكن

تداركه على قسمين أيضاً كما فيما يمكن تداركه (فتارة) يكون بحد الالتزام

وأخرى لا يكون بحد الالتزام غير أن الثمرة هناك بين القسمين كانت تظهر

في عدم جواز البدار وجوازه وها هنا لا ثمة بينهما أصلاً ففي كليهما يجزى العمل لا محالة .

﴿ قوله ولا يخفى أن قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الإجزاء بموافقته أيضاً . . . الخ ﴾ إشارة إلى مقام الإثبات والإستظهار من ادلة اعتبار الامارات بناء على السببية وأنه هل المستفاد منها هو كونها من القسم المقتضى للاجزاء أم لا (فيقول) إن مقتضى اطلاق ادلة إعتبارها هو الإجزاء المولم يكن العمل الذي قامت الامارة السببية على تحقق شرطه أو جزئه مشتملاً على تمام مصلحة الواقع ووجبت الإعادة أو القضاء عندكشاف الخلاف لكان على المولى بيان ذلك وإظهاره .

(أقول) إن ادلة إعتبار الامارات ليست هي إلا في مقام بيان حجيتها وإعتبارها وليست هي في مقام بيان وظيفة من قامت عنده الامارة السببية على تحقق شرط العمل أو جزئه ثم انكشاف الخلاف كي يتمك باطلاقها المقام لعدم وجوب الإعادة أو القضاء (نعم يمكن أن يقال) ان القائل بالسببية يلتزم قهراً بسببية قيام الامارة لحدوث المصلحة في المتعلق بمقدار المصلحة الواقعية لا بمقدار أقل كي يلزم من جعل الطرق والامارات تفويت مقدار من المصلحة على المكاف ومن المعلوم أن لازم ذلك هو الإجزاء عقلاً من غير حاجة إلى التمسك باطلاق ادلة الامارات كي يشكل عليه بانها ليست هي في مقام بيان هذه الجهة فتدبر جيداً .

﴿ قوله هذا فيما اذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقة أو بنحو الموضوعية والسببية وأما اذا شك ولم يحرز انها على أي الوجهين . . . الخ ﴾ وحاصله ان الامارة اذا قامت على اثبات شرط أو جزء ثم انكشاف الخلاف (فان قلنا) في الامارات بالكشف والطريقة وأنه لا مصلحة في

جعلها سوى الوصول بها الى الواقع فان اصابته فهو منجز للواقع وإن اخطأت فهو عذر عند المولى فلا يكاد يجزى ما اتينا به من العمل الفاقد للشرط أو الجزء عن الواحد لها أصلاً (وان قلنا) فيها بالموضوعية والسببية وان قيامها سبب لحدوث المصلحة في المتعلق بمقدار المصلحة الواقعية فيجزى العمل الفاقد لها عن الواحد لها لا محالة (وأما اذا شك) في كيفية اعتبار الامارة وان حجبتها هل هي بنحو الطريقة كي لا يجزى أو بنحو السببية كي يجزى فمقتضى القاعدة هل هو الاجزاء أو عدم الاجزاء (فيقول المصنف) إن مقتضى القاعدة هو وجوب الإعادة في الوقت وذلك لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف (لا يقال) إنا نستصحب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت (لأنه يقال) إن ذلك مما لا يجدى في اثبات كون ما أتى به مسقطاً الا على القول بالأصل المثبت ونحن لا نقول به كما سيأتي تحقيقه في بعض تنبيهات الاستصحاب انشاء الله تعالى .

(أقول) بل الصحيح في الجواب أن يقال إن استصحاب عدم فعلية التكليف في الوقت مما لا يجزى من أصله لا أنه يجزى وهو أصل مثبت لا نقول به فان التكليف الواقعي قد صار فعلياً بمجرد دخول الوقت وانما الشك في سقوطه بما أتينا به مما قامت الإمارة على واجديته للجزء أو الشرط فان كانت الإمارة سببية سقط والا فلا فيستصحب بقائه وهو الذي عبر عنه المصنف في الأول باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف وأشار اليه في الآخر بقوله وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك الماتى فكلام المصنف لدى الحقيقة وان كان مشتملاً على ما هو الجواب الصحيح الا أنه مضطرب في افادته وبيانه فلا تفعل أنت ولا تشبهه (هذا كله) تمام الكلام بالنسبة الى الاعادة في الوقت (وأما بالنسبة الى القضاء) في خارج

الوقت فيقول المصنف إنه مبين على كون القضاء تابعا للاداء أو أنه بفرض جديد (فان قلنا) إنه تابع للاداء بتقريب أن الأمر بصلاة الظهر مثلا عبارة عن الأمر بمطوئين أحدهما نفس الصلاة ثانيهما ايقاعها في الوقت فاذا سقط أحدهما لمضى الوقت لم يسقط الآخر فيجب القضاء على هذا القول كالاعادة في الوقت عيناً وذلك لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف (وان قلنا) أنه بفرض جديد فلا يجب القضاء على هذا القول لأن موضوعه وهو فوت الواقع كما في الحديث الشريف ما فاتتك من فريضة فانضمها كما فاتتك غير محرز لنا وذلك لجواز كون الامارة التي قامت على تحقق الجزء أو الشرط سببية لا طريقية ولا يكاد يحرز الفوت باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف في الوقت الا على القول بالأصل المثبت وقد اشير آنفاً أنا لا نقول به كما سيأتي تحقيقه في محله وعليه فلا يثبت الفوت ولا يجب القضاء وهذا واضح .

قوله وهذا بخلاف ما اذا علم أنه مأمور به واقماً وشك في أنه يجوز عما هو المأمور به الواقعي الأولى كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية . . . الخ) اشارة الى ما قد يقال إنه ما الفرق بين المقام وبين المأمور به الاضطراري أو الظاهري السببي في المقام اذا قامت الامارة على تحقق جزء أو شرط ثم انكشف الخلاف في الوقت وشك في طريقيتها وسببيتها يجب الاعادة لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف وفي الاضطراري أو الظاهري السببي بعد اليأس عن اطلاق الدليل لا يجب الاعادة لاصالة البرائة عن وجوبها (فيقول المصنف) ما حاصله إن في المقام قد تعلق التكليف بالواقع ونشك في سقوطه بما اتينا به والأصل بقاءه وعدم سقوطه وفي الاضطراري والظاهري السببي قد تعلق التكليف بهما واقماً وقد اتينا به وبعد رفع الاضطرار أو كشف الخلاف في الوقت نشك

في وجوب الاعادة ومقتضى أصل البرائة عدما .

(أقول) هذا انما يتم في المأمور به الإضطرابى فان التكليف من الأول لم يتعلق الا به وهو الواقعى الثانوى فاذا ارتفع الاضطرابى في الوقت وشك في وجوب الاعادة فالأصل عدما وأما في الظاهرى السببى فالتكليف قد تعلق بالواقعى الأولى فاذا انكشف الخلاف في الامارة السببية وشك في انها ثبوتاً هل هي من الاقسام المجزئة أم لا كما هو محل البحث فالأصل عدم سقوط الواقع بما اتينا به من الظاهرى السببى فتجب الاعادة وهذا واضح بعد التدبر فتدبر .

﴿ قوله فقضية الأصل فيها كما أشرنا اليه . . . الخ ﴾ نعم قد أشار الى قضية الأصل وهو عدم وجوب الاعادة ولكن ذلك في المأمور به الاضطرابى فقط فانه بعد اليأس عن الاطلاق قد صرح وقال فالأصل وهو يقتضى البرائة عن ايجاب الاعادة لكونه شكاً في أصل التكليف . . . الخ وأما في الظاهرى السببى فلم يتعرض لمقتضى الأصل بعد اليأس عن الاطلاق أصلاً فراجع المتن بدقة تعرف صدق ما ذكرناه .

﴿ قوله واصالة عدم فعالية التكليف الواقعى بمدرفع الاضطرابى وكشف الخلاف . . . الخ ﴾ وفيه ما لا يخفى أما في المأمور به الاضطرابى فلانا لا نحتاج في عدم وجوب الاعادة بعد رفع الاضطرابى في الوقت الى هذا الأصل بل يكفيننا كما أشار اليه المصنف آنفاً وصرح به قبلاً أصل البرائة عن وجوب الاعادة لكونه شكاً في أصل التكليف وأما في المأمور به الظاهرى السببى فلا يكاد يحرى هذا الأصل كما أشرنا آنفاً لأن التكليف فيه متعلق بالواقعى الأولى وما اتينا به من الظاهرى السببى نحن نشك في سقوط الواقع به اذ المفروض عدم احراز كونه من الاقسام المجزئة كما أن المفروض عدم

إطلاق دليل يقضى بكونه من القسم المجزى (وبالجملة) ان كلا من الإضطراري والظاهري السببي ثبوتاً على أقسام كما عرفت فبعض أقسامه يجزى وبعضه لا يجزى فاذا ارتفع الإضطرار في الأول وانكشف الخلاف في الثاني وكلاهما في الوقت ولم يكن هناك إطلاق دليل يحرز به كونها من الأقسام المجزئية فالأصل في الأول البرائة عن وجوب الإعادة لعدم تعلق التكليف من الأول إلا بالإضطراري وبعد رفع الإضطرار وإن نَحْتَمَل وجوب الإعادة لجواز كون الماتى به من القسم الغير المجزى ولكن الأصل عدم وجوبها وأما في الثاني فالأصل الإعادة لأن التكليف قد تعلق بالواقعي الأولى وصار فعلياً بمجرد دخول الوقت بلا كلام غير أننا قد اتينا بالظاهري السببي ولكن حيث أننا شك في كونه من القسم المجزى فالشك في سقوط الواقع بما اتينا به ومقتضى الأصل بقاءه وعدم سقوطه به فتجب الإعادة فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله وأما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد . . . الخ ﴾
 رجوع إلى حكم الشك في الطريقية والسببية الذي قد أفاده بقوله المتقدم وأما إذا شك ولم يحرز انها على أى الوجهين . . . الخ وقد بين حكم الإعادة في الوقت وهذا بيان لحكم القضاء في خارج الوقت وقد عرفت منا تفصيله فلانعيد
 ﴿ قوله وكان الفوت المعلق عليه وجوبه . . . الخ ﴾ أى وبناء على كون الفوت المعلق عليه وجوب القضاء مما لا يثبت باصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي الاعلى القول بالأصل المثبت .

﴿ قوله وأما ما يجزى في اثبات أصل التكليف . . . الخ ﴾ شروع في التكلم من الناحية الثانية من الناحيتين اللتين أشرنا اليهما في صدر المقام الثاني (وحاصله) أنه إذا قامت الإمارة الشرعية ولو كانت سببية أو قام الأصل

العملى الشرعى على أصل التكليف مثل وجوب صلاة الجمعة وقد أتى بها ثم انكشف الخلاف وأن الواجب كان صلاة الظهر مكانها فالمانى به مما لا يجرى عن الواقع لا إعادة ولا قضاء فان صلاة الجمعة وان فرض انها قد صارت ذات مصلحة لأجل قيام الامارة السببية على وجوبها ولكن لا ينساق ذلك بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة والوجوب فلا بد من الإعادة أو القضاء إلا إذا قام دليل خاص من اجماع ونحوه على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد .

﴿ قوله تذييلان الاول لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطاء . . . الخ ﴾ (وحاصل) ما في هذا التذليل أنه إذا قطع بتحقيق شرط أو جزء للأمور به أو بعدم وجوب شرط أو جزء للأمور به أو قطع باصل التكليف كما لو قطع بوجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة ثم انكشف الخلاف في جميع هذا كله وان الشرط أو الجزء لم يكن موجوداً أو أن الشرط أو الجزء كان واجباً واقعاً أو أن الذى قطع بوجوبه لم يكن واجباً وكان الواجب أمراً آخر مكانه ففي جميع هذه الصور كلها لا أجزاء عن الواقع أصلاً فان الامر الظاهرى المجمول شرعاً في موارد الاصل والامارة اذا لم يجر عن الواقع الا عند المصنف في بعض الصور أو على القول بالسببية في بعض أقسامها فكيف بهذا الامر التخيلي الذى لا أصل له أصلاً .

﴿ قوله نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها ولو في غير الحال . . . الخ ﴾ استدراك عن حكمه بعدم الاجزاء في القطع بالامر (وحاصله) أنه نعم قد يكون ما قطع بكونه واجباً مشتملاً على تمام مصلحة الواقع في حال القطع بكونه مأموراً به أو على مقدار منها مطلقاً ولو في حال عدم القطع بكونه مأموراً به ولكن

لا يمكن مع استيفاء هذا المقدار استيفاء الباقي من المأمور به الواقعي ففي هاتين الصورتين لا يبقى مجال لامتنال الامر الواقعي بعد كشف الخلاف ووضوح ان الواجب غيره أصلاً إلا أن ذلك ليس من جهة إقتضاء الأمر التخيلي للاجزاء بل لخصوصية إتفاقية فيما قطع بكونه واجباً كما في الإتمام مكان القصر أو في كل من الجهر والإخفات مكان الآخر فان الجاهل بالحكم الواقعي القاطع بالخلاف في هذه المواضع الثلاثة معذور بجزى عمله عن الواقع بلا كلام للنصوص الماثورة فيها السكاشفة عن كونها من إحدى الصورتين ثبوتاً .

(أقول) بل إذا لم يكن ما قطع بكونه واجباً مشتقاً على شيء من المصلحة أصلاً ولكن لم يمكن مع الاثبات به إستيفاء المصلحة من الواقع أصلاً ففي هذه الصورة أيضاً لا مجال لامتنال الامر الواقعي وعليه فالحكم المذكور بما لا يختص بالصورتين المذكورتين فقط بل ثابت في صور ثلاث كما لا يخفى .
 ﴿ قوله وهكذا الحال في الطرق ... الخ ﴾ أي من حيث أنه ربما يكون ما قام عليه الطريق مشتقاً على المصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه .

﴿ قوله كما في الإتمام والقصر والإخفاف والجهر ... الخ ﴾ في العبارة مسامحة واضحة والصحيح هكذا كما في الإتمام مكان القصر وفي كل من الإخفاف والجهر مكان الآخر فان الأجزاء هو في صور ثلاث لا في أربع .

﴿ قوله الثاني لا يذهب عليك أن الأجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والامارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب . . . الخ ﴾ (وحاصل) ما في هذا التذنب الثاني أنه قد يتوهم أن الأجزاء في بعض موارد الأصول والامارات على التفصيل المتقدم شرحه هو مما يوجب التصويب الباطل وهو خلو الواقعة عن الحكم الواقعي غير ما ادته الامارات أو الأصول

(ولمكنه فاسد جداً) فإن الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل وهو الحكم الإنشائي بل الفعلي بالمعنى الذي ستعرفه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إنشاء الله تعالى محفوظ ثابت في جميع تلك الموارد وإنما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي بل المنجز كما سيأتي شرحه وهو منفي في جميع موارد خطأ الامارات والأصول سواء قلنا فيها بالأجزاء أو لم نقل فاذاً لا فرق بين الأجزاء وعدمه إلا في سقوط ذلك الحكم الواقعي المشترك بوسيلة المأمور به الظاهري وعدمه لا في لزوم التصويب الباطل وعدمه .

﴿ قوله كيف وكان الجهل بهما بخصوصيتها أو بحكمها . . . الخ ﴾ أي كيف يكون سقوط التكليف بمحصول غرضه أو لعدم إمكان تحصيله الذي هو عبارة أخرى عن الأجزاء عين التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما ادته الامارة أو الأصل مع أن الجهل بالواقعة أما بخصوصيتها كما في الشبهات الموضوعية مثل الجهل بكون هذا خمراً أو خلا أو بحكمها كما في الشبهات الحكمية مثل الجهل بكون العصير حراماً أو حلالاً مأخوذ في موضوع الامارات والأصول غاية أنه قد أخذ الجهل في موضوع الأصول شرعاً أي في لسان الدليل نظراً إلى كون ادلتها مغيية بالعلم وفي موضوع الامارات قد أخذ عقلاً للقطع الحاصل لنا من الخارج بعدم إمكان التعبد بالامارة في مورد العلم واليقين أصلاً ومن الواضح المعلوم أن مع أخذ الجهل أي الشك في موضوع الامارات والأصول جميعاً لا بد وأن يكون الحكم الواقعي محفوظاً ثابتاً في مواردتهما لأن الشك في الواقع هو فرع وجود الواقع وإلا ففي أي شيء يقع الشك وبأي شيء يكون جاهلاً شاكاً متردداً وهذا واضح .

في مقدمة الواجب وبيان كون المسئلة أصولية عقلية

﴿ قوله فصل في مقدمة الواجب وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور الأول . . . الخ ﴾ المقصود من رسم هذا الأمر الأول بيان مطلبين :
(أحدهما) أن مسئلة مقدمة الواجب أصولية لا فقهية نظراً إلى أن المهم المبحوث عنه في هذه المسئلة هي الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً وجوب مقدمته كذلك فيترتب عليها وجوب المقدمة شرعاً وهذا هو الشأن في المسئلة الأصولية كما تقدم في صدر الكتاب من كونها مما يستنبط به الحكم الشرعي السكلي وليس المهم المبحوث عنه نفس وجوب المقدمة كي تكون المسئلة فقهية نظراً إلى كون موضوعها فعل المكلف وهو المقدمة ومحمولها الحكم الشرعي أي الوجوب كما هو الشأن في المسئلة الفقهية وذلك لأن المسئلة بعد ما أمكن عنوانها على وجه تكون من مسائل العلم لا وجه لعنوانها على وجه لا تكون منها .
(ثانيهما) أن مسئلة مقدمة الواجب عقلية لا لفظية فان الكلام ليس إلا في إستقلال العقل في الحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بحيث إذا وجب شيء شرعاً إستقل العقل بوجوب مقدمته أيضاً شرعاً لما يرى بين وجوبيهما من الملازمة وليس الكلام في دلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدمته كما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله كي تكون المسئلة لفظية فانه استدل على نفي وجوبها بانتفاء الدلالات الثلاث وهو كما ترى ضعيف لأن الأمر بالشيء هب أنه لا يدل بشيء من الدلالات الثلاث على وجوب المقدمة اما

عدم المطابقة والتضمن فراضح واما عدم الإلتزام فلما يشترط في دلالة اللفظ على الخارج التزاما اللزوم البين بالمعنى الأخص بحيث يستحيل تصور الملزوم بدون اللازم اما عقلا كما في العمى والبصرو اما عرفا كما في الجود والحاتم ومن المعلوم انتفاء اللزوم كذلك في المقام ولكن عدم دلالة اللفظ التزاما بما لا ينافي وجود الملازمة عقلا بين وجوب الشيء شرعا ووجوب مقدمته كذلك .

﴿ قوله مضافا إلى أنه ذكرها في مباحث الألفاظ . . . الخ ﴾ هذا دليل ثانى على كون المسئلة لفظية عند صاحب المعالم رحمه الله فانا وان ذكرناها أيضا في مباحث الألفاظ لكننا تبعاً للسلف لا لسكونها من مباحث الألفاظ وأنها من جملتها وهذا بخلاف المعالم فانه ذكرها فيها زعماً منه بانها منها ومن جملتها .

﴿ قوله ضرورة أنه اذا كان نفس الملازمة . . . الخ ﴾ اشارة الى ما أورده التقريرات على مختار المعالم من كون المسئلة لفظية (وحاصل) ما أورده عليه بطوله أن النزاع في دلالة اللفظ على شيء وعدمها كما في الابحاث اللغوية فرع تسليم المتخاصمين وجود المعنى المتنازع فيه ثبوتاً وفي المقام نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل الكلام فكيف يقع النزاع في دلالة اللفظ عليها اثباتاً .

(أقول) وفيه منع واضح صغرى وكبرى .

(أما صغرى) فلان المقسام ليس من هذا القبيل فان المعالم لم يدع ان النزاع في دلالة اللفظ على الملازمة كي يقال ان الملازمة ثبوتاً محل الكلام فكيف يقع النزاع في دلالة اللفظ عليها اثباتاً بل ادعى أن النزاع في دلالة اللفظ على وجوب المقدمة وهو غير الملازمة قطعاً .

(وأما كبرى) فلانه لا منافاة عقلا بين دلالة اللفظ على شيء وبين كون وجود المعنى ثبوتاً محل الكلام بل قد وقع ذلك خارجاً في بعض الألفاظ

فان لفظ العنقاء مثلا موضوع لغة لحيوان خاص مع أن وجوده في الخارج محل الكلام .

تقسيم المقدمة الى الداخلية والخارجية

﴿ قوله الأمر الثاني أنه ربما تقسم المقدمة الى تقسيمات منها تقسيمها الى داخلية وهي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها والخارجية ... الخ ﴾
أما الخارجية فسيأتي الكلام فيها وأما الداخلية فهي كما ذكرها المصنف عبارة عن الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها وان شئت قلت عبارة عن الأجزاء التي يتركب منها المأمور به دون الشرائط فانها كما سيأتي شرحها هي من المقدمات الخارجية .

﴿ قوله وربما يشكل في كون الأجزاء مقدمة له وسابقة عليه ... الخ ﴾
بل يمكن الإشكال من ناحيتين :

(الأولى) أن المقدمة تجب أن تكون سابقة على ذي المقدمة كما هو مقتضى تسميتها بها والأجزاء ليست هي سابقة عليه فانها نفس ذي المقدمة .
(الثانية) أن المقدمة تجب أن تكون غير ذي المقدمة ليرشح الوجوب الغيرى منه اليها على القول بالملازمة والأجزاء ليست هي مبائة مع ذي المقدمة بل هي عين ذي المقدمة .

﴿ قوله والحل أن المقدمة .. الخ ﴾ وحاصل الحل أن المقدمة الداخلية هي الأجزاء بالتام بما هي هي ولا بشرط والواجب هو الأجزاء بشرط الاجتماع والاتصال بعضها ببعض فتكون المقدمة سابقة على ذبها ولو رتبة ومغايرة معه ولو اعتباراً .

﴿ قوله وكون الأجزاء الخارجية كالهيوولي والصورة . . . الخ ﴾ إشارة الى ما قد يقال من أن المقرر عند أهل المعقول ان الأجزاء الخارجية كالهيوولي والصورة هي بشرط لا وهذا مما ينافي ما قررناه في المقام من كون المقدمة هي الأجزاء بما هي هي ولا بشرط فيجب عنه المصنف بما حاصله أن كلام أهل المعقول من أن الأجزاء الخارجية هي بشرط لا إنما هو بالإضافة الى الأجزاء التحليلية كالجنس والفصل فالأجزاء الخارجية بشرط لا أى لا يقبل الحمل فلا يقال زيد بدن أو نفس كما تقدم في الأمر الثاني مما ذكر في خاتمة المشتق والأجزاء التحليلية لا بشرط أى يقبل الحمل فتقول زيد حيوان أو ناطق وليس كلامهم ذلك بالإضافة الى المركب كى ينافي ما قلناه من أن المقدمة هي الأجزاء بما هي هي ولا بشرط والمركب أى الواجب هي الأجزاء بشرط الاجتماع .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة الى أن كلام أهل المعقول أيضاً مما صح أن يكون بالإضافة الى المركب غير أن مقصودهم من كون الأجزاء الخارجية بالإضافة الى المركب بشرط لا أى غير قابلة للحمل عليه ومقصودنا من كونها بالإضافة الى المركب لا بشرط أى لا بشرط عن الاجتماع والاتصال فإذا لا تنافي بين الكلامين .

﴿ قوله ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع . . . الخ ﴾ ومرجع ما أفاده في وجه خروج الأجزاء عن محل النزاع هو الى عدم كفاية المغايرة الاعتبارية بين الأجزاء والسكل فان الأجزاء هي عين السكل ذاتاً وان تغايراً اعتباراً لأجل كون أحدهما لا بشرط والآخر بشرط الاجتماع فإذا اتحدتا ذاتاً فتجب الأجزاء بعين وجوب السكل غاية أنه يجب السكل بوجوب نفسى استقلالى ويجب كل واحد من الأجزاء بوجوب نفسى ضمنى أى في ضمن

وجوب الشكل ومن المعلوم أن بعد اتصاف كل واحد من الاجزاء بالوجوب النفسى الضمنى لا يمكن اتصافه بالوجوب الغيرى الترشحى وذلك لامتناع إجتماع المثليين وان قلنا بجواز إجتماع الأمر والنهى فى مسألة الإجتماع فان الجمهتين فى مسألة الإجتماع متعددتان أحدهما تحت الأمر والآخرى تحت النهى كعنوانى الصلاة والغصب تنطبقان على شىء واحد وهذا بخلاف المقام فان الوجوب النفسى وان تعلق بعنوان الصلاة ولكن الوجوب الغيرى لم يتعلق بعنوان المقدمة كى تعدد الجمهتان وتنطبقان على الاجزاء فبعنوان انها صلاة تجب نفسياً وبعنوان انها مقدمة تجب غيرياً بل تعلق الوجوب الغيرى بنفس المعنون وهوذات الاجزاء لأنها المقدمة بالحمل الشايح لا بعنوان المقدمة وإن كان هو علة لتعلق الوجوب الغيرى بالاجزاء فليس فى البين إلا عنوان واحد ومعنون أحدهما متعلق للوجوب النفسى والآخر متعلق للوجوب الغيرى وفى مثله لم يجز الإجتماع أصلاً (نعم) لو كان الوجوب الغيرى منشأ بخطاب مستقل قد تعلق فى لسان الدليل بعنوان المقدمة مثل أن يقول صل وأت بمقدماتها فعند ذلك صح دعوى جواز إجتماع الوجوبين فى الاجزاء أى النفسى والغيرى جميعاً بناء على القول بالجواز فى مسألة الإجتماع وذلك لتعدد العنوانين حيثئذ أحدهما تعلق به الوجوب النفسى وهو عنوان الصلاة والآخر تعلق به الوجوب الغيرى وهو عنوان المقدمة التى منها المقدمة الداخلية وهى الاجزاء فشىء واحد يكون معنوياً بعنوانين أحدهما متعلق للحكم والآخر للحكم آخر فيكون حاله كحال الصلاة فى الغصب عيناً.

(أقول) بل الحق أنه يجوز إجتماع الوجوبين أى النفسى والغيرى فى المقام وان قلنا بامتناع إجتماع الأمر والنهى فى مسألة الإجتماع نظرأ إلى عدم كفاية تعدد الجمهتين فيها كما سبأتى شرحه وذلك لأن الإحكام الخمسة المنشأة

بالصيغة أمور إعتبارية تتحقق وتوجد بوسيلة الإنشاء فإذا كان هناك حكمان من سنخ واحد كما في الوجوب النفسى والغيرى أو في الوجوبين النفسين أو الغيرين فيمكن إجتماعهما في شيء واحد بعنوان واحد فضلاً عن أن يكون بعنوانين أحدهما تحت حكم والآخر تحت حكم آخر أو بعنوان ومعنون كان أحدهما تحت وجوب والآخر تحت وجوب آخر كما في المقام من دون أن يلزم منه إجتماع الثلث المحال وذلك لاندكك أحدهما في الآخر وتأكد بعضها ببعض فبالنتيجة يكون هناك وجوب واحد أكيد نظير ما إذا أمر باتيان الماء مرتين أو مرات تأكيداً فكلما أنشأ الطلب تانياً وثالثاً تحقق وجوب وانك في الأول وتأكد الأول بالثاني والثالث وهكذا فيكون في البين طلب واحد أكيد متعلق بشيء واحد ويجرى هذا الكلام بعينه في إجتماع الوجوب مع الاستحباب أو في إجتماع الحرمتين أو الحرمة مع الكراهة فتأمل جيداً .

﴿ قوله اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسى لسبقه فتأمل . . . الخ ﴾ (قال) في تعليقه على الكتاب عند قوله فتأمل (ما لفظه) وجهه أنه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيرى حيث لا وجود له غير وجوده في ضمن الكل يتوقف على وجوده وبدونه لا وجه لسكونه مقدمة كي يجب بوجوبه أصلاً كما لا يخفى وبالجملة لا يكاد يجدى تعدد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الاجزاء والكل في هذا السبب وحصول ملاك وجوب الغيرى المترشح من وجوب ذى المقدمة عليها لو قيل بوجوبها فافهم (انتهى) .

(أقول) ولعل قوله فافهم إشارة إلى كفاية المغايرة الاعتبارية بين الاجزاء والكل وسبق الأول على الثانى ولو رتبة في تحقق ملاك الوجوب

الغيرى في الاجزاء وان لم يكف ذلك في ترشح الوجوب الغيرى اليها للزوم اجتماع المثلين في نظره (وبالجمله) تارة يمنع عن ترشح الوجوب الغيرى إلى الاجزاء بدعوى لزوم اجتماع المثلين منه (ويرده) ما عرفته منا من عدم المانع عن ذلك عقلا بعد اندكك أحدهما في الآخر وأخرى يمنع عن وجود الملاك الغيرى في الاجزاء بدعوى عدم كفاية المغايرة الاعتبارية في ذلك (ويرده) المنع عن ذلك فان مجرد المغايرة الاعتبارية وسبق الأجزاء على الواجب ولو رتبة كما تقدم مما يكفى في حصول ملاك الوجوب الغيرى في الأول وتوقف الثانى عليه وجوداً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وأما المقدمة الخارجية فهمى ما كان خارجاً عن المأمور به وكان له دخل في تحققه لا يكاد يتحقق بدونه وقد ذكر لها أقسام . . . الخ ﴾ كان اللازم على المصنف ذكر أقسام المقدمة الخارجية ولو بنحو الاختصار فانه مما لا تخلو عن فائدة وعلى كل حال إنها على أقسام (منها) المقتضى ويقال له السبب وهو المؤثر في المقتضى بالفتح كالنار في الاحراق (ومنها) الشرط وهو الدخيل في تأثير المقتضى في المقتضى كالمحاذاة للاحراق فان النار ما لم تكن محاذاة لشيء لم تحرقه (ومنها) عدم المانع أى عدم ما يمنع عن تأثير المقتضى في المقتضى كعدم الرطوبة للاحراق فان الرطوبة مانعة عن تأثير النار فيه فعدمها يكون من مقدمات وجوده اعنى وجود الاحراق (ومنها) المعد وهو الذى يوجب الاعداد والتهياً من دون أن يكون له تأثير في المقتضى بالفتح ولا في تأثير المقتضى في المقتضى بالفتح وذلك كاحضار الحطب واحضار ما يقدح به النار وحفر الحفيرة واشباه ذلك للاحراق أو كالزاد والراحلة وتحصيل الرفقة والسير معهم في الطريق واشباه ذلك للحج (وبالجمله) كل أمر ترقف عليه وجود الشيء في الخارج من دون أن يكون له تأثير فيه ولا في

تأثير المقتضى فيه فهو المعد (ومنها) العلة التامة وهي مجموع المقتضى والشرط وعدم المانع والمعد فاذا اجتمع الجميع حصل المقتضى بالفتح قهراً بلا فصل زمانى وان كان يتأخر المعلول عن العلة رتبة هذه تمام أقسام المقدمة الخارجية فاضبطها واغتنم .

في تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية

﴿ قوله ومنها تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية فالعقلية هي ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدمة بدونها والشرعية على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعاً . . . الخ ﴾ ولو قال فالعقلية هي ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونه عقلاً كان اليق بما قيل في تعريف الشرعية من انها ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونه شرعاً (وعلى كل حال) المقدمة العقلية هي ما ادرك العقل بنفسه توقف ذى المقدمة عليه من دون حاجة الى بيان الشارع له والشرعية هي ما حكم الشارع بتوقف ذى المقدمة عليه كحكمه بتوقف الصلاة على الطهارة الحديثة أو الخبثية ونحوهما .

﴿ قوله ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية الى العقلية ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً الا اذا أخذ فيه شرطاً وقيداً واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً . . . الخ ﴾ لا يخفى أن ما أخذه الشارع شرطاً وقيداً لشيء وان كان يستحيل عقلاً وجوده بدونه لاستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده كما ذكر المصنف ولكنه مع ذلك لا يكون مرجع الشرعية الى العقلية وذلك لما اشير آنفاً من أن العقلية هي ما ادرك العقل بنفسه توقف ذى المقدمة عليه من دون حاجة الى بيان الشارع له

وهو مفقود فيما أخذه الشارع شرطاً وقيداً وان حكم العقل بعد ما أخذه الشارع شرطاً وقيداً باستحالة وجود المشروط بدونه .

﴿ قوله وأما العادية فان كانت بمعنى أن يكون التوقف عليهما بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذبها بدونها إلا أن العادة جرت على الاتيان به بواسطتها . . . الخ ﴾ وحاصل كلام المصنف في المقدمة العادية انها (ان كانت) بمعنى ما جرت العادة على الاتيان به قبل ذى المقدمة من دون توقف عليه وجوداً بحيث يمكن تحقق ذى المقدمة بدونه مثل ما جرت العادة على لبس الرداء والحذاء ونحوهما قبل الخروج من الدار فهى مما لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع لعدم التوقف الوجودى كى يترشح الوجوب اليها على القول بالملازمة (وإن كانت) بمعنى ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونه عادة وإن لم يكن مستحيلًا عقلاً نظير نصب السلم للصعود على السطح فان الصعود عليه بلا نصب السلم وإن لم يكن مستحيلًا عقلاً لا مكان الطيران ذاتاً وليكنه مستحيل عادة فهى أيضاً راجعة إلى العقلية فان الصعود على السطح بلا نصب السلم لغير الطائر فعلاً مستحيل عقلاً وإن كان طيرانه ممكنًا ذاتاً (وفيه) ان غير الطائر فعلاً حيث يمكن طيرانه ذاتاً فلا يستحيل صعوده على السطح بلا نصب السلم عقلاً وان استحيل عادة فلا ترجع العادية إلى العقلية والظاهر ان اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة

الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم

﴿ قوله ومنها تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود . . . الخ ﴾ أما رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود على القول بوضع الأسمي للصحيح فواضح إذ بانتفاء مقدمة الصحة على هذا القول ينتفي الوجود من أصله وأما رجوعها على القول بوضعها للاعم فلان مقدمة الصحة على هذا القول وان لم يكن مقدمة لوجود الشيء لأن المسمى يتحقق بدونها ولكن الكلام في هذا البحث إنما هو في مقدمة الواجب والواجب هو الصحيح ومن المعلوم توقف وجوده على مقدمة الصحة وان لم يتوقف المسمى عليها فاذا كان مرجع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود فلا محالة تكون داخلية في محل النزاع بعد وضوح كون النزاع هنا في مقدمة الوجود أي في كلها يتوقف عليه وجود الواجب خارجا .

﴿ قوله ولا اشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع . . . الخ ﴾ إذ لا وجوب للواجب قبل تحقق مقدمة الوجوب كالحج قبل الإستطاعة كي يترشح الوجوب من الواجب اليها وبعد تحققها لا معنى لترشح الوجوب اليها إذ لا يعقل طلب الحاصل وهذا واضح .

﴿ قوله وكذلك المقدمة العلمية وان استقل العقل بوجوبها . . . الخ ﴾ المقدمة العلمية وهي التي يتوقف عليها العلم بتحقيق الواجب على قسمين :

(فتارة) تكون خارجة عن حقيقة الواجب اجنبية عنه رأساً كغسل شيء يسير مما فوق المرفق ليحصل اليقين بتحقق الغسل بالمقدار الواجب في الوضوء .

(وأخرى) تكون من احدى محتملات الواجب كالإتيان بطرفي العلم الإجمالي أو باطرافه مقدمة لحصول العلم بتحقق الواجب المعلوم بالإجمال سواء كان ذلك في الشبهة الحكمية كما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة عليه إما الظهر وإما الجمعة أو في الشبهة الموضوعية كما إذا علم إجمالاً بوجوب الصلاة إلى احدى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة (وفي كلا القسمين) يستقل العقل بوجوب المقدمة العلمية نظراً إلى ان الإشتغال اليقيني مما يقتضى البرائة اليقينية وهي مما لا تحصل الا بوسيلتها سواء كانت العلمية من قبيل غسل شيء يسير مما فوق المرفق أو من قبيل الإتيان بالاطراف في مورد العلم الاجمالي (ومن هنا يظهر) أن وجوبها حينئذ ليس من باب الملازمة وترشح الوجوب الغيرى من ذى المقدمة الى المقدمة وذلك لعدم توقف وجود الواجب عليها كي يستقل العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقف عليه وجوده بل المتوقف عليها هو العلم بالواجب وذلك لإمكان حصول الواجب بدونها صدفة كما اذا غسل يده ولم يغسل شيئاً يسيراً مما فوق المرفق وقد صادف المقدار الواجب أو صلى الى احدى الجهات الأربع ولم يصل الى سائر الجهات وقد صادفت القبلة الواقعية (وعليه) فاذا ظهر ان وجوبها ليس من باب الملازمة بل كان من باب استقلال العقل بوجوبها تحصيلاً للامن من العقوبة فقد ظهر خروجها عن محل النزاع قهراً كما صرح به المصنف بقوله ولا اشكال في خروج مقدمة الوجوب (الى أن قال) وكذلك المقدمة العلمية وان استقل العقل بوجوبها . . . الخ .

تقسيم المقدمة الى المتقدم والمقارن والمتأخر

﴿ قوله ومنها تقسيمها الى المتقدم والمقارن والمتأخر... الخ ﴾
 فالشرط مثلا الذي هو أحد المقدمات (قد يكون) مقارنا للشرط كالطهارة
 والستر والقبلة وغيرها للصلاة (وقد يكون) سابقا عليه متصرا حين المشروط
 كالاغسال الليلية المعتبرة في صحة الصوم الآتي للمستحاضة عند بعض الاصحاب
 (وقد يكون) متأخرا عنه غير موجود عنده كالاغسال الليلية أيضا المعتبرة
 في صحة الصوم الماضي للمستحاضة عند بعض آخر (هذا في شرط المكلف به)
 (وأما شرط التكليف) فهو أيضا على أقسام فقد يكون مقارنا له كالعقل
 والبلوغ والعلم والقدرة ونحو ذلك وقد يكون سابقا عليه كما لو قال ان جائك
 زيد في يوم الخميس ففي يوم الجمعة يجب عليك اطعامه فالشرط حاصل في يوم
 الخميس والمشروط وهو وجوب الاطعام حاصل في يوم الجمعة وقد يكون
 متأخرا عنه كما لو قال ان سافرت يوم الاثنين فتصدق قبله بيوم فالشرط وهو
 السفر لاحق والمشروط وهو وجوب التصديق سابق هذا في شرط التكليف
 والمكلف به (وأما شرط الوضع) فهو أيضا على أقسام (فقد يكون) مقارنا
 له كما في الماضية والعربية والتنجيز ونحو ذلك مما يعتبر في العقود والايقاعات
 بنحو الشرطية والقيدية فانها مقارنة مع الأثر الحاصل منها كالملكية ونحوها
 زمانا وان فرض تقدمها عليه رتبة (وقد يكون) سابقا على الوضع كما في
 شروط الوصية والصرف والسلم ونحو ذلك فالشرط سابق والمملكة حاصلة
 عند الموت أو عند القبض (وقد يكون) لاحقا كالإجازة في العقد الفضولي
 بناء على الكشف فالمملكة حاصلة حين العقد والإجازة متأخرة عنها زمانا

(هذا كله) في الشرط المقارن والمتقدم والمتأخر لكل من التكليف والمكلف به والوضع (وأما المقتضى) فالظاهر أن له قسمين لا أكثر مقارن ومتقدم فالمقارن كالعقد في أغلب المعاملات المقارن لحصول الأثر من النقل والانتقال زمانا والمتقدم كالعقد في الوصية وفي الصرف والسلم بل كل جزء من أجزاء العقد سوى الأخير منها أي المقارن لحصول الأثر زماناً وإن كان سابقاً عليه رتبة (ثم إن هذا كله) أقسام المقدمة من المقارن والمتقدم والمتأخر لكل من التكليف والمكلف به والوضع (وأما الأشكال المعروفة) على الألسنة بالشرط المتأخر فحاصله أن العلة التامة يجب عقلاً أن تكون مقارنة زماناً مع المعلول وإن كانت مقدمة عليه رتبة إذ لا يعقل التفكيك بينهما في الزمان بان كانت العلة التامة في زمان ولم يكن المعلول فيه وعليه فالشرط حيث أنه من أحد أجزاء العلة التامة يجب أن يكون حاصلها عند المشروط مقارنة زماناً وإن كان سابقاً عليه رتبة فكيف يجوز تأخره عنه في الزمان كما في بعض الأمثلة المتقدمة بل وكيف يعقل تقدمه على المشروط في الزمان كما في بعضها الآخر (ومن هنا يظهر) أن الأشكال مما لا ينحصر بالشرط المتأخر بل يجري حتى في الشرط المتقدم بل وحتى في المقتضى المتقدم كما لا يخفى .

﴿ قوله والتحقيق في رفع هذا الأشكال أن يقال إن الموارد التي توهم انحرام القاعدة فيها لا يخلو إما أن يكون المتقدم والمتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به أما الأول... الخ ﴾ وحاصل تحقيقه في الأول وهو الشرط المتقدم والمتأخر للتكليف بل التكليف والوضع جميعاً كما سيأتي التصريح به من المصنف أن الإيجاب هو فعل من الأفعال الإختيارية الدولى والشرط له ليس نفس المجبى السابق أو نفس السفر اللاحق في المثاليين المتقدمين كي يلزم تقدم الشرط على المشروط أو تأخره عنه بل هو نفس لحاظه وتصوره وهو

مقارن مع الإيجاب وهكذا الأمر في الوضع لحكم المولى بالملكية فعل من أفعال الحاكم وليس الشرط له نفس الإجازة المتأخرة أو نفس الأمور السابقة المعتبرة في الوصية والصرف والسلم في الامثلة المتقدمة كي يلزم تأخر الشرط عن المشروط أو تقدمه عليه بل الشرط هو نفس لحاظ تلك الأمور وتصورها وهو مقارن مع الحكم بالوضع .

(أقول) لنا ايجاب من المولى بنحو الإشتراط وهو فعل من الأفعال الاختيارية كما أفاد المصنف وهو قوله إن جائك زيد في يوم الخميس ففي يوم الجمعة يجب عليك اطعامه أو قوله إن سافرت يوم الاثنين فتصدق قبله بيوم واحد (ولنا) وجوب مطلق يتحقق هو في يوم الجمعة على تقدير مجيئى زيد قبلا في يوم الخميس بلا حاجة إلى ايجاب جديد أو يتحقق في يوم الأحد على تقدير وقوع السفر بعداً في يوم الاثنين بلا حاجة إلى إنشاء آخر (وهكذا الحال) في الوضع (فلنا) حكم بالوضع من المولى بنحو الإشتراط مثل قوله إذا باع الفضول شيئاً فهو للمشتري ان اجاز المالك به - بدأ أو مثل قوله إذا أرصى الرجل بشيء فهو للموصى له بعد موت الموصى (ولنا) وضع متحقق هو حين وقوع المعاملة الفضولية أو حين موت الموصى بلا حاجة إلى حكم جديد آخر غير ما تقدم من الحاكم بنحو الإشتراط (والاشكال المعروف) من جهة انخرام القاعدة العقلية ولزوم التفكيك بين العلة والمعلول إنما هو في نفس وجوب الاطعام المتحقق في يوم الجمعة مع مضي شرطه قبلا وهو مجيئى زيد في يوم الخميس أو في نفس وجوب التصديق المتحقق في يوم الأحد مع عدم مجيئى السفر بعد في يوم الاثنين أو في نفس الملكية الحاصلة حين وقوع المعاملة الفضولية مع عدم تحقق الإجازة من المالك بعد أو في نفس الملكية الحاصلة حين موت الموصى مع تصرم الشرط لها وهو الأمور المعتبرة في عقد

الوصية من قبل ذلك بكثير (وليس الاشكال المعروف) في نفس الايجاب أو الحكم بلوضع كى يقال ان الشرط له هو لحاظ الامر السابق أو اللاحق وتصوره في الذهن لانفس الامر السابق أو اللاحق كيف وقد لا يكون المولى الموجب أو الحاكم بالوضع موجوداً عند تحقق الوجوب أو الوضع كى يقال ان له ايجاب أو حكم بالوضع فعلاً وشرطه هو لحاظ الامر السابق أو اللاحق والعجب من المصنف قدس سره أنه كيف غفل عن محل الكلام ومخطئ النقض والإبرام فاجاب بما اجاب وهو بما لا يناسب المقام (وعلى كل حال) الحق في جواب الاشكال ودفع شبهة انحرام القاعدة العقلية أن يقال: بل ما سياتى من المصنف في خصوص شرط المكلف به (وتوضيحه) ان الشرط المتأخر أو المتقدم سواء كان للتكليف أو المكلف به أو الموضع ليس هو نفس الامر المتأخر أو المتقدم بشخصه كى يلزم التفكيك لزمانى بين بعض اجزاء العلة وبين المعلول فينخرم القاعدة العقلية بل الشرط هو الإضافة الحاصلة بسببه والعنوان المتحقق لإجله كعنوان السابق أو اللاحق ومن المعلوم ان هذه الإضافة حاصلة فعلاً من قبل حصول الطرف الثانى من طرفى الإضافة أو من بعد انقضاء أحد طرفى الإضافة فأدم $\frac{1}{2}$ من حينه كان سابقاً علينا مع عدم تحققنا فى ذلك الوقت كما أنه نحن فى حيننا هذا متأخرون عنه مع إنقضائه $\frac{1}{2}$ فى هذا الوقت (وعليه) فى المقام شرط وجوب التصديق فعلاً ليس هو نفس السفر الآتى بعداً بل هى الإضافة الحاصلة لوجوب التصديق فعلاً بسببه وهكذا الشرط لوجوب الاطعام فى يوم الجمعة ليس هو نفس المجيئى الواقع فى يوم الخميس المنقضى فعلاً بل هى الإضافة المتحققه او وجوب الاطعام فعلاً بوسيلته (وهكذا الحال) فى المكلف به والوضع حرفاً بحرف فشرط الصوم ليس هو الغسل الآتى أو الماضى بل هى الإضافة الحاصلة فعلاً للمأمور به المقارنة معه

وجوداً وهكذا شرط الملكية في العقد الفضولي ليس هو نفس الإجازة المتأخرة بل هي الإضافة الحاصلة بوسيلتها للعقد فعلاً وشرط الملكية الحاصلة عند موت الموصى أو عند القبض في الصرف والسلم ليس هو نفس الأمور السابقة المعتبرة في عقد الوصية أو الصرف أو السلم بل هي الإضافة الحاصلة بسببها الموجودة عند الموت أو عند القبض فعلاً (هذا مع أنه يمكننا الجواب) في خصوص الشرط المتقدم بل وفي المقتضى المتقدم أيضاً بنحو آخر غير الجواب المذكور (فنقول) ان الشرط أو المقتضى قد أثر أثره من حينه فلا تفكيك بين المؤثر والأثر أصلاً فاذا تحققت الوصية مثلاً المستجمعة لشرائطها وقال الموصى هذه الدار لزيد بعد وفاتي فقد حصل من الآن بهذا القول الخصوص بين زيد والدار علاقة خاصة لم تكن بينهما قبلاً يعبر عنها بالملكية التقديرية فاذا حصل الموت وتحقق الشرط الأخير بلغت الملكية التقديرية إلى حد السكال وصارت تنجزية وهكذا الأمر في الشرط المتقدم للأمر به فالغسل في الليل من حينه يحصل به قابلية واعداد لتحقق الصوم بعداً بحيث لو لاها لما تحقق الصوم بعداً في النهار الآتي بل وهكذا الأمر في الشرط المتقدم للتكليف فاذا قال المرء ان جائتك زيد في يوم الخميس ففي يوم الجمعة يجب عليك اطعامه فقد حصل به وجوب مشروط تقديري فاذا جاء زيد في يوم الخميس صار الوجوب المشروط فعلياً من ناحية مجيء زيد في يوم الخميس ويبقى مشروطاً بمجيء يوم الجمعة فقط فاذا جاء يوم الجمعة صار الوجوب فعلياً من جميع الجهات (وبالجملة) ان الشرط المتقدم وهكذا المقتضى المتقدم عند تحققه وحصوله في الخارج يؤثر أثره ويبقى الأثر في الخارج موجوداً محفوظاً لا ينقضى ولا ينصرم حتى ينضم اليه بقية أجزاء العلة التامة فيتحقق المعلول خارجاً فكل جزء من أجزاء العلة مقارن لأثره فلا انخراط للقاعدة العقلية من لزوم التفكيك بين

المؤثر والأثر أبدأ (ثم ان المصنف) قد تعرض لهذا الاشكال المعروف بالشرط المتأخر مع دفعه في بعض فوائده كما سيأتي التصريح به في الكتاب غير أن جوابه ما هنا أحسن وأنظم حيث ذكر في المقام لشرط التكليف والوضع جواباً و لشرط المأمور به جواباً آخر وهناك مزج الجوابين أحدهما بالآخر وقد ذكر هناك أجوبة أخرى أيضاً عن جمع من الأعظم نسب بعضها إلى شيخه الاستاد يعني به الانصارى أعلى الله مقامه ونسب بعضها إلى النراقي رحمه الله وبعضها إلى سيده الاستاد يعني به الشيرازي قدس سره وبعضها إلى صاحب الفصول رحمه الله وقد ناقش في الجميع واجاب عن أجوبتهم جميعاً .
 (أقول) ان الأجوبة التي نسبها اليهم وإن كانت مما تليق بالمناسبة كما لا يخفى على من راجعها وليكنه لم ينصف مع صاحب الفصول أصلاً فان الجواب الذي قد اجاب به المصنف في شرط المأمور به ونحن عمناه إلى كل من شرط التكليف والمكلف به والوضع مأخوذ أصله من كلام صاحب الفصول فكيف صح له أن يناقش في كلامه زيد في علو مقامه (قال في الفصول) في ذيل التكلم حول الواجب المعلق ما هذا لفظه ومن هذا القبيل كل شيء يكون وقوعه مراعى بمحصل شيء آخر كالصحة المرعاة بالإجازة في الفضولي فان شرط الصحة فيه كون العقد بحيث يتعقبه الإجازة وليست مشروطة بنفس الإجازة وإلا لامتنعت قبلها (إنتهى) ومرجه إلى ما تقدم وعرفت من أن الشرط ليس هو نفس الإجازة المتأخرة بل هو الإضافة الحاصلة للعقد بسببه والعنوان المتحقق له من أجله وهو كونه بحيث يتعقبه الإجازة وهذه الاضافة مقارنة مع العقد ليست متأخرة عنه كما لا يخفى .

﴿ قوله وأما الثاني فيكون شيء شرطاً للامر به ... الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول وأما الثالث وذلك لما تقدم منه الجواب عن الثاني بقوله وكذا الحال

في شرائط الوضع فهذه غفلة أخرى منه قد سره غير ما تقدم منه في الجواب عن شرط التكليف والوضع فلا تغفل أنت ولا تشبهه .

﴿ قوله به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض . . . الخ ﴾ قد يقال ان قوله أو متعلقاً للغرض إشارة إلى ما ذهب اليه الاشاعرة من إنكارهم الحسن والقبح ولكن بعده ان الاشعري المنكر للحسن والقبح والمصلحة والمفسدة في متعلقات الاحكام هو ينكر الغرض أيضاً كما سيأتى في المطلق والمشروط لا أنه ينكر الأول ويعترف بالثاني (وعليه) فالصحيح في عبارة المصنف هكذا به يكون حسناً و متعلقاً للغرض فيكون الغرض معطوفاً على الحسن بواو لا (باو) ويؤيده قوله الآتي واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه . . . الخ وهكذا قوله الآتي يكون بذلك العنوان حسناً و متعلقاً للغرض . . . الخ .

﴿ قوله واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات . . . الخ ﴾ فان الكذب مثلاً بما هو كذب قبيح لمسا فيه من المفسدة والمنقصة وإذا طرد عليه عنوان المنجى من الهلكة يكون حسناً راجحاً فهذا شيء واحد قد اختلف حسنه وقبحه باختلاف بعض الوجوه والاعتبارات ﴿ قوله الناشئة من الاضافات . . . الخ ﴾ فان الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الفعل حسناً أو قبيحاً قد تنشأ من الاضافات سواء كانت إلى أمر سابق أو لاحق أو مقارن فان الخروج مثلاً إلى خارج البلد الذي يتعقبه قدوم الأمير من السفر أو سبقه حركة الأمير إلى السفر يكون ذا اضافة خاصة موجبة لحصول عنوان حسن راجح كعنوان الاستقبال أو المشايعة وهكذا القيام المقارن لدخول الأمير يكون ذا اضافة خاصة موجبة لحصول عنوان حسن راجح كعنوان التعظيم اذا كان القيام عن قصد والتفات وهكذا الأمر في

طرف القبح بعينه .

﴿ قوله ولذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلاً... الخ ﴾
 أى ولذلك أطلق على المتأخر الشرط مثل المقارن بلا انخرام للقاعدة
 العقلية أصلاً .

﴿ قوله وقد عرفت ان اطلاقه عليه فيه . . . الخ ﴾ أى وقد عرفت ان
 اطلاق الشرط على المتأخر في المأمور به كاطلاقه على المقارن انما يكون لأجل
 كونه طرفاً للاضافة كما كان في التكليف أو الحكم بالوضع لأجل دخل تصويره فيه
 ﴿ قوله ولا يخفى إنها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع . . . الخ ﴾
 أى ولا يخفى إن المقدمة بجميع أقسامها من المتقدم والمقارن والمتأخر داخلة
 في محل النزاع لكن اذا كان للمأمور به لا للتكليف أو الوضع وهذا واضح .

في تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط

﴿ قوله الأمر الثالث في تقسيمات الواجب منها تقسيمه الى المطلق
 والمشروط وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود . . . الخ ﴾ (من التعاريف)
 ما نسبه في التقارير الى التفتازانى والمحقق الشريف وتبعهما المحقق القمى
 وهو أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
 والمشروط كالحج بخلاف ذلك فيتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
 كالاتطاعة (ويرد على الأول) بعدم العكس فان الصلاة مثلاً هي من الواجبات
 المطلقة في الاصطلاح وليست هي كالحج المشتهر بالواجب المشروط ومع
 ذلك يتوقف وجوبها على الوقت الذى يتوقف عليه وجودها فيما لم يتحقق
 الزوال مثلاً لم يتحقق صلاة الظهر أو العصر وما لم يتحقق المغرب لم يتحقق

العشائين وهكذا فاذا اختلف تعريف المطلق بعدم العكس اختلف تعريف المشروط قهراً بعدم الطرد فيدخل في تعريفه ما لا ينبغي دخوله فيه (بل يمكن أن يقال) ما من واجب الا ويشترط وجوبه لا محالة بالقدرة وهي بما يتوقف عليه وجود الواجب كما يتوقف عليه وجوبه (ومنها) ما نسبه في التقارير والبدائع الى السيد عميد الدين وتبعه صاحب الفصول وهو أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة الأربعة من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء والمشروط بخلافه فيتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الأربعة على أمر آخر ما ورائها (ويرد على الأول) بعدم العكس أيضاً لعدم شموله لمثل الصلاة لتوقف وجوبها بعد تلك الشرائط الأربعة على الوقت أيضاً ولو نوقش في كونها من الواجبات المطلقة فليس لنا واجب مطلق ينطبق عليه التعريف المذكور واذا وجد فهو أقل قليل كالمعرفة فانها بعد تلك الشرائط الأربعة مما لا يتوقف وجوبها على شيء فاذا اختلف تعريف المطلق عكساً اختلف تعريف المشروط طرداً كما عرفت في التعريف الأول (ومنها) ما عن جماعة على ما في البدائع ومال اليه صاحب التقارير بل قد اختاره صريحاً وهو ان كل مقدمة لا يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مطلق بالنسبة اليها وكل مقدمة يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مشروط بالنسبة اليها فالصلاة مثلا مشروطة بالنسبة الى الزوال مطلقة بالنسبة الى ملك النصاب والزكاة بالعكس مطلقة بالنسبة الى الزوال مشروطة بالنسبة الى ملك النصاب وهكذا وهذا هو مختار المصنف أيضاً (فقال) كما ان الظاهر أن وصفي الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان (الى أن قال) فالخري أن يقال ان الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالاضافة اليه والا فمشروط كذلك وان كان بالقياس الى شيء آخر بالعكس .

﴿ قوله مع انها كما لا يخفى تعريفات لفظية لشرح الإسم وليست بالحد ولا بالرسم . . . الخ ﴾ التعريف الحقيقي هو تعريف الشيء بحقيقته وكنهه فان كان بالجنس والفصل أو بالفصل وحده فهو بالحد وإن كان بالجنس والعرض الخاص أو بالعرض الخاص وحده فهو بالرسم في قبيل التعريف اللفظي الذي يسمى بشرح الإسم وهو تعريف الشيء لا بحقيقته وكنهه بل لحصول الميز في الجملة كتعريف السعدانة بانه نبت أو الرمد بانه داء أو السناء بانه دواء وهكذا (ثم ان المصنف) قدس سره قد استدلل لسكون تعاريف القوم كلها لفظية لشرح الإسم لا حقيقية لبيان حقيقة الشيء بكنهه وخواصه بامرير :

(أحدهما) ما سيأتى منه في صدر بحث العام والخاص .

(وثانيهما) ما سيأتى منه في صدر بحث الإجتهد والتقليد وستعرض لهما

إنشاء الله تعالى في العام والخاص مع ما فيها من النقض والإبرام فانتظر .

﴿ قوله وإن كان بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس . . . الخ ﴾ الظاهر

ان كلمة (كانا) زائدة لا محصل لها ولذا قد ضرب عليها في بعض النسخ .

﴿ قوله ثم الظاهر ان الواجب المشروط كما أشرنا اليه أن نفس الوجوب

فيه مشروط بالشرط . . . الخ ﴾ الظاهر ان كلمة (أن) الثانية زائدة ككلمة

(كانا) المتقدمة ولذا قد ضرب عليها أيضاً في بعض النسخ ومقصوده من قوله

(كما أشرنا اليه) هو ما تقدم من قوله في المتن ضرورة اشتراط وجوب كل

واجب . . . الخ بل وقوله إن كان وجوبه غير مشروط به . . . الخ (وعلى

كل حال) ان الوجوب على قسمين :

(فتارة) مطلق ثابت في كل حال وفي كل تقدير كما في قوله اكرم زيدا .

(وأخرى) يكون مشروطاً ثابتاً في حال دون حال وفي تقدير دون

تقدير كما في قوله ان جانك زيد فاكرمه فالإنشاء وان لم يعقل فيه التقدير فانه

اما أن يكون واما أن لا يكون وليكن المنشأ مما يعقل فيه التقدير .
 (فتارة) ينشأ طلباً مطلقاً ثابتاً في كل حال وفي كل تقدير كما في المثال الأول
 (وأخرى) ينشأ طلباً مشروطاً تقديرياً ثابتاً في حال دون حال وفي
 تقدير دون تقدير كما في المثال الثاني وهو سنخ من الطلب ونحو من الحكم يسمى
 بالطلب المشروط وقد استند المصنف في اشتراط نفس الوجوب في الواجب
 المشروط دون الواجب بظهور خطاب ان جائك زيد فآكرمه في كون الشرط
 من قيود الهيئة أي الطلب لا من قيود المادة أي الواجب نظير قوله يجب
 عليك الاكرام على تقدير المحي . بحيث كان الوجوب حالياً والواجب استقبالياً
 كالواجب المعلق الذي سيأتي تفصيله من صاحب الفصول .

﴿ قوله كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة . . . الخ ﴾ أي كما نسب كون
 الشرط من قيود المادة لا الهيئة إلى شيخنا العلامة يعني به الأنصاري أعلى الله
 مقامه فان صاحب التقريرات قد تكلم حول ذلك في مقامين :

(الأول) في الهداية التي تبحث عن كون لفظ الواجب حقيقة في
 الواجب المشروط أم لا وعن كون الهيئة حقيقة في الطلب المشروط أم لا .

(الثاني) في الهداية التي تبحث عن الموارد التي اتفق فيها الحكم بوجوب
 المقدمة من قبل وجوب ذي المقدمة ونحن نذكر كلامه في الموضوع الثاني فانه
 اجمع واتم (قال) بعد أن ذكر ما للفصول من التخلص عن هذه العويصة
 بالإلتزام بالواجب المعلق وان الوجوب فيه حالي والواجب استقبالي فلا ينافي
 وجوب المقدمة من قبل وجوب ذي المقدمة حيث فرق واضح بين قول القائل
 إذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله أفعل كذا في وقت كذا (ما هذا
 لفظه) ان الموجود في نفس الأمر والطالب شيء واحد لا اختلاف فيه على
 الوجهين وانما الاختلاف راجع في الحقيقة إلى التعبير (ثم ساق الكلام

طويلاً) إلى أن قال وكيف كان فلا فرق فيما ينقدح في نفس الأمر بين أن يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيماً للفعل كما إذا قيل افعل في وقت كذا أو للحكم كما إذا قيل إذا جاء وقت كذا افعل كذا (إلى أن قال) ولعل اتحاد المعنى على الوجهين ظاهر بناء على ما ذهب إليه الإمامية من تسمية الاحكام للمصالح والمفاسد إذ الفعل يختلف مصلحه ومفسده باعتبار قيوده الطارئة عليه (إلى أن قال) ولا يعقل أن يكون القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فان تقييد الطلب حقيقة بما لا معنى له إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه فكلمة يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئته فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة (إلى أن قال) بل التحقيق ان ذلك غير مبنى على مذهب العدلية إذ على القول بانتفاء المصلحة والمفسدة أيضاً يتم ما ذكرنا فان العاقل اذا توجه إلى أمر والتفت إليه فاما ان يتعلق طلبه بذلك الشيء أو لا يتعلق طلبه به لا كلام على الثاني وعلى الأول فاما أن يكون ذلك الأمر مورداً لأمره وطلبه مطلقاً على جميع اختلاف طواربه أو على تقدير خاص وذلك التقدير الخاص قد يكون شيئاً من الأمور الإختيارية كما في قولك ان دخلت الدار فافعل كذا (إلى أن قال) ما حاصله وقد يكون من الأمور الغير الإختيارية كالزمان كما ان الإختيارى قد يكون مأخوذاً على نحو يكون مورداً للتكليف كما إذا قال مثلاً ضل عن طهارة وأخرى يكون على نحو لا يكون مورداً للتكليف كما إذا قال حج عند الاستطاعة (إنتهى موضع الحاجة مما أفاده صاحب التقريرات) (أقول) ومرجع جميع ما ذكره إلى هنا كما فهمه المصنف إلى دعويين: (أحدهما) وهي التي أخرجها التقريرات وقدمها المصنف في الذكر ان مفاد الهيئته جزئى وهو فرد من الطلب والفرد بما لا يقبل التقييد ومراده من

الطلب الطلب الحقيقي المنقذح في نفس الطالب كما يظهر ذلك من قوله المتقدم ان الموجود في نفس الأمر والطالب شيء واحد لا اختلاف فيه . . . الخ بل وسيأتي منه التصريح بذلك عند الشك في النفسية والغيرية فانتظر .

(وأخراهما) وهي التي قدمها التقريرات وأخراها المصنف في الذكر أن الطلب المنقذح في نفس الأمر والطالب شيء واحد لا اختلاف فيه وإنما الاختلاف راجع إلى التعبير والقيود راجع إلى الفعل لبدأ إذ الفعل هو الذي يختلف مصالحه ومفاسده باعتبار قيوده الطارئة عليه بناء على ما ذهب إليه الإمامية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد بل القيد راجع إلى الفعل لبدأ ولو لم نقل بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فإن العاقل إذا توجه إلى شيء فاما ان لا يريد أو يريده مطلقاً أو يريده مقيداً بشيء . . . الخ فالتقدير لا محالة راجع إلى الفعل دون الطلب (هذا ويمكن أن يقال) أن مرجع دعويي التقريرات إلى دعوى واحدة ففي بدو الأمر قد ادعى ان الطلب المنقذح في نفس الأمر هو شيء واحد لا يرجع إليه القيد وفي ختام الأمر قد برهن على ذلك بجزئية الطلب الذي هو مفاد الهيئة وعدم قابليته لرجوع القيد إليه فليس في المقام دعويان بل دعوى واحدة وبرهان واحد فتدبر جيداً .

﴿ قوله بان قضيته القواعد العربية أنه من قيود الهيئة . . . الخ ﴾ ولعل المراد من القواعد العربية المقتضية لذلك هي ظهور الجملة الشرطية بحسب متفاهم العرف وأهل اللسان فانها ظاهرة عندهم في رجوع الشرط إلى الهيئة أي إلى الطلب المستفاد منها دون الفعل أي المادة .

﴿ قوله من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد والقول بعدم التبعية . . . الخ ﴾ قالت العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فان الله تعالى لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى الا لغرض وفائدة نظراً

الى أن الفعل بلا غرض ولا فائدة عبث والعبث قبيح والقبیح يستحيل عليه تعالى وقالت الاشاعرة بعدم تبعه الاحكام للمصالح والمفاسد بل جوزوا عليه تعالى أن يفعل أو يأمر أو ينهى بغير غرض وفائدة فان الفعل لغرض وفائدة من شأن الناقص المستكمل بذلك الغرض والفائدة وهو تبارك وتعالى كامل لانقص فيه (واجيب عنه) بان النقص إنما يلزم إذا كان النفع عائداً اليه تعالى وأما إذا كان عائداً إلى غيره فلا يوجب ذلك نقصاً فيه تعالى وهذا واضح .

﴿ قوله ولا يخفى ما فيه أما حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة ... الخ ﴾
هذا جواب عن إحدى الدعويين المتقدمتين للتقريرات من أن مفاد الهيئة جزئي أي فرد من الطلب والجزئي مما لا يقبل التقييد (وحاصل الجواب) بمزيد توضيح منا ان الهيئات بتامها ومنها هيئة افعال ملحقة بالحروف وقد تقدم في محله أن حال الحروف كحال الأسماء موضوعة لمعنى عام ومستعمل في ذلك المعنى العام وليس الموضوع له ولا المستعمل فيه خاصاً لا خارجاً ولا ذهنياً وقد ابطال المصنف كلتا الخصوصيتين هناك سيما الأخيرة منها أشد إبطال فكما تقدم هناك أن الإسم والحرف قد وضعا لمعنى واحد غاية أن الإسم وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه والحرف ليراد منه معناه بما هو حالة لغيره وكل من اللحاظين خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه فكذلك نقول إن الهيئة موضوعة للطلب لينشأ بها ذلك فالإنشاء خارج عن الموضوع له وعن المستعمل فيه والتشخص إنما نشأ من قبل الإنشاء لا أنه داخل في الموضوع له أو المستعمل فيه (وقد أشار المصنف) هناك إلى وضع الهيئات عند الفرق بين الإخبار والإنشاء فتذكر (وعليه) فكل من الموضوع له والمستعمل فيه للهيئة وهو الطلب عام قابل للتقييد (ولو سلم) انها مستعملة في الفرد من الطلب فالفرد إنما لا يقبل التقييد اذا انشأ أو لا مطلقاً ثم أريد

تقييده فهذا هو الذي لا يمكن تقييده عقلاً وأما إذا انشأ الفرد من الأول مقيداً أى على تقدير دون تقدير فهذا مما لا محذور فيه .

(أقول) ويرد على المصنف مضافاً الى أن مراد التقريرات كما ذكرنا من الطلب هو الطلب الحقيقي النفساني ومراد المصنف من الطلب في الجواب هو الطلب المنشأ بالصيغة فلا يطابق الكلامان بعضهما مع بعض أن وضع الصيغة للطلب لينشأ بها ذلك هو خلاف التحقيق فإن الإنشاء هو أصل المعنى للهيئة لا أن معناها الطلب والإنشاء خارج عنه (نعم) يمكن التكلم حول أن معنى الهيئة هل هو الإنشاء فقط ويكون الطلب خارجاً عن أصل المعنى وإن كان طرف إضافة له نظير خروج البصر عن معنى العمى وكونه طرف إضافة له فإن معنى العمى هو العدم المضاف الى البصر فيكون معنى الهيئة أيضاً هو الإنشاء المضاف الى الطلب كما استظهرنا ذلك قبلاً في الفرق بين الإخبار والإنشاء أم لا بل معنى الهيئة هو مجموع انشاء الطلب لا الإنشاء وحده (وعلى كل حال) لا اشكال في أن الإنشاء مما لا يعقل تعلقه بالفرد ولا بالسلكي فإن كلا من الفرد والسلكي مما لا يقبل الإنشاء في الخارج أما الأول فلأن الفرد هو أمر خارجي والخارجي مما لا يعقل ايجاده ثانياً وأما الثاني فلأن السلكي لا موطن له الا في الذهن دون الخارج فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ومع تشخصه لا يكاد يبقى كليته (وعليه) فالإنشاء يتعلق لا محالة بطبيعة الطلب المبهمة المهملة ومن المعلوم انها مما يقبل التقييد بقيد غير أنه يشكل الأمر فيما اذا وقع القيد بعد الطلب كما في قوله اكرم زيداً إن جائك ولم يقل إن جائك زيد فإكرمه فإن طبيعة الطلب بعدما انشأ بالصيغة وصار فرداً خارجياً لا يكاد يمكن تقييده بقيد (والذي يحسم الاشكال من أصله) ويحصل به الجواب عن صاحب التقريرات على كل حال بعد اثبات أن مفاد الصيغة ليس هو الطلب الحقيقي المنقذح في

نفس الطالب كما سيأتي شرحه عند الشك في النفسية والغيرية بل هو الطلب الإعتباري القابل للإنشاء أن مفاد الصيغة والمنشأ بها وان كان طلباً جزئياً والجزئي مما لا اطلاق له بحسب الأفراد ولكن له اطلاق بحسب الحالات فان وجوب الاكرام مثلا في قوله اكرم زيدا له اطلاق ثابت على كل حال وعلى كل تقدير أي سواء جئتك زيد أو لم يجتئك سلم عليك أو لم يسلم جئتك ليلا أو نهـاراً الى غير ذلك من التقادير فاذا كان له اطلاق بحسب الأحوال والتقادير صح تقييده حينئذ من هذا الحيث فيقيد بحال دون حال وتقدير دون تقدير كما في قوله ان جئتك زيد فاكرمه فيكون المنشأ طلباً مشروطاً ثابتاً على تقدير المحيىء لا طلباً مطلقاً على كل تقدير فتأمل جيداً .

﴿ قوله غاية الأمر قد دل عليه بدالين . . . الخ ﴾ فالصيغة على الطلب

والشرط على التقييد .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله اشارة الى أنه لو سلم أن الطلب اذا

انشأ أولاً مطلقاً فلا يقبل التقييد بعداً فما الحيلة في مثل قوله اكرم زيدا ان جئتك بحيث آخر الشرط عن الطلب ولم يقل إن جئتك زيد فاكرمه فان الطلب قد انشأ أولاً مطلقاً فكيف يقيد بالشرط بعداً .

﴿ قوله فان قلت على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ . . . الخ ﴾

الظاهر أن هذا راجع الى أصل المطلب وحاصله أنه لو سلم رجوع الشرط الى الهيئة دون المادة وتمعلنا الطلب التقديرى فيلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ فالإنشاء يكون فعلياً والمنشأ وهو وجوب الاكرام يكون استقبالياً حاصل بعد المحيىء وهذا غير معقول (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله ان الإنشاء حيث تعلق بالطلب التقديرى فلا بد أن لا يكون الطلب حاصلًا فمـلا قبل حصول الشرط والا لزم تخلف الإنشاء عن المنشأ .

(أقول) والحق في الجواب أن يقال إن الطلب التقديرى موجود فعلا قبل حصول الشرط وهو سنخ من الطلب ونحو من الحكم كما أشرنا قبلا في قبيل العدم المحض وفي قبيل الطلب المطلق الحالى وعليه فلا تفكيك بين الانشاء والمنشأ نعم بعد حصول الشرط وتحقق التقدير يبلغ الطلب التقديرى بحمد الكمال وهى مرتبة الاطلاق والفعلية وهذا واضح .

﴿ قوله كالاخبار به بمكان من الامكان . . . الخ ﴾ أى كالاخبار بامر على تقدير نظير قولك إن اكرمتنى اكرمتك أو إن زرتنى زرتك وهكذا .

﴿ قوله وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبأ . . . الخ ﴾ هذا جواب عن الدعوى الثانية للتقريرات من أن الطلب النفسانى المنقذ فى نفس الأمر والطالب شىء واحد لا اختلاف فيه وان القيد راجع إلى الفعل لبأ . . . الخ وظاهر المصنف فى مقام الجواب هو تسليم ذلك وان الطلب النفسانى المنقذ فى نفس الطالب مطلق دائماً لا إشتراك فيه ولا قيد له وأن القيد راجع إلى الفعل لبأ غير أن الإنسان قد يتوجه إلى شىء فيتعلق به طلبه النفسانى لاجل ما فيه من المصلحة ولا يمكن يمنعه مانع عن إنشاء الطلب المطلق الحالى ولو بنحو الواجب المعلق الإستقبالى فيضطر إلى إنشاء طلب مشروط بشرط مترقب الحصول المقارن لزوال المانع ثبوتاً (وهذا) بناء على تبعية الأحكام للمصالح فى نفس الأحكام واضح إذ كما قد تكون المصلحة فى الحكم المطلق فكذلك قد تكون المصلحة فى الحكم المشروط المقيد (وأما بناء) على تبعية الأحكام للمصالح فى المتعلقات وهى أفعال المكلفين فكذلك فان التبعية إنما تكون فى الأحكام الواقعية فان الشىء بعد ما كانت فيه مصلحة تامة فلا محالة يتبعها الحكم الواقعى ولا يمكن الحكم الفعلى قد يتخلف عنها كما فى موارد قسام الامارات أو الأصول على خلاف الأحكام الواقعية الموجب لسقوطها عن

الفعلية أو في بعض الاحكام في أول البعثة فكم من واجب كانت فيه مصلحة تامة والحكم كان معمولاً على طبقها واقماً ومع ذلك، كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم مانع عن انفاذه واظهاره والمقام من هذا القبيل فقد يكون الشيء فيه صلاح كامل ويتبعه الحكم الواقعي ولكن يموق الأمر وجود المانع عن إنشاء الطلب المطلق الفعلي فينشأ الطلب المشروط الثابت على تقدير شرط متوقع الحصول المقارن لزوال المانع خوفاً من أن لا يتمكن من الجمل والايجاب المطلق عند زوال المانع فينشأ الطلب من الآن مشروطاً بشرط كي يصير فعلياً عند حصول الشرط بنفسه بلا حاجة إلى خطاب آخر جديد .

(أقول) والحق في مقام الجواب عدم تسليم كون الطلب النفساني المنقذ في نفس الأمر والطالب مطلقاً دائماً وان القيد راجع إلى الفعل لباكي نحتاج إلى هذه التكاليف من فرض وجود المانع عن انشاء الطلب المطلق الحالي ولو بنحو الواجب المعلق والالتزام بثبوت الحكم الواقعي تبعاً للمصلحة بل نقول أن حال الطلب النفساني كحال الطلب الإنشائي فان الإنسان اذا راجع وجدانه والتفت الى شيء فقد لا يريدُه أصلاً وقد يريدُه على كل حال وقد يريدُه على تقدير دون تقدير وحال دون حال فالإرادة التقديرية أي الطلب النفساني التقديري سنخ من الإرادة ونحو من الطلب الحقيقي يجدها الإنسان عندمراجعة نفسه من غير تكلف ولا مؤنة .

﴿ قوله بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها . . . الخ ﴾ الظاهر ان مقصوده من غير المصلحة هو الغرض (وفيه ما لا يخفى) فان الغرض هو المصلحة والمصلحة هو الغرض والاشعري المنكر للمصلحة منكر للغرض أيضاً كما تقدم آنفاً لا أنه ينكر المصلحة ويعترف بالغرض كما يوهمه عبارة المصنف بل قد توهمه بعض الأعلام .

﴿ قوله الا الطلب والبعث معلقا بمحصوله ... الخ ﴾ أى مشروطا بمحصوله وليس مقصوده من المعلق هنا هو المعلق المصطلح من كون الوجوب فيه حاليا والواجب استقباليا .

﴿ قوله لا مطلقا ولو متعلقا بذاك على التقدير ... الخ ﴾ أى ولو بنحو الواجب المعلق بحيث كان الوجوب حاليا والواجب استقباليا من جهة تقيده بامر متأخر آتى من زمان ونحوه .

﴿ قوله ان قلت فمافائدة الإنشاء اذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا ... الخ ﴾ هذا الاشكال راجع الى أصل الجواب عن الدعوى الثانية (وحاصله) أنه سلينا أن الإنسان قديمتوجه الى شىء فيتعلق به طلبه النفسانى لما فيه من المصلحة ويمنعه مانع عن انشاء الطلب المطلق الحالى ولو بنحو الواجب المعلق الاستقبالى ولسكن لم ينشأ الطلب فعلا مشروطا بشرط متوقع الحصول وما فائدته وثمرته اذ من الممكن أن يؤجله الى زوال المانع فينشأ الحكم عند ذلك حكما مطلقا فعليا لا مشروطا تقديريا (فيجيب عنه) بما حاصله أن المولى انما ينشأ الحكم فعلا مشروطا بشرط ليصير فعليا بنفسه بعد حصول الشرط خارجا بلا حاجة الى خطاب آخر جديد ولعله لا يتمكن فى ذلك الوقت من الايجاب والانشاء المطلق كما أشرنا الى ذلك آنفا (هذا مضافا) الى ما فيه من فائدة أخرى وهى اشتغال الخطاب المشروط على الحكم الفعلى بالنسبة الى من كان الشرط حاصله له الآن فيكون الخطاب الواحد بالنسبة الى بعض فعليا وبالنسبة الى آخر مشروطا تقديريا .

﴿ قوله ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط فى محل النزاع . . . الخ ﴾ اشارة الى ما قد يدعيه بعضهم على ما يظهر من التقريرات من خروج المقدمات الوجودية للواجب المشروط عن محل النزاع

ينظر إلى أنه لا يعقل وجوبها مع عدم وجوب ذي المقدمة (فيجيب عنه المصنف) بما حاصله أنه لا وجه لتخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق بل مقدمات المشروط أيضا داخلة تحت النزاع غاية انها يتبع ذبها في الاطلاق والاشتراط فان كان مشروطا فمشروطا وان كان مطلقا فمطلقا كما يتبعه في أصل الوجوب بناء على الملازمة وهذا واضح .

﴿ قوله وأما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب فخروجه بما لا شبهة فيه . . . الخ ﴾ اشارة الى ما قد يتخيل في المقام من أن المقدمات الوجوبية أى التي علق عليها الوجوب في ظاهر الخطاب يشكّل خروجها عن محل النزاع بناء على ما تقدم من تقريرات الشيخ أعلى الله مقامه من انكار الواجب المشروط ورجوع الشروط كلها الى الفعل لبا دون الطلب بل يجب القول حينئذ بوجوبها بناء على الملازمة (فيجيب عنه المصنف) بما حاصله ان المقدمات الوجوبية المعلق عليها الوجوب في ظاهر الخطاب خارجة عن محل النزاع على كل حال سواء قلنا بمقالة المشهور من تعقل الواجب المشروط أو قلنا بمقالة الشيخ من عدم تعقله ورجوع الشروط كلها الى المادة .

(أما على الأول) فواضح اذ لا وجوب لذى المقدمة قبل مقدمة الوجوب كي يترشح الوجوب اليها وبعد حصولها في الخارج لا يعقل ترشح الوجوب اليها وهل يعقل طلب الحاصل كلا وقد تقدم منا هذا التقريب لخروجها عن محل النزاع في تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم وسيأتى من المصنف أيضا بيانه في التنبيه الذى عقده للواجب المعلق فانتظر .

(وأما على الثانى) فلان الشيخ أعلى الله مقامه وان كان أرجح القيود كلها الى الفعل ولكن القيود تختلف .

(فتارة) يكون غير إختياري كالوقت كما في مثل قوله حج في الموسم أو صل عند الزوال فهذا مما لا يعقل وجوبه .

(وأخرى) يكون إختيارياً ولكن قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب كما لو قال حج عند الاستطاعة أو صل عند ما تطهرت فان القيد في هذا القسم وإن كان راجعاً إلى الفعل وهو أمر إختياري ولكن قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب فلا يجب تحصيله .

(ونالته) يكون إختيارياً وقد أخذ على نحو يترشح اليه الوجوب كما إذا قال حج عن استطاعة أو صل عن طهارة وفي هذا القسم يجب تحصيل القيد غيرياً (وعليه) فليس القيد بمجرد رجوعه إلى المادة دون الهيئة مما يلزم القول بوجوب تحصيله وهذا واضح .

﴿ قوله فانه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط ... الخ ﴾
 علة لقوله أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه ... الخ أي فان الشيخ جعل مثل الحج واجباً على تقدير حصول الاستطاعة ومع حصولها كيف يترشح عليها الوجوب ويتعلق بها الطلب وهل هو إلا طلب الحاصل (وفيه ما لا يخفى) فان الشيخ وإن جعل مثل الحج واجباً على تقدير حصول الاستطاعة ولكن لقائل أن يقول أنه على تقدير حصولها يكون الوجوب مطلقاً حالياً فعلاً من قبل حصول الشرط ومعه لا يكون ترشح الوجوب اليه من طلب الحاصل (والأولى) في وجه عدم ترشح الوجوب إلى الشرط أن يقال ان ذلك مستند الى كيفية التعبير واختلاف لسان الدليل فان قال يجب عليك الحج عن استطاعة ترشح الوجوب اليها ووجب علينا تحصيلها مثل ما وجب تحصيل الطهارة للصلاة وان قال يجب عليك الحج عند الاستطاعة لم يجب علينا شرعاً تحصيلها وفي كليهما تكون الاستطاعة من قيود المادة دون

الهيئة فتأمل جيداً .

﴿ قوله على تقدير اتفاق وجود الشرط في الإستقبال ... الخ ﴾ أى على تقدير حصول الشرط الذى قد أخذ قيداً للواجب على نحو لا يترشح اليه الوجوب في الإستقبال .

﴿ قوله هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات ... الخ ﴾ هذا استثناء عما أفاده آنفاً من تبعية المقدمة لذى المقدمة في الاطلاق والاشتراط (فيقول) هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات وأما فيها فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط من قبل حصول شرطه (وتوضيح المقال فيهما) يكون بذكر صور في المقام مع ما لسلك منها من الأحكام فنقول وعليه الانكال (الأولى) أن يعلم المكلف اجمالاً بتكاليف مطلقة فعلية متوجهة اليه لا يعلم تفاصيلها كما اذا علم اجمالاً بوجوب الصلاة والصيام والزكاة والخمس وغير ذلك فعلاً ولكن لا يعرف كيفياتها ففي هذه الصورة لا اشكال من ناحية وجوب المعرفة والتعلم ويكون وجوبها على طبق القاعدة لأن المفروض أن التكاليف مطلقة فعلية فيترشح منها الوجوب الى مقدماتها الوجودية ومنها المعرفة والتعلم اذ من المعلوم توقف الصلاة والصيام وغيرهما على معرفتها ولو عادة لا عقلاً .

(الثانية) ان يشك في تكليف مطلق فعلى ولو بعد انحلال العلم الإجمالى كما اذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو شك في حرمة شرب الدخان أو العصير أو غير ذلك من أمور آخر وفي هذه الصورة لا اشكال في وجوب المعرفة والتعلم والبحث والفحص بحمد اليأس فان كان عامياً وجب عليه الرجوع الى المجتهد وان كان مجتهداً وجب عليه الرجوع الى المدارك المعتبرة فان ظفر على دليل يدل على الوجوب أو الحرمة فهو والا فعند ذلك يجوز له ترك الأول

واتيان الثاني وحيثذ يقع الاشكال في أن المكلف في هذه الصورة لا علم له بالتكليف بل شك فيه فكيف يقال فيها بوجود المعرفة والتعلم وبترشح الوجوب منه اليهما (فنقول) انه يجب المعرفة والتعلم في هذه الصورة شرعاً غير يا لحفظ الواقعيات بادلة خاصة من الاجماع القطعي والكتاب والسنة من الآيات والروايات التي سيأتي تفصيل الكل في خاتمة الأصول انشاء الله تعالى المقيدة لإطلاقات ادلة البرائة الشرعية وان لم تجر البرائة العقلية بنفسها من غير حاجة الى مايقيدها فان موضوعها اللابيان وما لم يتفحص لم يحرز اللابيان (وبالجمله) ان البرائة العقلية في هذه الصورة الثانية مما لا تجرى قبل البحث والفحص بحد اليأس فاذا لم تجر البرائة العقلية استقل العقل قهراً بتنجز الاحكام على الانام بمجرد احتمالها ولكن اطلاقات ادلة البرائة الشرعية وارده على حكم العقل رافعة لموضوعها كما أن الادلة الخاصة من الاجماع القطعي والكتاب والسنة من الآيات والروايات الدالة على وجوب المعرفة والتعلم مقيدة لاطلاقات ادلة البرائة الشرعية فيكون الدليل بالآخرة على وجوب المعرفة والتعلم هي الادلة الخاصة دون غيرها .

(الثالثة) أن يعلم المكلف اجمالاً بتكاليف مشروطة بشرائط غير حاصلة فعلاً لا يعلم كيفيات تلك التكاليف كما اذا علم اجمالاً بوجود الحج مشروطاً بالاستطاعة الغير الحاصلة فعلاً أو بوجود صلاة الآيات مشروطاً بالخسوف أو الكسوف أو غيرهما الغير الحاصل في هذا الحال من دون أن يعرف تفصيل الحج ولا تفصيل صلاة الآيات أصلاً (ففي هذه الصورة) لا اشكال أيضاً في وجوب المعرفة والتعلم ولو من قبل حصول الشرط وآيته أنه لو ترك المعرفة والتعلم حتى حصل الشرط ولم يتمكن عنده من المعرفة والتعلم وفات منه الواجب استحق العقاب قطعاً فحيثذ (يقع الاشكال) في أنه كيف وجبت

المعرفة والتعلم من قبل حصول الشرط وفعلية الواجب وترشح الوجوب اليهما (فيجاب عنه) بانه يجب المعرفة والتعلم في هذه الصورة أيضاً شرعاً غير بالآجل حفظ الواقعيات لاطلاق الأدلة المتقدمة اعني الآيات والروايات التي سيأتي تفصيلهما في خاتمة الأصول انشاء الله تعالى والوجوب الغيرى انما يستحيل تقدمه على وجوب ذي المقدمة اذا كان ترشحياً وأما اذا كان منشأ بخطاب مستقل غيرى ففي كمال الامكان وسيأتي توضيح ذلك عند التخلص عن العويصة المشهورة اعني وجوب المقدمة من قبل وجوب ذيها في موارد عديدة فانظر (نعم قد تجب المعرفة والتعلم) في هذه الصورة عقلاً غيرياً من باب استقلال العقل بلزوم حفظ القدرة على الواجب وتفصيله كما سيأتي عند التخلص عن العويصة المذكورة ان المكلف اذا علم في الواجب المشروط بحصول الشرط بعداً وعلم أيضاً بانتفاء القدرة على الواجب بعد حصول الشرط الا اذا حصل مقدماته من الآن فيستقل العقل حينئذ بوجوب تحصيل تلك المقدمات التي لا تيسر بعد الشرط وذلك لثلاث يفوت الواجب في محله (ففي المقام) اذا علم بواجب مشروط يقطع بحصول شرطه بعداً ويعلم بعدم تمكنه من المعرفة والتعلم بعد حصول شرطه فمن الآن يستقل العقل بوجوب المعرفة والتعلم لثلاث يفوت الواجب في موطنه من غير حاجة الى قيام دليل شرعى على وجوبها غير بالآجل حفظ الواقعيات الا أن ذلك ليس دائماً كما لا يخفى (وعليه) فالجواب الجارى في جميع الواجبات المشروطة أو الموقته هو ما اشير اليه من أنه يجب المعرفة والتعلم فيها شرعاً غيرياً بادلة خاصة ما ثورة من الشرع وان كان قد يتفق فيها وجوبها عقلاً أيضاً من جهة اندراجها تحت كبرى حكم العقل بلزوم حفظ القدرة على الواجب (ثم ان) من تمام ما ذكر الى هنا ظهر لك ما وقع من المصنف من الخلط والإشتباه في مقام الجواب فانه قد ذكر ان وجوب المعرفة

والتعلم في الصورة الثالثة يعنى في الواجبات المشروطة من قبل حصول شرطها يكون من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها لعدم البرائة فيها كي يحصل بها الأمن من العقوبة إلا بعد التعلم والفحص بحد اليأس وهو كما ترى ضعيف إذ ليس في الصورة الثالثة لإحتمال التكليف المطلق كي يكون منجزاً عليه على تقدير وجوده بل إنما هو في الصورة الثانية كما لا يخفى (كما أنه قد ظهر لك) أيضاً من جميع ما ذكر إلى هنا حكم الصورة .

(الرابعة) وهى ما إذا شك في واجب مشروط فإنه يجب فيها المعرفة والتعلم أيضاً شرعاً غيرياً لأجل حفظ الواقعات لإطلاق الأدلة المتقدمة وآيته أنه لو ترك الفحص والتعلم وكان المشكوك واجباً واقعاً ثم حصل شرطه بعداً وقد فات الواجب منه لترك تعلمه ومعرفته من الآن لاستحق العقاب قطعاً .
﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ما أشرنا إليه آنفاً مما وقع من المصنف من الخلط والاشتباه في مقام الجواب فلا تغفل .

﴿ قوله تذييب . . . الخ ﴾ إشارة إلى النزاعين المعروفين من أن لفظ الواجب هل هو حقيقة في الواجب المشروط أم لا ومن أن الصيغة هل هى حقيقة في إنشاء الطلب المشروط أم لا وقد عقد لها في التقريرات هداية مستقلة وإطال الكلام فيهما وبالغ (وعلى كل حال) حاصل ما أفاده المصنف أن إطلاق الواجب على المشروط إن كان بلحاظ حال حصول الشرط فهو حقيقة مطلقاً سواء قلنا بمقالة الشيخ من إنكار المشروط ورجوع الشرط لبأ إلى المادة أم لا وإن كان بلحاظ حال قبل حصول الشرط فهو حقيقة على مختار الشيخ فقط لأن الوجوب فيه حالى وإن كان الواجب إستقبالياً كما في معلق الفصول الآتى بخلافه على مختار المشهور لعدم كون الوجوب فيه فعلياً قبل حصول الشرط فيكون مجازاً قهراً بعلاقة الأول أو المشاركة كما صرح به

البهائي على ما ذكر في التقارير (بقى الكلام) في استعمال الصيغة في إنشاء الطلب المشروط فيقول إنها حقيقة فيه مطلقاً أما على مختار الشيخ من كون الطلب مطلقاً حالياً وان الشرط راجع إلى المادة لياً فواضح وأما على مختار المشهور فلأنها وان استعملت في إنشاء الطلب المقيد ولكنها بتعدد الدال والمدلول فالصيغة قد استعملت في الطلب والشرط قد استعمل في التقييد فلا تجوز .

﴿ قوله كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد . . . الخ ﴾
 أي كما هو الحال فيما إذا أريد من الصيغة الطلب المطلق المقابل للمقيد المنعقد له الاطلاق بمقدمات الحكمة لا الطلب المطلق المبهم المقسم فان استعمال الصيغة في الأول أيضاً يكون بنحو تعدد الدال والمدلول كاستعمالها في الطلب المقيد فالصيغة قد استفيد منها الطلب ومقدمات الحكمة قد استفيد منها الاطلاق نعم ينحصر استعمال الصيغة لا بنحو تعدد الدال والمدلول في خصوص ما إذا استعملت وأريد منها الطلب المطلق المبهم المقسم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى احتمال أن لا تكون الصيغة مستعملة في كل من الطلب المقيد والطلب المطلق المقابل للمقيد بنحو تعدد الدال والمدلول بل تكون الصيغة بنفسها مستعملة في الطلب المقيد أو في الطلب المطلق المقابل للمقيد غايته أن الشرط أو مقدمات الحكمة يكون قرينة عليه (وعلى هذا) فلا يكون استعمالها على نحو الحقيقة بل يكون مجازاً لكونه في غير ما وضع له أي في غير المبهم المقسم وهي الطبيعة اللا بشرط المقسمي .

في تقسيم الواجب الى المعلق والمنجز

﴿ قوله ومنها تقسيمه الى المعلق والمنجز قال في الفصول . . . الخ ﴾
 (قال صاحب الفصول) بعد تقسيمه الواجب الى المطلق والمشروط ما هذا لفظه
 كما ذكر المصنف وينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله
 على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليس منجزاً والى ما يتعلق وجوبه به فيتوقف
 حصوله على أمر غير مقدور له وليس معلقاً كالخج فان وجوبه يتعلق بالمكلف
 من أول زمن الإستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو
 غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف
 هناك الوجوب وهنا للفعل (انتهى كلامه رفع مقامه) .

(أقول) ويرد على تعريف الفصول للمعلق أنه لا يجب أن يكون
 المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور للمكلف كالوقت بل ينبغي تعميمه
 كما سيأتي من المصنف الى الأمر المقدور أيضاً فان المناط في المعلق أن يكون
 الواجب مقيداً بأمر متأخر استقبالي سواء كان غير مقدور للمكلف كالوقت
 أو مقدوراً له قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب كالإستطاعة في قوله
 حج عند ما استطعت أو على نحو يترشح اليه الوجوب كما اذا قال حج عن
 استطاعة (نعم يظهر من الفصول) أخيراً تعميم المعلق الى ما يتوقف على
 أمر مقدور أيضاً (قال) بعد فصل معتد به عن التعريف المذكور ما هذا
 لفظه وأعلم أنه كما يصح أن يكون الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور
 وقد عرفت بيانه كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور
 فيكون بحيث لا يجب على تندير عدم حصوله وعلى تندير حصوله يكون واجباً

قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة (انتهى) بل ويظهر منه تعميم الأمر المنذور الى ما يجب تحصيله أيضاً (قال) قبل قوله ذلك ومن هذا النوع أى من المعاق كل واجب مطلق توقف وجوده على متدمات غير حاصلة فانه يجب قبل وجود المتدمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه (انتهى) .

(أقول) والظاهر أن وجه تمثيله بركوب الدابة المغصوبة أنه أمر متدور متأخر لا يترشح اليه الوجوب لحرمة وليس الحج المنذور بأهم من ركوب الغصب كى يجب متدمة نظير وجوب الدخول فى أرض الغصب متدمة للانتاذ الأهم (كما أن الظاهر) أن وجه عدوله عن التمثيل بحجة الإسلام الى الحج المنذور أن حجة الإسلام اذا توقفت على ركوب الدابة المغصوبة لم تجب من أصلها بخلاف المنذور فيجب ولو مملكتاً على الصبيان بركوب الدابة المغصوبة (وفي كلا الوجهين) ما لا يخفى .

(أما الأول) فلانا لا نحتاج فى التمثيل لأمر متدور لا يترشح اليه الوجوب بفرض أمر حرام بل الأمر المباح أيضاً اذا أخذه المولى قيدا للواجب بنحو لا يجب تحصيله فهو بما لا يترشح اليه الوجوب كما اذا قال حج عند ما استطعت أو صل عند ما تطهرت فى قبال ما اذا قال حج عن استطاعة أو صل عن طهارة .

(وأما الثانى) فلان بناء وجوب الحج المنذور على حاله مع فرض توقفه على ركوب الدابة المغصوبة بما لا يمكن الا على القول بالترتب ومع القول به لا فرق بين الحج المنذور أو حجة الإسلام كما لا يخفى .

وقوله لا يخفى أن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار فى الواجب المشروط ذلك المعنى وجعل الشرط لزوماً من قبود المسادة ثبوتاً

وإثباتا . . . الخ لا يخفى أن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه لم يجعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً بل اعترف أنه إثباتاً يعني بحسب التواعد العربية راجع إلى الهيئة وادعى أنه ثبوتاً أي لدى التحقيق راجع إلى المادة نظراً إلى أن مفاد الهيئة فرد من الطلب وهو مما لا يتقبل التثبيد فراجع التثبيرات وتدبره بدقة .

﴿ قوله كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن البهائي . . . الخ ﴾ أي كما يشهد بما ذكرنا من كون دعوى الشيخ اعنى رجوع الشرط إلى المادة لباهي على خلاف ظاهر المشهور ما تقدم آنفاً من تصريح البهائي بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقة الأول أو المشاركة فلو كان الشرط راجعاً إلى المادة لباهي عند المشهور كما هو راجع إليها عند الشيخ وكان الطلب مطلقاً غير مقيد لم يكن وجهاً ليكون لفظ الواجب مجازاً في المشروط كما لا يخفى .

﴿ قوله انكر على الفصول هذا التسميم . . . الخ ﴾ أقول وشتان بين انكار الشيخ على الفصول في هذا التسميم وانكار بعض الاجلة عليه فالشيخ إنما ينكر عليه لأن كل مشروط هو معلق في نظره لإستحالة المشروط بحسب دعواه فليس هناك قسمان أحدهما مشروط والآخر معلق وبعض الاجلة إنما ينكر عليه لأن كل معلق هو مشروط في نظره لاستحالة المعلق بحسب دعواه بحيث كان الوجوب حالياً قبل مجيء وقت الواجب (والحق) تبعاً للبهنصف بل وجل من تأخر عن الفصول هو النمط الأوسط والإعتراف بصحة هذا التسميم وإن كلا من المشروط والمعلق أمر معتول بل أمر واقع في الخارج بل يمكن أن يقال كما تقدم من الفصول أن كل واجب له مقدمات وجودية بحيث يحتاج أمثاله إلى مضي زمان تقع فيه المقدمات فهولدى التحقيق معلق لا منجز وذلك لأن الوجوب في الفرض المذكور لا يكون إلا من قبل تحقق المقدمة

ولأجله يترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى المقدمة والواجب بنفسه لا يكون إلا من بعد تحقق المقدمة لإستحالة ذي المقدمة قبل تحقق المقدمة وهذا هو الواجب المعلق بعينه فيكون الوجوب حالياً والواجب استقباليا (ومن هنا يظهر) أن اثبات الواجب المعلق مما لا يحتاج إلى اطالة الكلام ومزيد النقص والإبرام بعد وقوعه في الخارج كثيراً فإن الوقوع ادل دليل على الإمكان .
 ﴿ قوله على ذلك . . . الخ ﴾ هذه الكلمة مما لا يحصل لها والظاهر أنه من طغيان القلم .

﴿ قوله نعم يمكن أن يقال انه لا وقع لهذا التقسيم . . . الخ ﴾ هذا الاشكال مما ينحل لدى الحقيقة إلى اشكالين أحدهما وارد غير مهم وثانيهما مهم غير وارد (أما الوارد) الغير المهم فخالصه أن هذا التقسيم ليس للواجب بل اشعبة من شعب الواجب فان الواجب المطلق هو الذي ينقسم إلى المعلق والمنجز لا مطلق الواجب وإن كان مشروطاً (وأما المهم) الغير الوارد فخالصه أن مقصود الفصول من هذا التقسيم كما سيحىء هو التخلص عن العويصة الآتية وهي وجوب المقدمة من قبل وجوب ذي المقدمة كالغسل في الليل لأجل الصوم في نهار شهر رمضان أو لغيره من الصوم المعين فالنزم بالواجب المعلق ليكون الوجوب حالياً من قبل بحىء الغد ويعقل ترشح الوجوب إلى الغسل من قبل بحىء وقت الصوم وهذا التخلص كما ترى إنما هو من أثر حالة الوجوب وهي مشتركة بين المنجز والمعلق لا من أثر إستقبالية الواجب المختص بالمعلق فما يترتب عليه الأثر لا يختص بالمعلق وما يختص بالمعلق لا يترتب عليه الأثر (وعليه) فلا وجه لهذا التقسيم من أصله والا لكثير التقسيمات التي لا تترتب عليه الثمرة (هذا) محصل الاشكال الثانى (وأما) بيان عدم وروده واقعا فلان مقصود الفصول من هذا التقسيم ليس بيان الثمرة بين المعلق والمنجز كما يقال

انه لا ثمرة بينهما نظراً إلى أن الاثر مترتب على حالة الوجوب وهي مشتركة بينهما بل مقصوده هو بيان البرة بين المعلق والمشروط فعلى المشروط لا يكون الوجوب حالياً فلا يمكن القول بوجود الغسل غيرياً من قبل مجيء الغد وعلى المعلق يكون حالياً فيمكن القول بوجوده غيرياً من قبل مجيء الغد ولعله اليه أشار المصنف بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .
 ﴿ قوله ثم انه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق . . . الخ ﴾ قيل إن المراد من بعض أهل النظر هو المحقق الشهير السيد محمد الإصفهاني وهو من أعظم تلامذة العلامة المجدد السيد الشيرازي رحمه الله وقيل هو المحقق النهاوندي صاحب تشریح الاصول (وعلى كل حال حاصل الاشكال) أن الطلب الإنشائي في التشريعات إنما هو بإزاء الإرادة المحركة للمعضلات في التكوينية فكما أن الإرادة في التكوينية لا تنفك عن المراد وان كان المراد متأخراً رتبة فليكن الطلب الإنشائي في التشريعات أيضاً غير منفك عن المطلوب وإن كان المطلوب متأخراً رتبة (وعليه) فلا يمكن أن يكون الطلب في الواجب المعلق حالياً والمطلوب إستقبالياً متأخراً عن الطلب زماناً هذا حاصل الاشكال (وأما جواب المصنف) بطوله فرجعه إلى أمرين أحدهما المناقشة في المقيس عليه وثانيهما المناقشة في المقيس (أما المناقشة في المقيس عليه) فحاصلها أن الإرادة في التكوينية كما انها تتعلق بامر حالي فلا تنفك عن المراد زماناً فكذلك قد تتعلق بامر متأخر إستقبالي فتنفك عنه زماناً كما اذا تعلق ارادته بالمسافرة في الصيف نحو بلاد الشام مثلاً فيصير فعلاً بصدد مقدمات المسافرة وتحصيل معداتها من الحال الحاضر فلو لا تعلق الإرادة من الآن بالمسافرة بعداً لما صار المريد فعلاً

بصدد المقدمات وتحصيل مدماتها (وأما المناقشة في المقيس) فحاصله أن
الطلب الإنشائي مما لا يكاد يتعلق إلا بامر متأخر زمانا فان الطلب من الغير
ليس إلا لأن يتصوره الغير ويتصور متعلقه وما يترتب على امتثاله من المثوبة
وعلى عصيانه من العقوبة فيصير داعياً لحركته نحو المطلوب فيأتي به في الخارج
وهذا مما يحتاج الى فصل زماني ولو كان قصيراً (وعليه) فلا يمكن وقوع
المطلوب خارجا إلا بعد زمان الطلب فكيف يدعى عدم وقوعه إلا في
زمان الطلب .

(أقول) هذا كله مع ما في أصل القياس من المناقشة الواضحة علاوة
على المناقشة في كل من المقيس والمقيس عليه فان الطلب الإنشائي في التشريعات
ليس بإزاء نفس الإرادة المحركة للمضلات في التكوينية بل الطلب الإنشائي
بإزاء الحركة نحو المراد في التكوينية فالإرادة المتحققة في النفس ان كانت
تكوينية متعلقة بفعل نفس المريد فتستتبع الحركة نحو المراد وان كانت
تشريعية متعلقة بفعل الغير فتستتبع انشاء الطلب من الغير فالإرادة التكوينية
هي في قبالة الإرادة التشريعية والحركة نحو المراد هي في قبالة انشاء الطلب من
الغير فتأمل جيداً .

﴿ قوله فحركة المضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو
مقدمة له . . . الخ ﴾ العبارة مما لا تخلو عن مسامحة والمقصود أن حركة
المضلات أعم من أن تكون نحو المراد بنفسه كما اذا كان المراد بما لا مؤنة له
أو تكون نحو مقدمات المراد كما اذا كان المراد بما له مؤنة ومقدمات والجامع
بين الحركتين أن كلا منهما نحو المراد غايته أن الأولى نحوه بلا واسطة والثانية
نحوه مع الواسطة .

﴿ قوله بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة . . . الخ ﴾

أى مرادهم من حركة العضلات في تعريف الارادة بانها الشوق الاكيد المحرك للعضلات ليس هي الحركة الفعلية لامكان تعلقها بامر متأخر لا مقدمات له أصلاً فلا حركة في البين فعلاً لا نحو الفعل ولا نحو المقدمات بل هي الحركة الشائنية أى ان الارادة هي الشوق الاكيد البالغ بحد لو تعلق بامر حالى أو بامر متأخر استقبالي له مؤنة ومقدمات لأوجب ذلك حركة العضلات اما نحو المراد بنفسه كما في الأول واما نحو المقدمات كما في الثانى .

﴿ قوله هذا مع أنه لا يكاد يتعلق بالبعث الا بامر متأخر . . . الخ ﴾ هذه هي مناقشة المصنف في المقيس وقد تقدم منه المناقشة في المقيس عليه أيضاً بقوله قلت فيه ان الارادة . . . الخ كما تقدم منا المناقشة في أصل القياس أيضاً علاوة على المناقشة في كل من المقيس والمقيس عليه فلا تغفل .

﴿ قوله وربما اشكل على المعلق أيضاً بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث . . . الخ ﴾ هذا الاشكال بظاهره امتن من الاشكال الذى تقدم عن بعض أهل النظر ولكن مع ذلك كله مما رده المصنف بان القدرة المعتبرة في التكليف عقلاً هي القدرة على المكلف به في زمان المكلف به لا القدرة عليه من قبل زمانه (وامتن من السكل) ما قد يقال في مقام الاشكال ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه فما لم يكن الموضوع فعلياً كيف يعقل فعلية الحكم فعلاً (وفيه) ان المراد من الموضوع (ان كان) هو الوصف المأخوذ عنواناً للمكلف كما في قوله المسافر يقصر أو الحاضر يتم أو المستطيع يحج ونحو ذلك فهذا مما لا ننكره ولا يضرنا اذ نحن لم ندع فعلية الحكم قبل حصول مثل هذه العناوين (وهكذا الأمر ان كان) المراد من الموضوع ما يعم قيود الحكم أى المقدمات الوجوبية كما في قوله اذا استطعت فحج أو اذا سافرت فقصر أو اذا كنت حاضراً فاتمم ونحو ذلك فهذا أيضاً مما لا ننكره ولا يضرنا اذ نحن

لم ندع فعلية الحكم قبل حصول مثل هذه المقدمات الوجوبية (وأما إذا كان) المراد من الموضوع ما يعم قيود الفعل (فإن كان القيد مما يجب تحصيله) كما في الطهارة والستر والقبلة ونحوها للصلاة فيما إذا قال صل عن طهارة أو عن ستر أو عن قبلة فهذا لا معنى لفعلية الحكم بفعلية موضوعه فإن فعلية وجوب الصلاة لا تدور مدار فعلية الطهارة والستر والقبلة بل الحكم فعلى من قبل تحققها في الخارج ولذا يترشح الوجوب إليها فيجب تحصيلها غيرياً (وإن كان القيد مما لا يجب تحصيله) أما لسكونه غير إختياري كالوقت أو لسكونه إختياريًا قد أخذ على نحو لا يترشح إليه الوجوب كما إذا قال حج عند الموسم أو عندما استطعت (فهذا هنا إن كان المقصود) من فعلية الحكم بفعلية موضوعه أن تنجز الحكم يكون بتنجز موضوعه فهذا أيضاً مما لا تنكره ولا يضرنا إذ نحن لم ندع تنجز الحكم قبل حصول مثل هذه القيود (وإن كان المقصود منها) أن حالة الحكم في الخارج لا يكاد يكون إلا بحالية موضوعه فهذا مما لا نسلمه بل نجوز في المقام حالة الحكم مع استقبالية مثل هذا الموضوع بان يجب من الآن الحج عند الموسم أو عند الإستطاعة ونحو ذلك بلا محذور عقلاً .

﴿ قوله غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر . . . الخ ﴾ أى غاية الأمر تكون القدرة على الواجب في زمانه شرطاً لحالية التكليف باتيان الواجب في محله فلو لم يكن الفعل مقدوراً في محله لم يجز التكليف من الآن باتيانه في موطنه .

﴿ قوله ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما أوردناه من قبل على تعريف الفصول للمعلق إلا أنه نحن قلنا هناك أن الفصول يعترف أخيراً بعدم إختصاص ما يتوقف عليه الواجب المعلق بالأمر الغير المقدور بل يعممه إلى الأمر المقدور أيضاً

وقد سبق منا نقل كلامه أعلى الله مقامه (وعليه) فلا يبقى مجال لتوجيه هذا الاشكال عليه أصلاً .

﴿ قوله أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف و يترشح عليه الوجوب من الواجب أولاً . . . الخ ﴾ هكذا في نسختي وهي مطبع بغداد (وفي بعض النسخ) هكذا أخذ على نحو لا يكون مورداً للتكليف و يترشح عليه الوجوب من الواجب (إنتهى) والصحيح هو الأول وذلك لما عرفت فيما تقدم من تعميم المقدور إلى ما يترشح إليه الوجوب وما لا يترشح بل الفصول أيضاً قد اعترف بذلك فلا وجه لتخصيص التعميم في كلام المصنف بالمقدور الذي لا يترشح إليه الوجوب .

﴿ قوله نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله دونه يعني دون المشروط لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط . . . الخ (وحاصل الاستدراك) أنه كما يكون الوجوب في الواجب المعلق حالياً فيترشح منه الوجوب إلى مقدماته الوجودية من قبل مجيء وقت الواجب فكذلك إذا كان الوجوب مشروطاً بشرط متأخر قد فرض وجوده في موطنه فيكون الوجوب فعلياً أيضاً فيترشح منه الوجوب إلى المقدمات من قبل مجيء وقت الواجب فنستفيد أيضاً من هذا القسم من المشروط عين ما نستفيدة من المعلق من حالية وجوب المقدمات من قبل زمان الواجب .

(وبالجملة تارة) يكون الوجوب مشروطاً بشرط مقارن كما في قوله ان جائك زيد فاكرمه وهذا مما لا يترتب عليه فائدة المعلق إذ ليس الوجوب فيه حالياً قبل الشرط كي يترشح منه إلى المقدمات .

(وأخرى) يكون مشروطاً بشرط متأخر عن الوجوب مفروض الحصول في موطنه ولكن الواجب يكون حالياً كالوجوب كما في قوله

إن سافرت يوم الإثنين فتصدق يوم الأحد بدرهم فيكون كلا من الوجوب والواجب فعليا وشرط الوجوب استقباليا وهذا أيضا مما لا يترتب عليه فائدة المعلق إذ ليس الواجب فيه متأخراً كي تجب مقدماته الوجودية من قبل مجيء وقت الواجب بسبب حالة الوجوب .

(وثالثة) يكون مشروطاً بشرط متأخر عن الوجوب مفروض الحصول في موطنه مع كون الواجب أيضاً متأخراً كالشرط كما في قوله إن جاءك زيد في يوم الجمعة فمن الآن احتم عليك اطعامه في ذلك يوم وهذا هو الذي ننتفع به بعين ما ننتفع بالواجب المعلق فإذا فرض تحقق الشرط في موطنه فمن الآن يجب علينا اطعام زيد في يوم الجمعة فلو كان اللاطعام مقدمات وجودية فمن الآن تنصف بالوجوب من قبل مجيء يوم الجمعة فتأمل جيداً .
 ﴿ قوله إلا كونه مرتبطاً بالشرط بخلافه وان ارتبط به الواجب . . . الخ ﴾ أى إلا كون الوجوب في المشروط مرتبطاً بالشرط بخلاف المعلق فلا يرتبط وجوبه به وان ارتبط به الواجب .

في التخلص عن العويصة المشهورة وهى

وجوب المقدمة من قبل وجوب ذى المقدمة في موارد عديدة

﴿ قوله تنبيه قد انقدح من مطاوى ما ذكرناه . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا التنبيه كما ستعرف هو التخلص عن العويصة التي قد أشرنا إليها غير مرة وهى مذكورة في غير واحد من السكتب الأصولية كالفصول وتقريرات الشيخ والبدائع وغيرها (وحاصل العويصة) أنه لا اشكال في أنهم قد

صرحوا بتبعية المقدمة لذى المقدمة في الاطلاق والاشتراط بل لا يمكن عقلا اتصاف المقدمة بالوجوب الغيرى من قبل اتصاف ذى المقدمة بالوجوب النفسى ومع ذلك قد حكموا في موارد عديدة بوجوب المقدمة من قبل وجوب ذى المقدمة (منها) حكمهم بوجوب الغسل على المحدث بالاكبر في الليل من قبل أن يطلع الفجر مقدمة للصوم المتعين في الغد (ومنها) حكمهم بوجوب السعى الى الحج على المستطيع النأى من قبل هلال ذى الحجة (ومنها) حكمهم بوجوب حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلاة اذا علم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت (قال في التقريرات) وهو صريح الاستاذ الاكبر في شرح المفاتيح على ما حكى عنه انتهى (ومنها) حكمهم بوجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائية (قال في التقريرات) كما يظهر من الشهيد الثانى فيما حكى عن الروض (انتهى) الى غير ذلك من الموارد التى يجدها المتتبع في مطاوى كلمات الفقهاء وقد ذكر فى كل من الفصول والبدائع للتخلص عن هذه العويصة وجوه عديدة غير قوية حتى أنه فى التقريرات لم يذكر منها سوى وجهين لا غيرهما .

(الأول) ما نسبه الى المحقق صاحب الحاشية من الإلتزام

بالوجوب النفسى .

(الثانى) ما أفاده فى الفصول من الإلتزام بالواجب المعلق وتفصيله أنه

قد تعرض تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط والمعلق والمنجز وغير ذلك من تقسيمات الواجب بمد الفراغ عن الفور والتراخى قبيل الشروع فى مقدمة الواجب وتعرض هذه العويصة فى التنبيه التاسع من تنبيهات مقدمة الواجب ثم تخلص منها بما تقدم فى الواجب المعلق أى بحالية الوجوب من قبل زمان الواجب فيتشرع منه الوجوب الى المقدمات الوجودية بلا مانع عنه ولا محذور

(أقول) أما تخلص المحقق صاحب الحاشية (فففيه ما لا يخفى) فان الواجب النفسى لتلك المقدمات بعيد جداً بل من المقطوع خلافه (وأما تخلص الفصول) فهو وجه وجيه وقد تقدم منا شرحه وتفصيله ولكن التفصلى مما لا ينحصر به وذلك لما مر عليك آنفاً من المصنف من امكان فرض الواجب مشروطاً بشرط متأخر مفروض الحصول فى موطنه مع كون الواجب متأخراً أيضاً كالشرط فعند ذلك يكون الواجب حالياً وتجب المقدمات الوجودية من قبل مجيء وقت الواجب (وهذا وفى التخلص عن العويصة المذكورة وجه آخر) غير ما ذكره الفصول وغير ما ذكره المصنف ولعله أوجه من السكل وهو أنه اذا علم المكلف فى الواجب المشروط أو الموقت بان الشرط سيحصل أو الوقت سيدخل وعلم أيضاً أنه لا قدرة له على الواجب بعد حصول شرطه أو بعد دخول وقته فالعقل بما يستقل من الآن بوجوب حفظ القدرة على الواجب فى موطنه فاذا احتاج الواجب الى مقدمات لاتتمها فى وقته فمن الآن يجب تحصيلها وان كانت حاصلة محققة فلا يجوز له تفويتها فاذا قال مثلاً إن جائك الأمير يوم الجمعة فأكرمه ونحن فى يوم الخميس قد علمنا بمجيئه غداً وفرضنا أن لا كرامه فى الغد مقدمات طويله لا تنهى بعد مجيئه فمن الآن يستقل العقل بتحصيلها وان كانت حاصلة فلا يجوز لنا تفويتها بل يجب التحفظ عليها مهما أمكن لئلا يفوت الواجب فى محله (والسر) فى ذلك كله هو عدم دخل القدرة فى مناط الواجب فاذا حصل الشرط أو دخل الوقت تم المنط فاذا عجز المكلف عن اتيان الواجب فقد فاته الملاك وهو بما لا يجوز العقل ولا يسوغه اذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف وبتقصير منه ومساحته (وبالجملة) يعتبر فى حكم العقل بوجوب تحصيل المقدمات والتحفظ عليها من الآن أى من قبل حصول الشرط أو دخول الوقت أمران .

(أحدهما) أن يعلم أو يطمئن بحصول الشرط أو دخول الوقت بعداً .
 (ثانيهما) أن يعلم أو يطمئن بعدم القدرة على الواجب في وقته فإذا لم
 يحرز حصول الشرط في موطنه بعداً أو أحرز ولم يحرز نزهه في ذلك الوقت
 فلا يستقل العقل حينئذ بوجوب تحصيل تلك المقدمات أو بوجوب التحفظ
 عليها من الآن (هذا مع ما يرد على المثال الأول) وهو وجوب الغسل في
 الليل من قبل طلوع الفجر من ان الغسل وان كان واجباً بالوجوب الغيرى في
 الليل ولسكنه واجب بدليل مستقل وخطاب عليه لا بالوجوب الترشيحي
 الناشى من ناحية وجوب ذى المقدمة والمقدمة انما يستحيل اتصافها بالوجوب
 الغيرى من قبل وجوب ذىها اذا كان ترشياً وأما اذا كان منشأ بخطاب مستقل
 فمن الجائز أن تتصف بالوجوب الغيرى من قبل اتصاف ذى المقدمة بالوجوب
 النفسى فاذا قال مثلاً اشتر اللحم فلا يمكن أن يجب دخول السوق وجوباً غير يان ترشياً
 من قبل وجوب شراء اللحم وأما بالوجوب الغيرى المنشأ بخطاب مستقل ففى
 كمال الإمكان فيقول مثلاً ادخل معى السوق من قبل أن يأمره بشراء اللحم
 وذلك لأن يتها ويستعد فاذا دخل معه السوق وتها واستعد قال له اشتر
 اللحم وهذا واضح ظاهر (كما أنه يرد على المثال الأخير) وهو وجوب
 معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائية بالمنع عن وجوب معرفتها
 وذلك لا مكان الإحتياط عند اشتباه القبلة بالاتيان بالصلاة الى الجهات
 المحتملة (اللهم) الا اذا قيل باعتبار التمييز فى العبادات مهما أمكن فيجب حينئذ
 معرفتها وان كان قد أشرنا فى التعبدى والتوصلى وسيأتى تفصيلاً فى العلم الإجمالى
 أنه لا يجب التمييز ولا دليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً (وعليه) فالمثال الصحيح
 للعويصة المشهورة من بين الامثلة المذكورة ينحصر بوجوب التحفظ على الماء
 من قبل دخول الوقت أو وجوب المسير الى الحج من قبل مجئ الموسم وقد

عرفت التخص منها من وجوه .

(أحدها) ما أسسه الفصول من الواجب المعلق .

(ثانيها) ما اضافهُ المصنف اليه من الواجب المشروط بشرط متأخر مفروض الحصول في موطنه مع كون الواجب أمراً إستقبالياً كالشرط .

(ثالثها) ما اضفنا اليهما من حكم العقل بوجوب حفظ القدرة على الواجب من قبل مجيء وقت الواجب على الشرطين المتقدمين فتدبر جيداً .

﴿ قوله كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً أو مطلقاً منجزاً كان أو معلقاً . . . الخ ﴾ والجامع بين هذه الأقسام الثلاثة هو فعلية وجوب ذى المقدمة فتتصف المقدمة فعلاً بالوجوب الغيرى المقدمى .

﴿ قوله فيما إذا لم يكن مقدمة الوجوب أيضاً . . . الخ ﴾ هذا استثناء عن قوله ان المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية إلى قوله هو فعلية وجوب ذىها (فيقول) إلا إذا كانت مقدمة الوجود مقدمة للوجوب أيضاً كما إذا قال إن استطعت فحج أو كانت ماخوذة عنواناً للمكلف كما إذا قال المستطيع يحج أو كانت ماخوذة قيداً للواجب على نحو لا يترشح اليه الوجوب بمعنى أنه جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده بلا إختيار أو مع الإختيار مورداً للتكليف كما إذا قال يجب من الآن الحج عند الإستطاعة (ثم ان المصنف) علل عدم اتصاف المقدمة الوجودية بالوجوب إذ كانت مقدمة للوجوب أيضاً بما تقدم منا غير مرة من أنه لا وجوب إلا بعد وجودها لأن المفروض كون الوجوب مشروطاً بها وبعد وجودها ووجوب ذىها لا يعقل ترشح الوجوب اليها وهل يعقل طلب الحاصل كلا (ثم علل عدم) اتصافها بالوجوب في القسمين الأخيرين بهذا التعليل أيضاً (وفيه ما لا يخفى) فان المقدمة الوجودية التي قد أخذت عنواناً للمكلف وإن كانت مما لا يمكن اتصافه

بالوجوب لعين ما تقدم في مقدمة الوجوب حرفاً بحرف فلا وجوب إلا بعد وجودها وبعد وجودها لا يعقل ترشح الوجوب اليها ولكن المقدمة الوجودية التي قد أخذت قيداً للواجب على نحو لا يترشح اليها الوجوب مما لا يجرى فيه هذا التعليل فان وجوب الحج وإن كان على تقدير حصول الإستطاعة بعداً ولكن على تقدير حصولها كذلك يكون الوجوب من قبل حصولها فلا يكون ترشح الوجوب اليها من طلب الحاصل ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(والأولى) في وجه عدم ترشح الوجوب اليها كما تقدم في ذيل خروج الشرط المعلق عليه الإيجاب على كل من قول المشهور وقول الشيخ لدى التعليق على قول المصنف فإنه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط . . . الخ أن يقال إن ذلك مستند إلى كيفية التعبير وإختلاف لسان الدليل فإن قال حج عن استطاعة ترشح اليها الوجوب ووجب تحصيلها مثل ما يجب تحصيل الطهارة للصلاة وإن قال حج عند الإستطاعة لم يترشح الوجوب اليها ولم يجب تحصيلها فتأمل جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .
 ﴿ قوله إذا عرفت ذلك فقد عرفت أنه لا أشكال أصلاً . . . الخ ﴾
 من هنا شرع المصنف في التخلص عن العويصة المشهورة وكان من أول التنبيه إلى هنا مقدمة للشروع .

﴿ قوله بل لزوم الاتيان بها عقلاً ولو لم نقل بالملازمة . . . الخ ﴾
 مقصود المصنف من ذلك أنه إذا كان وجوب ذى المقدمة حالياً أما لكونه بنحو الواجب المعلق أو لكونه مشروطاً بشرط متأخر مفروض الحصول في موطنه فعلى القول بالملازمة يترشح الوجوب من هذا الوجوب الحال إلى المقدمة وعلى انكار الملازمة تجب المقدمة حينئذ عقلاً إذ المنكرين للملازمة

يعترفون بان الواجب مهما كان وجوبه حالياً تجب المقدمة عقلاً وان لم تجب مولويًا ترشحيًا .

﴿ قوله وغيره بما وجب عليه الصوم في الغد . . . الخ ﴾ أى وغير شهر رمضان مما وجب عليه الصوم في الغد بنحو التعيين كما في النذر المعين أو في قضاء شهر رمضان عند ضيق الوقت ونحو ذلك اذ لو لم يكن الصوم في الغد واجباً على التعيين لم يجب الغسل في الليل تعيينياً .

﴿ قوله ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيرى . . . الخ ﴾ أقول بل لا يستحيل ذلك لما عرفت آنفاً من عدم استحالة اتصاف المقدمة بالوجوب الغيرى من قبل اتصاف ذبيها بالوجوب النفسى اذا كان الوجوب الغيرى منشأ بخطاب مستقل وانما المستحيل هو اتصافها بالوجوب الغيرى الترشيحى من قبل وجوب ذى المقدمة (وعليه) فاذا فرض العلم بعدم سبق وجوب الواجب من قبل مجيء وقته ونهض دليل على وجوب المقدمة فلا وجه للحمل وجوبها على النفسى التهيئى كما أفاد المصنف بل على الغيرى غايته أنه غيرى استقلالى لا ترشيحى (هذا مضافاً) الى أنه لا محصل للنفسى التهيئى فانه ان كان نفسياً فامعنى كونه تهيئياً وان كان تهيئياً أى لواجب آخر فما معنى كونه نفسياً .

﴿ قوله قلت لا يحيص عنه . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب هو الإلتزام بالإشكال ولا اشكال فيه فاذا وجبت مقدمة من بين المقدمات الوجودية من قبل مجيء وقت الواجب كشف ذلك إننا عن سبق وجوب الواجب أما بنحو الواجب المعلق أو بنحو الواجب المشروط بالشرط المتأخر المفروض حصوله في موطنه فيجب ساير المقدمات الوجودية أيضاً ولو موسعاً بحيث اذا اتى بها قبل الوقت وقعت على صفة الوجوب واذا علم أنه لا يتمكن منها في وقت

الواجب ولولعارضة تعين الاتيان بها قبلا الا اذا أخذ في الواجب من ناحية ساير المقدمات قدرة خاصة بان كانت القدرة على الواجب بعد مجيء زمان الواجب شرطا للتكليف فاذا انتفت لم يجب الواجب لا مطلق القدرة على الواجب في زمانه واو كانت من زمان الوجوب الى زمان الواجب .

في دوران امر القيد بين الرجوع الى

الهيئة أو المادة

﴿ قوله تنمة قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعدمه فان علم حال القيد فلا اشكال وان دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً الى الهيئة . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذه التنمة هو بيان مقتضى القاعدة في دوران أمر القيد بين الرجوع الى الهيئة ورجوعه الى المادة (فيقول ما حاصله) انك قد عرفت فيما تقدم اختلاف القيود في وجوب التحصيل وعدمه (فان كان) راجعاً الى الهيئة المسمى بالمقدمة الوجوبية أو كان ماخوذاً عنواناً للمكلف كما في قوله المستطيع يجب أو كان راجعاً الى المادة وكان غير اختياري كالوقت ونحوه أو كان اختياريًا قد أخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب كما في قوله حج عند الإستطاعة أو صل عند ما تطهرت لم يجب تحصيله (وان كان) راجعاً الى المادة وكان اختياريًا قد أخذ على نحو يترشح اليه الوجوب كما في قوله حج عن استطاعة أو صل عن طهارة ونحو ذلك فيجب تحصيله فان علم حال القيد وأنه من أي قسم هو فلا اشكال وإن دار أمره ثبوتاً بين الرجوع الى الهيئة والرجوع الى المادة فان كان في مقام

الإثبات ما يعين به حاله وأنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية بحيث كان الكلام عند أهل العرف واللسان ظهراً في أحدهما لا يتحيرون ولا يترددون فهو وإلا فالمرجع هو الأصل العملي وهو البرائة ومقتضاها عدم وجوب تحصيل القيد .

﴿ قوله نحو الشرط المتأخر أو المقارن . . الخ ﴾ الظاهر أنه لا وجه للتخصيص بالتأخر والمقارن فكما جازان يدور أمر القيد ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة بنحو الشرط المتأخر أو المقارن أو يكون راجعاً إلى المادة فكذلك جازان يدور أمر القيد ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة بنحو الشرط المتقدم أو يكون راجعاً إلى المادة .

(فالأول) كما إذا علمنا بوجوب الغسل في الليل مقدمة لصوم الغد وبه عرفنا سبق وجوب الواجب وأنه حالي من الليل ولكن لم نعرف أن طلوع الفجر هل هو قيد للوجوب بنحو الشرط المتأخر أم هو قيد للواجب أي من الليل يجب الصوم في الغد .

(والثاني) كما إذا علم بوجوب إكرام زيد وعلم أن مجيئه شرط لا محالة ولم يعلم أنه شرط مقارن للوجوب بحيث إذا تحقق المجيء تحقق الوجوب أم هو شرط للواجب أي من الآن يجب إكرام زيد عند مجيئه .

(والثالث) كما إذا علم بوجوب إكرام زيد في يوم الجمعة وعلم أن مجيئه في يوم الخميس شرط لا محالة ولم يعلم أنه شرط متقدم للوجوب بحيث إذا تحقق في يوم الخميس المجيء تحقق في يوم الجمعة وجوب الإكرام أم هو شرط المادة أي من الآن يجب إكرام زيد في يوم الجمعة إكرامه المسبوق بمجيئه في يوم الخميس فتأمل جيداً .

﴿ قوله على نهج يجب تحصيله أو لا يجب . . الخ ﴾ الظاهر أنه لا وجه

لقوله أو لا يجب فإن محل النزاع على الظاهر هو ما إذا دار أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة وبين الرجوع إلى المادة على نهج يجب تحصيله كي لا يجب على الأول ويجب على الثاني فيقع النزاع حينئذ كما سيأتي في أنه هل لنا ما يرجع به إطلاق الهيئة ويكون القيد راجعاً إلى المادة أم لا وأما إذا دار أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة وبين الرجوع إلى المادة وكان على الثاني أيضاً مردداً بين أن يكون على نهج يجب تحصيله أو لا يجب فلا ثمة حينئذ في اتعاب النفس وترجيح إطلاق الهيئة على المادة إذ على فرض رجوع القيد إلى المادة لم يجب أيضاً تحصيل القيد بعد دوران أمره بين النهجين كما لا يخفى .

﴿ قوله وربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة . . . الخ ﴾ القائل هو صاحب التقريرات فإنه وإن التزم برجوع الشرط إلى المادة لبا فقال فيما تقدم منه فكلمة يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة ولكنه اعترف برجوع الشرط بحسب القواعد العربية إلى الهيئة (وعليه) فيمكن دوران أمر القيد على مختاره بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة (وتفصيل) ذلك أنه عقد هداية خاصة للشك في إطلاق وجوب الواجب واشتراطه ثم ذكر فيها وجوهاً خمسة أعني صوراً خمس وذكر في الوجه الخامس (ما حاصله) أنه إذا ثبت قيد ولم يعلم أنه راجع إلى الهيئة أو إلى المادة فهل المرجع عند الشك وعدم العلم هو أصالة الإطلاق في جانب الهيئة ترجيحاً لها على أصالة الإطلاق في جانب المادة أم لا فلا يرجح أحدهما على الآخر ويرجع إلى الأصل العملي فاختار هو ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة لوجهين .

(الأول) أن إطلاق الهيئة شمولى كالعام بالنسبة إلى أفرادها فإن الطلب ثابت على كل حال وفي كل تقدير لا في حال دون حال وفي تقدير دون تقدير

واطلاق المادة كالإكرام في قوله إن جائك زيد فاكرمه بدلى كالمطلق بالنسبة إلى أفرادها إذ المطلوب منها فرد واحد من الإكرام على البديل لاجتماع أفرادها ومن المعلوم أن الإطلاق الشمولي مما يقدم على البديل .

(اثناني) ان تقييد الهيئة بما يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة بخلاف العكس بمعنى أن مع تقييد الهيئة لا يبقى محل حاجة وبيان لاطلاق المادة ولكن مع تقييد المادة يبقى محل حاجة وبيان لاطلاق الهيئة فاذا فرض مثلاً تقييد وجوب إكرام زيد بهيئته فلا يبقى محل حاجة وبيان لاطلاق الإكرام بالنسبة إلى المجيء إذ الإكرام حينئذ لا ينفك عن المجيء بخلاف ما إذا فرض تقييد الإكرام بهيئته فيبقى محله محل حاجة وبيان لاطلاق الوجوب وذلك لجواز تقييد الوجوب حينئذ بالمجيء ومن المعلوم أنه كلما دار الأمر بين تقييد أحدهما يبطل محل الإطلاق في الآخر دون العكس كان العكس أولى (أما الصغرى) فقد اتضح وجهها (وأما الكبرى) فلان التقييد وان لم يكن مجازاً كما سيأتي شرحه في محله ولكن مع ذلك هو على خلاف الأصل ولا فرق في الواقع بين أن يقيد الإطلاق بتقييد خاص وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان محل الإطلاق فكل منهما على خلاف الأصل (وعليه) فان أرجعنا التقييد إلى المادة لزم خلاف واحد للأصل وان أرجعناه إلى الهيئة لزم خلافان للأصل فيقدم الأول على الثاني وهذا واضح .

وقوله وأنت خير بما فيها أما في الأول فلان مفاد الإطلاق الهيئة ... الخ) وحاصل رد المصنف على الوجه الأول من وجهي التقريرات أن المناط في تقدم أحد الإطلاقين على الآخر ليس هو الشمولية وعدمها بل هو الاستناد إلى الوضع وعدمه فاذا كان عموم شمولى مستنداً إلى الوضع كما في صيغة كل ونحوها وإطلاق بدلى مستنداً إلى مقدمات الحكمة كالأطلاقات المنعقدة

لأسماء الاجناس نوعاً قدم العموم الشمولى الوضعى على الاطلاق البدلى الحكيمى
 لكن لا بملاك كونه شمولى بل بملاك كونه وضعياً وإذا انعكس الأمر فكان
 عموم شمولى مستنداً إلى مقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع واطلاق بدلى
 مستنداً إلى الوضع كما في (من) و (ما) و (أى) قدم الاطلاق البدلى الوضعى
 على العموم الشمولى الحكيمى (وعليه) ففي المقام حيث أن كلا من اطلاق الهيئة
 واطلاق المادة مستند إلى مقدمات الحكمة فلا ترجيح لأحدهما على الآخر
 وإن كان الأول شمولى والآخر بدلياً .

(أقول) ليس العبرة في تقدم أحد الاطلاقين على الآخر بالاستناد الى
 الوضع وعدمه كما لا عبرة بالشمولية والبديلية أيضاً بل العبرة في التقدم هي
 بقوة ظهور الكلام في أحد الاطلاقين دون الآخر فان كان في البين ظهور
 كذلك فهو والا فيتوقف ويرجع الى الاصل العملى (والعجب من الشيخ
 والمصنف) رحمهما الله تعالى (أما من الشيخ) فلانه اختار في المقام على ما
 تقدم من تقريرات بحته أن المناط في تقدم أحد الاطلاقين على الآخر هو
 شمولية أحدهما دون الآخر واختار في الرسائل في التعادل والتراجيح عند
 الاشارة الى جملة من المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين أنه مهما دار
 الأمر بين التخصيص والتقييد كما اذا قال مثلاً اكرم عالماً وقال لا تكرم الفساق
 وتعارضاً في العالم الفاسق فالتقييد ارجح نظراً الى كون الاطلاق تعليقاً أى
 معلقاً على عدم البيان وان عدم البيان جزء من مقتضى الاطلاق بخلاف العموم
 فانه تنجزى مستند الى الوضع فالمقتضى للعموم ثابت ولو مع وجود المانع
 أى المخصص فاذا دفعنا المانع بالأصل ثبت العموم للعام وكان بياناً للتقييد
 ورافعاً لمقتضى الاطلاق من أصله فاذا يكون المناط في التقدم هو التنجزية
 والوضع لا الشمولية والاستيعاب (وأما العجب من المصنف) فلانه في المقام

كما تقدم يعتقد أن الملاك في التقدم هو الاستناد الى الوضع وعدمه وفيما سيأتي في التعادل والتراجع في الفصل الخامس يجيب عن الشيخ بما حاصله إن الذي هو جزء المقتضى للاطلاق هو عدم البيان في مقام التخاطب لا الى الأبد فاذا انتفى البيان في مقام التخاطب انعقد الاطلاق للبطلان فيعارض العموم ولا يرجح أحدهما على الآخر فاذا لا يكون العبرة بالوضع وعدمه بل باظهرية أحدهما كما حققنا .

﴿ قوله غاية الأمر انها تارة تقتضى العموم الشمولى . . . الخ ﴾ أى غاية الأمر ان مقدمات الحكمة .

(تارة) تقتضى العموم الشمولى كما في المقام فانها بما تثبت العموم الشمولى الاحوال للطلب لأنه ثابت على كل حال وفي كل تقدير أو كما في مثل أحل الله البيع فانها بما تثبت العموم الشمولى الأفرادى للبيع فانه بجميع أفرادها مما أحله الله الا ما خرج بالدليل .

(وأخرى) تقتضى العموم الببدلى المعبر عنه بالاطلاق كما في أسامى الاجناس .

(وثالثة) تقتضى التعمين والتصديق كما في صيغة الأمر على ما تقدم شرحه في المبحث السادس من مباحث صيغة الأمر من ان اطلاق الصيغة يقتضى كون الوجوب تعيينياً لا تخبيرياً عيانياً لا كفاثياً نفسياً لا غيرياً .

﴿ قوله فكان عام بالوضع دل على العموم الببدل ومطلق باطلاقه دل على الشمولى . . . الخ ﴾ كان الا نسب بما تقدم منه أن يقول هكذا فكان عام بالحكمة دل على العموم الشمولى ومطلق بالوضع دل على الاطلاق الببدلى لكان المطلق يقدم بلا كلام (وعلى كل حال) مراده على الظاهر من العبارة هكذا فكان مطلق بالوضع دل على العموم الببدل كما في (من) و (أى) وعام بمقدمات

الحكمة دل على الشمول كما في أحل الله البيع لكان الأول يقدم بلا كلام .
 قوله وأما في الثاني فلان التقييد وان كان خلاف الأصل ... الخ
 وحاصل رد المصنف على الوجه الثاني من وجهي التقريرات ان معنى كون
 التقييد خلاف الأصل أنه خلاف الظهور المنعقد للطلاق بوسيلة مقدمات
 الحكمة وفي المقام مع تقييد الهيئة وانتفاء بعض مقدمات الحكمة في المادة
 يعني به انتفاء ما يوجب التعيين لا ينعقد للمادة اطلاق بوسيلة المقدمات كي
 يكون العمل المشترك مع التقييد في الأثر مثل التقييد في كونه خلاف الأصل
 (نعم لو كان) التقييد المعلوم بالإجمال المراد بين الرجوع الى الهيئة أو المادة
 بدليل منفصل كان الحق مع التقريرات لأن كلا من الهيئة والمادة حينئذ قد
 انعقد له ظهور في الاطلاق فاذا كان التقييد قيدا للهيئة كان ذلك خلافاً للأصل
 أي مخالفاً لظهور اطلاق الهيئة وظهور اطلاق المادة بخلاف ما اذا كان قيدا
 للمادة وحدها فيكون ذلك خلافاً واحداً للأصل .

(أقول) وفيه :

(أولاً) ان على هذا التحقيق يجب أن لا يكون تقييد الهيئة أيضا على
 خلاف الأصل فان مع وجود التقييد المتصل لا يكاد ينعقد للهيئة اطلاق كي
 يكون التقييد مخالفا لظهورها في الاطلاق ويكون على خلاف الأصل مع أن
 ظاهر المصنف الاعتراف بان التقييد فيها على خلاف الأصل وان لم يعترف
 في العمل المشترك معه في الأثر .

(وثانيا) ان كلا من التقييد والعمل المشترك معه في الأثر يكون على
 خلاف الأصل مطلقا سواء كان بدليل متصل أو منفصل فان المطلقات ومنها
 المادة موضوعة للباهيات المبهمة المهملة ليس فيها اطلاق ولا تقييد فاذا عرضها
 الاطلاق بوسيلة مقدمات الحكمة أو التقييد بدليل متيد متصل أو منفصل كان

ذلك على خلاف طبيعتها الأصلية وإن لم يكن مجازاً كما سيأتي نظراً إلى كونه بنحو تعدد الدال والمدلول (وعليه) فإذا طرأ التقييد للمادة ولو بقبح تقييد الهيئة كان ذلك على خلاف الأصل أيضاً (وبالجملة) المراد من كون التقييد على خلاف الأصل ليس كونه على خلاف الظهور المنعقد للمطلق بوسيلة المقدمات كما أفاد المصنف كي لا يكون العمل المشترك مع التقييد في الأثر بل ولا نفس التقييد أيضاً إذا كان متصل على خلاف الأصل نظراً إلى عدم انعقاد الإطلاق حينئذ كي يكون التقييد أو العمل المشترك معه في الأثر على خلاف ظهوره ويكون على خلاف الأصل بل المراد من كونه على خلاف الأصل أنه على خلاف الطبع الأصلي للماهيات المبهمة المهملة كما أن الإطلاق أيضاً هو على خلاف الأصل بهذا المعنى (وعلى هذا كله) فكل من التقييد والعمل المشترك معه في الأثر يكون على خلاف الأصل والطبع الأصلي فتأمل جيداً (ثم إن من تمام ما ذكر إلى هنا) يظهر لك أن الحق في دوران أمر القيد بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة كما أشرنا قبلاً هو التوقف والرجوع إلى الأصل العملي لا ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة كما أفاد التقريرات وذلك إذ لم يتم في المقام شيء من وجهيه المذكورين (أما عدم الوجه الأول) فلما عرفت من المصنف من عدم العبرة بالشمولية والاستيعاب كما عرفت منا أنه لا عبرة بالإستناد إلى الوضع أيضاً بل العبرة بظهور الكلام في أحد الإطلاقين فإن كان ظهور في البين كذلك فهو وإلا فيتوقف ويرجع إلى الأصل (وأما عدم الوجه الثاني) فلان التقييد وإن كان على خلاف الأصل وهكذا العمل المشترك معه في الأثر ولكن لا عبرة بتقليل خلاف الأصل ما لم يكن ذلك موجباً لظهور اللفظ في أحد الإطلاقين فإن العبرة كما أشرنا هو بالظهور العرفي لا بمثل هذه الوجوه الاستحسانية التي لا اعتبار لها ما لم توجب ظهور اللفظ في شيء عرفاً.

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ ولعله إشارة إلى ضعف ما ادعاه من عدم كون العمل المشترك مع التقييد في الأثر على خلاف الأصل وذلك لما أوردناه عليه نقضاً وحلاً كما عرفت آنفاً فلا نعيد .

في تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى

﴿ قوله ومنها تقسيمه إلى النفسى والغيرى . . . الخ ﴾ إن صاحب التقريرات قبل أن يشرع في تحديد كل من النفسى والغيرى قد مهد مقدمة (ملخصها) أن متعلق الطلب قد يكون أمراً مطلوباً في ذاته كالمعرفة بالله الكريم وقد يكون أمراً يترتب عليه فائدة خارجة عن حقيقة المطلوب وهذا يتصور على وجهين .

(أحدهما) أن يكون ما يترتب عليه أمراً لا يكون متعلقاً لطلب في الظاهر فيكون من قبيل الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت مقدرة المكلف حتى يتعلق الأمر بها بنفسها .

(وثانيهما) أن يكون ما يترتب عليه هو التمكن من فعل واجب آخر والوصول اليه (ثم قال ما هذا لفظه) وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنه قد فسر في كلام غير واحد منهم الواجب النفسى بما أمر به لنفسه والغيرى بما أمر به لأجل غيره (ثم قال) وعلى ما ذكرنا في التمهيد يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعية أو أكثرها أى ما سوى المعرفة بالله الكريم من الواجبات الغيرية إذ المطلوب النفسى قلما يوجد في الأوامر فإن جلها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس أى تعريف النفسى لعدم شموله لأكثر الواجبات النفسية مما وجب لأجل ما فيه من الخواص

والفوائد ويلزمه أن يكون الآخر غير مطرد أي تعريف الغيرى لدخول
أكثر الواجبات النفسية فيه (إلى أن قال) فالأولى في تحديدهما أن يقال ان
الواجب الغيرى ما أمر به للتوصل الى واجب آخر والنفسى ما لم يكن كذلك
فيتم العكس والطرده (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

(أقول) ومن جميع ذلك كله يظهر لك أن ما ذكره المصنف في تعريف
النفسى والغيرى بقوله في الكتاب فان كان الداعى فيه هو التوصل به الى
واجب لا يكاد التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى والافه
نفسى سواء كان الداعى محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله أو محبوبيته بماله
من فائدة مترتبة عليه كما أكثر الواجبات من العبادات والتوصليات . . الخ
هو بعينه ما ذكره صاحب التقريرات غير أن المصنف أورد عليه أخيراً بقوله
هذا لكنه لا يخفى . . الخ (وحاصل الإيراد) أن أكثر الواجبات النفسية
التي أمر بها لأجل ما فيها من الخواص والفوائد على هذا تكون واجبات غيرية
فان تلك الفوائد لو لم تكن لازمة واجبة لما دعت المولى الى إيجاب ذى الفوائد
فينطبق حينئذ على أكثر الواجبات النفسية تعريف الغيرى وهو ما أمر به
للتوصل الى واجب آخر فاذا كان مثل هذه الواجبات النفسية غيرية فقد
أختل كل من تعريف النفسى والغيرى جميعاً فالغيرى يختل طرداً والنفسى عكساً
﴿ قوله فان قلت نعم وان كان وجودها محبوباً لزوماً . . الخ ﴾ هذا
تصحيح لتعريفى التقريرات للنفسى والغيرى المتقدمين آنفاً ودفع لما أورده
المصنف عليهما بقوله هذا لكنه لا يخفى (وحاصله) ان الخواص والفوائد
المترتبة على أكثر الواجبات النفسية وان كانت لازمة قطعاً ولكنها حيث
كانت خارجة عن تحت قدرة المكلف لم يصح تعلق التكليف بها لتكون واجبة
وينطبق حينئذ على أكثر الواجبات النفسية تعريف الغيرى وهو ما أمر به

للتوصل الى واجب آخر بخلاف غايات الواجبات الغيرية فانها مقـدورة للمكلف بنفسها فيتملق بها التكليف وينطبق على ذبها حينئذ تعريف الغيرى وهو ما أمر به للتوصل الى واجب آخر (ثم ان هذا التصحيح) لدى الحقيقة مقتبس من الكلام المتقدم للتقريرات حيث قال فيه فيكرن من قبيل الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت مقدرة المكلف حتى يتملق الأمر بها بنفسها . . . الخ (وقد أجاب المصنف) عن هذا التصحيح بقوله قلت . . . الخ وحاصله أن الفوائد وان كانت بنفسها خارجة عن تحت القدرة ولكنها مقدورة للمكلف بالواسطة وهي تكفي في صحة تعلق التكليف بها فان القدرة على السبب قدرة على المسبب ولذا قد يؤمر بالتطهير والتملك والطلاق والعناق الى غير ذلك من المسببات التي هي خارجة بنفسها عن تحت القدرة وان كانت أسبابها تحت قدرة المكلف فاذاصح تعلق التكليف بالفوائد استكشفنا وجوبها إنا من ايجاب ذى الفوائد فينطبق حينئذ على اكثر الواجبات النفسية تعريف الغيرى وهو ما أمر به للتوصل الى واجب آخر ولا يتم التصحيح أصلا (انتهى) حاصل الجواب وهو جيد .

﴿ قوله فالأولى أن يقال . . . الخ ﴾ هذا لدى الحقيقة تصحيح آخر لتعريفى التقريرات للنفسى والغيرى ودفع لما أورده المصنف عليها بقوله هذا لكنه لا يخفى . . . الخ فالتصحيح الأول كان مقتبسا من الكلام المتقدم للتقريرات ولم يقبله المصنف وقد أجاد وهذا تصحيح آخر ذكره المصنف من عند نفسه (وحاصله) أن الواجب النفسى معنون بعنوان حسن فى نفسه ولم يؤمر به الا لحسنه الكذائى وان كان مقدمة لواجب آخر أى لما يترتب عليه من الخواص والفوائد اللازمة الواجبة والواجب الغيرى ما أمر به لاجل واجب آخر وان كان معنونا بعنوان حسن فى نفسه كما فى الطهارة الثلاث (وفيه)

ان الواجبات النفسية وان كانت معنونة بعنوان حسن قطعاً ولكن ليس حسنهما في الأغلب في نفسها كالمعرفة بالله الكريم بل لأجل ما يترتب عليها من الخواص والفوائد وعليه فإذا أمر بها لحسنها فقد أمر بها لأجل خواصها وفوائدها وهي لازمة واجبة كما أن الواجب الغيرى حيث أنه مما يتوصل به الى واجب آخر يكون حسناً لهذه الجهة فإذا أمر به لأجل واجب آخر فقد أمر به لحسنه قطعاً فإذا لا يبقى فرق بين النفسى والغيرى أصلاً ولعله اليه اشار أخيراً بقوله فتأمل (وعلى كل حال) إن شيئاً من التصحيحين لم يتم لا التصحيح المقتبس من كلام التقريرات كما اشير آنفاً ولا التصحيح الذى كان من المصنف بنفسه ولكن التمريرين مع ذلك مما لا نقص فيه فان الإيراد الذى أورده المصنف عليهما بقوله المتقدم هذا ولا يمكنه لا يخفى . . . الخ مما لا يرد عليهما فان المراد من الواجب في تعريف التقريرات للغيرى بما أمر به للتوصل إلى واجب آخر ليس مطلق الأمر اللازم الواجب بل اللازم الذى قد تعلق به الأمر فى الظاهر وفى لسان الدليل وذلك بقريته قوله المتقدم أحدهما أن يكون ما يترتب عليه أمراً لا يكون متعلقاً لطلب فى الظاهر . . . الخ ومن المعلوم ان الخواص والفوائد المترتبة على الواجبات النفسية ليست من هذا القبيل فانها وإن كانت لازمة فى حد ذاتها ولكنها لم يؤمر بها فى الظاهر وفى لسان الدليل وإن كانت مما جاز الأمر بها شرعاً بلا مانع عنه ولا محذور لكونها مقدورة للمكلف بالواسطة (وعلى هذا) فالفرق بين النفسى والغيرى محفوظ ثابت لا يختلط ببعضهما ببعض فالغيرى ما أمر به لو واجب آخر قد أمر به فى الظاهر وفى لسان الدليل والنفسى ما لم يكن كذلك سواء كان محبوباً بنفسه وفى ذاته كالمعرفة بالله الكريم أو كان محبوباً لأجل ما يترتب عليه من الخواص والفوائد اللازمة الواجبه كأغلب الواجبات النفسية فتأمل جيداً .

﴿ قوله فلا يتوجه عليه الاعتراض بان جل الواجبات لو لا السكك يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية . . . الخ ﴾ يعني به الإعتراض الذي أورده التقريرات في كلامه المتقدم على تفسير غير واحد منهم للواجب النفسى بما أمر به لنفسه والغيرى بما أمر به لاجل غيره (حيث قال) وعلى ما ذكرنا في التمهيد يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعية أو أكثرها أى ما سوى المعرفة بالله الكريم من الواجبات الغيرية إذ المطلوب النفسى قلما يوجد في الاوامر فان جلها مطلوبات لاجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها . . . الخ ﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ قد ذكرنا آنفاً وجهاً لقوله فتأمل ويحتمل أن يكون إشارة إلى ضعف قوله ولعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه وما أمر به لاجل غيره . . . الخ إذ من المستبعد جداً أن يكون المراد بما أمر به لنفسه أى قد أمر به لسكونه معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل وبذم تاركه .

اذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى

﴿ قوله ثم انه لا إشكال فيما إذا علم باحد القسمين وأما إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى . . . الخ ﴾ تقدم الكلام في ذلك في المبحث السادس من مباحث الصيغة بعد بحث التعبدى والتوصلى (فقال المصنف) هناك ان قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لسكون كل واحد مما يقابلها معنى الغيرى والتخيبرى والسكفائى يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته . . . الخ وليكن صاحب التقريرات حيث تكلم في المقام في الشك في النفسية والغيرية مشروحا فاعاد المصنف الكلام فيه ثانياً (قال في

التقريرات) بعد ما قسم الواجب باعتبار إختلاف دواعي الطلب على وجه خاص إلى غيرى ونفسى وفرغ من تحديدهما مع مالهما من النقص والإبرام (ما هذا لفظه) ثم انه إذا علمنا باحد القسمين فلا اشكال وإذا شك في واجب أنه من الواجبات الغيرية أو النفسية فهناك صور (إلى أن قال) والتحقيق هو القول بان هيئة الامر موضوعة لخصوصيات الطلب المنقذحة في نفس الطالب باعتبار دواعيها التى تدعو اليها (إلى أن قال) فلا وجه للاستناد إلى اطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الافراد التى لا يعقل فيها التقييد نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق لسكنه بمراحل عن الواقع إذ لا شك فى اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الامر ولا يعقل إتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب فان الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها وذلك أمر ظاهر لا يكاد يعتريه ريب نعم يصح التمسك بالاطلاق من جهة المادة حيث ان المطلوب لو كان الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم وحيث ليس ما يصلح أن يكون بياناً فيجب الأخذ بالإطلاق ويحكم بان الواجب نفسى غير منوط بالغير على وجه لو فرض امتناع الغير يجب الإتيان به مع امكانه (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه (وملخصه) ان الصيغة موضوعة للافراد من الطالب الحقيقى المنقذح فى نفس الطالب لا لمفهوم الطالب فان الفعل لا يتصف بالمطلوبية إلا بواسطة الطلب المستفاد من الأمر لا بواسطة مفهوم الطلب ومن المعلوم ان الفرد من الطالب الحقيقى المنقذح فى نفس الطالب جزئى لا يعقل فيه التقييد والإطلاق فلامعنى للتمسك باطلاق الصيغة لسكون الواجب نفسياً لا غيرياً وان صح التمسك له باطلاق المادة هذا ملخص كلام التقريرات (واما جواب المصنف عنه) فملخصه

ان مفاد الصيغة هو مفهوم الطلب الإنشائي لا الفرد من الطلب الحقيقي فان
الطلب الحقيقي من الصفات الخارجية كالشجاعة والجود والبخل والعلم والجهل
ونحو ذلك مما لا يقبل الإنشاء بالصيغة وليس هو من الامور الاعتبارية
القابلة للإنشاء كالزوجة والملكية والحرية ونحو ذلك واما إتصاف الفعل
بالمطلوبية بواسطة تعلق الطلب الحقيقي فهو حق ولسكنه لا ينافي إتصافه
بالمطلوبية بتعلق الطلب الإنشائي أيضاً فانصافه بالمطلوبية الواقعية يحتاج الى
تعلق الطلب الحقيقي به واتصافه بالمطلوبية بالطلب الإنشائي يحتاج الى تعلق
الطلب الإنشائي به ومن المعلوم ان مفهوم الطلب الإنشائي الذي قلنا انه مفاد
الصيغة هو مما يقبل التقييد والإطلاق جميعاً فاذا لا إشكال في الاستناد الى
إطلاق الهيئة لدفع الشك في كون الواجب نفسياً أو غيرياً ويثبت بوسيلة
الإطلاق انه نفسى لا غيرى .

أقول لا إشكال في أن الصيغة ليست موضوعة للطلب الحقيقي كما أفاد
المصنف لا لمفهومه ولا لمصداقه فانه ليس من المعاني القابلة للإنشاء كما اشير آنفاً
بل للطلب الإنشائي ولكن الاشكال في أنها (هل هي موضوعة) لنفس الطلب
لنستعمل في إنشائه فيكون الموضوع له والمستعمل فيه هو نفس الطلب ويكون
الإنشاء من مسوغات الاستعمال كما تقدم ذلك من المصنف في الفرق بين الإخبار
والإنشاء بعد الحروف وأشار اليه في المطلق والمشروط أيضاً في رجوع
الشرط الى الهيئة دون المادة (أو أنها موضوعة) للإنشاء المضاف الى الطلب
على ان يكون الطلب خارجاً عن معنى الصيغة وكان طرف إضافة له كما استظهرنا
نحن ذلك في كلا المقامين . فيكون من قبيل وضع لفظ العمى للعدم المضاف الى
البصر مع خروج البصر عن متن معناه (أو أنها موضوعة) لمجموع إنشاء
الطلب (وعلى كل حال) لا إشكال في أن الإنشاء مما لا يعقل تعلقه بالفرد

ولا بالسكلي فان كلا من الفرد والكللي مما لا يقبل الإنشاء في الخارج بل يتعلق الإنشاء لا بحالة بطبيعة الطلب المبهمة المهمة ومن المعلوم انها مما تقبل التقييد والإطلاق جميعاً كما ادعى المصنف (غير أنه يشكل الأمر) فيما إذا ذكر التقييد بعد إنشاء الطلب كما إذا قال أكرم زيداً ان جاءك ولم يقل ان جاءك زيد فاكرمه فان الطلب بعد ما انشأ بالصيغة وصار فرداً خارجياً لا يكاد يعقل تقييده بل يستحيل عقلاً فيختل جواب المصنف قهراً (وعليه) فاللازم في مقام الجواب عن التقريرات والتمسك باطلاق الصيغة لكون الوجوب نفسياً لا غيرياً أن يتمسك باطلاقها الاحوالى لا الافرادى فان الطلب المنشأ بالصيغة وإن كان فرداً والفرد مما لا يقبل التقييد والاطلاق بحسب الأفراد ولكنه مما يقبل التقييد والإطلاق بحسب الاحوال والتقدير فقد يكون ثابتاً في كل حال وعلى كل تقدير وقد يكون ثابتاً في حال دون حال وعلى تقدير دون تقدير (هذا وليكنك) قد عرفت منا في المبحث السادس من مباحث الصيغة انه لا يصح التمسك باطلاق الهيئة ولو كان احوالياً فان الوجوب الغيرى ليس مقيداً في لسان الدليل دائماً بوجوب ذبيها كما في قوله تعالى وإذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ كى يعرف من إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً لا غيرياً وان جاز التمسك باطلاقها لكون الواجب مطلقاً لا مشروطاً (بل إنك إذا تأملت) يظهر لك ضعف ما أفاده التقريرات أيضاً من التمسك باطلاق المادة لكون الوجوب نفسياً لا غيرياً فان المادة أيضاً في الواجب الغيرى ليست مقيدة دائماً في لسان الدليل اى بحيث يعرف منه انها مقدمة للغير كما في قولك ادخل السوق لتشتري اللحم كى يعرف من إطلاقها ان الواجب نفسى لا غيرى بل قد تكون مطلقة كما إذا قلت لعبدك ادخل معى السوق ثم بعد ما دخل فيه قلت له اشتر اللحم بحيث عرف بعداً ان الأمر بدخول السوق كان

غيرياً لشراء اللحم لا نفسياً وهذا واضح ظاهر لدى التدبر والتأمل فتدبر وتأمل جيداً .

﴿ قوله فانه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم ... الخ ﴾ أى فان الواجب لو كان شرطاً لغيره كالطهارة للصلاة أو الدخول في السوق اشراء اللحم لوجب التنبيه عليه فحيث لم ينبه علم ان الواجب نفسى لا غيرى (أقول) ان هذا التعليل مما يناسب من تمسك باطلاق المادة عند الشك في النفسية والغيرية كالتقريرات لا باطلاق الهيئة كالمصنف فان المناسب له في مقام التعليل ان يقول فان الوجوب لو كان مشروطاً بوجوب الغير لوجب التنبيه عليه وقد صرح في المبحث السادس من مباحث الصيغة بالتمسك باطلاق الصيغة يعنى الهيئة للشك في النفسية والغيرية نظراً الى ما في الوجوب الغيرى من تقييد الوجوب وتضييق دائرته في نظره فراجع (ثم ان هذه العبارة) هى مقتبسة من العبارة المتقدمة للتقريرات اعنى من قوله حيث أن المطلوب لو كان هو الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم . . الخ (وعلى كل حال) كان الأولى للمصنف بل وللتقريرات أيضاً أن يقول فانه لو كان مقدمة لغيره لوجب التنبيه عليه ... الخ وذلك ليعم أقسام المقدمة بتمامها ولا يختص بالشرط فقط من بين المقدمات (وكيف كان) الأمر قد عرفت منا ضعف هذا التعليل جداً فلا نعيد لك ضعفه هيئنا ثانياً .

﴿ قوله وأما ما قيل ... الخ ﴾ قد عرفت ان القائل هو صاحب التقريرات وقد ذكرنا نحن عبارته بنحو أبسط فلا تغفل .

﴿ قوله ففيه أن مفاد الهيئة كما مرت الإشارة اليه ليس الافراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت بتحقيقه في وضع الحروف ... الخ ﴾ لم يتقدم في وضع الحروف تحقيق من المصنف حول هيئة افعل وانها هى لمفهوم الطلب أو لغير إلا

ان الهيئات مطلقاً حيث كانت ملحقة بالحروف فكأن الكلام فيها قد تقدم في ضمن الكلام في الحروف فكما ان الحرف والاسم كانا موضوعين لمعنى واحد وكان كل من لحاظ الآلية والاستقلالية خارجاً عن متن المعنى غاية انه قد وضع الحرف ليراد منه معناه بما هو حالة للغير والاسم بما هو هو وفي نفسه وهكذا اسم الإشارة والضمائر كانا موضوعين لمعنى واحد وهو المفرد المذكور مثلاً وكان كل من الإشارة والتخاطب خارجاً عن أصل المعنى غاية انه قد وضع الأول وبعض الثاني ليشار به اليه ووضع بعض الضمائر ليخاطب به معه فكذلك صيغة أفعال موضوعات لمفهوم الطلب والإنشاء خارج عن أصل المعنى وضعت لينشأ بها ذلك (ثم ان هذا كله) بحسب مختار المصنف قدس سره وإلا فقد عرفت منا ان التحقيق في خلاف هذا كله فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما يكون غيره احياناً ... الخ ﴾ كما في موارد الاختبار إذ لا طلب فيها طلباً حقيقياً في النفس كي يكون هو السبب لإنشاء الطلب بالصيغة بل السبب هو الاختبار والامتحان كما لا يخفى .

﴿ قوله ولعمري انه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق ... الخ ﴾ فاشتبه مفهوم الطلب الإنشائي بمصداق الطلب الحقيقي .

﴿ قوله كما مر ههنا بعض الكلام ... الخ ﴾ يعني به عند الرد على دعوى الشيخ أعلى الله مقامه من امتناع رجوع القيد الى الهيئة بدعوى كون مفادها فرداً من الطلب الحقيقي والفرد مما لا يقبل التقييد .

﴿ قوله وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والإرادة ... الخ ﴾ أي تقدم هناك ان الطلب والإرادة موضوعان لمعنى واحد غير أن المعنى على صنفين حقيقي ثابت في النفس وإنشائي يحصل بالصيغة ولفظ الطلب أظهر في الثاني ولفظ الإرادة أظهر في الأول مع كون كل من لفظي الطلب والإرادة حقيقة

في كلا الصنفين جميعاً .

﴿ قوله هذا إذا كان هناك إطلاق . . . الخ ﴾ أى تمام ما مر عليك من التمسك بإطلاق الهيئته عند الشك في كون الوجوب نفسياً أو غيرياً وإنما يتم إذا كان هناك إطلاق بوسيلة مقدمات الحكمة وأما إذا اختل إحدى المقدمات كما إذا لم يكن المولى في مقام البيان مثلاً فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي فإن كان التكليف بالغير الذى يحتمل كون الواجب مقدمة له فعلياً فيجب الإتيان بهذا الواجب على كل حال للعلم بوجوده حينئذ على أى تقدير سواء كان نفسياً أو غيرياً وإن لم يكن فعلياً كما إذا لم يدخل بعد وقت الغير فلا يجب حينئذ الإتيان بهذا الواجب المشكوك نفسيته وغيريته فإنه إن كان نفسياً وجب الإتيان به وإن كان غيرياً لم يجب الإتيان به لعدم وجوب ذى المقدمة بعد ومن المعلوم أنه مهما شك في وجوب شيء ولم يكن هناك بيان عليه من الشرع ولا من العقل جرت البراءة عنه شرعاً وعقلاً كما سيأتى تفصيلاً ذلك في محله إن شاء الله تعالى .

في تذبذبين راجعين إلى النفسى والغيري

﴿ قوله تذبذبان الأول . . . الخ ﴾ في هذا التذبذب الأول مسألتان :
 (الأولى) إن الأمر النفسى هل يستحق الثواب على امتثاله ويستحق العقاب على عصيانه أم لا (فيقول المصنف) نعم لا ريب في استحقاقها عليهما عقلاً (وفيه ما لا يخفى) فإن استقلال العقل باستحقاق العقاب على عصيانه وإن كان مما لا ريب فيه ولسكن استقلاله باستحقاق الثواب على امتثاله بحيث إذا امتثل العبد أمر مولاة استقل العقل بثبوت حق له فغير معلوم بل من المعلوم خلافه فإن المولى ليس إلا من له حق ثابت على العبد أن يمثل أو أمره ونواهيته

فاذا أطاع العبد أمر مولاه فقد أدى حقه اليه ومن المعلوم أن باداء حقه اليه لا يصير العبد ذا حق عليه وإلا لتسلسل فإن العبد على هذا إذا امتثل أمر مولاه وأدى حقه اليه صار ذا حق عليه والمولى إذا أناب عبده وأدى حقه اليه صار ذا حق على العبد ، وهلم جراً وهذا باطل قطعاً (وعليه) فالمثوبات كلها تكون من التفضل لا من باب الاستحقاق وهذا لدى التدبر واضح ظاهر (الثانية) ان الأمر الغيرى هل يستحق الثواب على امثاله ويستحق العقاب على عصيانه أو لا يستحق شيء منها أو يفصل بين ما إذا كان الوجوب الغيرى مستفاداً من خطاب أصلي فيترتب أو تبعي فلا يترتب أو يفصل بين الثواب والعقاب فلا يترتب الأول ويترتب الثاني (وجوه) كما في التقريرات (قال) بل لعله أقوال (انتهى) ومختار المصنف تبعا للتقريرات هو الوجه الثاني اى لا يستحق الثواب على امثال الأمر الغيرى ولا العقاب على عصيانه وقد استشهدا جميعاً بحكم العقل بمعنى أنه إذا أتى بالواجب بماله من المقدمات لم يستقل العقل إلا باستحقاق ثواب واحد وإذا ترك الواجب بماله من المقدمات لم يستقل العقل إلا باستحقاق عقاب واحد (غير ان المصنف) علل حكم العقل بعدم الثواب والعقاب على الأمر الغيرى كما سيأتى بأن الثواب والعقاب من تبعات القرب والبعد والأمر الغيرى مما لا يوجب اطاعته قرباً ولا عصيانه بعداً سوى القرب أو البعد الحاصلين من الإتيان بالواجب النفسى أو من تركه (وصاحب التقريرات) قد علل فقط حكم العقل بعدم الثواب بما حاصله ان الثواب من فروع الامتثال والامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجه يكون الداعى الى اجاده هو الأمر الغيرى لا يصلح للداعوية بل يصلح للتوصل بالمقدمة الى ذى المقدمة ومع التوصل بها اليه يكون الامتثال امثالاً لذى المقدمة لا للمقدمة (أقول) : اما عدم استحقاق العقاب على ترك المقدمة سوى العقاب

المرتآب على ترك ذى المقدمة بل من حين ترك المقدمة كما سيأتى التصريح به من المصنف فهذا حق لا شبهة فيه وأما عدم استحقاق الثواب بامتنال الغيرى فهذا أيضاً حق فان استحقاق الثواب مما انكرناه نحن فى الواجب النفسى فكيف بالواجب الغيرى نعم لا ننكر التفضل فيها جميعاً (ولسكن دعوى) ان امتثال الأمر الغيرى مما لا يقرب كما أفاد المصنف أو ان الأمر الغيرى مما لا يصلح للداعوية كما أفاد التقريرات مما لا وجه له (أما الأول) فلا استقلال العقل بحصول القرب بمجرد الإتيان بالمقدمة إذا كان بداعى وجوبه الغيرى وبقصد التوصل بها الى ذبيها ولو لم يتمكن بعداً من الإتيان بذبيها أما لظرو أمر أهم أو لموت المكلف أو لغيرهما من الموانع فإذا قال المولى مثلاً لعبيده أدخلوا السوق واشتروا الى اللحم وقد دخل بعضهم السوق لا لأجل شراء اللحم ودخل بعضهم بداعى وجوبه الغيرى قاصداً به التوصل الى شراء اللحم ثم لم يتمكنوا جميعاً من شراء اللحم استقل العقل بالتفاوت بين العبيد من حيث حصول القرب الى المولى وعدمه فمن دخل السوق قاصداً به شراء اللحم قد حصل له القرب اليه بخلاف من دخله لا لهذا القصد فلا قرب له ولا كرامة .

(وأما الثانى) أى ما أفاده التقريرات فلان الأمر الغيرى لا يكاد يقصر عن الأمر النفسى فى صلاحيته للداعوية غاية الأمر أن داعوية الغيرى لانكاد تنفك عن قصد التوصل به الى ذى المقدمة بمعنى ان من أتى بالمقدمة بداعى وجوبها الغيرى فهو قاصد لا محالة للتوصل بها الى ذبيها وهذا غير دعوى عدم صلاحية الأمر الغيرى للداعوية أصلاً فتدبر جيداً .

﴿ قوله وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالاندما . . الخ ﴾
شرح هذه العبارة الى قوله فتأمل جيداً . يتوقف على الإشارة الى ما فى

التقريرات في الجملة (فنقول قال فيه رحمه الله) بعد أن ذكر الوجوه بل الاقوال الأربعة المتقدمة في الأمر الغيرى من حيث الثواب والعقاب (ما هذا لفظه) والتحقيق عندنا هو القول الثانى أى عدم ترتب الثواب والعقاب على الأمر الغيرى مطلقاً والذى يدل على ذلك هو أن الحاكم بالثواب والعقاب اما العقل أو النقل وليس فى شىء منهما دلالة على ذلك اما العقل فهو مستقل بعدم استحقاق الآتى بالمقدمة للثواب غير ما يترتب على ذبها (الى أن قال) واما النقل فغاية ما يمكن الإستناد اليه امران (أحدهما) الآيات الدالة على ترتب الثواب والعقاب على الاطاعة والعصيان الشاملين بعمومها لجميع المطلوبات الشرعية غيرياً كان أو نفسياً كقوله من يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فارلئك هم الفائزون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتمدد حدوده يدخله ناراً الى غير ذلك (والجواب عنه) ظاهر بعدما عرفت من عدم صدق الاطاعة والمعصية فى الواجبات الغيرية وذلك ظاهر (وثانيهما) الأدلة الدالة على ترتب الثواب على خصوص بعض المقدمات ويستكشف عن ذلك جواز ترتبه عليها مطلقاً فيكون من الطاعات أو يستند فى الباقي الى دعوى عدم الفصل وذلك مثل قوله تعالى ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله ولا يطؤون موطأ يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون فان دلالة الآية على ترتب الثواب على المقدمات التى يترتب عليها الجهاد من قطع البوادي وانفاق الاموال وصرف المؤنات مما لا ينبغي انكارها (مضافاً) الى ما ورد فى زيارة مولانا الحسين عليه السلام من أنه لسكل قدم

ثواب عتق عبد من أولاد اسماعيل وغيره من الأخبار الصريحة في ذلك (الى أن قال) والإنصاف أن منع ظهور هذه الروايات أو دلالتها على ترتب الثواب على فعل المقدمات بما لا وجه له إلا أنه مع ذلك لا دلالة فيها على المدعى إذ المقصود في المقام اثبات الاستحقاق ولا أثر من ذلك فيها فلعله مستند الى فضل الرب الكريم فان الفضل بيده يؤتبه من يشاء (مع أنه) يحتمل أن يقال إحتمالاً ظاهراً ان الثواب المترتب عليها في هذه المقامات بالحقيقة هو الثواب المترتب على فعل ذى المقدمة ولكنة إذا وزع على الأفعال الصادرة من المكلف في تحصيله يكون لكل واحد من أفعاله شيء من الثواب نظير ما يقول التاجر المسافر الساعى في تحصيل الأرباح عند توزيعه ما حصل له على أيام مسافرتة (ومما يؤيد ذلك) ما ورد في بعض الأخبار من ترتب الثواب على الاقدام بعد المراجعة من الزيارة الحسينية فانها ليست من المقدمات جداً (الى أن قال) لا يقال لو كان الثواب المترتب على فعل المقدمات هو الثواب المترتب على ذويها من دون مدخلية لها فيه يلزم مساواة زيارة البعيد والقريب لانا نقول لا ريب في أن عسر المقدمات يوجب ازدياد ثواب الواجب فان أفضل الأعمال أشقها ولعل ذلك أمر ظاهر لا سترة عليه جداً (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه (وملخصه) ان الآيات والروايات الظاهرة في ترتب الثواب على المقدمة اما محمولة على التفضل أو على توزيع ثواب ذى المقدمة على المتقدمة وان المقدمات مهما كثرت إزداد ثواب ذى المقدمة اصيرورته حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها والمصنف قد اختار هذين الجوابين بعينها غير انه في الذكر قد أخرج المتقدم وقدم المتأخر .

(أقول) إن حمل الآيات والروايات على التفضل وان كان مما لا بأس به

بل هو المتعين فيما دل على ترتب الثواب على الواجبات النفسية لما انكرنا

الإستحقاق فيها عقلاً فكيف بالمقدمات ولكن حملها على التوزيع فيه ما لا يخفى وذلك لما عرفت من حصول القرب بإتيان نفس المقدمات إذا كان بداعى وجوبها الغيرى والتوصل بها الى ذبيها وان لم يؤت بذى المقدمة بعداً لطرو مانع عنه خارجاً فلو كان الثواب المترتب على المقدمات هو نفس ثواب ذى المقدمة وقد وزع عليها لاقتضى ذلك عدم حصول القرب بها فيما إذا لم يؤت بذبيها أصلاً .

﴿ قوله وذلك لبداهة ان موافقة الامر الغيرى بما هو أمر ... الخ ﴾
 علة لقوله ضرورة استقلال العقل بعدم الإستحقاق إلا لعقاب واحد أو لثواب كذلك ... الخ . وقد أشرنا قبلاً ان المصنف قد علل حكم العقل بعدم استحقاق الثواب والعقاب على المقدمات بانها ليست مقربة ولا مبعدة فهذا هو تعليله له فلا تغفل .

﴿ قوله لا بما هو شروع فى اطاعة الامر النفسى ... الخ ﴾ المفهوم من هذا الكلام ان الإتيان بالمقدمة بما هو شروع فى امتثال الأمر بذى المقدمة بما يوجب القرب والثواب على ذى المقدمة وسيأتى الإشارة اليه فى المقدمة المقصودة بها التوصل ايضاً .

(أقول) ان قلنا ان امتثال الامر الغيرى مقرب كامتثال الامر النفسى بحيث إذا أتى بالمقدمة بداعى أمرها الغيرى وبقصد التوصل بها الى ذبيها فقد حصل له القرب الى المولى وان لم يمكنه الإتيان بذى المقدمة بعداً لطرو مانع عنه خارجاً فهو وإلا بان قلنا ان المقرب الى المولى هو مما ينحصر بامتثال الأمر النفسى فحينئذ دعوى ان الإتيان بالمقدمة حيث يكون شروعاً فى امتثال الامر النفسى فيحصل به الترب والثواب على ذى المقدمة بما لا وجه له فان الشروع فى امتثال الأمر النفسى ليس إلا من زمان الإتيان بنفس الواجب لا الإتيان

بالمقدمة (وبالجملة) استحقاق العقاب على ترك ذى المقدمة من حين ترك المقدمة مما لا بأس به كما تقدم لان تركها سبب لتركه ولكن استحقاق الثواب على ذى المقدمة على القول به من حين الإتيان بالمقدمة بدعوى ان شروع فيها شروع في امتثال ذى المقدمة مما لا يخلو عن مسامحة فان شروع في امتثال الأمر النفسى ليس إلا من حين شروع بذى المقدمة لا بالمقدمة .

﴿ قوله إشكال ودفع ... الخ ﴾ هيئنا إشكالان قد أفرزهما التقريرات في الذكر ولكن المصنف قد جعلهما في الظاهر إشكالا واحداً وان أشار الى كل منهما على حدة (الأول) ما حاصله ان الواجب الغيرى على ما تقدم آنفاً مما لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب على خلاف الواجب النفسى فكيف يترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها واجبات غيرية فان الأخبار في ترتب الثواب عليها فوق الإستفاضة ولا سبيل الى دفع الإشكال بما تقدم في مثل مقدمات الجهاد أو نقل الأقدام الى زيارة الحسين عليه السلام من احتمال التفضل أو التوزيع إذ لعله قد يأباه مساق الأخبار الدالة على ذلك (الثانى) وهو الذى أشار اليه المصنف بقوله هذا مضافاً ... الخ . ما حاصله ان الواجب الغيرى أمر توصلى ليس الغرض منه إلا التوصل به الى ذيه فهو كساير الواجبات التوصلية مما يحصل الغرض منها بمجرد الإتيان بها كيفما اتفق ولو على نحو محرم ولذا لو سار الى الحج على النحو الحرام كما إذا ركب الدابة المفصولة أجزء وكفى وان أتم في الغصب (وعليه) فكيف يعتبر في الطهارات الثلاث وهى واجبات غيرية قصد التربة والامتثال حيث لا يكاد يكفى مجرد الإتيان بها بدون قصد القرية اجمالاً هذا ملخص الإشكالين (وقد تفصى صاحب التقريرات عن الأول) بما حاصله ان الطهارات عبادات فى أنفسها مستحبات فى حد ذاتها فاذا لا إشكال فى ترتب المثوبة عليها (ولكنه ناقش أخيراً فى

هذا التفصلي) من جهة ان اللازم على هذا التقدير هو القصد الى الطلب النفسى
الندبى ولو في ضمن الطلب الغيرى الوجوبى كى يترتب عليها الثواب والمعلوم من
طريقتة الفقهاء هو القول بترتب الثواب على الطهارات وان انحصر الداعى الى
ايجادها الامر المقدمى على وجه لو لم يعلم باستحبابها النفسى كان ذلك كافياً في ترتب
الثواب عليها ومن هنا عدل عن هذا الجواب (وقال في الآخر) فالقول بان الثواب
من جهة عموم فضله وسعة رحمته أو احتمال التوزيع لعله أقرب فتأمل (انتهى)
هذا تفصيه عن الإشكال الأول (وأما تفصيه عن الإشكال الثانى) وهو
اعتبار قصد القربة في الطهارات فهو بوجوه ثلاثة (أحدها) ما أجاب به عن
الإشكال الأول من أنها عبادات في أنفسها مستحبات في حد ذاتها ثم ناقش
فيه أيضاً من وجهين (الأول) ان التيمم على ما هو المشهور لم يقم دليل على
كونه مطلوباً نفسياً فالاشكال فيه باق على حاله (الثانى) ما حاصله ان الطهارات
لو كانت عبادات نفسية ذكيفية يوثق بها على وجه القربة بواسطة الامر
المقدمى الذى لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب وكيف يعقل أن يقع الفعل
عبادة باتيانها بداعى أمره الغيرى لا النفسى العبادى ولذا قد عدل أيضاً عن
هذا التفصلي الى الوجهين الذين سيذكرهما المصنف بعد هذا فانتظر هذا كله من
أمر صاحب التقريرات (واما المصنف) فقد تفصلي عن الاشكالين بكون
الطهارات عبادات في أنفسها مستحبات في حد ذاتها ولم يعدل عنه الى جواب
آخر الى الآخر فيتوجه اليه حينئذ ان الطهارات لو كانت عبادات في أنفسها
ولذا يترتب عليها الثواب ويعتبر فيها قصد القربة فلم لا يقصد أمرها النفسى
ويكتفى في مقام الامتثال بقصد أمرها الغيرى وقد تقدم قبلاً اعترافه بان
امتثال الامر الغيرى مما لا يقرب الى المولى أصلاً فكيف يثاب على الامر

الذي لا يقرب اليه وكيف يقع الفعل عبادة بقصد الأمر الذي لا يؤثر في القرب أبداً (وقد تخلص عن هذا الايراد) بقوله والاكتفاء بقصد أمرها ... الخ . وحاصله ان الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى إنما هو لأجل انه لا يدعو إلا الى ما هو عبادة في نفسه فانها المقدمة والمتعلق للأمر الغيرى فاذا أتى بالطهارات بداعى أمرها الغيرى فقد قصد في الحقيقة إتيان ما هو عبادة في نفسه فيكون قصد الأمر الغيرى عنواناً اجمالياً ومرآناً لقصد ما هو العبادة في نفسه فيكنى (وفيه) ان الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى لو كان لذلك لصح قصده وصفاً أيضاً كما صح قصده غاية بان ينوى مثلاً الاتيان بالوضوء الواجب لداع من الدواعى النفسانية لا القرية فيكون قصده وصفاً عنواناً اجمالياً لما هو العبادة في نفسه بعين ما إذا قصده غاية بان نوى الاتيان به لوجوبه شرعاً مع انه لا يكنى قصده وصفاً بلا كلام وسيأتى من المصنف توجيه هذا الأشكال على الوجه الثانى من وجوه تفصى التقريرات فانتظر له ولعله اليه أشار اخيراً بقوله فافهم والله العالم .

(أقول) والتخلص الصحيح عن الاشكالين مما لا يمكن إلا على ما اخترناه من كون الأمر الغيرى مقرباً الى الله تعالى كالأمر النفسى بعينه فيقال حينئذ في دفع اشكال ترتب المثوبة واعتبار قصد القرية ان الطهارات عبادات نفسية ندية كما أفاد المصنف وصاحب التقريرات جميعاً فقبل الأمر بغاياتها يمكن الاتيان بها بداعى أمرها النفسى الندى أو بداعى حسننها ورجحانها وبمد الأمر بغاياتها حيث لا يبقى الأمر الندى بحده ويندك في الأمر الغيرى يمكن الاتيان بها بقصد ملاك الأمر الندى أو بداعى حسننها ورجحانها كما انه يمكن الاكتفاء بقصد وجوبها الغيرى أيضاً وهو الغالب وكل من هذه الامور مما صح ان يثاب عليه ويقع الفعل بسببه عبادة ومقرباً الى الله تعالى كما لا يخفى

(واما دعوى) ان التيمم مما لم يقم دليل على كونه مطلوباً نفسياً فهي مما لا وجه له أصلاً إذ لو لم يكر دليل عليه سوى قوله عليه السلام التراب أحد الطهورين بانضمام ما دل على مطلوبية الطهارة المائية في نفسها مثل قوله عليه السلام الوضوء نور أو ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ونحو ذلك مما قرر في محله لأجزء ذلك وكفى وهذا واضح .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ قد اشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله أحدهما ما ملخصه ان الحركات الخاصة ... الخ ﴾ هذا ثاني الوجوه التي تفصي بها صاحب التقريرات عن اشكال اعتبار قصد القرية في الطهارات الثلاث (و ملخصه) أن اعتبار قصد القرية في الطهارات ليس لأجل أن الأمر المسمى مما يقتضى التمديدية أى عدم حصول الغرض منه إلا إذا أتى بالفعل بداعيه بل لأجل ان ذوات تلك الحركات الخاصة في الوضوء والغسل والتيمم ليست مقدمة للصلاة بل هي بعنوان خاص تكون مقدمة لها وحيث لا نعلم تفصيل ذلك العنوان المأخوذ فيها فنأتى بتلك الحركات بداعى أمرها الغيرى كى يكون قصد الأمر الغيرى عنواناً اجمالياً ومرآناً لذلك العنوان الخاص فان الأمر لا يدعو إلا الى متعلقه فاذا أتينا بتلك الحركات بداعى وجوبها الغيرى فقد أتينا بها بعنوانها الخاص المأخوذ فيها هذا محصل التفصي الثاني (وقد أورد عليه المصنف) من ناحيتين (الأولى) انه لو كان وجه اعتبار قصد الأمر في الطهارات الثلاث هو الإشارة الى العنوان الخاص المأخوذ فيها لجازت الإشارة اليه بقصد الأمر وصفاً بان كان أصل الداعى لإتيانه شيئاً آخر غير قربى فيقول مثلاً إني آتى بالوضوء الواجب لأجل التبريد أو التنظيف ونحوهما من الدواعى النفسانية فيكون قصد الوجوب حينئذ بنحو التوصيف مشيراً الى العنوان الخاص المأخوذ فيها بمثل قصد

الوجوب غاية كما إذا قال مثلاً إنى آتى بالوضوء لوجوبه شرعاً بل قصد الوجوب بنحو التوصيف يكون أظهر في الإشارة إلى العنوان الخاص المأخوذ فيها من قصده غاية مع أنه لا يكاد يجوز قصد الوجوب إلا غاية لا وصفاً (الثانية) ما أشار إليه بوله غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى (وفيه) أن التقريرات كما تقدم آنفاً قد أجاب عن أشكال ترتب المثوبة بقوله الأخير أن الثواب من جهة عموم فضله وسعة رحمته أو احتمال التوزيع وهذه الوجوه الثلاثة إنما ذكرها لخصرص النقصى عن أشكال اعتبار قصد القربة فقط لا لغيره (وعليه) فلا وجه للإيراد عليها بانها غير وافية بدفع أشكال ترتب المثوبة فافهم جيداً.

﴿ قوله ثانياً ما محصله ان لزم وقوع الطهارات عبادة ... الخ قد يتوهم ان هذا هو الوجه الثالث من وجوه تفصلي التقريرات عن أشكال اعتبار قصد القربة في الطهارات الثلاث ولكنه ليس كذلك بل هو وجه آخر قد استفادته المصنف من الوجه الثالث الذى سياتى الإشارة إليه بقوله وأما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات . الخ . وقد أشار التقريرات بنفسه في آخر الوجه الثالث بإمكان استفادة وجه آخر منه (فقال) ولتكن على بصيرة من ذلك لعلك تطلع على وجه آخر في التفصلي عن هذه العويصة (انتهى) وكيف كان حاصل هذا الوجه المستفاد من الوجه الثالث ان اعتبار قصد القربة في الطهارات الثلاث ليس لأجل كون الأمر الغيرى المتعلق بها تعبدياً لا يحصل الغرض منه إلا مع الإتيان بقصد الأمر كى يشكل الأمر فى اعتباره فيها بل لأجل ان الأمر النفسى المتعلق بغاياتها كالصلاة ونحوها هو مما لا يكاد يحصل الغرض منه إلا بالإتيان بمقدماتها بداعى الأمر كما لا يكاد يحصل الغرض منه إلا بالإتيان بالغايات كذلك أى بداعى الأمر (فرجع النقصى)

في هذا الوجه في الحقيقة هو الى دعوى ان غايات الطهارات هي امور تعبدية خاصة لا كسائر التعبديات فساير التعبديات لا يحصل الغرض منها إلا باتيانها بداعي الأمر وهذه الغايات لا يحصل الغرض منها إلا بالاتيان بها وبمقدماتها جميعاً بقصد الأمر (وقد أورد عليه المصنف) بانه أيضاً غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة وليكنك قد عرفت منا ضعف هذا الإيراد في الوجه السابق فلا نعيده ثانياً .

﴿ قوله لا باقتضاء أمرها الغيرى ... الخ ﴾ أى ان لزوم وقوع الطهارات عبادة إنما يكون لاجل ان الغرض من الأمر النفسى بغاياتها ... الخ لا بسبب اقتضاء أمرها الغيرى .

﴿ قوله واما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات من الالتزام بامرین . . الخ هذا هو الوجه الثالث من وجوه تفصلى التقريرات عن اشكال اعتبار قصد القرية في الطهارات الثلاث وقد أفاد في تقرير هذا الوجه عبارة طويلة عريضة بل هي مع طولها رعرضها مضطربه جداً (وملخصها) بعد التدبر التام فيها أنه كما قد يكون الشىء بنفسه مقدمة للغير فكذلك قد يكون الشىء الماتى به بداعى وجوبه الغيرى مقدمة للغير لا ذات الشىء بنفسه ففي مثل هذه الصورة لا بد للمولى من أن يأمر أولاً بذات الشىء أمراً من سنخ الطلب الغيرى ليتمكن العبد بوسيلة هذا الامر من الاتيان بما هو المقدمة أى من الاتيان بالشىء بداعى وجوبه الغيرى ثم يأمر بذى المقدمة فيترشح منه الوجوب الغيرى الى ما هو المقدمة وهي الاتيان بالشىء بداعى وجوبه الغيرى (وعليه) فاعتبار قصد القرية في الطهارات الثلاث يكرن من هذه الجهة لا من جهة اقتضاء أمرها الغيرى ذلك أى الاتيان بها بداعى أمرها (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله أن ذات الشىء اذا لم تكن مقدمة بل

كانت المقدمة هي الشيء الماتى به بداعى وجوبه الغيرى فلا يكاد يترشح اليها الامر الغيرى من ذى المقدمة فمن اين يجىء طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى يتعلق بذاته ليتمكن به العبد من الاتيان بما هو المقدمة أى من الاتيان بالشيء بداعى وجوبه الغيرى (وفيه) أن الشيء بعد فرض عدم كونه بذاته مقدمة بل المقدمة هي الشيء الماتى به بداعى وجوبه الغيرى وان استحيل ترشح الوجوب الغيرى اليه ولكن لا يستحيل تعلق الطلب الغيرى المنشأ بخطاب مستقل به فاذا أمر المولى أولاً بذات الشيء ليصير ذا أمر ويتمكن العبد من الاتيان به بداعى وجوبه الغيرى ثم أمر بذى المقدمة فقهرأ يترشح الامر الغيرى فى الفرض المذكور إلى ما هو المقدمة وهو الاتيان بالشيء بداعى وجوبه الغيرى (نعم يرد على التقريرات) حيثئذ مضافاً إلى أن هذا الوجه ليس شيئاً جديداً غير ما تقدم من المصنف من قوله ثانيهما ما محصله . . الخ إذ لا فرق واقعاً بين أن يقال ان الفرض من الصلاة مثلاً لا يحصل الا بالاتيان بالطهارة بداعى وجوبها الغيرى أو يقال ان الطهارة بنفسها ليست هي مقدمة للصلاة إلا اذا اتى بها بداعى وجوبها الغيرى ما سياتى الإشارة اليه من المصنف من أنه ليس لنا فى الطهارات الثلاث أمران أحدهما بذات العمل والآخر باتيانها بداعى وجوبها الغيرى ليصح اعتبار قصد القرية فيها بهذه الوسيلة فانتظر .

﴿ قوله هذا مع أن فى هذا الإلتزام ما فى تصحيح إعتبار قصد الطاعة فى العبادة . . الخ ﴾ أى هذا مع أن فى هذا الإلتزام يعنى الإلتزام بتعدد الأمر فى الطهارات الثلاث ما أوردناه سابقاً على الإلتزام بتعدد الأمر فى العبادات فى بحث التعبدى والتوصلى من القطع بانه ليس فى العبادات الا أمر واحد (بل واورد عليه هناك أمراً آخر أيضاً) كان محصله أن الأمر الأول المتعلق بذات العمل إن كان توصلياً يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه فلا يبق مجال

لموافقة الثاني وذلك لسقوط الأول الذي هو موضوع الأمر الثاني وإن كان تعديدا لا يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه بدون قصد الامر فلا وجه لعدم سقوطه الا عدم حصول الغرض منه ومعها يستقل العقل باتيانه على نحو يحصل الغرض منه فلا حاجة إلى الامر الثاني (نعم) نحن اشكلنا هناك على المصنف بان مجرد كون الامر الاول تعديدا لا يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه بدون قصد الامر واستقلال العقل معه باتيانه على نحو يحصل منه الغرض مما لا يمنع عن أمر الشارع به على طبق حكم العقل أي باتيانه على نحو يحصل منه الغرض إلا أن التقريرات لا يكاد يمكنه هنا فرض الامر الاول تعديدا بعد تصريحه في المقام بانه لا بد من طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى . . . الخ ومن الواضح أن مع فرض الاول توصلياً لا تعديدا يرد عليه اشكال المصنف من أن الاول إذا كان توصلياً يسقط بمجرد الاتيان بمتعلقه ولو لا بقصد الامر فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الاول بدون قصد امثاله (قال) هناك فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة . . . الخ فراجع وتدبر جيداً .

﴿ قوله الثاني أنه قد انقدح مما هو التحقيق . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا التذنب الثاني هو تضعيف الدليل الذي أقامه التقريرات على إعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمات العبادية على صفة الوجوب (وتفصيله) ان صاحب التقريرات كما سيأتى في الامر الرابع يختار إعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمات مطلقاً سواء كانت عبادية أو غير عبادية على صفة الوجوب (قال) وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بالواجب الغيرى لاجل التوصل به إلى الغيرى أو لا وجهان أقواهما الاول (وظاهر) هذه العبارة كما ذكرنا هو إعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمات مطلقاً على صفة الوجوب من غير اختصاص بالعبادية فقط واصرح من ذلك في الاطلاق

ما أفاده في ظهور الثمرة (قال) نعم تظهر الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدسي على حكمه السابق فلو قلنا بعدم اعتبار قصد الغير في وقوع المقدمة على صفة الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كانت مقدمة لانقاذ غريق بل يقع واجباً سواء ترتب عليه الغير أولاً وان قلنا باعتباره في وقوعها على صفة الوجوب فيحرم الدخول ما لم يكن قاصداً لانقاذ الغريق (قال) كذا أفاد الاستاد انتهى (ثم إنه استدل) رحمه الله لاعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمات الغير العبادية على صفة الوجوب بملاحظة الاوامر العرفية المعمولة عند المولى والعبيد (قال) فان المولى إذا أمر وا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف على الثمن فحصل العبد الثمن لا لاجل اللحم لم يكن ممثلاً للامر الغيرى قطعاً وان كان بعد ما بداله الامثال مجزياً (وفيه ما لا يخفى) فان عدم حصول الامثال مما لا ينافي الوقوع على صفة الوجوب كما هو الشأن في كل واجب توصلى ولو كان نفسياً لا غيرياً (واستدل أيضاً رحمه الله) لاعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمات العبادية على صفة الوجوب بما حاصله ان الامثال مما يتوقف على قصد عنوان الواجب وقصد عنوان الواجب هنا هو قصد عنوان المقدمة وقصد عنوان المقدمة مما لا يتحقق بدون قصد التوصل بها الى ذمها (ثم ان المصنف) قدس سره لا كلام له ها هنا معه في المقدمات الغير العبادية فان المتكفل للبحث عن ذلك هو الامر الرابع وستعرف أن مختاره هو عدم اعتبار قصد التوصل فيها وانما كلامه ها هنا معه في خصوص المقدمات العبادية فيعترف فيها في الجملة باعتبار قصد التوصل في وقوعها على صفة الوجوب ولكن يضعف دليل التقريرات الذي قد أقامه على ذلك ويثبت الاعتبار من طريق آخر (وحاصل كلامه) أن صحة المقدمات العبادية كالتطهيرات الثلاث بناء على ما حققناه في وجه اعتبار قصد القرية فيها من كونها عبادات نفسية

في حد ذاتها مما لا تتوقف على قصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها أصلاً إذ المكلف من قبل دخول الوقت يأتي بها بداعي الأمر النفسى التذبي أو بداعي حسننها ورجحانها وبعد دخول الوقت يمكنه الاتيان بها بداعي ملاك الامر التذبي أو بداعي حسننها ورجحانها من دون حاجة إلى قصد التوصل بها إلى ذبيها أبدأ وان صح مع قصد التوصل بها أيضاً كما في الاغلب (هذا) إذا فلما يكونها عبادات نفسية (وأما إذا لم نقل) يكونها عبادات نفسية في حد ذاتها بل تفصيلاً عن اشكال إعتبار قصد القرية في الطهارات الثلاث باحد الوجهين الاخيرين من الوجوه الثلاثة المتقدمة فقصد التوصل بها إلى ذبيها وإن كان معتبراً فيها قطعاً لكن ذلك لأن قصد الأمر الغيرى الذى هو لا بد منه في الوجهين الاخيرين مما لا يكاد ينفك عن قصد التوصل بها إلى ذبيها بل قصد التوصل بها إلى ذبيها هو الملاك في وقوعها عبادة وان لم يقصد أمرها الغيرى أصلاً لغفلة عنه أو لعدم القول بوجوب المقدمة غيرياً لا لأن الامتثال مما يتوقف على قصد عنوان الواجب وقصد عنوان الواجب هنا هو قصد عنوان المقدمة وهو مما لا يتحقق بدون قصد التوصل بها إلى ذبيها فان الامتثال وإن كان يتوقف على قصد عنوان الواجب لكن العنوان الذى يكون تحت الأمر وقد تعلق به الحكم فى لسان الدليل كعنوان الصلاة أو الصرم أو الزكاة ونحو ذلك لا كعنوان المقدمة مما لم يتعلق به الأمر أصلاً فان الوجوب الغيرى إنما يترشح الى ذات المقدمة وحقيقته وما هو بالمثل الشايع مقدمة لا الى عنوان المقدمة وان كان هذا العنوان هو العلة لترشح الوجوب الغيرى الى ذاتها فتأمل جيداً .

﴿ قوله نعم لو كان المصحح لا اعتبار قصد القرية فيما أمرها الغيرى ... ﴾

الخ ﴿ يعنى أحد الوجهين الاخيرين المبنيين على وجوب قصد الامر الغيرى ﴾

في مختار المعامل من اشتراط وجوب المقدمة

بارادة ذى المقدمة

﴿ قوله الأمر الرابع لا شبهة في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمة . . . الخ ﴾ وحاصل ما في هذا الامر الرابع أن في وجوب المقدمة تفاصيل (منها) ما يلوح من كلام صاحب المعامل من اشتراط وجوب المقدمة على القول به بإرادة ذى المقدمة فإن أراد المكلف الاتيان بذى المقدمة وجبت المقدمة والا فلا وقد ذكر المصنف هنا عبارته في بحث الضد حيث (قال فيه ما هذا لفظه) وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقع عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر انتهى (ومنها) مختار الشيخ أعلى الله مقامه على ما يظهر من التقريرات وقد تقدم تفصيله آنفاً في صدر التذنيب الثاني من أن الواجب هو المقدمة المقصودة بها التوصل الى ذمها فإن أتى بها ولم يقصد بها التوصل فلا تقع على صفة الوجوب أصلاً والفرق بين هذا وسابقه أن قصد التوصل على الاول شرط لوجوب المقدمة وعلى الثاني شرط للواجب الغيرى (ومنها) مختار الفصول من القول بالمقدمة الموصلة أى ان الواجب خصوص المقدمة التي يترتب عليها ذم المقدمة ويتوصل بوسيلتها الى ذى المقدمة واما اذا لم يترتب عليها ذم المقدمة فلا تقع على صفة الوجوب أبداً والفرق بين هذا ومختار الشيخ ان النسبة بينهما عموم من وجه (فقد تكون) المقدمة مما قصد به التوصل

الى ذى المقدمة ولا تكون موصلة لطر ومانع عن ذى المقدمة أو لعزم المكلف على العصيان والطغيان بعد أن كان عازماً على الامتثال والاتبان (وقد تكون) موصلة ولا تكون مقصودة بها التوصل كما إذا أتى بالمقدمة لا بقصد التوصل بها إلى ذبيها ثم بداله الإمتثال وأتى بالواجب وترتب عليها ذو المقدمة (وقد تكون) مقصودة بها التوصل وتكون موصلة إلى ذبيها كما في الأغلب .

﴿ قوله وأنت خير بان نهوضها على التبعية واضح . . . الخ ﴾ أى وأنت خير بان نهوض الحججة على التبعية وهى إستقلال العقل فى الحكم بها بعد حكمه باصل الملازمة واضح ظاهر وإن لم يكن حكمه باصل الملازمة بهذا الوضوح والظهور (وبعبارة أخرى) إن دعوى ترشح الوجوب المشروط من الواجب المطلق إلى مقدمته هى اعجب بمراتب من إنكار أصل الملازمة رأساً (هذا مضافاً) إلى ما أورده التقريرات عليه من عدم معقولية اشتراط وجوب الواجب بإرادة المكلف وذلك لادائه إلى إباحة الواجب وهو جيد متين لا ينكر .

فى مختار الشيخ من وجوب المقدمة المقصودة

بها التوصل دون غيرها

﴿ قوله وهل يعتبر فى وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بها بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمة كما يظهر بما نسبته إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل مقررى بحثه . . . الخ ﴾ شروع فى بيان مختار الشيخ أعلى الله مقامه فى مقدمة الواجب من أن الواجب منها خصوص المقدمة

المقصودة بها التوصل دون غيرها وقد ذكرنا تفصيل كلام التقريرات في صدر التذنيب الثاني من تذنيبي النفسى والغبرى مبسوطاً فلا نعيد .

﴿ قوله أو ترتب ذى المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب الفصول قدس سره ... الخ ﴾ إشارة إلى مختار الفصول في مقدمة الواجب من أن الواجب منها خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها وقد أشرنا في صدر هذا الأمر الرابع إلى مختاره بنحو الإجمال وسيأتى تفصيله مع ما فيه من النقض والإبرام قريباً فانتظر .

﴿ قوله أما عدم إعتبار قصد التوصل ... الخ ﴾ دليل لمختار المصنف وتضعيف لمختار الشيخ أعلى الله مقامه (وحامله) أن ملاك حكم العقل بوجوب المقدمة والملازمة بين وجوبها ووجوب ذى المقدمة ليس إلا التوقف والمقدمية وهما موجودان في كل من المقدمة المقصودة بها التوصل وغيرها بما لم يقصد بها التوصل فلا وجه لتخصيص الوجوب بيمض دون بعض .

﴿ قوله ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية ... الخ ﴾ حيث قال في التقريرات كما تقدم تفصيله (ما هذا لفظه) فان الموالى إذا أمروا عبدهم بشراء اللحم الموقوف على الثمن فحصل العبد الثمن لا لأجل اللحم لم يكن ممثلاً للأمر الغبرى قطعاً وإن كان بعد ما بداله الإمتثال مجزياً لأن الغرض منه التوصل لانتهى (ثم ان الاجتزاء) بما لم يقصد به التوصل الذى اعترف به صاحب التقريرات دليل آخر في الحقيقة لمختار المصنف وتضعيف ثانى لمختار الشيخ أعلى الله مقامه فان الواجب لو لم يكن مطلق المقدمة سواء قصد بها التوصل أو لم يقصد بها لم يجتزأ بما لم يقصد به التوصل ولم يسقط به الوجوب قطعاً .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أن مجرد الاجتزاء بمالم

يقصد به التوصل مما لا يكشف عن إتيانها بالوجوب الغيرى وهذا كما في المقدمة المحرمة حيث يجتزى بها وليست هي متصفة بالوجوب قطعاً إلا أن عدم الإتيان بالوجوب فيها كما سيأتى ليس إلا لأجل المانع عنه وهو الإتيان بالحرم لا لفقد المقتضى أى الملاك كما لا يخفى وعليه فلا يبقى وجه لقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله لما عرفت من أنه لا يكاد يكون الآتى بها بدونه ممثلاً لأمرها ... الخ ﴾ حيث قال فيما تقدم فإن الأمر الغيرى لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل الى الغير ... الخ .

﴿ قوله وأخذاً في امتثال الأمر بذاتها ... الخ ﴾ قد تقدم منا المنع عن ذلك في التذنيب الأول قبل الشروع في اشكال ودفع فان الاتيان بالمقدمة ولو مع قصد التوصل بها الى ذياتها لا يكاد يكون شروعا في امتثال الأمر بذى المقدمة الا من عند الشروع بنفس ذى المقدمة فلا تغفل .

﴿ قوله فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل ... الخ ﴾ تفريع على عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب وإشارة الى الثمرة بين القول باعتبار قصد التوصل وعدمه (وقد اشار صاحب التقريرات) الى الثمرة المذكورة بقوله المتقدم منا نعم تظهر الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدمى على حكمه السابق ... الخ فتذكر .

﴿ قوله غاية الأمر يكون حينئذ متجربا فيه ... الخ ﴾ أى غاية الأمر يكون حينئذ متجربا في الدخول في ملك الغير مع عدم الالتفات الى التوقف والمقدمية كما أنه مع الالتفات اليهما يكون متجربا بالنسبة الى الانقضاء والإطفاء اذا دخل ملك الغير ولم يقصد به التوصل الى ذى المقدمة .

﴿ قوله وأما اذا قصده ولسكنه لم يأت بها بهذا الداعى بل بداعى أمر

أكده بقصد التوصل فلا يكون متجرباً أصلاً... الخ كما إذا دخل بستان الغير لا بداعى التوصل به الى انقاذ الغريق بل بداعى السياحة في البستان واماكن أكد هذا الداعى بقصد التوصل بالدخول الى الإنقاذ فلا يكون حينئذ متجرباً بالنسبة الى الواجب أصلاً .

(أقول) وفي الحكم بعدم التجري في الفرض المذكور مسامحة واضحة (وتوضيحه) أنه :

(تارة) يكون كل من السياحة وقصد التوصل الى الإنقاذ داعياً مستقلاً برأسه بحيث لو كان كل منهما وحده لدخل في ملك الغير .

(وأخرى) يكون بمجرع السياحة والتوصل الى الإنقاذ داعياً مستقلاً برأسه بحيث لو كان كل منهما وحده لم يدخل في ملك الغير .

(وثالثة) يكون السياحة داعياً مستقلاً برأسه أكده بقصد التوصل الى الإنقاذ بحيث لو لم يكن التوصل لدخل في ملك الغير أيضاً لا بالعكس .

(ورابعة) يكون قصد التوصل داعياً مستقلاً برأسه أكده بالسياحة بحيث لو لم تكن السياحة لدخل في ملك الغير أيضاً لا بالعكس ففي الصورة

الأولى والرابعة لا تجرى بالنسبة الى الواجب أصلاً اذ المفروض أنه لو لم تكن السياحة لدخل في ملك الغير وأنقذ الغريق وفي الصورة الثانية والثالثة

متجري بالنسبة الى الواجب لا محالة اذ لو لم تكن السياحة لم يدخل في ملك الغير ولم ينقذ الغريق أصلاً وهذا هو التجري بالنسبة الى الواجب .

وقوله وبالجملة يكون التوصل بها الى ذى المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة... الخ بمعنى أن التوصل بها الى ذى المقدمة هو الغرض

الأقصى الذي يترتب على المقدمة غالباً ويجوز انفساكه عن الواجب أحياناً في قبال الغرض الأدنى الباعث للامر الذي لا يكاد ينفك عن الواجب أصلاً

وليس قصد التوصل قيداً وشرطاً لوقوع المقدمة على صفة الوجوب والالم يجتز بما لم يقصد به التوصل ولم يسقط به الوجوب الغيرى أبدأ وقد اعترف التقريرات بالإجتزاء بذلك كما تقدم منه قبلاً فتذكر .

﴿ قوله لملاك ثبوت الوجوب في نفسها . . الخ ﴾ والصحيح كما في بعض النسخ هكذا لثبوت ملاك الوجوب في نفسها .

﴿ قوله ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها حيث يسقط به الوجوب مع أنه ليس بواجب . . الخ ﴾ إشارة الى ما قديقال من أن سقوط الوجوب بما لم يقصد به التوصل وحصول الإجتزاء به لا يكاد يكشف عن اتصافه بالوجوب وهذا كما في الفرد المحرم من المقدمة حيث يجتزى به ويسقط به الوجوب وليس بواجب (فيقول) كما أشير قبلاً إن عدم اتصافه بالوجوب ليس الا لمانع عنه وهو الحرمة لا لفقد المقتضى فيه أى الملاك من التوقف والمقدمية فلو لا المانع لا تصف الفرد المحرم بالوجوب كغيره من الفرد المباح قطعاً .

﴿ قوله والواجب أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة . . الخ ﴾ (قال في التقريرات) بعد ما نقل مقالة الفصول من الإلتزام بالمقدمة الموصلة ما هذا لفظه وكيف كان فوضوح فساد هذه المقالة بمكان لا نقدر على تصور ما أفاده فضلاً عن التصديق به ونحن بمهزل عن ذلك بمراحل (الى أن قال) يرد عليها أمور أما أولاً فلأنه قد مر فيما تقدم مراراً أن الحاكم بوجوب المقدمة على القول به هو العقل وهو القاضى فيما وقع من الاختلافات فيه ونحن بعد ما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدمة وجهاً الا من حيث أن عدمها يوجب عدم المطلوب وهذه الحيثية هي التي تشترك فيه جميع المقدمات انتهى (فيقول المصنف) والعجب من التقريرات حيث أنه شدد

الإنكار على الفصول وأورد عليه بما يتوجه على نفسه أيضاً فكما أنه قال للفصول إن مناط وجوب المقدمة هو عليه عدها لعدم المطلوب وهو موجود في كل من الموصلة وغيرها فكذلك نحن نقول للتقريرات إن المناط المزبور هو موجود في كل من المقدمة المقصودة بها التوصل وغيرها فما وجه تخصيص الوجوب بالمقدمة المقصودة بها التوصل دون غيرها .

في مختار الفصول من وجوب المقدمة

الموصلة دون غيرها

﴿ قوله وأما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب . . . الخ ﴾ شروع في تضعيف مختار الفصول من القول بالمقدمة الموصلة أي إن الواجب هي المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة دون غيرها وقد تقدم الإشارة إلى مختاره في صدر الأمر الرابع وهذا هو موضع النقض والإبرام فيه مبسوطاً (وقد استند المصنف) في تضعيفه وإثبات كون الواجب هو مطلق المقدمة سواء كانت موصلة أو غير موصلة إلى أمرين .

(الأول) ما حاصله أن الغرض من وجوب المقدمة هو التمكن من ذي المقدمة والقدرة على الواجب وهو موجود في كل من المقدمة الموصلة وغيرها مترتب على كل منهما فلا وجه لاختصاص الوجوب بإحدهما دون الأخرى مع وجود المناط في كليهما جميعاً وليس الغرض من وجوب المقدمة هو ترتب ذي المقدمة عليها خارجاً فإنه ليس باثر تمام المقدمات في غالب الواجبات يعني المباثرات فكيف بإحدها فإن أغلب الواجبات فعل اختياري

بنفسه كالصلاة والزكاة والحج ونحوها أي مقدور المكلف بلا واسطة بحيث إذا تمت المقدمات فالمكلف باق على اختياره إن شاء أنى به وإن شاء لم يأت به نعم قد يتفق أن يكون الواجب فعلاً تسببياً توليدياً أي مقدوراً للمكلف مع الواسطة بحيث إذا أتى بالمقدمات والأسباب خرج الواجب عن تحت قدرته واختياره وترتب عليها قهراً كما في الاحراق والطلاق والعتاق والتفليك ونحوها (وعليه) فترتب ذى المقدمة في الواجبات المباشرة ليس بأثر تمام المقدمات لما فرض فيها من بقاء الإختيار بعد الاثبات بتمام المقدمات على حاله فضلاً عن أحداها فكيف يكون هو الغرض من إيجاب كل واحدة من المقدمات نعم في النسبيات يتم ذلك بمعنى أنه صح أن يكون ترتب ذى المقدمة هو الغرض من إيجاب تمام المقدمات كما سيأتى تصريح المصنف بذلك حيث يقول نعم فيما كان الواجب من الأفعال النسبية والتوليدية كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته فانتظر .

(الثاني) ما حاصله أنه لا شبهة في سقوط الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمة بمجرد الاثبات بالمقدمة من دون إنتظار لترتب الواجب عليها في الخارج فإذا أمر مثلاً بشراء اللحم ووجب دخول السوق غيراً فبمجرد أن دخل السوق سقط الأمر الغيرى إذ لا يعقل بقاءه بعد دخول السوق لإستحالة طلب الحاصل فلو كان ترتب ذى المقدمة على المقدمة معتبراً في وقوعها على صفة الوجوب لم يسقط وجوبها من قبل ترتب ذىها عليها .

(أقول) أما الأمر الأول الذى استند إليه المصنف في تضعيف مختار الفصول فهو قابل للمناقشة إذ للفصول أن يدعى أن الغرض من إيجاب المقدمة هو ترتب ذى المقدمة عليها وأنه أثر تمام المقدمات حتى في المباشريات إذا أدخلنا إرادة الفعل في المقدمات (وأما دعوى) أن الإرادة غير إختيارية

فلا يمكن القول بدخولها تحت الوجوب الغيرى فقد تقدم منا في دفع شبهة الجبر في ذيل الطلب والإرادة ما يضعف هذه الدعوى وان الإرادة إختيارية باختيارية بعض مقدماتها فراجع .

(وأما الأمر الثانى) فهو أيضاً قابل للمناقشة إذ للفصول أن يدعى أن المقدمة التى لم يترتب عليها ذوها بعداً فهى ليست بواجبة أصلاً وما يترتب عليها ذوها بعداً فهى من حين الاتيان بها يسقط وجوبها وتقع على صفة الوجوب من دون إنتظار للترتب فى الخارج وذلك لكون الترتب بعداً شرطاً متأخراً للواجب كما سيأتى (نعم) يمكن تقريب الأمر الثانى بنحو آخر يسلم من هذه المناقشة جداً فنقول لا شبهة فى سقوط الوجوب الغيرى بمجرد الاتيان بالمقدمة من دون إنتظار لترتب الواجب عليها فى الخارج كما سمعت فلو كان ترتب ذمها عليها هو الغرض الباعث لإيجابها لم يسقط وجوبها قبل أن يترتب عليها ذوها وذلك لإستحالة سقوط الأمر قبل حصول الغرض الباعث للأمر بلا كلام فيها لأحد فنه يعرف أن الغرض الباعث للأمر ليس هو الترتب وإن كان هو الغرض الاقصى الذى جاز سقوط الأمر قبل حصوله كما تقدم تحقيقه فى المرة والتكرار وفى بحث الاجزاء أيضاً بل الغرض الباعث للأمر الذى يستحيل سقوط الأمر قبل حصوله هو التمسك من ذى المقدمة وهو موجود فى كل من الموصلة وغيرها على حد سواء فبالنتيجة هذا هو الدليل القوى الذى يضعف القول بالمقدمة الموصلة ويثبت به القول بوجوب مطلق المقدمة دون غيره فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله ومن هنا قد انقدح أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة فى غالب الواجبات . . . الخ ﴾ والسر فى الاستلزام أن القائل بالمقدمة الموصلة يرى أن الغرض الداعى لا يجاب المقدمة هو ترتب ذى المقدمة

ومن المعلوم أن ترتب ذي المقدمة بما لا يصح أن يكون هو الغرض الداعي لا يجاب المقدمة إلا في مجموع مقدمات الواجبات التسيبية دون غيرها وذلك لما عرفت من أن الترتب ليس باثر تمام المقدمات في المباشريات فكيف باحداها وهذا واضح.

﴿ قوله فان قلت ما من واجب إلا وله علة تامة . . . الخ ﴾ وحاصل الاشكال أنه كما اعترف المصنف في الواجبات التسيبية بصحة كون الغرض من ايجاب تمام المقدمات هو ترتب الواجب عليها لأن مجموع المقدمات علة تامة للترتب فكذلك ينبغي الاعتراف بذلك في الواجبات المباشرة إذ ما من شيء إلا وله علة تامة فان الشيء ما لم يجب من ناحية العلة لم توجد فاذا يصح القول بالموصلة في المباشريات كما يصح في التسيبيات عيناً (وحاصل الجواب) أنه نعم ولكن الجزء الأخير من العلة التامة في المباشريات هو مبادئ اختيار الفعل أي الخطور والميل والجزم والشوق الاكيد المعبر عنه بالإرادة المحركة للعضلات على ما تقدم التفصيل في الطلب والإرادة والمبادئ ليست باختيارية وإلا لكانت إختياريتها بمبادئ آخر فيتسلسل ومن المعلوم أن العلة المركبة من مبادئ غير إختيارية غير إختيارية فلا يصح تعلق الطلب الغيرى بها لغرض ترتب الواجب النفسى عليها وهذا بخلاف العلة التامة في التسيبيات فانها بجميعها هي تحت الإختيار فيمكن تعلق الوجوب الغيرى بمجموعها لغرض ترتب الواجب النفسى عليها فيصح القول حينئذ بالمقدمة الموصلة فيها بخصوصها دون غيرها (وفيه) أن الجزء الأخير من العلة التامة في المباشريات هو الإرادة وهي كما أشير آنفاً وتقدم التفصيل في دفع شبهة الجبر في ذيل اتحاد الطلب والإرادة إختيارية باختيارية بمض مقدماتها (وعليه) فلا مانع من تعلق الوجوب الغيرى بمجموع المقدمات في المباشريات وصح أن يكون

الغرض من إيجابها هو ترتب ذمها عليها كما في التسببيات عيناً (ولكن مع ذلك كله) قد عرفت منا أن الحق هو القول بوجود مطلق المقدمة لا خصوص المقدمة الموصلة .

﴿ قوله ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط ... الخ ﴾ هذا هو الأمر الثاني الذي استند إليه المصنف في تضعيف مختار الفصول وإثبات كون الواجب هو مطلق المقدمة لا خصوص المقدمة الموصلة فلا تغفل .

﴿ قوله مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف ... الخ ﴾ فإذا قال مثلاً اكرم زيداً يوم الجمعة فسقوط وجوب الاكرام لا يكون إلا بامتناله واکرامه أو بعصيانه ومخالفته حتى ينقضى الوقت أو بارتفاع موضوع التكليف من أصله من قبل الإمتثال والاکرام كما إذا مات زيد في المثال أو غرق الميت أو حرق في مثل قوله أغسل الميت وكفنه ثم أدفنه .

﴿ قوله ان قلت كما يسقط الأمر في تلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به ... الخ ﴾ وحاصل الاشكال أنه كما يسقط الأمر بكل من الموافقة والعصيان وارتفاع موضوع التكليف فكذلك قد يسقط في التوصليات بغير المأمور به مما يحصل به الغرض كفعل الغير أو فعل المحرم كما إذا غسل الغير ثوبه للصلاة مثلاً أو ركب هو الدابة المغصوبة وسار معها إلى الحج (وعليه) فسقوط الأمر الغيرى بمجرد الاتيان بالمقدمة من دون إنتظار لترتب ذى المقدمة مما لا يكشف عن كونها متعلقة للوجوب الغيرى وقد سقط قبل الترتب كي يقال إنه لو كان الترتب معتبراً في وقوعها على صفة الوجوب لم يسقط وجوبها المتعلق بها من قبل ترتب ذمها عليها (وحاصل الجواب) أنه نعم قد يسقط الأمر بغير المأمور به مما يحصل به الغرض وليسكن الكلام هنا في الفعل

الإختبارى الصادر من المكلف بنفسه ولم يكن فيه مانع عن إتصافه بالوجوب وهو كونه محرماً بالفعل ففي مثله إذا سقط الأمر بمجرد الإتيان به فهو لا محالة يكشف عن إتصافه بالوجوب من غير تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلاً .

﴿ قوله وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه... الخ ﴾
 (قال في الفصول) في التنبيه الأول من تنبيهات مقدمة الواجب (ما هذا لفظه)
 إن وجوب مقدمة الواجب غيرى وبيدنا أيضاً يعنى في ذيل تقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى قبل الشروع في مقدمة الواجب أنه يعتبر في إتصاف الواجب الغيرى بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذى يجب له حتى أنه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذى يجب فلا يتصف بالوجوب ونقول هنا توضيحاً لذلك وتأكيذاً له إن مقدمة الواجب لا يتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذى المقدمة لا بمعنى أن وجوبها مشروط بوجوده فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدمة أصلاً على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد كيف واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى أن وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى أنها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وجودها على الوجه المعتبر فالتوصل الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندى هو التحقيق الذى لا مزيد عليه وإن لم أقف على من يتفطن له (ثم ساق الكلام) بمثل ما ذكر المصنف فى الكتاب بعينه (وملخص مجموع ما ذكرناه وما ذكره المصنف من كلامه) أن ترتب الواجب على المقدمة ايس شرطاً لوجوب المقدمة فان ذلك وان فرض أنه معقول بنحو الشرط المتأخر ولكنه فاسد جداً لما حققناه

من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الإطلاق والإشتراط ولسكنه من قبيل شرط الواجب أي الشرط المتأخر له فإذا تحقق الشرط بعداً في موطنه اتصف المقدمة بالوجوب من الآن والافلا (والدليل على المدعى) وهو أن الواجب خصوص المقدمة التي يتوصل بها إلى الواجب دون غيرها أمور ثلاثة (الأول) أن الحاكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته هو العقل وهو لا يحكم أزيد من القدر المذكور أي بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته التي يتوصل بها إلى ذبيها .

(الثاني) أنه لا يأتي العقل أن يقول الأمر الحكيم اني أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به إليه دون المسير الذي لا يتوصل به إليه بل الضرورة قاضية بجواز تصريحه بمثل ذلك .

(الثالث) أن وجوب المقدمة ليس إلا للتوصل بها إلى ذبيها فلا جرم يكون التوصل بها إلى ذبيها دخيلاً في مطلوب بيتها فإذا انفكت المقدمة عن التوصل لم تكن مطلوبة أصلاً .

﴿ قوله وقد عرفت بما لا مزيد عليه أن العقل الحاكم بالملازمة ... الخ ﴾ شروع في الجواب عن الدليل الأول للفصول (وحاصله) بمزيد توضيح منا أن الحاكم بالملازمة وان كان هر العقل ولسكن المناط في حكمه بالملازمة وهو الغرض الباعث للأمر بالمقدمة ليس كما تقدم إلا حصول التمكن من الاتيان بنذى المقدمة وهو موجود في كل من الموصلة وغيرها على حد سواء ومعه كيف يحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها .

﴿ قوله وقد انقدح منه أنه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح ... الخ ﴾ شروع في الجواب عن الدليل الثاني للفصول وقد

ابتلى المصنف في المقام بالتطويل على خلاف عادته في سائر المقامات ومع ذلك لم يؤد حقه كما ينبغي (والحق في الجواب عنه) ان يقال نعم لا يأتي العقل أن يصرح الأمر بالحكيم ويقول أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به اليه دون المسير الذي لا يتوصل اليه ولكن لا يأتي العقل أيضاً أن يصرح الأمر بالحكيم ويقول لمن سار الى الحج ولم يحج عصياناً انك قد أتيت بمطلوبى الغيرى ولم تأت بمطلوبى النفسى (والسر) في جواز التصريحين جميعاً ان لطلب المقدمة غيرياً غرضين غرض أدنى وهو حصول القدرة على الواجب بوسيلة المقدمة كما تقدم وغرض أقصى فوق الغرض الأدنى وهو ترتب الواجب على المقدمة والتوصل بها اليه (فان صرح) وقال لمن سار الى الحج ولم يحج عصياناً انك قد أتيت بمطلوبى الغيرى ولم تأت بمطلوبى النفسى فهو حق فان المسير كان مطلوباً له لأجل الحج وقد تمكن بوسيلة المسير من الإتيان بالمناسك ولم يفعل (وان صرح) وقال أريد المسير الذى يتوصل به الى الحج ولا أريد المسير الذى لا يتوصل به اليه فهو أيضاً حق ولو بنحو من العناية لأجل عدم ترتب الغرض الأقصى وهو ترتب الواجب عليه خارجاً فكأنه ليس بمطلوب له أصلاً (وبالجملة) إن من سار الى الحج ولم يحج فان كان عدم حجه لما منع منعه عنه فهو مما يكشف عن عدم الأمر بذى المقدمة واقماً على كل من القول بالموصلة وغيرها واما إذا كان عدم حجه لعصيان المكلف وتعمده في الترك بلا عذر ولا مانع عنه فذلك لا يكون دليلاً على عدم اتصاف المسير الخارجى بالوجوب الغيرى بل كان واجباً واقماً غيرياً لأجل الحج غاية انه قد أتى بالمطلوب الغيرى ولم يأت بالمطلوب النفسى وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ ولعله اشارة الى ضعف قوله كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته فان الغيرى الذى لم يترتب عليه الواجب اذا لم

تكن فيه فائدة كان الحق اذاً مع الفصول فلا وجه لإتصافه بالوجوب اصلاً بل الغيرى الذى لم يترتب عليه الواجب فيه فائدة جداً وهو الغرض الأدنى أى حصول القدرة بوسيلته على الإتيان بالواجب النفسى وبها قد اتصف بالوجوب الغيرى وان لم يكن فيه الغرض الأقصى وهو ترتب الواجب عليه خارجاً .

﴿ قوله وأما ما أفاده قدس سره من أن مطلوبة المقدمة حيث كانت لمجرد التوصل بها فلا جرم ... الخ ﴾ شروع في الجواب عن الدليل الثالث للفصول (وحاصله) ان الغرض من الأمر بالمقدمة كما تقدم في الدليل الأول من دليل المصنف على وجوب مطلق المقدمة هو حصول التمكن من الواجب لا التوصل بها الى ذمها كى يكون التوصل دخيلاً في مطلوبيتها بحيث إذا انفكت عنه لم تكن مطلوبة أصلاً وذلك لما عرفت من أن التوصل بها ليس من آثار تمام المقدمات فى المباشريات فضلاً عن أحديها بل بما يترتب عليها أحياناً باختيار المكلف بمبادئه الخاصة المتقدمة .

(أقول) قد عرفت منا ضعف التعليل المذكور لبطلان كون التوصل هو الغرض من الأمر بالمقدمة وان الصحيح فى مقام ابطال ذلك هو الاعتماد على الدليل الثانى من الدليلين لسكن على التقريب الذى نحن ذكرناه له لا على تقريب المصنف فتأمله جيداً .

﴿ قوله وصريح الوجدان إنما يقضى بان ما اريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية ... الخ ﴾ رد على ما أفاده الفصول فى ذيل الدليل الثالث من قوله وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لمجرد حصول شيء آخر لا يريد به إذا وقع مجرداً عنه ... الخ (وحاصل الرد) أن صريح الوجدان قاض بان ما اريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فى تحققها كإرادة المكلف واختياره لها يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية

كيف ولو كان وقوع المقدمة على صفة المطلوبة الغيرية منوطاً بحصول ذي المقدمة كما زعم الفصول وصرح به في آخر كلامه المتقدم لزم أن يكون وجود الغاية من قيود ذي الغاية وان يكون ذو المقدمة مقدمة لوقوع المقدمة على نحو تكون الملازمة بين وجوبها غيرياً ووجوب ذبيها نفسياً (وهو كما ترى) فان الغاية لا تكاد تكون من قيود ذي الغاية وإلا لزم أن يكون الواجب النفسى مطلوباً غيرياً بطلب المقدمة كسائر قيود المقدمة (وبعبارة اخرى) ان التوصل الى ذي المقدمة ان كان عنواناً تقييدياً للمقدمة كان وفروعها لا محالة على صفة الوجوب منوطاً بحصول ذي المقدمة وكان تخلف العنوان موجباً لعدم وقوع المقدمة على صفة المطلوبة كسائر العناصر التقييدية إذا تخلفت كالستر والقيلة والطهارة ونحوها من القيود المأخوذة في لسان الدليل بالنسبة الى الصلاة فاذا تخلفت لم تقع الصلاة على صفة المطلوبة وأما إذا كان التوصل عنواناً تعليمياً بان كان علة لتعلق الوجوب الغيرى بالمقدمة من دون أن يكون قيداً ما حوذاً في لسان الدليل فتخلفه مما لا يوجب عدم وقوع المقدمة على صفة المطلوبة فكان الفصول رحمه الله قد خلط بين الجهات التقييدية والتعليمية .

(أقول) اما قول الفصول وصریح الوجدان قاض بان من يريد شيئاً لمجرد حصول شيء آخر لا يريد به إذا وقع مجرداً عنه ... الخ . فهو كبرى كلية لا ينبغي المناقشة فيها أبداً سواء كان حصول الشيء الآخر عنواناً تقييدياً أو تعليمياً (وليكن الصحيح) في جواب الفصول هو منع الصغرى في المقام بمعنى ان المقدمة لم يرد لها المرئى لحصول ذي المقدمة كي إذا لم يحصل لم تقع المقدمة على صفة المطلوبة بل أرادها كما عرفت قبلاً لحصول التمكن من ذي المقدمة ولم تتجرد عنه وان كان حصول ذي المقدمة هو الغرض الاقصى للمقدمة (وقد أشار المصنف) الى ذلك في جوابه الثانى عن صريح الوجدان بقوله الآتى هذا

مع ما عرفت من عدم التخلف هيئتها وان الغاية إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسى ... الخ (واما دعوى المصنف) انه لو لم يقع ما اريد لأجل غاية وتجرد عنها على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية لزم أن يكون وجود الغاية من قيود ذى الغاية فما لا ضير فيه فان مجرد كون الغاية من قيود ذى الغاية بمعنى كونها مقدمة وجودية له مما لا بأس به (وتوهم) انه يلزم حيثئذ أن تكون الغاية مطلوبة بطلب ذى الغاية ضعيف جداً لجواز كون الغاية مقدمة وجودية لذى الغاية على نحو لا يترشح اليها الوجوب وذلك لما عرفت فيما تقدم من عدم كون مطلق المقدمة الوجودية واجباً غيرياً وإنما الواجب منها ما أخذ على نحو يترشح اليه الوجوب كما اذا قال صل عن طهارة ولم يقل صل عند ما تطهرت وهذا واضح .

﴿ قوله فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها ... الخ ﴾
تفريع على قوله ضرورة ان الغاية لا تكاد تكون قيداً لذى الغاية ... أى فلا يكون وقوع ذى الغاية على الصفة المطلوبة الغيرية منوطاً بحصول الغاية كما أفاد الفصول .

﴿ قوله هذا مع ما عرفت من عدم التخلف هيئتها ... الخ ﴾ إشارة الى الجواب الثانى عن صريح الوجدان كما أشرنا اليه آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله ثم أنه لا شهادة على الاعتبار فى صحة منع المولى ... الخ ﴾ لم أر فى كلام الفصول استشهاداً لإعتبار ترتيب ذى المقدمة على المقدمة بصحة منع المولى عن المقدمات بانحائها إلا الموصلة منها وكان المصنف قد أراد بكلامه هذا دفع ما قد يتوهم من أن فى صحة منع المولى عن تمام المقدمات إلا ما إذا رتب عليه الواجب شهادة على صحة القول بالمقدمة الموصلة وان لم يستشهد بها الفصول (فيقول) انه لا شهادة فى ذلك فانه لو سلم صحة النهى كذلك فعدم

اتصاف ما سوى المقدمة الموصلة بالوجوب يكون للمانع وهو النهي لا لعدم
المقتضى أى الملاك ، ونحن قد اعترفنا سابقاً بان المقدمة قد لا تجب لوجود
المانع وهو النهي مع وجود المقتضى فتذكر .

﴿ قوله مع ان في صحة المنع عنه كذلك نظر ووجهه . . الخ ﴾ وحاصل
وجه النظر انه لو منع المولى عن تمام المقدمات إلا الموصلة منها يلزم أن
لا يكون ترك الواجب مخالفة وعصياناً لان وجوب الواجب يتوقف على جواز
المقدمة لثلا ينسد طريق الوصول الى الواجب وجواز المقدمة يتوقف على
الإتيان بالواجب إذ مع الإتيان به تكون المقدمة موصلة جازية بخلاف ما إذا
لم يأت به فاذا يتوقف وجوب الواجب على الإتيان به فاذا لم يأت به فلا
وجوب ولا مخالفة ولا عصيان وهو عين ما ذكرناه من لزوم أن لا يكون
ترك الواجب مخالفة وعصياناً وان أتى به فعند ذلك يجب الواجب إذ في هذا
الفرض يجوز مقدمته وينفتح طريق الوصول اليه وهو بحال لاستحالة طلب
الحاصل (ومن هنا يظهر) ان في صحة المنع عن المقدمات إلا الموصلة منها
محذورين أحدهما على تقدير والآخر على تقدير آخر وقد أشار المصنف في
الكتاب الى كلا المحذورين بعبارة مضطربة وله عبارة اخرى في تعليقه على
الكتاب يشير فيها الى المحذور الثاني فقط (وعلى كل حال) يرد على المصنف
ان وجوب الواجب وإن كان يتوقف على جواز المقدمة ولكن جواز المقدمة
في المقام مما لا يترقب على الإتيان بالواجب فان الإتيان به ليس شرطاً لجواز
المقدمة بل هو شرط متأخر لوجود المقدمة وقد أخذ على نحو لا يترشح اليه
الوجوب وقد اشير الى تفصيل الاخذ كذلك آنفاً في ذيل التعليق على قوله
وصريح الوجدان إنما يقضى ... الخ (وبالجملة) نتيجة الكلام انه يصح للنولى
أن يأمر بالواجب ويأمر بمقدمته التي يترتب عليها الواجب بعداً وينهى عن

المقدمة التي لا يترتب عليها الواجب بعداً وأنه لا محذور في ذلك كله عقلاً فتأمل جيداً .

في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

﴿ قوله بقی شیء وهو ان ثمره القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب ... الخ ﴾ سيأتي في مسألة الضد انه بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهى عن ضده سواء كان لأجل مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر أو لأجل التلازم بين كل ضد وعدم الآخر وان الحكم يسرى من الملازم الى الملازم يكون الضد فاسداً شرعاً إذا كان عبادة فإذا وجبت الإزالة وقلنا انه يقتضى النهى عن الصلاة أما لكون ترك الصلاة مقدمة للإزالة فيجب الترك ويحرم الفعل أو لكون ترك الصلاة ملازماً لفعل الإزالة فتسرى الوجوب من الإزالة الى ترك الصلاة فيجب الترك ويحرم الفعل فالصلاة على كل حال فاسدة وذلك لما سيأتى من اقتضاء النهى الفساد في العبادات وان لم يقتض في المعاملات وقد أنكر صاحب الفصول هذه الثمرة فقال بالصحة ولو على القول بالاقتضاء وجعل ذلك من ثمرات القول بالمقدمة الموصلة (قال قدس سره في مسألة الضد) ما هذا لفظه فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمره النزاع في الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الأمر بين واجب مضيق وعبادة موسعة فانه لو أتى حينئذ بالمرسع عصي وصحت عبادته بناء على القول بعدم الإقتضاء إذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالإقتضاء (ثم ساق الكلام الى أن قال ما لفظه) اقول والتحقيق عندي ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالإقتضاء أيضاً كما هو المختار (ثم أفاد) في تحقيق ذلك

كلاماً طويلاً مضطرباً جداً يشتمل على زوائد كثيرة ملخصه بعد التدبر التام فيه ان بناء على الإقتضاء والقول بالمقدمة الموصلة إذا وجبت الإزالة وجب ترك الصلاة الموصلة الى الإزالة لا مطلق ترك الصلاة ولو كان مجرداً عن ترتب الإزالة عليه فاذا وجب الترك الموصل حرم نقيضه وهو ترك الترك الموصل ولم يحرم الفعل لأن الفعل ليس نقيضاً للترك الموصل كي يحرم إذ لو كان نقيضاً له لم يحز ارتفاعها جميعاً ومن الواضح جواز ارتفاعها جميعاً كما في الترك المجرد الغير الموصل فلا هو فعل ولا هو ترك موصل فاذا لم يحرم الفعل لم يفسد قهراً وان كان عبادة كالصلاة ونحوها (لا يقال) إنه إذا وجب الترك الموصل مقدمة وحرم نقيضه وهو ترك الترك الموصل فالنقيض معنى عام يشمل كلا من الفعل والترك المجرد جميعاً فيحرمان بحرمة فاذا حرم الفعل فسد قهراً إذا كان عبادة (لأنه يقال) ان النقيض وهو ترك الترك الموصل معنى عام يجتمع مع الفعل تارة ومع الترك المجرد اخرى وليس هو معنى صادقا على كل من الفعل والترك المجرد كي يحرمان بحرمة (هذا ملخص ما يستفاد من كلامه رفع مقامه) ولكن المصنف تبعاً للتقريرات قرّب الثمرة بنحو آخر اخصر (قال في السكتاب) فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرماً فتكون فاسدة بل فيما يترقب عليه ومع الاتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب فلا يكون تركها مع ذلك واجباً فلا يكون فعلها منهياً عنه فلا تكون فاسدة (انتهى) وملخصه ان مع الاتيان بالصلاة حيث لا يكون هناك ترتب ووصول فلا يكون تركها مع عدم الترتب والوصول واجباً كي يحرم الفعل ويفسد (وفيه ما لا يخفى) فان ظاهر ذلك بل صريحه ان عدم حرمة الصلاة حينئذ إنما هو من جهة سقوط الامر الغيرى المتعلق بالترك الموصل لا من جهة عدم سراية النهي من ترك الترك الموصل الى الفعل نظراً الى كون الفعل

بما يقارنه أحياناً لا من مصاديقه بخارجاً ونظر الفصول في عدم حرمة الفعل في المنام إلى الثاني لا إلى الأول فتأمل جيداً . بما يقارنه أحياناً لا من مصاديقه بخارجاً ونظر الفصول في عدم حرمة الفعل في المنام إلى الثاني لا إلى الأول فتأمل جيداً .

وقوله وربما أورد على تفريع هذه الثمرة . الخ (هذا الإيراد من صاحب التقريرات (قال ما لفظه) ان الترك الخاص يعني به الترك الموصل نقيضه رفع ذلك الترك وهو أعم من الفعل والترك المجرد لان نقيض الأخص أعم مطلق كما قرر في محله فيكون الفعل لازماً لما هو من أفراد النقيض وهذا يكفي في إثبات الحرمة وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً لان الفعل على ما عرفت ليس نقيضاً للترك لأنه أمر وجودي ونقيض الترك إنما هو رفعه ورفع الترك إنما هو يلزم الفعل مصداقاً وليس عينه كما هو ظاهر عند التأمل فكما ان هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك يكفي في المقام (إلى أن قال) غاية الأمر ان ما هو النقيض في مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط واما النقيض للترك الخاص فله فردان وذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده كما لا يخفى . انتهى . بما يقارنه أحياناً لا من مصاديقه بخارجاً ونظر الفصول في عدم حرمة الفعل في المنام إلى الثاني لا إلى الأول فتأمل جيداً .

(أقول) قد أجاد صاحب التقريرات في الإيراد على الثمرة وفي ابطال العبادة مطلقاً حتى على القول بالموصلة غير انه سماح رحمه الله في التعبير فان الفعل ليس لازماً لترك الترك الموصل أو ترك الترك المطلق بل هو عينه مصداقاً وخارجاً وان اختلفا مفهوماً وادراكاً فترك الترك المطلق وان كان يختلف مع الفعل مفهوماً من قبيل اختلاف الإنسان مع الحيوان الناطق في المفهوم وليكنهما متحدان خارجاً ومصداقاً فيصدق على الفعل انه ترك الترك ويحمل عليه بالحمل الشايع وهكذا ترك الترك الموصل فهو معنى عام يختلف مع كل من الفعل والترك المجرد مفهوماً وليكنه يتحد مع كل منهما خارجاً ومصداقاً فيصدق على كل من الفعل والترك المجرد انه ترك الترك الموصل ويحمل عليه

بالحمل الشايح (ومن هنا يظهر) ضيف ما أفاده المصنف في تضعيف ايراد التقريرات بابداء الفرق بين ترك التارك المطلق فيكون متحداً مع الفعل مصداقاً وخارجاً وبين ترك التارك الموصل فيكون مقارناً مجتمعاً مع الفعل تارة ومع التارك المجرد اخرى (ووجه الضعف) ان كلا من ترك التارك المطلق وترك التارك الموصل على نمط واحد غاية انه في الأول له مصداق واحد وفي الثاني له مصداقان بشهادة صحة الحمل عليهما فكما انه إذا حرم ترك التارك المطلق يحرم الفعل ويفسد فكذلك إذا حرم ترك التارك الموصل فيحرم كل من الفعل والتارك المجرد جميعاً فاذا كان الفعل عبادة فيفسد .

﴿ قوله إلا انه لازم لما هو من افراد النقيض ... الخ ﴾ ولو قال إنه فرد من فردى النقيض وهو ترك التارك الموصل كان أولى بل كان هو الصحيح وعلى كل حال ان هذا التعبير قد تقدم في كلام التقريرات والمصنف قد ذكره هنا بعينه ولم يغيره .

﴿ قوله فإن الفعل في الأول لا يكون إلا مقارناً ... الخ ﴾ يعني بالأول التارك الموصل الواجب لا التارك المطلق نظراً الى أن محط كلام المصنف في أول الثمرة كان هو التارك الموصل حيث قال وربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله ان فعل الضد وان لم يكن نقيضاً للتارك الواجب مقدمة بناء على المقدمة الموصلة .. الخ أى فان الفعل فيما إذا وجب التارك الموصل لا يكون إلا مقارناً لما هو النقيض من رفع التارك الموصل المجامع ذلك النقيض مع الفعل تارة ومع التارك المجرد اخرى .

﴿ قوله ولا يكاد تسرى حرمة الشيء الى ما يلزمه .. الخ ﴾ فاذا وجب استقبال الجنوب مثلاً لم يجب استدبار الشمال شرعاً مع كون الثاني ملازماً للأول وذلك لأنه لا وجه عقلاً لتسرية الحكم من الملازم الى الملازم

وان وجب عقلا ان لا يكون الملازم محكوماً بحكم فعلي آخر يخالف حكم ملازمه مع جواز كونه محكوماً بحكم واقعي كذلك وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى في مسألة الضد فانتظر .

﴿ قوله فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الإصطلاح مفهوماً .. الخ ﴾
 أى فلو لم يكن الفعل عين ما يناقض الترك المطلق بحسب الإصطلاح مفهوماً
 أى عين ترك الترك المطلق أو رفع الترك المطلق فهو متحد معه عيناً وخارجاً
 فالفعل وترك الترك أو رفع الترك متغايران بحسب المفهوم متحدان بحسب
 المصداق والخارج .

في تقسيم الواجب الى الأصلي والتبعي

﴿ قوله ومنها تقسيمه الى الأصلي والتبعي .. الخ ﴾ كان اللازم ذكر هذا التقسيم في الأمر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب من المطلق والمشروط والمعلق والمنجز والنفسي والغيري لا في هذا الأمر الرابع المنعقد لبيان تفصيل المعالم والشيخ والفصول المتقدم شرح كل منها على حدة وكأنه نسيه هناك وتذكره ههنا (وعلى كل حال) ان المناط في الإصالة بنظر المحقق القمي ان يكون الواجب مقصوداً بالإفادة من الكلام والمناط في التبعية أن لا يكون مقصوداً بالإفادة من الكلام وان استفيد تبعاً كدلالة الآيتين على أقل الحمل وله كلام في مقدمة الواجب بعضه في المقدمة السادسة وبعضه في المقدمة السابعة يستفاد من مجموع هذا المعنى صريحاً فراجع (ثم ان الفصول) قد أورد على المحقق المذكور بقوله وزعم بعض المعاصرين ان الواجب الأصلي هو الذي استفيد وجوبه من اللفظ وقصده المتكلم منه والتبعي بخلافه وهو غير

واضح (انتهى) وفسر هو كلا من الأصلي والتبعي بمعنى آخر (فقال) فالأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل أي غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعا لوجوب غيره والتبعي بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلا كما في المفاهيم (انتهى) ومحصله ان المناط في الإصالة والتبعية هو الإستقلال بالخطاب وعدمه فان كان استفاداً من خطاب مستقل فهو الأصلي وان فرض وجوبه غيرياً تابعا لوجوب غيره كما إذا قال أدخل السوق واشتر اللحم وان لم يكن استفاداً من خطاب مستقل فهو التبعي وان فرض وجوبه نفسياً غير تابع لوجوب غيره كما إذا استفيد ذلك بنحو المفهوم فقال مثلاً إذا فسق العالم فلا يجب إكرامه وكان مفهومه إذا عدل العالم فيجب إكرامه (والظاهر) ان الثمرة بين الضابطين تظهر في مثل المداليل الإلزامية اللفظية فهي أصلية عند المحقق الفمى لسكونها مقصودة بالافادة للمتكلم وتبعية عند الفصول لعدم كونها بخطاب مستقل وإنما هي لازم لخطاب آخر (ثم ان صاحب التقريرات) قد فسر الأصلي والتبعي بمعنى ثالث لجعل الأصلي عبارة عما تعلق به إرادة مستقلة من جهة الالتفات اليه بما هو عليه بما يوجب طلبه والتبعي عبارة عما لم تعلق به إرادة مستقلة لعدم الالتفات اليه بما يوجب إرادته كذلك وإن تعلق به إرادة اجمالية تبعا لإرادة غيره كما في الواجبات الغيرية الترشيحية لا المنشأة بخطاب مستقل التي تعلق بها إرادة مستقلة (والفرق) بينه وبين التفسير بن ان تقسيم الواجب الى الأصلي والتبعي بحسب هذا التفسير الأخير يكون بلحاظ مقام الثبوت والواقع أي بتعلق الإرادة النفسانية المستقلة به وعدمه وبحسب التفسيرين الأولين يكون بلحاظ مقام الاثبات والدلالة أي باعتبار كون الواجب مقصوداً للمتكلم من اللفظ وعدمه أو باعتبار كونه مفهوماً من خطاب مستقل وعدمه فاذا كان واجب لم يكن استفاداً

من اللفظ بل قد استفيد من دليل نبي من عقل أو اجماع ونحوهما لم يتصف بالأصلي والتبعية بحسب التفسيرين بخلافه بحسب هذا التفسير فان كان متعلقاً للارادة المستقلة فهو أصلي وإلا فهو تبعي (ومن هنا) قد اختار المصنف هذا التفسير الاخير وان التقسيم يكون بلحاظ مقام الثبوت والواقع لا بلحاظ مقام الاثبات والدلالة نظراً الى ان عدم اتصاف الواجب الذي لم يكن بعد مفاد دليل لفظي بشيء من الاصلي والتبعي بعيد واليه اشار اخيراً بقوله لكن الظاهر كما مر ان الاتصاف بهما إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه وإلا لما اتصف بواحد منهما اذا لم يكن بعد مفاد دليل وهو كما ترى .

(اقول) : كان الأولى ترك التعرض لهذا التقسيم من أصله فانه مضافاً الى كونه مما لا فائدة فيه هو مما يمتاز عن سائر التقاسيم من حيث عدم مضبوطة المعنى المحدود فيه فان المحدود في سائر التقاسيم كالمطلق والمشروط والنفسى والغيرى ونحوهما أمر معين مضبوط عند الجميع متسالم عليه عند الكل وإنما يقع الاختلاف في بيان حد جامع له العكس والطرده وفي المقام أصل المحدود غير مضبوط ولا معين فكل يفسره برأيه ويحدده بنظره فيكون الاصلي والتبعي في اصطلاح هذا غير الاصلي والتبعي في اصطلاح ذاك والاصلي والتبعي عند ذاك غير الاصلي والتبعي عند ثالث وهكذا ومعه لا يبقى للمناقشة في الحدود بالنقض والابرار مجال أصلاً لعدم المشاحة في الاصطلاح كما لا يخفى .

﴿ قوله لا بلحاظ الإصالة والتبعية في مقام الدلالة والاثبات فانه يكون في هذا المقام تارة مقصوداً بالافادة واخرى غير مقصود بها على حده ... الخ ﴾
 اشارة الى تفسير المحقق القمي للاصلي والتبعي وهو التفسير الاول من التفاسير الثلاثة المتقدمة ولم يؤثر المصنف الى تفسير صاحب الفصول اصلاً
 ﴿ قوله إلا انه لازم الخطاب كما في دلالة الإشارة ونحوها ... الخ ﴾

المداليل الالتزامية كلها لازم الخطاب ولسكنها على أقسام (فنها) المنطوق الغير الصريح وهو المدلول بدلالة الاقتضاء والمدلول بدلالة الايماء والمدلول بدلالة الاشارة في قبال المنطوق الصريح وهو المدلول المطابق والتضمنى على كلام في الأخير وسيأتى تفصيل الجميع في أول المنطوق والمفهوم إن شاء الله تعالى (ومنها) المفاهيم وهي المداليل الالتزامية اللفظية أى البيئنة بالمعنى الأخص للجمل التركيبية كمفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الحصر وغير ذلك من المفاهيم على القول بها وسيأتى أيضا تفصيل السكل إن شاء الله تعالى في محله (ومنها) ما لا يعد منطوقا ولا مفهوما في الاصطلاح وهي المداليل الالتزامية العقلية كدلالة الأمر على وجوب مقدمته أو على حرمة ضده على القول بهما أو على فساد متعلقه على القول به ولو في خصوص العبادات دون المعاملات (ثم ان) من بين جميع المداليل الالتزامية مدلولين غير مقصودين للبتكلم أحدهما المدلول بدلالة الاشارة ثانيهما المدلول الالتزامى العقلى ومن هنا يظهر معنى قوله كما في دلالة الاشارة ونحوها ويستفاد ذلك من كلام المحقق القمى ايضا في مقدمة الواجب في المقدمة السابعة فراجع .

﴿ قوله وعلى ذلك فلا شبهة في انقسام الواجب الغيرى اليهها ... الخ ﴾ لا اشكال في انقسام الواجب الغيرى الى الاصلى والتبعى بجميع التفاسير المتقدمة فيجوز أن يكون مقصوداً بالافادة للبتكلم ويجوز عدمه كما انه يجوز أن يكون مستفاداً من خطاب مستقل ويجوز أن لا يكون مستفاداً من خطاب مستقل بل تبعاً لخطاب آخر وهكذا يجوز أن يكون متعلقاً للارادة المستقلة للالتفات اليه ويجوز أن لا يكون متعلقاً للارادة المستقلة بل الاجمالية تبعاً لارادة غيره لعدم الالتفات اليه وهذا واضح (واما الواجب النفسى) فلا اشكال في صحة انقسامه الى الاصلى والتبعى بحسب تفسير الفصول

فقد يكون استفاداً من خطاب مستقل وقد لا يكون استفاداً من خطاب مستقل بل تبعاً لخطاب آخر كما لا إشكال في عدم إنقسامه اليهما بحسب تفسير التقريرات الذي اختاره المصنف إذ لا معنى لكون الواجب نفسياً ذا مصلحة نفسية ملزمة ولا يكون تحت الإلتفات والإرادة المستقلة أصلاً وأما بحسب تفسير المحقق القمي من كونه مقصوداً بالإفادة وعدمه فالظاهر انه قابل للانقسام اليهما أيضاً فالنفسى قد يكون مقصوداً بالإفادة للمتكلم وقد لا يكون مقصوداً بها فان النفسى إذا جاز أن لا يكون مفاداً للدليل لفظي أصلاً بل قد استفيد من دليل لبي فجواز استفادته من اللفظ على نحو لا يكون مقصوداً بالإفادة بطريق أولى .

﴿ قوله ثم انه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة .. الخ ﴾ وحاصله ان الواجب التبعي إن كان عبارة عما لم يتعلق به إرادة مستقلة فعند الشك في كون الواجب أصلياً أو تبعياً يستصحب عدم تعلق الإرادة المستقلة به ويثبت به كونه تبعياً كما هو الشأن في كل موضوع مركب من أمر وجودى وعدمى فاذا كان الوجودى محرزاً بالوجدان والعدمى محرزاً بالأصل رتب عليه الأثر لا محالة كما إذا شك في أن الماء المجتمع في الحوض شيئاً فشيئاً هل هو قليل أم كثير فباستصحاب عدم بلوغه حد السكر يثبت كونه قليلاً ويترتب عليه آثار القليل وهكذا إذا شك في كون اللحم المطروح على الأرض المشتركة بين الكفار والمسلمين ميتة أو مذكى فيستصحب فيه عدم التذكية ويحرز به انه ميتة بناء على كون الميتة عبارة عما لم يذك ويترتب عليه حينئذ آثارها نعم ان قلنا إن التبعي أمر وجودى بمعنى انه عبارة عما تعلق به إرادة إجمالية تبعاً لإرادة غيره فيإصالة عدم تعلق الإرادة المستقلة به لا يكاد يثبت

تعلق الإرادة الإجمالية به تبعاً لإرادة غيره ليكون واجباً تبعياً إلا على القول بالأصل المثبت .

(أقول) والظاهر ان إستصحاب عدم تعلق الإرادة المستقلة به بعد العلم الإجمالي بتعلق الإرادة به لا محالة أما إرادة مستقلة أو إرادة غير مستقلة مشكل جداً .. واما كان التبعي عبارة عما لم يتعلق به إرادة مستقلة أو كان عبارة عما تعلقت به إرادة إجمالية تبعاً لإرادة غيره غايته ان الأصل على الأول معارض بمثله وعلى الثاني معارض ومثبت ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .
﴿ قوله فافهم .. الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في ثمرات بحث مقدمة الواجب

﴿ قوله تذييب في بيان الثمرة ... ﴾ قد ذكرنا البحث مقدمة الواجب ثمرات عديدة (منها) انه على القول بوجوب المقدمة إذا نذر الإتيان بواجب شرعي فيحصل البرء من النذر بالإتيان بمقدمة من مقدمات الواجب وعلى القول بعدمه لا يحصل البرء (ومنها) انه على القول بوجوب المقدمة يحصل الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كان له مقدمات متعددة وذلك لصدق الإصرار على الحرام حينئذ فانه قد ترك واجبات عديدة بخلاف ما إذا لم نقل بوجوبها فلا يحصل الفسق بترك واجب واحد بمقدماته لعدم صدق الإصرار على الحرام حينئذ إذ لم يترك واجبات عديدة . (ومنها) انه على القول بوجوب المقدمة لا يجوز أخذ الأجرة على المقدمة لحرمة أخذ الأجرة على الواجب بخلاف ما إذا لم نقل بوجوبها فيجوز أخذها عليه (وقد أورد المصنف) على الجميع إشكالا عاماً ثم أورد على كل منها بالخصوص إشكالا خاصاً (أما الإشكال العام) الوارد على الجميع

وقد أشار إليه بقوله ومنه قد انقدح انه ليس منها مثل براء النذر... الخ. فخالصه ان ثمره المسألة الاصولية ليست إلا أن تكون نتيجة المسألة واقعة في طريق استنباط حكم شرعي كلي وتنقيح كبرى من كبريات الفقه سواء كانت إيجابية أو سلبية فاذا باحثنا مثلاً في حجية خبر الواحد أو في الإستصحاب أو في أصل البراءة ونحوها من المسائل الاصولية وكان نتيجة البحث بعد النقض والإبرام حجية خبر الثقة أو حجية الإستصحاب أو حجية أصل البراءة فيثبت بوسيلة ذلك كله وجوب مثل غسل الجمعة إذا فرض قيام خبر الثقة عليه أو وجوب صلاة الجمعة لأجل استصحابه من زمان الحضور أو عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال لأجل البراءة عنه شرعاً وعقلاً وهكذا وهكذا وهذا بخلاف المقام فان وجوب المقدمة في الثمرات المذكورة مما لا يستنبط به حكم شرعي كلي سوى البرء في الأول وحصول الفسق في الثاني وعدم جواز أخذ الاجرة على المقدمة في الثالث الذي هو حكم جزئي من كبرى فقهية أي من عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب هذا حاصل الإشكال العام الوارد على الثمرات الثلاث وأما الإشكال الخاص الوارد على كل منها بالخصوص فسيأتي شرح كل عند تعرض المصنف له فانتظر.

﴿ قوله وهي في المسألة الاصولية كما عرفت سابقاً... الخ ﴾ الظاهر ان مقصوده من قوله كما عرفت سابقاً هو ما أشار اليه بقوله في صدر الكتاب وإن كان الأولى تعريفه يعني تعريف الاصول بانه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام... الخ.

﴿ قوله كما لو قيل بالملازمة في المسألة فانه بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج انه واجب... الخ ﴾ فاذا قلنا بالملازمة ووجبت المقدمة بنحو الكبرى الكلية وضمنا اليها صغرى من صغرياتهما مثل كون المسير الى الحج مقدمة

للوأجب فيستنجد منها حكم شرعي كلي وهو وجوب المسير الى الحج فتقول مثلاً إن المسير الى الحج مقدمة للواجب وكل مقدمة للواجب واجب للملازمة فالمسير الى الحج واجب للملازمة فالنتيجة هي حكم شرعي كلي قد استنبطناه بواسطة بحث مقدمة الواجب .

(أقول) لو كان محط البحث في المسألة هو نفس وجوب المقدمة لسكننا نحتاج في إستنتاج حكم شرعي كلي الى ضم الصغرى اليها على نحو ما عرفت وأما إذا كان محط البحث كما تقدم في صدر المسألة هو الملازمة فهو مما يترتب عليه الحكم الشرعي الكلي بلا حاجة الى ضم شيء آخر اليها فتقول العقل يحكم بالملازمة بين وجوب شيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك فتجب مقدمة الواجب شرعاً وهو حكم شرعي كلي بلا شبهة .

﴿ قوله مع ان البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر ... الخ ﴾ هذا إشكال يختص بالثمرة الأولى فقط غير الإشكال العام الذي أورده المصنف على الثمرات الثلاث (وحاصله) ان البرء وعدمه يتبع قصد الناذر فان قصد في نذره الإتيان بالواجب النفسى فلا يحصل البرء باتيان المقدمة وان قلنا بالملازمة وان قصد ما يعم الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمة فيحصل البرء باتيانها وان لم نقل بالملازمة لأن وجوبها الغيرى العقلى مما لا يحصى عنه وأما إذا أطلق الناذر ولم يعلم قصده فالظاهر ان المنصرف من إطلاقه هو الوجوب النفسى فلا يكفى الإتيان بالمقدمة ولو قيل بالملازمة .

(أقول) نعم ولكن تظهر الثمرة فيما إذا قصد ما يعم الوجوب الغيرى الشرعى دون العقلى فعلى القول بوجوب المقدمة شرعاً يحصل البرء باتيان المقدمة دون ما إذا لم نقل بوجوبها كذلك فلا يحصل البرء باتيانها .

﴿ قوله ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب ... الخ ﴾

هذا إشكال يختص بالثمرة الثانية فقط (وحاصله) ان الإصرار على الحرام لا يحصل بترك واجب واحد بمقدماته وان قلنا بوجود المقدمات وحرمة ترك كل منها على حدة وذلك لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن مع تركه من الإتيان بالواجب فيسقط به وجوب الواجب من أصله وبتبعه يسقط وجوب بقية المقدمات أيضاً فلا يكون حينئذ تركها حراماً ليحصل الإصرار على الحرام بتركها فاذا فرض ان للحج مقدمات عديدة بان كان السير من كل منزل الى منزل مقدمة له فبترك الخروج الى المنزل الأول مع آخر القافلة الموجب لعدم تمكنه من الحج من أصله يسقط وجوب الحج عقلاً وبتبع سقوطه يسقط الوجوب الغيرى عن سائر المقدمات فان وجوبها تابع لوجوب ذبيها فلا يكون تركها حراماً كي يصدق الإصرار على الحرام بسببه ويحصل الفسق من أجله (وفيه) انه كما يحصل عصيان الواجب بترك أول مقدمة لا يتمكن مع تركه من الإتيان بالواجب فكذلك يحصل بتركه عصيان سائر المقدمات أيضاً فانه قد اسقط وجوبها بسوء الاختيار فلو لا تركه أول المقدمات لم يسقط وجوب بقية المقدمات بتبع سقوط وجوب ذبيها فكما يصدق عليه انه قد عصى التكليف النفسى وأسقطه بسوء الاختيار فكذلك يصدق عليه أنه قد عصى التكليف الغيرية وأسقطها بسوء الاختيار (وعليه) فالأولى في مقام الإبراد الخاص على الثمرة الثانية أن يقال ان المراد من الاصرار على الحرام هو الاصرار على المحرمات النفسية الموجبة لإستحقاق العقاب والبعد عن المولى لا المحرمات الغيرية التي لا توجب بنفسها بعداً ولا عقاباً سوى البعد والعقاب الحاصلين بترك ذبيها بلا كلام .

﴿ قوله وأخذ الأجرة على الواجب لا بأس به ... الخ ﴾ هذا إشكال يختص بالثمرة الثالثة فقط (وحاصله) بمن يذتوضيح منا ان الواجب الذى قد ادعى

حرمة أخذ الاجرة عليه أما توصلى أو تعبدى (أما التوصلى) فليس مطلقاً مما يحرم أخذ الاجرة عليه فان الصناعات الواجبة كفاتياً كالخياطة والحياكة والتجارة وما أشبه ذلك مما يتوقف عليه نظام العالم لا يحرم أخذ الاجرة عليها بلا كلام (والسرفيه) ان الواجب فيها ليس نفس العمل وجده كى يحرم أخذ الاجرة عليه بل الواجب فيها هو العمل مع الاجرة فالخياطة ليست كدفن الميت مما أوجبه الله تعالى على المكلفين مجاناً وبلا عوض بل الخياطة مع الاجرة واجبة على العارفين بها كفاتياً في قبال ترك الخياطة ولو مع الاجرة فان الذى يتوقف عليه النظام العام هو الخياطة كذلك لا الخياطة مجاناً بل الخياطة مجاناً ربما يخل بالنظام لإختلال عيش الخياط ونحوه من أرباب الصنائع راساً (وعليه) فاذا كان الواجب هو العمل مع الاجرة فلا يحرم أخذ الاجرة على العمل . هذا كله فى الواجب التوصلى (وأما التعبدى) فيمكن القول فيه بجواز أخذ الاجرة عليه بتصوير الداعى على الداعى كى لا ينافى القرابة المعتبرة فيه فى أخذ الاجرة على العمل الماتى به بداعى الأمر لا على نفس العمل وحده .

(أقول) ان تصوير الداعى على الداعى بنحو الطولية مما لم يتضح لنا رشده بان كان العمل بداعى الأمر وكان الداعى للجموع أى للعمل الماتى به بداعى الأمر أمر آخر فان ذلك يسير نطقه عسير تصديقه بل المتضح لنا خلاف ذلك تبعاً للشيوخ أعلى الله مقامه فى المكاسب ولغير واحد من المحققين إذ لا شك فى أنه لو لا الأجر الذى قد فرض كونه داعياً على الداعى لم يأت العامل بالعمل أصلاً فكيف يكون العمل فى هذه الصورة مأتياً به بداعى أمر الله تعالى فقط بل يكون الأجر جزء الداعى أو تمام الداعى (مضافاً) الى انه لو سلم صحة الداعى على الداعى فمجرد ذلك مما لا يكفى فى جواز أخذ الاجرة على العبادات فان الملاك الجارى فى منع أخذ الاجرة على الواجبات التوصلية

غير الصناعات المكفائية جار في العبادات بعينه وظاهر المصنف هو الاعتراف بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات التوصيلية في غير الصناعات الكفائية بقريظة استثنائها عنها فما يكون وجهاً للنوع في التوصليات يكون هو الوجه للنوع في العبادات أيضاً غاية انه ان لم نصحح الداعي على الداعي فعدم جواز أخذ الأجرة على العبادات يكون لوجهين وان صححناه فيكون لوجه واحد مشترك بين التوصليات والتعبديات جميعاً (وبالجملة) ان الذي نعتمد عليه في وجه عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب مطلقاً سواء كان توصلياً أو تعبدياً غير الصناعات الواجبة كفايئاً هو كون العمل مستحقاً للغير أى للمولى بعد ما أمر به على سبيل الحتم والإلزام فان المرلى ليس إلا من له حق ثابت على العبد أن يمثل أو امره ونوايه فاذا أمره بشيء فالعمل يكون له فكما انه إذا أجر نفسه من زيد ليبنى له بيتاً فيكون العمل له فاذا أجرها من عمر وثانياً كان ذلك فاسداً جداً فكذلك إذا أمره الله تعالى بعمل خاص كدفن الميت ونحوه فيكون العمل مستحقاً له فاذا أخذ الأجر عليه كان ذلك فاسداً شرعاً ومن المعلوم ان هذا الوجه جار في عموم الواجبات ويمتاز العبادات عن التوصليات بوجه آخر وهو منافات أخذ الأجرة عليها مع القربة للمعتبرة فيها (نعم يستثنى) من التوصليات الصناعات الكفائية لما تقدم آنفاً (كما انه يستثنى) من التعبديات العبادات الإستيجارية فانها يوثق بها نيابة عن الغير فالأجير نائب عن الميت في جميع الأفعال حتى في قصد القربة ومن الواضح ان أخذ الأجرة مما لا ينافى حصول القرب للمنوب عنه وإن كان مما ينافى حصول القرب للنائب وليس بهم لان النيابة أمر توصلي يسقط الغرض منه ولو لا بقصد القربة فان صار نائباً عن الميت لله تعالى فقد حصل القرب والثواب للنائب والمنوب عنه جميعاً وإلا فللمنوب عنه فقط (ثم انه لا فرق) في عدم

جواز أخذ الأجرة على الواجب بين العيني والكفائي فإن الكفائي أيضاً واجب على السكل كالعيني فيكون عمل الجميع مستحقاً للغير غايته انه إذا أتى أحدهم بالفعل يحصل به الغرض ويسقط به الأمر (كما انه لا فرق) بين التعيني والتخييري أيضاً فإن التخييري واجب بجميع خصاله كالتعيني فيكون الجميع مستحقاً للغير غير انه إذا أتى باحد الخصال حصل به الغرض وسقط به الأمر (هذا تمام الكلام) في أخذ الأجرة على الواجبات (واما المستحبات) فإن كانت توصلية فلا بأس بأخذ الأجرة عليها إذا العمل بمجرد الأمر الندبي مما لا يكون حقاً للغير ومملوكاً للهوى كي لا يجوز أخذ الأجرة عليه بل للعبد ان يأتي به وله ان لا يأتي به وان كانت تعبدية فلا يجوز أخذ الأجرة عليها لكن لوجه واحد وهو منافاة أخذ الأجرة مع القرية المعتبر فيها بعد فرض كونها تعبدية لا لسكون العمل مستحقاً للغير وحقاً للهوى فتدبر جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله وربما يجعل من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة ... الخ ﴾ هذه ثمرة رابعة للمسألة وهي منسوبة الى الوحيد البهبهاني (وحاصله) ان من ثمرات بحث مقدمة الواجب انه لو قيل بوجوب المقدمة فالمقدمة المحرمة تكون من مصاديق اجتماع الامر والنهي فعلى القول بالجواز يجتمع فيها الأمر والنهي جميعاً وعلى القول بالإمتناع لا يجتمعان إلا أحدهما (وقد أورد عليه المصنف) من وجوه (الأول) ان المقدمة المحرمة على القول بالملازمة لا تكون من مصاديق اجتماع الأمر والنهي لما تقدم في صدر البحث في ذيل تقسيم المقدمة الى الداخلية والخارجية من انه يعتبر في باب الإجتماع ان يكون هناك عنوانان متعددان أحدهما تحت الأمر والآخر تحت النهي وفي المقدمة المحرمة كالسير الى الحج مع الدابة المنصوبة وان كان عنوان الغصب مما تعلق به النهي في لسان

الدليل ولكن عنوان المقدمة مما لم يتعلق به الأمر الغيرى في لسان الدليل فان الأمر الغيرى مما يترشح الى ذات المقدمة وهو المعنون بعنوان المقدمة أى الى ما هو بالحمل الشائع مقدمة لا الى عنوان المقدمة فان العنوان علة لترشح الأمر الغيرى الى المعنون لانه بنفسه متعلق للأمر الغيرى الترشيحى فاذاً يكون المقام من النهى في العبادات والمعاملات لا من مصاديق مسألة الإجتماع (وفيه) ان اعتبار تعدد العنوانين في مسألة الإجتماع إنما هو لاجل أن يتعدد المتعلق بزعم المجوز وهو بعينه موجود في العنوان والمعنون أيضاً من غير اختصاص بالعنوانين فقط (مضافاً) الى انه لو سلم هذا كله فالمقام بمجرد ان لم يكن فيه عنوانان أحدهما تحت الأمر والآخر تحت النهى بل كان عنوان ومعنون لا يكاد يكون من مسألة النهى في العبادات والمعاملات فان النسبة بين متعلق الأمر والنهى في النهى في العبادات والمعاملات عموم مطلق وفي مسألة الاجتماع عموم من وجه (الوجه الثانى) ان المقدمة المحرمة على القول بالملازمة مما لا يلزم فيها الاجتماع إذ مع عدم إنحصار المقدمة بالمحرمة يتعلق الوجوب بما سواها ومع الإنحصار تقع المزاومة بين وجوب ذى المقدمة وبين حرمة المقدمة فإما لا وجوب لذى المقدمة لأهمية حرمة المقدمة وإما لا حرمة للمقدمة لأهمية وجوب ذى المقدمة وعليه فلا إجتماع في البين أصلاً (وفيه) ان هذا الوجه أضعف من سابقه ولعل من هنا قد اسقطوه في بعض النسخ فان الصلاة في الدار الغصبى وهكذا كل مصداق من مصاديق مسألة الاجتماع هو من هذا القبيل فيلزم أن يقال فيها مثل ذلك في صورة عدم الإنحصار يتعلق الوجوب بما سوى الصلاة في الغصب وفي صورة الإنحصار تقع المزاومة بين الحكيم ويلاحظ مرجحات باب النزاحم فلا إجتماع أيضاً فكما يقال في حل ذلك ان في الصلاة في الغصب يكون اسكل من الدليلين اطلاق يشمل المجمع حتى في

صورة عدم الإحصار فملي الجواز يكون كلا الحكمين فعليين بدعوى ان تعدد الجهة مما يجدي في ذلك وعلى الامتناع تقع المزاومة ويسقط أحد الحكمين عن الفعلية مع ثبوت اصل الحكم بمقتضى الإطلاق فكذلك يقال في المقام حرفاً بحرف (الوجه الثالث) انه لا ثمره في صيرورة المقدمة المحرمة على الملازمة من مصاديق مسألة الإجماع إذ لو كانت المقدمة توصلية فهي مما يسقط به الغرض لا محالة سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل وعلى القول بالوجوب سواء قلنا بالجواز في مسألة الإجماع ام لم نقل وأما إذا كانت المقدمة تعبدية فصحتها وفسادها مبنيان على القول بالجواز والامتناع في مسألة الاجتماع سواء قلنا في المقام بوجوب المقدمة ام لم نقل وذلك لان المقدمات التعبدية كالطهارات الثلاث مما لها أمر غيري مستقل لا محالة مثل قوله تعالى واذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ من غير فرق بين ان قلنا بالملازمة ام لم نقل وليس وجوبها ترشحيًا كي يبتنى على القول بالملازمة وعدمه هذا تمام الكلام في الثمرات الاربع (وقد ذكر في التقريرات) ثمرتين آخرتين (الأولى) ان القول بوجوب المقدمة مما يؤثر في صحتها إذا كانت عبادة كما ان القول بعدم الوجوب مما يقضى بفسادها حينئذ (وفيه) ما عرفت آنفاً من ان المقدمات العبادية مما لها أوامر غيرية مستقلة غير محتاجة وجوبها غيرياً الى القول بالملازمة إذ ليس وجوبها ترشحيًا كي يبتنى على القول بالملازمة وعدمها مضافاً الى انه قد قلنا ان المقدمات العبادية هي عبادات نفسية راجحة في حد ذاتها فلا محالة يكون صحتها قبل الوقت بالأمر الاستجابي النفسى وبعد الوقت بملاكة الثابت فيه من غير احتياج الى تصحيحها بالأمر المقدمى أصلاً وان صح قصده أيضاً بعد الوقت كما تقدم (الثانية) ان القول بوجوب المقدمة مما يؤثر في فساد العبادة التي يتوقف على تركها فعل الضد الأهم كالإزالة المتوقفة على

ترك الصلاة فيجب ترك الصلاة مقدمة ويحرم فعلها ويفسد بخلاف ما إذا لم نقل بوجوب المقدمة فلا يكون تركها واجباً كي يحرم فعلها ويفسد (وفيه) ما سيأتي في بحث الضد إن شاء الله تعالى من منع مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر كي إذا قلنا بوجوب المقدمة ترشح الوجوب من الإزالة إلى ترك الصلاة غيرياً فيحرم فعلها ويفسد فانتظر يسيراً .

﴿ قوله فانه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية ولو لم نقل بجواز الإجتماع . الخ ﴾ كان الأولى ان يقول هكذا فانه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لم نقل وعلى القول بوجوبها سواء قلنا بجواز الإجتماع أم لم نقل .

في تأسيس الأصل في المسألة

﴿ قوله لإعلم انه لا أصل في محل البحث في المسألة ... الخ ﴾ والسرفيه ان المهم المبحوث عنه كما تقدم في صدر المسألة هي الملازمة العقلية بين وجوب شيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك وهي مما ليس لها حالة سابقة في الأزل كي تستصحب فان القائل بها يثبتها من الأزل والثاني لها ينفيها من الأزل وليست حالتها السابقة متسأل عليها عند الفريقين وجوداً أو عدماً كي إذا عجزنا عن إقامة الدليل على أحد الطرفين رجعنا إلى الحالة الأولية واعتمدنا عليها واخذنا بها نعم لو كان المهم المبحوث عنه في المسألة هو نفس وجوب المقدمة كان ذلك مما له حالة سابقة وكان مقتضى الأصل عدم وجوبها كما صرح به المصنف في المتن فان وجوب المقدمة شرعاً لو قيل به هو أمر حادث مسبق بالعدم فاذا شك فيه يستصحب عدمه وهذا واضح .

﴿ قوله وتوهم عدم جريانه لسكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية ... الخ ﴾ وحاصل التوهم انه لا يجرى اصالة عدم وجوب المقدمة عند الشك في الملازمة والمعجز عن اقامة الدليل على أحد طرفي المسألة لأن وجوب المقدمة على القول به بالنسبة الى وجوب ذبيها من قبيل لوازم الماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة إنما تحققت سواء كان في الخارج أو في الذهن هي زوج في قبال لازم الوجود الخارجى كالإحراق للنار فانها إذا تحققت في الخارج محرقة دون ما إذا تحققت في الذهن وفي قبال لازم الوجود الذهنى كالكلية للإنسان فانه كلما تحقق في الذهن هو كلى قابل للانطباق على كثيرين دون ما اذا تحقق في الخارج فاذا كان وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهية فهو غير معمول شرعاً ولا أثر مجمول يترتب عليه إلا بنذر وشبهه ومن المعلوم انه يشترط في جريان الاصل ان يكون المجرى اما حكماً شرعياً مجمولا كما في استصحاب وجوب صلاة الجمعة أو موضوعاً يترتب عليه حكم شرعى مجمول كما في استصحاب الخيرية المترتبة عليها الحرمة فاذا لم يكن المجرى في المقام امراً مجمولا ولا أثر مجمول يترتب عليه لم يجر فيه الاصل ولم يثبت به عدمه (وحاصل الدفع) ان وجوب المقدمة على الملازمة وان لم يكن مجمولا للشارع لا بالجعل البسيط وهو تكوين الشئ* واجاده المعبر عنه بمفاد كان التامة كما في كان زيد ولا بالجعل التأليفي وهو جعل شئ لشيء المعبر عنه بمفاد كان الناقصة كما في كان زيد عالماً ولسكنه مجمول شرعاً تبعاً أى يتبع جعل وجوب ذى المقدمة وهذا المقدار من المجعولية الشرعية مما يكفى في جريان الاصل فيه فيجرى ويثبت به نفي وجوب المقدمة عند الشك في الملازمة .

﴿ قوله ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك ... الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من انه مع وجوب ذى المقدمة إذا أجرينا اصالة عدم وجوب المقدمة

فيثبت بها التفكيك لا محالة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة والتفكيك بينهما عبارة اخرى عن نفي الملازمة فكيف ادعى انه لا أصل في المسألة يثبت به حال الملازمة (وحاصل الدفع) ان الأصل إنما يرتفع به الملازمة الظاهرية بين الحكمين الفعليين أي لا يبقى معه ملازمة بين وجوب ذي المقدمة فعلا ووجوب مقدمته كذلك ولا يكاد يرتفع به الملازمة الواقعية بين الحكمين الواقعيين بحيث يثبت به ان مع وجوب ذي المقدمة واقعا لا تكون المقدمة واجبة واقعا بل المقدمة على تقدير الملازمة ثبوتها واجبة واقعا وان لم تكن واجبة ظاهراً بحكم الأصل للشك في الملازمة اثباتاً.

﴿ قوله لصح التمسك بالأصل ... الخ ﴾ وفي بعض النسخ لما صح التمسك بالأصل وهو غير صحيح والصحيح لصح التمسك بالأصل أي لنفي الملازمة الفعلية.

في الاستدلال على وجوب المقدمة

﴿ قوله اذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة ... الخ ﴾ قد ذكر في التبريرات عن القوم اثني عشر دليلاً لوجوب المقدمة أكثرها للمحقق السبزواري وأهمها من حيث النقض والإبرام حتى ان المصنف عبر عنه كما سيأتى في المتن بالأصل بالنسبة الى سائر الاستدلالات ما نسب الى ابى الحسين البصرى ولكن أسدها وأفويها لدى التدبر ما احتج به صاحب التقريرات أعلى الله مقامه وتبعه المصنف في السكتاب من شهادة الوجدان بمعنى ان من راجع وجدانه وجد استقلال العقل بالملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدماته مما يتوقف عليه وجوده غايته انه قد يلتفت الى المقدمة تفصيلاً فيتعلق بها ارادته التفصيلية

المستقلة وربما يجعلها في قالب الطلب المستقل ويقول مثلاً أدخل السوق واشتر اللحم فيكون وجوبها حينئذ أصلياً كوجوب ذبيها وقد لا يلتفت اليها على التفصيل فيتعلق بها إرادته الإجمالية تبعاً لإرادة غيره فيكون وجوبها حينئذ تبعياً لا أصلياً فان الإرادة المتعلقة بالمقدمة وإن كانت مطلقاً لازمة لإرادة ذبيها ولكن إذا كانت المقدمة تحت الالتفات فهي تفصيلية مستقلة وإذا لم تكن تحت الالتفات فهي إجمالية قبيعية .

﴿ قوله ان الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت اليها ... الخ ﴾ وفي العبارة مساححة واضحة فان الانسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لا محالة ولو لم يلتفت اليها غايته انه إذا التفت الى المقدمات أرادها تفصيلاً مستقلاً وإلا أرادها إجمالاً تبعاً .

﴿ قوله ترشحت منها له ارادة اخرى بدخول السوق بعد الالتفات اليها ... الخ ﴾ وفي العبارة مساححة أيضاً يظهر وجهها مما تقدم آنفاً فانه اذا تعلق إرادته بشراء عبده اللحم ترشحت منها ارادة اخرى بدخول عبده السوق لا محالة وان لم يلتفت الى دخول السوق أصلاً غايته انه إذا التفت اليه ترشحت منها ارادة تفصيلية مستقلة وإلا فترشح منها ارادة إجمالية قبيعية .

﴿ قوله ويؤبد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات .. الخ ﴾ وقد أفاد في وجه ذلك في الكتاب (ما حاصله) انه لا يكاد يتعلق الأمر الغيرى بمقدمة شرعاً كما في قوله تعالى إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ... الخ . أو عرفاً كما في قول المولى ادخل السوق واشتر اللحم إلا إذا كان فيها مناطه وإذا كان فيها مناطه كان في مثلها مما لم يؤمر به فيصح الأمر الغيرى به ايضاً لتحقيق المناط فيه (وفيه) ان المقصود من ذلك ان كان مجرد صحة تعلق الأمر الغيرى بمثلها لوجود المناط فيه فهذا مما

لا ينكره أحد غير ان مجرد صحة تعلق الأمر به مما لا يدل على تعلقه به خارجاً وإن كان المقصود منه ان مثلها أيضاً قد تعلق به الأمر الغيرى فان كان المراد تعلق الغيرى الاستقلالى فهذا خلاف الواقع قطعاً فان الاستقلالى مما يحتاج الى خطاب مستقل نظير قوله ادخل السوق واشتر اللحم ولا يكاد يكفيه مجرد المناط كما لا يخفى وان كان المراد تعلق الغيرى الترشفى فيه ان مجرد وجود المناط فى شيء مما لا يكفى فى اتصافه بالوجوب الغيرى الترشفى ما لم تثبت الملازمة وهى وان اثبتها المصنف بالوجدان ولسكن وجود الأوامر الغيرية فى الشرعيات والعرفيات مما لا يكون دليلاً عليها نعم هو مما يؤيد الوجدان لا من أرواح البرهان وهذا واضح .

﴿ قوله ولا بأس بذكر الإستدلال الذى هو كالأصل لغيره... الخ ﴾ وهو كما فى التقريرات ما احتج به جماعة أولهم على ما ذكره ابو الحسين البصرى وتبعه من تأخر عنه وهو ان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وحينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق أو بالمحال كما فى تعبير التقريرات وإلا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً (وقد أورد عليه المصنف) (اولاً) بما حاصله انه يجب اصلاح الإستدلال المزبور من ناحيتين وإلا فهو ناقص سقيم (الأولى) ان يراد من الجواز فى الشرطية الأولى وهى قوله لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها عدم المنع الشرعى أى لو لم تكن المقدمة واجبة لم يمنع شرعاً تركها لا الإباحة الشرعية إذ لا ملازمة عقلاً بين نفي وجوب المقدمة شرعاً وبين الإباحة الشرعية وذلك لجواز استحبابها شرعاً أو عدم كونها محكومة بحكم شرعى أصلاً كما اشير قبلاً ويأتى فى المتلازمين فى مسألة الضد إن شاء الله تعالى وان رجب أن لا تكون فعلاً محكومة بحكم مخالف لذى المقدمة مع جواز كونها محكومة بحكم مخالف له واقعاً غير فعلى رقد أشار المصنف الى

ذلك كله بقوله الآتي في المتن بداهة انه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً لا مكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً الخ . (الثانية) ان يراد بما اضيف اليه الظرف أي من لفظ (إذ) المضاف اليه كلمة (حين) خصوص الترك أي وحين تركها فان بقي الواجب على وجوبه الخ ، لا حين أن جاز تركها وإلا فبمجرد ان جاز ترك المقدمة لا يلزم ان بقي الواجب على وجوبه التكليف بما لا يطاق أو المحال ، وقد أشار المصنف الى ذلك كله بقوله الآتي وإلا فجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق قضية الشرطية الثانية الخ . (وثانياً) ان ترك المقدمة بمجرد ان لم يمنع عنه شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين الأخيرتين أي ان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق أو المحال وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه لأننا نختار الشق الثاني وهو عدم بقاء الواجب على وجوبه ولا يلزم خروج الواجب المطلق عن وجوبه بمعنى صيرورته مشروطاً بالاثبات بالمقدمة وذلك لأن سقوط الوجوب حينئذ يكون بالعصيان لتمكينه من الإطاعة والإتيان وقد اختار الترك بترك المقدمة بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم اتيانها ارشاداً الى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب نعم لو كان ترك المقدمة مما جاز شرعاً وعقلاً كان يلزم أحد المحذورين إما لزوم التكليف بما لا يطاق أو المحال . وإما خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً إلا ان الملازمة على هذا في الشرطية الاولى وهي قوله ان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها ممنوعة لوضوح عدم الملازمة بين عدم وجوب المقدمة شرعاً وبين جواز تركها شرعاً وعقلاً وذلك لإمكان ان لا تكون المقدمة محكومة بحكم فعلي شرعاً كما تقدم مع كونها واجبة عقلاً ارشاداً فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

في بيان تفصيلين في المسألة

بين السبب وغيره وبين الشرط الشرعي وغيره

﴿ قوله وأما التفصيل بين السبب وغيره الخ ﴾ بمعنى ان المقدمة ان كانت من الأسباب كالعقود والايقاعات بالنسبة الى المسببات فتجب وإلا بأن كانت من المعدات كدخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلم للكون على السطح ونحو ذلك فلا تجب (وبعبارة أخرى) إن كان ذو المقدمة من الأفعال التسببية التوأيديه كالزواج والطلاق والعتاق ونحو ذلك مما ليس بنفسه تحت القدرة والإختيار إلا أسبابها من العقود والايقاعات ونحوهما فهذا مما يجب مقدمته وإلا بأن كان ذو المقدمة من الأفعال المباشرة كشراء اللحم والصعود على السطح ونحوهما مما كان بنفسه تحت القدرة والإختيار فهذا مما لا يجب مقدمته (والسر في الوجوب) في الأول دون الثاني ان الواجب في الأول بنفسه ليس أمراً مقدوراً المكلف فلا بد من صرف التكليف النفسى منه الى مقدمته بخلافه في الثاني فهو بنفسه مقدور له فلا ملزم لصفه عنه الى مقدمته فلا يجب مقدمته (وقد أجاب عنه المصنف) بأمرين : (الأول) ان هذا ليس تفصيلاً في الوجوب الغيرى المتنازع فيه وإنما هو تفصيل في اتصاف المقدمة بالوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمة بزعم لزوم صفه اليها في خصوص التسببيات لعدم كونها تحت القدرة والإختيار دون المباشريات (الثانى) ان الواجب في التسببيات مقدور المكلف ولو بالواسطة وهذا المقدار من القدرة مما يكفى في تعلق التكليف به عقلاً فلا موجب لصفه عنه الى مقدمته .

(أقول) هذا كله مضافا الى ان مقتضى ما استند اليه المفصل هو صرف التكليف النفسى من ذى المقدمة الى بجموع العلة التامة من السبب والشرط وعدم المانع والمعد لا الى خصوص السبب فقط من بين أجزاء العلة التامة ولعل مقصود المفصل من السبب هو بجموع العلة فلا اشكال عليه من هذه الناحية .

﴿ قوله وأما التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره الخ ﴾ بمعنى ان مثل الطهارات الثلاث والستر والقبلة ونحو ذلك من الشرائط الشرعية واجب شرعا نظراً الى اذنه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطاً فانه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة كى يعرف بذلك انه شرط فاذا كان مع ذلك شرطاً يعرف انه واجب شرعا وبه صار شرطاً (هذا) فى الشرط الشرعى (وأما غيره) من المقدمات العقلية والعادية كالتسليم الى الحج أو دخول السوق لشراء اللحم أو نصب السلم للصعود على السطح ونحو ذلك مما يتوقف عليه الواجب عقلاً أو عادة فهو غير واجب شرعا (وقد أورد عليه المصنف) من وجهين : (الأول) ما تقدم فى صدر المسألة من رجوع الشرط الشرعى الى العقلى (وفيه) ان مقتضى ذلك فى نظر المفصل هو عدم وجوب الشرعى كالعقلى لا وجوب العقلى كالشرعى كما هو مقصد المصنف (اللهم) إلا إذا كان مراد المصنف مجرد إبطال التفصيل وإبداء عدم الفرق بينهما لا إلحاق العقلى بالشرعى فى الوجوب (الثانى) ان تعلق الوجوب الغيرى بشىء هو مما يتوقف على مقدميته وشرطيته فلو كانت شرطيته تتوقف على تعلق الوجوب الغيرى به كما يظهر من المفصل حيث قال لولا وجوبه شرعا لما كان شرطاً لدار (لا يقال) ان الشرطية منتزعة عن التكليف فهمى متوقفة لا محالة على الوجوب الشرعى كما أفاد المفصل ولا يحيص عن الدور (لأنه يقال) ان الشرطية منتزعة عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط لا عن التكليف الغيرى المتعلق بالشرط كى يلزم الدور (وفيه)

ان الشرطية كما انها إذا كانت منزعة عن التكليف الغيرى المتعلق بالشرط يلزم الدور فكذلك إذا كانت منزعة عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط يلزم الدور فان تعلق الوجوب النفسى بما قيد بالشرط فرع شرطية الشرط فاذا كانت شرطية الشرط منزعة عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط لدار ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (والحل) ان تعلق الوجوب الغيرى بالشرط أو الوجوب النفسى بما قيد بالشرط يتوقف على شرطية الشرط ثبوتاً وعلى دخالته فى المصلحة والملاك لياً وانزاع عنوان الشرطية اثباتاً يتوقف على تعلق الوجوب الغيرى بالشرط أو الوجوب النفسى بما قيد بالشرط فالشرطية المتوقفة عليها الوجوب الغيرى أو النفسى المتعلق بما قيد بالشرط غير الشرطية المتوقفة على الوجوب الغيرى أو النفسى المتعلق بما قيد بالشرط (ثم ان اللازم) على هذا فى مقام الرد على المفصل ان يقال ان الاستدلال المزبور أى لولا وجوب الشرط شرعاً لما كان شرطاً وانصح إلا ان هذا مما لا ينافى وجوب بقية المقدمات أيضاً بقاعدة الملازمة كما تقدم (مضافاً) الى ان كلامنا ههنا فى هذا البحث إنما هو فى الوجوب الغيرى الترشحى بحيث لو لم يكن إلا وجوب ذى المقدمه فهل كنا نقول بترشح الوجوب الغيرى منه الى المقدمه بقاعدة الملازمة أم لا لا فى الوجوب الغيرى الاستقلالى المستفاد من خطاب مستقل مثل قوله تعالى إذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ . أو قول المولى ادخل السوق واشتر اللحم ومن المعلوم ان الشروط الشرعية كلها من قبيل الثنائى ويكون بخطاب مستقل فلا بحث فيه ولا نزاع وهذا واضح .

﴿ قوله فافهم الخ ﴾ قد اشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في مقدمة المستحب ومقدمة الحرام ومقدمة المكروه

﴿ قوله تنمة لا شبهة في ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فتسكون مستحبة لو قيل بالملازمة الخ ﴾ غايته انه في مقدمة الواجب يترشح الوجوب الغيرى وفي مقدمة المستحب يترشح الاستحباب الغيرى (وبالجملة) بناء على استقلال العقل بالملازمة بين إرادة الشيء وإرادة ما يتوقف عليه ذلك الشيء لا فرق بين إرادة الشيء إيجاباً وإرادته استحباباً ففي كليهما تتعلق الإرادة بالمقدمة غايته انه إن كانت إيجابية فإيجابية وإن كانت استجابية فاستجابية .

﴿ قوله وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا يكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة الخ ﴾ والسرفيه ان المطلوب في الواجب أو المستحب هو الفعل والفعل يتوقف على المقدمات فتجب المقدمات أو تستحب ولكن المطلوب في الحرام أو المكروه هو الترك والتوقف على ترك المقدمات كي يحرم فعلها أو يكره وذلك لجواز أن يؤتى بالمقدمات جميعاً ولا يؤتى بالحرام أو المكروه خارجاً (نسم المقدمة) التي لا يبقى معها اختيار ترك الحرام أو المكروه محفوظاً بل بمجرد ان يؤتى بها خارجاً يتحقق الحرام أو المكروه قهراً كما في المقدمة الأخيرة في الأفعال التسيبية وان شئت قلت كالجزء الأخير من العلة التامة للحرام مما لا يحيص عن حرمتها أو كراهتها بمعنى ترشح الحرمة الغيرية اليها فاذا حرم مثلاً احراق المسلم لم يحرم حفر الحفيرة ولا جمع الحطب ولا تأجيج النار ونحو ذلك من المقدمات لجواز أن يتحقق جميع هذه المقدمات ولا يتحقق

الإحراق في الخارج ولا يمكن يحرم من بين تمام المقدمات خصوص الإلقاء في النار لأنه المقدمة الأخيرة التي لا يتمكن معها من ترك الإحراق خارجاً .

﴿ قوله فلولا يمكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه الخ ﴾ كما في الأفعال الاختيارية المباشرة التي لو أتى بتام مقدماتها كان اختيار المكلف باقياً محفوظاً على حاله إن شاء أتى بالفعل وإن شاء لم يأت به كالزنا والقمار وشرب الخمر ونحو ذلك من المحرمات التي هي من الأفعال المباشرة في قبالة الأفعال التسيبية التي لو أتى فيها بالمقدمات تحقق الفعل قهراً بلا اختيار له كالقتل والإحراق ونحوهما فإذا قطع أو دأبه أو شق بطنه أو القاه في حفرة النار زهق روحه بلا اختيار للفاعل بحيث لو ندم بعد القطع أو الشق أو الإلقاء وأراد أن لا يزهد الروح لم يتمكن (وعليه) ففي المحرمات المباشرة حيث أنه ليس مقدمة لا يبقى معها اختيار ترك الحرام محفوظاً لا تتصف مقدمة من مقدماتها بالحرمة أبداً بخلاف التسيبية فيحرم الجزء الأخير من العلة التامة :

﴿ قوله لا يقال كيف ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد الخ ﴾ (أي لا يقال) ما من فعل إلا وله مقدمة لا محالة معها يوجد ويتحقق خارجاً وهي الجزء الأخير من العلة التامة فكيف يقال أنه ليس في المحرمات المباشرة مقدمة لا يبقى معها اختيار الحرام محفوظاً فلا تتصف بالحرمة مقدمة من مقدماتها أبداً بل على هذا يجب أن يتصف الجزء الأخير من علتها التامة بالحرمة الغيرية كما في الجزء الأخير منها في المحرمات التسيبية عيناً (لأنه يقال) نعم ولكن الجزء الأخير في المحرمات المباشرة مبادئ الاختيار من الخطور والميل والجزم والشوق الأكد المعبر عنه بالإرادة المحركة للعضلات ومبادئ الاختيار ليست باختيارية وإلا لكانت اختياريتها بمبادئ آخر وهكذا فيتسلسل فإذا لم تكن المبادئ اختيارية لم يمكن اتصافها بالحرمة (وعليه) ففي

المحرمات المباشرة لا تتصف مقدمة من مقدماتها بالحرمة بخلاف التسببية فتتصف المقدمة الاخيرة من بين مقدماتها بالحرمة .

(أقول) قد عرفت منا غير مرة سيما في دفع شبهة الجبر في ذيل الطالب والارادة اختيارية الارادة باختيارية بعض مقدماتها فان اختيارية الأفعال تكون بها فكيف يعقل أن لا تكون هي اختيارية (وعليه) فاذا كانت الارادة اختيارية جاز اتصافها بالحرمة غيرياً كما في الجزء الاخير من العلة التامة في المحرمات التسببية عيناً .

في مسألة الضد و بيان أقوالها

﴿ قوله الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده أولاً فيه أقوال الخ ﴾
 في هذه المسألة مقامان من البحث : (الاول) وهو أهم المقامين في اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده الخاص فاذا أمر مثلاً بازالة النجاسة عن المسجد فهل هو يقتضى النهى عن الصلوة أم لا (الثاني) في اقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده العام أى الترك فاذا أمر بشئ مخصوص فهل هو يقتضى النهى عن تركه أم لا (أما المقام الثانى) فقال في التقريرات في المقدمة الخامسة (ما هذا لفظه) الأقوال في الضد العام خمسة (أحدها) نفي الاقتضاء رأساً وهذا صريح العضدى والحاجبى والمنسوب الى العميدى وجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة ودعوى بعض كصاحب المعالم انه لا خلاف في الضد العام في أصل الاقتضاء بل في كفيته كما تقدم لا أصل لها (وثانيها) الاقتضاء على وجه العينية على معنى ان الأمر بالشئ والنهى عن تركه عنوانان متحدان ممتازان بحسب المفهوم (وثالثها) الاقتضاء على وجه التضمن (رابعها وخامسها) الالتزام اللفظى والعقلى (انتهى)

والظاهر ان المراد من الالتزام اللفظي في القول الرابع هو ان الأمر بالشئ مما يدل على النهي عن الضد العام بالالتزام لفظاً بدعوى كون النهي عن الضد العام من اللوازم البينة بالمعنى الاخص بالأمر بالشئ وفي الخامس يدل عقلاً بدعوى عدم كونه من اللوازم البينة بالمعنى الاخص لسكته من لوازمه عقلاً (وأما المقام الاول) فقد قال في التقريرات في المقدمة الخامسة أيضاً بعد الفراغ عن أقوال الضد العام (ما هذا لفظه) وفي الضد الخاص أربعة إذ لم نجد ولا حكي عن أحد القول بالتضمن (انتهى) ولكن في مقام نقل الحجج قد ذكر للقول بالتضمن حجة مستقلة مدعياً كونها مذكورة في كتب القوم ومن المعلوم ان ذكر الحجة هو فرع وجود القائل بها (وعليه) فالأقوال في الضد الخاص أيضاً خمسة بل سبعة (سادسها) ما حكاه التقريرات بعد قوله وفي الضد الخاص أربعة بفصل يسير (قال) وفي الضد الخاص قول آخر للبهائي رحمه الله وهو ان الأمر بالشئ لو قيل انه يقتضى عدم الأمر بالضد مكان النهي عنه لكان أولى النخ (وسابعها) ما حكاه في التقريرات أيضاً في أواخر المسألة من التفصيل فيها (قال) ما هذا لفظه بقى الكلام في قولين آخرين أحدهما لبعض المحققين من متأخري المتأخرين والثاني لشيخنا البهائي وقد تقدم لذلك ذكر أما القول الأول فهو التفصيل بين ما إذا كان الضد من أسباب امتناع المأمور به في حق المكلف كالمسافرة في البحر بالنسبة الى إيصال الدين الواجب المضيق ونحوه وبين ما إذا لم يكن كذلك كقراءة القرآن بالنسبة الى أداء الشهادة (انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه) .

﴿ قوله الاول الاقتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم النخ ﴾ كما انك قد عرفت مما تقدم ان اللزوم أعم من أن يكون لفظياً على نحو كان النهي عن الضد من اللوازم البينة بالمعنى الاخص للأمر

بالشيء أو عقلياً على نحو كان من الوازم البيئته بالمعنى الأعم له بل قد عرفت بما تقدم أمرين آخرين أيضاً (أحدهما) ان المسألة ليست لفظية محضة ولا عقلية محضة وذلك لما سبق من ان النزاع فيها مما لا ينحصر بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد بالمطابقة أو بالتضمن أو بالإلتزام اللفظي بل يقع النزاع في دلالاته مطلقاً ولو بالإلتزام العقلي (ومن هنا قال في المعالم) الحق ان الأمر بالشيء على وجه الإيجاب لا يقتضى النهي عن ضده الخاص لا لفظاً ولا معنى يعني في قبال من فصل بين الإقتضاء لفظاً فنفاه وبين الإقتضاء معنى أى عقلاً فأثبتته وهو القول الخامس في المسألة كما تقدم (ثانيهما) ان المسألة اصولية فان الضد على القول بالإقتضاء مما يحرم فيفسد إذا كان عبادة بناء على ان النهي في العبادات مما يوجب الفساد كما سيأتى وعلى القول بعدم الإقتضاء لا يحرم فلا يفسد وهذا حكم شرعى كلى يترتب ثبوتاً ونفياً على طرفي المسألة فتكون اصولية نعم إنما تتم الثمرة إذا لم نقل بجواز الترتب وإلا فيصح الضد ولو كان عبادة حتى على القول بالإقتضاء على ما ستعرف شرحه وتفصيله فانتظر .

(بقي أمر واحد) مهم وهو ان موضع النزاع في هذا البحث هل هو يختص بما إذا كان الشيء المأمور به مضيئاً وكان ضده موسعاً كما في الإزالة والصلاة فان الأول مضيئ بمعنى كونه فورياً والثانى موسع بمعنى عدم كونه فورياً أم لا بل يشمل ما إذا كانا موسعين جميعاً كاداء الشهادة والصلاة فيما إذا لم يفرض ضيق وقتها أو كانا مضيئين جميعاً كالإزالة والصلاة في آخر الوقت أو لم يكن الضد واجباً أصلاً فضلاً عن ان يكون موسعاً أو مضيئاً كما في الإقامة اقتضاء شهر رمضان عند ضيق الوقت مع السفر (مختار المحقق القمي) هو الأول (ومختار صاحب التقريرات) هو الثانى (قال المحقق المذكور) ما هذا لفظه الرابعة موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيئاً وال ضد موسعاً

ولو كانا موسعين فلا نزاع وأما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الأهم . انتهى
(وقال في التقريرات) في المقدمة الثانية بعد ما نقل العبارة المذكورة وشيئاً مما
بعدها ما هذا لفظه ويمكن المناقشة في هذا الكلام أولاً بان اخراج الموسعين
عن محل النزاع مما لا وجه له فان الملازمة التي اثبتوها بين الأمر بالشئ والنهي
عن ضده عقلية سارية في جميع الأوامر فكما ان الأمر المضيق يقتضي النهي
عن ضده الموسع كذلك الأمر الموسع يقتضي ذلك من غير فرق والحاكم
بذلك هو العقل على القول بالإقتضاء غاية الأمر ان النهي في الموضوعين يختلف حسب
اختلاف الأمرين فالأمر المضيق يقتضي النهي عن ضده على جهة التضيق
والتعيين والأمر الموسع يقتضيه على جهة التوسعة والتخيير (الى ان قال)
وهكذا الكلام في المضيقين المتساويين في الأهمية فان قاعدة الإقتضاء المزبورة
قاضية باقتضاء كل منهما النهي عن الآخر على سبيل التخيير العارض للأمرين
باعتبار الزاحم والتكافؤ (الى ان قال) وثانياً بان حصر النزاع فيما اذا كان
الضد من الواجبات الموسعة غير جيد لانهم يتفرعون على هذه المسألة حرمة
السفر وفساد المعاملات مع عدم كونها من الواجبات جداً فضلاً عن كونها
موسعين فالتحقيق إرخاء عنان البحث الى أودية المباحات والمسكروحات
والمستحبات أيضاً لان اقتضاء الأمر المضيق النهي عن الضد لا اختصاص له
بما اذا كان الضد واجباً كما لا يخفى (انتهى) وهو جيد متين كما يظهر بالتأمل
(وبالجملة) على القول باقتضاء الأمر بالشئ النهي عن الضد لا ينبغي الفرق بين
ان يكون الشئ وضده واجبين مضيقين أو موسعين أو كان الأول مضيقاً
والثاني موسعاً بل لا فرق بين ان يكون الضد واجباً أم لا نعم فيما اذا كان
الشئ واجباً موسعاً فالنهي الذي يقتضيه عن الضد على القول به هو النهي عنه
موسعاً وهو لا يقتضي البطلان وان كان عبادة فتأمل جيداً .

﴿ قوله من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر أو المقدمة ... الخ ﴾ فان القائلين بالإقتضاء بنحو الإلتزام سواء كان لفظياً كما في القول الرابع أو عقلياً كما في القول الخامس هم بين من يقول به من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر (وبعبارة اخرى) من جهة سريّة الحكم من أحد المتلازمين الى الآخر فاذا وجب أحد الضدين سريّ الوجوب منه الى ملازمه أى الى عدم الضد الآخر فيحرم فعله وبين من يقول به من جهة مقدمة عدم الضد الآخر لوجود هذا الضد فاذا وجب هذا الضد وجب ترك ذلك الضد مقدمة وحرّم فعله .

﴿ قوله كما ان المراد بال ضد هيهنا هو مطلق المعاند والمنافى وجردياً كان أو عدمياً ... الخ ﴾ كل أمر قد لوحظ مع أمر آخر ان كانا من نوع واحد فهما متماثلان وإلا فان كانا غير آيين عن الإجتماع كالسواد والحلاوة فهما متخالفان وإلا فهما متقابلان وأقسام التقابل أربعة فالمتقابلان أما وجوديان أو أحدهما وجودى والآخر عدمى ولا تقابل بين العدميين فالمتقابلان الوجوديان إن كانا متلازمين فى التعقل والتصور فهما المتضايقان كالأبوة والبنوة وإلا فهما المتضادان كالسواد والبياض ونحوهما والمتقابلان اللذان أحدهما وجودى والآخر عدمى إن كان العدمى منهما مما يشترط فى صدقه قابلية المحل كما فى العمى والبصر إذ لا يصدق العمى إلا على محل كان من شأنه البصر فهما العدم والملئكة وإلا فهما الإيجاب والسلب وهو الشيء ونقيضه كالإنسان واللا إنسان (ثم ان) الضدين فى اصطلاح أهل المعقول يطلقان على الأمرين الوجوديين الآيين عن الإجتماع مع عدم التلازم بينهما فى التعقل والتصور ولكن المراد من الضد لدى الأصوليين هو مطلق المعاند والمنافى الشامل للنقيض ايضاً بقريئة وقوع النزاع فى الضد العام ايضاً وهو الترك وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله الثاني ان الجهة المبحوثة عنها في المسألة وإن كانت انه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة إلا انه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص إنما ذهبوا اليه لأجل توهم مقدمة ترك الضد... الخ ﴾ قد عرفت ان الأقوال في الضد الخاص خمسة بل سبعة أحدها للنافين والبقية للقائلين بالاقتضاء والعمدة من بين أقوال الإقتضاء هو القول باللزوم العقلي فلا عبرة بدعوى العينية أو التضمن ولا بالالتزام اللفظي وهو القول الرابع بدعوى كون النهي عن الضد الخاص من اللوازم البينة بالمعنى الأخص للامر بالشئ بل وهكذا لا عبرة بالقول السابع وهو التفصيل بين ما يوجب الإمتناع عن إتيان المأمور به وبين غيره بل لم يؤشر اليه المصنف أصلاً . وأما السادس وهو قول البهائي رحمه الله من اقتضاء الامر بالشئ عدم الامر بالضد فليس لدى الحقيقة قولاً آخر في المسألة غير نفي الإقتضاء رأساً وسيأتي التكلم حوله عند بيان ثمره المسألة فانتظر (ثم ان القائلين) بالالتزام العقلي الذين هم العمدة في المسألة بين من يقول به لأجل مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر فاذا وجب أحدهما وجب ترك الآخر مقدمة وحرمة فعله وبين من يقول به لأجل كون ترك أحد الضدين ملازماً للضد الآخر فاذا وجب أحد الضدين سرى الوجوب منه الى عدم الضد الآخر وحرمة فعله كما ان العمدة من هؤلاء القائلين بالالتزام العقلي هم القائلون به من جهة المقدمة كصاحب الفصول وغيره (وعليه) فاللازم في هذا البحث أولاً هو صرف عنان الكلام الى بيان الحال في المقدمة وعدمها ثم الى بيان الحال في سرية الحكم من الملازم الى الملازم وعدمها عند تعرض المصنف لها وان تقدم الكلام فيها مختصراً عند ثمره القول بالموصلة وأما الجواب عن بقية أقوال المسألة فنستكمل على وضوح فسادها كما فعل المصنف قدس سره .

الكلام في توقف أحد الضدين على ترك الآخر وبالعكس

(فنقول) مستمعين بالله تعالى إن في توقف أحد الضدين على ترك الآخر وبالعكس أقوال خمسة (الأول) التوقف من طرف الوجود دون العدم فوجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر وعدم الآخر لا يتوقف على وجود هذا وهذا القول قد نسبه التقريرات في النسخة الأولى لبحت الضد الى الأكثر وفي النسخة الثانية الى المشهور بين المتأخرين من أصحابنا والمتأخرين منهم كصاحب القوانين والفصول وأخيه في حاشيته على المعالم (الثاني) توقف الضد المعلوم على رفع الضد الآخر الموجود وعدم توقف الضد الموجود على عدم الآخر المعلوم وهذا القول قد نسبه التقريرات الى المحقق الخونساري وهو تفصيل في الحقيقة في قول المشهور فالضد إنما يتوقف وجوده على عدم الضد الآخر إذا كان معدوماً لا مطلقاً كما يظهر من المشهور ولو كان موجوداً (الثالث) التوقف من طرف العدم على الوجود فعدم أحد الضدين يتوقف على وجود الآخر دون العكس وهذا القول هو في قبال المشهور منسوب الى السكبي القائل بانتفاء المباح وبمقدمة أحد الأضداد الخاصة للتروك الواجبة كتروك الزنا وترك الخمر وترك القمار ونحو ذلك من التروك فاذا وجب أحد هذه التروك للنهي عن فعلها وجب فعل أحد الأضداد الخاصة مقدمة للتروك الواجب فاذا لا مباح (الرابع) التوقف من الطرفين فوجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر وعدم الآخر يتوقف على وجود هذا وهذا القول قد نسبه التقريرات

الى الحاجبي والمضدى وهو عجيب .

(الخامس) عدم التوقف من الطرفين فلا وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر ولا عدم الآخر يتوقف على وجود هذا وهذا القول قد نسبه التقريبي في النسخة الأولى لبحث الضد الى جماعة منهم السيد المحقق السلطان وشيخنا البهائي والكاظمي وأضاف اليهم في النسخة الثانية المحقق السبزواري وهو الحق الحقيقي كما ستعرف شرحه وتفصيله (ثم لا يخفى) ان المقصود من نفي التوقف من الطرفين وعدم التمانع بين الضدين ليس ان كل أمرين متضادين هو من هذا القبيل أى لا توقف لاحدهما على عدم الآخر ولو من طرف واحد كيف والمانع والممنوع كالماء والاحراق هما امران متضادان وأحدهما مانع عن الآخر ووجود الآخر بما يتوقف على عدم هذا بل المقصود ان مجرد التضاد والمعاندة بين أمرين مما لا يقتضى التمانع والتوقف من الطرفين ولا من طرف واحد وإن جاز ان يكون هناك متضادان كالمانع والممنوع كان بينهما التوقف من طرف واحد دون الآخر فدعوى المحققين المذكورين هو سلب الكلية لا كلية السلب فتدبر واغتم .

وقوله ان توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين وقضيتهما المانعة بينهما ... الخ قد أشار المصنف بقوله هذا الى ما استدلل به المشهور القائلون بتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر دون العكس (وحاصله) ان اجتماع كل من الضدين مع الآخر محال للمضادة فيكون وجود كل منهما مانعاً عن حصول الآخر وعدم المانع من جملة المقدمات فيتوقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع . (ثم انه قد أورد) على حجة المشهور من دعوى التمانع بين الضدين بوجوه أوجهها ثلاثة وقد يجعل هذه الوجوه حججاً لمنكري التوقف من

الطرفين وعلى كل حال (أول) تلك الوجوه الثلاثة ان مجرد استحالة اجتماع الضدين مما لا يقتضى التامع بينهما مان كان كل منهما مانعاً عن الآخر لكون عدم كل منهما مقدمة للآخر إذ الامور اللازمة للمانع مما يستحيل اجتماعها مع الممنوع مع ان وجودها ليس من الموانع ولا عدمه من المقدمات (ثانيها) ان من المعلوم بالوجدان انه مهما حصل إرادة المأمور به حصل هناك أمران في عرض واحد فعل المأمور به وترك ضده فيكونان إذا معلولى علة واحدة لا تقدم لاحدهما على الآخر فلا وجه لجعل ترك الضد من مقدمات المأمور به ونظير المقام عيناً السبب الباعث لحصول أحد النقيضين فانه باعث لحصول هذا وارتفاع الآخر في عرض واحد من غير ترتيب وتوقف بينهما فاذا حصل السبب لوجود الإنسان مثلاً حصل الإنسان وارتفع اللا انسان في رتبة واحدة من دون ان يرتفع اللا انسان أولاً ثم يحصل الإنسان في المرتبة المتأخرة . (ثالثها) وهو أهم الوجوه وعمدها وحاصله انه لو توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع لتوقف عدم ذلك الضد ايضاً على وجود هذا توقف عدم الشيء على وجود المانع فان المفروض ان المانعية من الطرفين فسكاً ان عدم المانع من مقدمات الوجود فكذلك وجود المانع من مقدمات عدم وهو دور واضح .

﴿ قوله وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما ... الخ ﴾ المصنف قد مزج الجواب الأول عن حجة المشهور الذى كان مرجعه الى نفي اقتضاء مجرد التضاد التامع كما في لوازم المانع مع الممنوع بالجواب الثانى الذى كان مرجعه الى ان كلا من الضدين وترك الآخر في عرض واحد كما في النقيضين وجعلها جواباً واحداً فن قوله وذلك لان المعاندة الى قوله كيف ولو اقتضى التضاد ... الخ . جواب واحد مأخوذ عن الجوابين الاوابين

عن حجة المشهور ولم يحسن في ذلك فلو أشار الى كل منهما على حدة كما صنع في الجواب الثالث كان أحسن .

﴿ قوله كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده ... الخ ﴾ إشارة الى الجواب الثالث عن حجة المشهور وهو لزوم الدور على القول بتمايع الضدين فلا تغفل .

﴿ قوله وما قيل في التفصي عن هذا الدور ... الخ ﴾ أصل التفصي للمحقق الخونساري وقد تفصي به عما أورده المحقق السبزواري من الدور غير ان المصنف تصرف في التفصي بما يؤكد ويؤيده (وحاصله) ان التوقف من طرف الوجود فعلي بمعنى ان وجود أحد الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر على كل تقدير فلا يعقل ان يوجد هذا ولا يكون ذلك معدوماً ابداً إلا ان التوقف من طرف عدم تقديري بمعنى انه لو فرض المقتضى لذلك الضد موجوداً مع بقية شرائطه غير عدم المانع كان عدمه حينئذ مستنداً الى وجود هذا الضد ومتوقفاً عليه ولعل فرض وجود المقتضى لذلك الضد مع وجود هذا الضد محال إذ ليس المقتضى لذلك الضد كالصلاة مثلا إلا الإرادة وإرادة الصلاة مع وجود الإزالة المضادة لها بما لا يجتمعان فان وجود الإزالة فرع الإرادة المتعلقة بها ومع وجود الإرادة المتعلقة بها وتحققها في الخارج كيف يعقل فرض وجود الإرادة المتعلقة بالصلاة ايضاً (لا يقال) هذا إنما لا يعقل إذا كانت الإرادتان من شخص واحد واما إذا كانتا من شخصين فاراد أحدهما حركة شيء مثلاً والآخر سكونه فالمقتضى لكل من الضدين موجود فاذا تحقق أحد الضدين لغلبة الإرادة المتعلقة به كان عدم ذلك الضد حينئذ مستنداً الى وجود هذا الضد لا الى فقد المقتضى (لانه يقال) هي هنا ايضاً مستند عدم ذلك الضد الى عدم قدرة المغلوب في إرادته وهي شرط في تحقق المراد وليس مستنداً الى وجود هذا الضد

لكون عدم ذلك الضد مسبوقاً بعدم قدرة المغلوب (وبعبارة اخرى) ان عدم ذلك الضد مستند الى نقصان المقتضى له لا الى وجود هذا الضد (وعليه) فالتوقف دائماً يكون من طرف واحد وهو طرف الوجود لا من الطرفين أى من الوجود والعدم جميعاً كى يلزم الدور فتدبر جيداً .

﴿ قوله غير سديد فانه وإن كان قد ارتفع به الدور إلا ان غائلة ... الخ ﴾ (وحاصل ما أجاب به المصنف) عن التفصي ان الدور وان كان قد ارتفع بالتقريب المذكور أى بكون التوقف من طرف الوجود فعلياً ومن طرف العدم تقديرياً ولكن مجرد التوقف التقديرى من طرف العدم مما يكفى فى بقاء ملاك الدور وهو تأخر الشيء عن نفسه برتبة بل برتبتين فوجود أحد الضدين حيث يتوقف فعلا على عدم ذلك الضد متأخر عنه برتبة تأخر المعلول عن العلة رتبة وعدم ذلك الضد حيث يصلح ان يستند الى وجود هذا الضد أى على فرض كون المقتضى له موجوداً فهو متأخر عن وجود هذا الضد برتبة فوجود هذا الضد متأخر عن نفسه برتبتين (وقد أجاب التقريرات) عن التفصي بما حاصله ان التقريب المذكور وإن كان يندفع به الدور ولكنه ينبنى التوقف من الطرفين رأساً فان توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر ليس إلا لأجل عليّة وجود ذلك الضد لانتفاء هذا الضد فان مقدمية عدم ذلك الضد جاءت من قبل ذلك فاذا منع الخصم استناد عدم أحد الضدين الى وجود الآخر ونفى عليّة أحد الضدين لعدم الآخر لم يتوقف وجود هذا على عدم ذلك كما لم يتوقف عدم ذلك على وجود هذا .

(اقول) الظاهر انه لا وجه لتسليم المصنف ولا التقريرات ارتفاع الدور بالتقريب المذكور بل الدور باق على حاله إذ لو فرض شخصان قد تعاق إرادة كل منهما باحد الضدين غير ما أراده الآخر فقلب أحدهما فى إرادته

فعدم ذلك الضد مستند لا محالة الى وجود هذا الضد المانع عنه لا الى عدم القدرة لأن القدرة موجودة محققة وآيتها انه لو ترك الغالب لآتي المغلوب بما أراده من غير عجز عنه ولسكن الغالب حيث كانت قدرته أقوى وأشد فغلبه وآتى بما شاء وأراد ومنع عن تأثير ارادة المغلوب في مراده وفي مثل هذا لا يقال ان عدم مستند الى عدم قدرة المغلوب بل مستند الى وجود المانع وهو الضد المتحقق في الخارج بارادة الغالب (وعليه) ففي فرض تحقق الإرادتين من شخصين لو قيل بتمانع الضدين يلزم التوقف من الطرفين فوجود هذا يتوقف على عدم ذلك توقف الشيء على عدم المانع وعدم ذلك ايضاً يتوقف على وجود هذا توقف عدم الممنوع على وجود المانع (هذا مضافاً) الى ما في ظاهر كلام المتفصي من ان استناد عدم الشيء الى وجود المانع منحصر بصورة فرض وجود المقتضى لذلك الشيء فانه مما لا وجه له إذ كما ان في صورة فرض المقتضى له يكون عدم مستنداً الى وجود المانع فكذلك فيما إذا كان المقتضى له معدوماً غايته ان عدم حينئذ مستند الى كل من وجود المانع وفقد المقتضى جميعاً بنحو الشركة نعم إذا كان المانع مفقوداً فلا محالة يستند عدم حينئذ الى فقد المقتضى فقط (وبالجملة) تارة يكون كل من المانع والمقتضى موجوداً وفي هذه الصورة يستند عدم الى وجود المانع خاصة واخرى يكون كل من المانع والمقتضى مفقوداً وفي هذه الصورة يستند عدم الى فقد المقتضى خاصة وثالثة يكون المانع موجوداً والمقتضى مفقوداً وفي هذه الصورة يستند عدم الى كل من وجود المانع وفقد المقتضى جميعاً لا الى خصوص فقد المقتضى كما يظهر من الخصم (ثم ان هذا كله) تمام الكلام في الوجوه الثلاثة التي أوردوها على حجة المشهور القائلين في الضدين بالتوقف من طرف الوجود دون عدم بزعم التامع بينهما وقد عرفت ان الوجوه كلها وارادة على حجتهم لا مناص لهم عنها

سببها الأخير منها وهو الدور وأنه لا تمنع بين الضدين أصلاً (وعليه) فكما يظهر بتلك الوجود ضعف قول المشهور كذلك يظهر بها ضعف تفصيل المحقق الخونساري الذي كان تفصيلاً في قول المشهور أي توقف خصوص الضد المعدم على رفع الضد الآخر الموجود دون الضد الموجود وهكذا يظهر بها بطلان قول السكعي أيضاً الذي هو في قبال قول المشهور من دعوى التوقف من طرف العدم دون الوجود بعد ما عرفت من انتفاء التمانع بين الضدين وكون وجود كل ضد مع عدم الآخر في عرض واحد لا تقدم لأحدهما على الآخر وأظهر من السكلي بطلاناً قول الحاجبي والعصدي من دعوى التوقف من الطرفين جميعاً فتأمل جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله لاستحالة ان يكون الشيء الصالح ... الخ ﴾ فمثل الإزالة الصالح لان يكون موقوفاً عليه عدم الصلاة ولو عند فرض وجود المقتضى للصلاة يستحيل ان يكون موقوفاً على عدم الصلاة لما تقدم من لزوم تأخر الشيء عن نفسه برتبتين .

﴿ قوله والمنع عن صلوحه لذلك . . الخ ﴾ وحاصله ان المتفصي لو منع حتى عن صلوح هذا الضد لاستناد عدم ذلك الضد اليه بدعوى ان صدق القضية الشرطية كقولك لو كان المقتضى لذلك الضد موجوداً لاستند عدمه الى وجود هذا الضد لا يقتضى صلاحية هذا الضد لاستناد عدم ذلك الضد اليه لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها كما لا يقتضى صدق قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا صدق طرفيها فهذا مساوق لمنع مانعية الضد من أصلها ولو شافنا وهو يوجب عدم التوقف رأساً ولو من طرف الوجود إذ لا وجه لتوقف وجود هذا على عدم ذلك إلا مانعية ذلك فإذا منع مانعية الضد فلا وجه لتوقف وجود هذا على عدم ذلك (وفيه) ان المتفصي قد

اعترف بالتوقف التقديرى من طرف العدم أى على تقدير فرض وجود المقتضى لذلك الضد فكيف يمنع عن صلاحية هذا الضد لإستناد عدم ذلك الضد اليه وهل التوقف التقديرى إلا بمعنى صلوحه لذلك نعم لم يتفطن المتفصلى ان مجرد التوقف التقديرى مما يكفى فى الإستحالة ولزوم تأخر الشيء عن نفسه برتبتين كما عرفت .

﴿ قوله والمانع الذى يكون موقوفاً عليه الوجود ... الخ ﴾ أى والمانع الذى يكون موقوفاً على عدمه الوجود والتعبير لا يخلو عن مساححة .

﴿ قوله ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم .. الخ ﴾ إشارة الى تفصيل المحقق الخونسارى فى توقف أحد الضدين على ترك الآخر وقد تقدم تفصيله مع ضعفه وانه تفصيل فى قول المشهور فهم يقولون بتوقف أحد الضدين على عدم الآخر مطلقاً وهو يدعى توقف خصوص الضد المعدوم على عدم الآخر الموجود لا مطلقاً حتى الضد الموجود على عدم الضد المعدوم .

﴿ قوله فى ان عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك لا بد أن يجامع معه من غير مقتضى لسببه ... الخ ﴾ فى العبارة تعقيد شديد وليس من المصنف بعزيم ومراده من الشيء هو المأمور به أى لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم فى ان عدمه الملائم للمأمور به المناقض هذا العدم لوجوده المعاند للمأمور به لا بد ان يجامع معه من غير مقتضى لسببه ولو قال قدس سره لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم فى ان عدمه الملائم مع المأمور به هو فى رتبة المأمور به من غير مقتضى لسببه عليه كان خالياً عن التعقيد جداً .

﴿ قوله بل قد عرفت ما يقتضى عدم . بقه ... الخ ﴾ من الدور وغيره مما أورد على القول بالتوقف ولو من طرف واحد بزعم التمانع بين الضدين

وتوقف وجود أحدهما على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع .
 قوله واما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم ... الخ قد عرفت ان الأقوال في الضد الخاص كان خمسة بل سبعة أحدها للنافين والبقية للقائلين بالافتضاء وان العمدة من بين أقوال الإقتضاء هو القول بنحو الإلتزام العقلي وان القائلين به هم بين من يقول به لأجل مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر فاذا وجب أحدهما وجب ترك الآخر مقدمة وحرمة فعله وقد عرفت ضعف ذلك بما لا مزيد عليه وبين من يقول به لأجل كون ترك أحد الضدين ملازماً لوجود الآخر فاذا وجب أحدهما وجب ترك الآخر لسراية الوجوب من الملازم الى الملازم فاذا وجب ترك الآخر للسراية حرم فعله وهذا مما سنبين لك في المقام ضعفه (فنقول) انه لا ملازم عقلا لسراية الحكم من الملازم الى الملازم غير انه يجب في نظر العقل ان لا يكون الملازم محكوماً بحكم فعلي مخالف لحكم ملازمه لا ان يكون محكوماً بحكم ملازمه بل ويجوز ان يكون الملازم محكوماً انشائاً بحكم مخالف لحكم ملازمه لكن قد سقط فعليته بفعلية الأهم الملازم له كما إذا وجب الإنقاذ وحرمة انشائاً ترك الصلاة الملازم له لكن قد سقطت حرمة الفعلية لأهمية الإنقاذ وهذا واضح ومن هنا يتضح لك فساد ما ذهب اليه الكهبي من انتفاء المباح لو استند فيه الى سراية الحكم من الملازم الى الملازم بحيث إذا وجب ترك الزنا سرى الوجوب منه الى ما يلازمه من الأضداد الخاصة الوجودية من الأكل والشرب ونحوهما فان المشهور وان كان انه قد استند في ذلك الى مقدمة أحد الضدين لترك الآخر ولكن الظاهر من صاحب المعالم انه استند الكهبي في ذلك الى سراية الحكم من الملازم الى الملازم وعلى كل حال يظهر لك ضعفه مما تقدم من نفي المقدمة والسراية جميعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وعدم خلو الواقعة عن الحكم فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي ... الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أنه إذا لم يجب أن يكون الملازم محكوماً بحكم ملازمه لزم خلوه عن الحكم (فيقول) في دفعه أن عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم إنما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي ولو كان إنشائياً لا الحكم الفعلي والملازم وأن لم يكن محكوماً فعلاً بحكم ملازمه ولسكنه محكوم واقعاً بحكم إنشائي ولو كان مخالفاً لحكم ملازمه .

(أقول) بل لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي أصلاً لا عقلاً ولا شرعاً (أما عقلاً) فلجواز أن لا يكون في الفعل اقتضاء لا في الوجود ولا في العدم لا بحد الإلزام ولا دون حد الإلزام فلا يكون واجباً ولا حراماً ولا مستحباً ولا مكروهاً بل ولا مباحاً بناء على كون الإباحة حكماً في قبيل سائر الأحكام ينشأ بالصيغة بداعي الإذن والترخيص كما في قوله تعالى كلوا واشربوا ... الخ (وأما شرعاً) فلأنه لا دليل نقلي على عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي أن لم يكن لنا دليل على خلافه كما ورد في الحديث الشريف أن الله تعالى سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسياناً ... وهذا واضح .

﴿ قوله فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً ... الخ ﴾ تفريع على قوله المتقدم فقايته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر لا أن يكون محكوماً بحكمه ... الخ . أي فلا حرمة للضد المأمور به من جهة السراية أيضاً كما لم تكن له حرمة من جهة مقدمة تركه للمأمور به .

الكلام في الضد العام

﴿ قوله الأمر الثالث قيل بدلالة الأمر بالشئ بالتضمن على النهى عن الضد العام بمعنى الترك . . الخ ﴾ القائل هو صاحب المعالم (قال) أعلى الله مقامه ما لفظه ولنا على الإقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين أحدهما المنع من الترك فصيغة الأمر الدالة على الوجوب دالة على النهى عن الترك بالتضمن وذلك واضح (انتهى) ومراده من قوله ما علم ... الخ . ما ذكره قبل هذا ييسر من قوله وحقيقة الوجوب ليست إلا رجحان الفعل مع المنع من الترك (ثم ان) حاصل ما أجاب به المصنف ان الوجوب ليس أمراً مركباً من جزئين أحدهما طلب الفعل والآخر المنع من الترك كي يدل الأمر بالشئ على النهى عن الترك بالتضمن بل هو أمر بسيط فانه طلب اكيد قد انشأ بداعي الإرادة الحتمية (ومن هنا يظهر) ان ما ربما يقال في مقام تحديد الوجوب من انه طلب الفعل مع المنع من الترك ليس حداً للوجوب حقيقة إذ ليس المنع من الترك من أجزائه ومقوماته بل هو من خواصه ولو ازمه (كما ان من هنا يظهر) انه لا وجه لدعوى العينيه في المسألة بمعنى ان الأمر بالشئ عين النهى عن تركه فان اللزوم ملاك الإثنية لا الإتحاد والعينية فيتهين من بين الأقوال كلها القول بالإقتضاء بنحو الإلتزام أى العقلي فان الإلتزام اللفظي على نحو كان النهى عن الترك من اللوازم البينة بالمعنى الأخص بعيد جداً (وأما القول) بعدم الإقتضاء رأساً كما نسب الى الحاجبي والعصدي على ما تقدم في صدر البحث فهو باطل قطعاً لم يتعرضه المصنف ولا أشار اليه بنحو الإجمال .

(أقول) ان الوجوب وان كان بسيطاً مفهوماً ولكنه كساير الأشياء لا بد وان يكون مركباً ماهية من جزئين أحدهما الجنس والآخر الفصل غير ان كلامنا مع المعالم ان ماهيته ليست مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك كما زعم بل هو طلب اكد قد انشأ بداعي الإرادة الحتمية فالطلب هو بمنزلة الجنس مشترك بين الوجوب وغيره والتأكد ... الخ . هو بمنزلة الفصل يميزه عما عداه (بقى شيء) وهو ان المنع من الترك هل هو من لوازم الوجوب كما ادعى المصنف ام هو عبارة أخرى عن نفس الوجوب (الظاهر) هو الثاني بمعنى ان طلب الفعل والنهي عن الترك وان كانا مختلفان مفهوماً وادراكاً ولكنهما يتحدان مصداقاً وخارجاً من قبيل اختلاف الإنسان مع الحيوان الناطق أو اختلاف لفظه أنت وابن اخت خالتك فلا فرق اذاً بين ان يقال انه طلب الفعل أو يقال إنه نهى عن الترك (وعلى هذا) فالحق في المسألة تبعاً لصاحب الفصول وغيره ان الأمر بالشئ هو عين النهى عن الترك وليس النهى عن الترك جزئه كما قال به صاحب المعالم ولا لازمه كما قال به المصنف فتأمل جيداً .

قوله كذلك يصح ان ينسب الى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعا عنه فافهم ... الخ ففي مثل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس يكون طلب واحد وهو كما صح ان ينسب الى الوجود حقيقة كذلك صح ان ينسب الى الترك بالعرض والمجاز بتقدير ترك آخر يكون هو المتعلق الحقيقي للطلب اى طلب ترك الترك كما صح اسناد الجرى الى الميزاب أو اسناد السؤال الى القرية بالعرض والمجاز بتقدير الماء في الأول وتقدير الأهل في الثاني (وفيه) انه يشترط في الإستعمال الغير الحقيقي احدى العلائق المعهودة من المجاورة أو الحال والمحل ونحو ذلك مما اعتبروه أهل العربية ولا أقل من

حسن الإستعمال بالطبع الذي اشترطه المصنف في صدر الكتاب في صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي المقام لا يوجد شيء من الأمرين كما لا يخفى فلا يصح الاستعمال حينئذ قطعاً واعلمه إليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

في ثمرة بحث الضد الخاص

﴿ قوله الأمر الرابع تظهر الثمرة ... الخ ﴾ قد حكى في التقارير عن القوم ثمرات ثلاث لمسألة الضد (الأولى) ترتب العقاب على فعل الضد وعدمه فان قلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ترتب العقاب على فعله وإلا فلا (وفيه) ان عمدة القائلين بالإقتضاء كما تقدم قبلاً نظرهم في الإقتضاء الى مقدمة ترك الضد للأمر به وان فعله حرام غيرى ومن المعلوم ان المحرمات الغيرية كما تقدم تحقيقها في مقدمة الواجب في تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى بما لا يوجب إستحقاق العقاب عليها سوى الإستحقاق الحاصل على المحرم النفسى (الثانية) حصول العصيان بفعل الضد على القول بالإقتضاء فيترتب عليه الأحكام الثابتة للمعصية كما إذا كان الضد سفراً فيجب فيه الصوم وإتمام الصلاة ونحوهما فاذا وجبت الإقامة لقضاء شهر رمضان مثلاً لضيق الوقت فسافر وقلنا بالإقتضاء أتم صلاته وصح صيامه لسكون السفر معصية (وقد أشكل) عليها في التقارير بما هـذا لفظه والحق ان ترتب أحكام المعصية على مثل هذا العصيان الناشئ عن النهي المقدمى مشكل (انتهى) والظاهر ان وجه الإشكال في نظره هو إنصراف أدلة سفر المعصية عن مثل هذه المعاصى الغيرية (الثالثة) وهى أم الثمرات وأشهرها فساد الضد إذا كان عبادة على القول بالإقتضاء نظراً الى كون النهي في العبادات مما يوجب الفساد

كما سيأتي بخلاف ما إذا لم نقل بالإقتضاء فلا يحرم الضد ولا يفسد وإن كان عبادة .

(وقد أنكر هذه الثمرة مع اشتهاها جداً جماعة من الأعلام .

(منهم) صاحب الفصول قدس سره فانه جعل ثمرة القول بالموصلة نفي هذه الثمرة لمسألة الضد نظراً الى انه إذا وجب مثل الإزالة لم يجب مطلق ترك الصلاة مقدمة كي تحرم وتفسد بل خصوص الترك الموصل فاذا وجب الترك الموصل حرم نقيضه وهو ترك الترك الموصل وهذا بما يقترن مع الفعل تارة ومع الترك المجرد اخرى ولا تسرى الحرمة من الشيء الى ما يلازمه فضلاً الى ما يقارنه احياناً وقد عرفت تفصيل الكلام في ذلك كله مع جوابه في مقدمة الواجب فلا نعيد .

(ومنهم) البهائي رحمه الله (قال في الفصول) ما هذا لفظه ومن المتأخرين يعنى به البهائي (ره) من أنكر الثمرة المذكورة حيث أثبت بطلان الضد على القول الأول أيضاً أى عدم الإقتضاء نظراً الى ان الأمر بالشيء يقتضى عدم الأمر بضده وإلا لزم التكليف بالمحال لإمتناع الجمع بين المتضادين فيبطل اذا كان عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها . انتهى .

(وقد أجاب المصنف) عن إنكار البهائي للثمره بما حاصله انه يكفى في صحة العبادة مجرد قصد الملاك والمصلحة والحسن والرجحان الذاتى ولا ينحصر قصد القربة المعتبرة في العبادات كما تقدم في التعبدى والتوصلى بقصد الأمر فقط كي اذا سقط الأمر بطلت العبادة .

(أقول) هذا مضافاً الى انه قد تصدى جماعة من الأفاضل المحققين كما سيأتي شرحه لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على عصيان المأمور به بحيث اذا لم يكف قصد الملاك في صحة العبادات كفهاها الأمر الترتبى غير ان المصنف

كما سيأتي هو بمن لا يرى صحة الأمر الترتبي فينحصر المصحح في نظره بقصد الملاك فقط .

(ومنهم) الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره فالتزم بصحة الضد إذا كان عبادة مطلقاً ولو على القول بالإقتضاء في قبال البهائي رحمه الله القائل ببطلان الضد إذا كان عبادة مطلقاً وان لم نقل بالإقتضاء وذلك نظراً الى ما التزم به الشيخ المذكور من صحة الأمر الترتبي ولو على القول بالإقتضاء فيكون هو المصحح له إن كان عبادة (قال في كشف الغطاء) على ما حكاه التقريرات عنه ما هذا لفظه وأى مانع من ان يقول الأمر المطاع لمأموره إذا عزم على معصيتي في ترك كذا افعل كذا (الى ان قال) فالقول بالإقتضاء أى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده وعدم الفساد أقرب الى السداد (انتهى) (اقول) والظاهر ان مراد القائلين بالترتب هو صحة الأمر الترتبي في وعاء عدم القول بالإقتضاء بمعنى انهم على القول بان الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص يصححون الأمر بال ضد بنحو الترتب على عصيان المأمور به لا مطلقاً ولو على الإقتضاء إلا من صرح منهم بالخصوص (ولكن الحق) انه بعد ما صححنا الترتب وجوزنا الأمر بال ضد مرتباً على العصيان لا فرق بين القول بالإقتضاء وعدمه فكما انه لا تنافي على القول بالترتب بين الأمر بالإزالة بنحو الإطلاق وبين الأمر بالصلاة مرتباً على عصيان الإزالة فكذلك لا تنافي بين الأمر بترك الصلاة بنحو الإطلاق مقدمة للإزالة وبين الأمر بفعلها مرتباً على عصيان الإزالة (وعليه) فعلى القول بالترتب يكون الحق مع الشيخ الكبير في إنكار ثمره الضد أى الأخيرة فالضد إذا كان عبادة يقع صحيحاً على كل حال ولو على القول بالإقتضاء .

﴿ قوله وال ضد بناء على عدم حرمة يكون كذلك ... الخ ﴾ أى يكون

راجحاً محبوباً للمولى .

(أقول) بل وحتى بناء على حرمة يكون أيضاً راجحاً محبوباً للمولى إذا قلنا بالترتب في هذا الفرض كما عرفته من الشيخ الكبير فإنه رحمه الله كما يقول ان الضد على القول بالإقتضاء وحرمة يكون مأموراً به بنحو الترتب على العصيان فكذلك لا محالة يقول إنه راجح محبوب للمولى بنحو الترتب على العصيان فان الأمر اثباتاً هو فرع الرجحان والمجوبية ثبوتاً وهذا واضح .

﴿ قوله أو غيرها أى شىء كان كما هو مذهب الأشاعرة ... الخ ﴾ الظاهر ان مقصوده من غير المصلحة هو الغرض زعماً منه بان الأشاعرة ينكرون المصلحة في المأمور به كما هو مذهب العدلية ويعترفون بوجود الغرض فيه وقد تقدم منه الإشارة الى ذلك في المطلق والمشروط (فقال) بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها وقد أشرنا هناك ان الغرض والمصلحة شىء واحد وان الأشعري هو ينكرهما جميعاً في المأمور به بل نقلنا هناك كلام كل من العدلية والأشاعرة على وجه يظهر منه فساد مقال الأشعري أى عند البحث في رجوع القيد الى المادة دون الهيئة في ذيل التعليق على قول المصنف من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام المصالح والمفاسد والقول بعدم التبعية ... الخ فراجع .

في الأمر الترتبي

﴿ قوله ثم انه تصدى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم اطاعة الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن ... الخ ﴾ أما وجه تخصيص

الترتب على العصيان بنحو الشرط المتأخر فواضح فان الترتب على العصيان بنحو الشرط المقارن مما لا يجدى فكيف بالمتقدم فان الأمر إذا كان مترتباً على عصيان الأهم بنحو الشرط المقارن كان قهراً متأخراً عنه رتبة تأخر الحكم عن الموضوع والمعلول عن العلة وإذا كان متأخراً عنه رتبة كان متأخراً عن فعل الضد أيضاً كذلك فان عصيان الأهم وفعل الضد في رتبة واحدة ومن المعلوم ان الأمر المتأخر عن فعل الضد برتبة مما لا يصححه ولا يمكن الإتيان به بقصده ما لم يكن قبله زماناً أو رتبة ولا أقل من كونه في عرضه رتبة فاذا كان هذا حال الترتب على العصيان بنحو الشرط المقارن فكيف بنحو الشرط المتقدم زماناً بحيث كان الأمر بالمهم بعد زمان عصيان الأهم فان لازمه تأخر الأمر عن زمان فعل الضد أيضاً وعدم الانتفاع بمثل هذا الأمر في تصحيح الضد والاتيان به بداعية كاد أن يكون من الضروري (واما وجه تخصيص الترتب على البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن دون المتأخر فلم يتضح لنا وجهه إلا إذا كان المقصود من ذكرهما فقط هو التمثيل لا اخراج نحو الشرط المتأخر (بل لعله) يظهر لك مما تقدم أنفاً عدم صحة الترتب على البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم إلا المقارن أو المتأخر فان المراد من البناء على المعصية هو العزم الذي تقدم في كلام الشيخ الكبير كاشف الغطاء والعزم هو القصد أي الإرادة والإرادة والمعصية هما في زمان واحد كما هو الشأن في كل علة ومعلول وان كان الأول سابقاً رتبة فاذا كان الأمر مترتباً على قصد المعصية بنحو الشرط المتقدم زماناً كان الأمر متأخراً قهراً عن المعصية زماناً وقد عرفت ان العصيان وفعل الضد هما في رتبة واحدة فاذا كان الأمر متأخراً عن العصيان زماناً كان متأخراً عن فعل الضد أيضاً زماناً وأنت قد اتضح لك أنفاً ان الأمر المتأخر عن فعل الضد برتبة مما لا يصححه ولا يمكن

الإتيان به بقصده فكيف بالامر المتأخر عنه زماناً (نعم يصح) الترتب على البناء على المعصية بنحو الشرط المقارن إذ الامر على هذا يكون متأخراً عن البناء رتبة وبكون في رتبة المعصية وفعل الضد وهذا مما يكفي في تصحيح الضد والانيان به بداعي الامر على تأمل فيه فتأمل جيداً .

﴿ قوله قلت ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك ... الخ ﴾ .

(اقول) نعم ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في الامر بالاهم والامر بالمهم مترتباً على معصية الهم بنحو الشرط المتأخر أو على البناء على المعصية بنحو المتقدم أو المقارن فان الامر بالمهم وان لم يكن في مرتبة الامر بالاهم إذ المفروض ترتيبه على عصيان الهم أو على البناء على معصيته ولكن الامر بالاهم موجود محقق في مرتبة الامر بالمهم لوضوح عدم سقوط الامر بالاهم بمجرد فرض حصول المعصية فيما بعد أو فرض تحقق البناء على المعصية فيما قبل أو في الحال ما لم يتحقق المعصية بنفسها في الخارج كي يسقط الامر بالاهم فاذا كان الامر بالاهم موجوداً محققاً في مرتبة الامر بالمهم لزم اجتماع الامر بضدين في حال واحد وهو محال (إلا انه) لا ينحصر تصوير الامر الترتبي باحد الانحاء المذكورة بل صح تصويره بنحو الواجب المعلق فالامر بالاهم يكون مطلقاً منجزاً والامر بالمهم يكون مطلقاً معلقاً على عصيان فيقول مثلاً انقذ الفريق وصل عند العصيان فكما ان في قوله حج عند الاستطاعة يكون الوجوب مطلقاً والحج مقيداً إلا إذا قال ان استطعت فحج فيكون الوجوب مقيداً دون الواجب فكذلك وجوب الصلاة في المقام مطلق ونفس الصلاة مقيدة بالعصيان فيجتمع حينئذ في حال واحد الامر المطلق المنجز باحد الضدين والامر المطلق المعلق على المعصية بال ضد

الآخر ولا تنافي بينهما عقلاً أصلاً (أما في تقدير عدم المعصية) فواضح لان المعلق باق على تعليقه ولم يصر منجزاً كي ينافي الامر بالاهم (واما في تقدير المعصية) فكذلك لان الامر بالمهم حينئذ وان صار منجزاً ولكن الامر بالاهم قد سقط بعد فرض المعصية فلم يجتمع الامران المنجزان في حال واحد كي يتنافيان وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

(بقی شیء واحد) وهو انه قد يتوهم ان التقريب المذكور للترتب إنما يتم إذا كان الأهم موقتاً كالصلاة في آخر الوقت بالنسبة الى اداء الشهادة المفروض سعة وقته واما إذا كان الأهم واجباً فورياً بحيث لا يسقط امره إذا لم يأت به في أول أزمته الامكان بل يجب الإتيان به فوراً فقوراً كالإزالة ونحوها فلا يكاد يتم التقريب المذكور فيه إذ لا يسقط الأمر بالاهم حينئذ في تقدير المعصية كي لا ينافي الأمر بالمهم بل هو ثابت محفوظ على حاله فيجتمع مع الأمر بالمهم الذي صار منجزاً لفعلية شرطه وهو تقدير المعصية فيلزم الأمر بضدين على نحو التنجيز في زمان واحد (ولكنه توهم فاسد) فان الأمر بالواجب الفوري منحل الى أوامر متعددة بتعدد الآنات ففي كل آن اذا فرض العصيان كان الأمر بالاهم ساقطاً والمهم منجزاً وهكذا في الآن الثاني والثالث الى آخر الآنات (وعليه) فلا يجتمع في آن من الآنات أمران منجزان بامرین متضادين أصلاً فتدبر ولا تشبهه .

في بيان ما أورد على الترتب وجوابه

(ثم ان) ما أورد أو يمكن ان يورد على القول بالترتب امور :
 (منها) ما أورده المصنف بقوله المتقدم قلت ما هو ملاك استحالة
 طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبها كذلك ... الخ . وقد عرفت منا
 ضعفه وان ذلك مما لا يرد إذا فرض الامر بالأم مطلقاً منجزاً والمهم مطلقاً
 معلقاً على عصيان الأهم .

(ومنها) ما أشار اليه المصنف أخيراً بقوله الآتي ثم انه لا أظن ان
 يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الإستحقاق في صورة مخالفة الامرين
 لعقوبتين ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ولذا كان سيدنا
 الاستاذ قدس سره لا يلتزم به على ما بيالى وكنا نورد به على الترتب . (انتهى)
 (وفيه) انا نلتزم باستحقاق عقوبتين ولا محذور فيه عقلاً لقدرة العبد على
 الضدين بنحو الترتب اما قدرته على الإنقاذ في المثال المتقدم فواضح واما قدرته
 على الصلاة عند العصيان فكذلك فاذا كان قادراً على الضدين بنحو الترتب
 ولم يأت بشيء منها خارجاً فقهر استحق عقوبتين بل عقوبات إذا أمر باضداد
 خاصة بنحو الترتب ولم يأت بشيء منها أصلاً (ومن هنا يظهر) انه لا وجه
 لعدم التزام سيده الاستاذ بذلك ان صح ما بيال المصنف ولم يكن مشتبهاً .

(ومنها) انه لو صح الامر بالمهم مترتباً على عصيان الأهم لزم اختلاف
 المتلازمين في الحكم فان الملازم وان قلنا إنه لا يجب ان يكون محكوماً بحكم ملازمه
 ولكن قلنا انه يجب ان لا يكون محكوماً بحكم فعلي مخالف له قطعاً (ووجه
 الملازمة) انه اذا وجب الإنقاذ وقلنا بجواز الامر بالصلاة بنحو الترتب

حرم ترك الصلاة قهراً مع كون الانقاذ وترك الصلاة متلازمين فكيف يختلفان في الحكم فيجب أحدهما ويحرم الآخر (وفيه) ان عدم جواز اختلافهما في الحكم إنما هو في الحكمين العرضيين لا بنحو الترتب فانه في تقدير امثال الأهم لا أمر بالمهم منجزاً كي يحرم تركه كذلك ويلزم اختلاف المتلازمين في الحكمين الفعليين وفي تقدير عصيان الأهم وإن كان الأمر بالمهم منجزاً ويحرم تركه كذلك ولكن لم يبق الأمر بالأهم على حاله كي يلزم اختلاف المتلازمين في الحكمين الفعليين فتأمل جيداً .

(ومنها) انه لو قيل بجواز الأمر بضدين بنحو الترتب لزم طلب الحاصل المحال في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فاذا أمر بالحركة وأمر بالسكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة فالامر الثاني يكون من طلب الحاصل فان السكون على تقدير عصيان الامر بالحركة حاصل بنفسه فكيف يؤمر به ولو مترتباً (وفيه) ان القائل بالترتب إنما يقول به في الاضداد الخاصة التي يمكن فيها ترك كل من الأهم والمهم جميعاً كالإنقاذ والصلاة أو الإزالة والصلاة ونحو ذلك وإذا فرض تصريح بعض القائلين بالترتب بجوازه حتى في ضدين لا ثالث لهما فهو غفلة منه وذهول فلا يقاس عليه بقية القائلين بالترتب (هذه جملة) ما اورد على الترتب الذي يقال به في فرض عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص (واما ما اورد) على الترتب الذي يقال به حتى في فرض اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص كما اختاره الشيخ الكبير في كشف الغطاء وتبعناه في ذلك كما اشير قبلاً فهي امور آخر أيضاً غير ما ذكرناه (منها) انه لو قيل بصحة الترتب حتى على القول بالاقتضاء لزم الأمر بالمتناقضين في فعل المهم فانه إذا وجب الانقاذ ووجب ترك الصلاة اما مقدمة او لاجل سرية الحكم من الملازم الى الملازم وقلنا بوجود الصلاة بنحو الترتب

على العصيان لزم الامر بترك الصلاة والامر بفعلها جميعاً وهو الامر بالمتناقضين (وفيه) ان الامر بالمتناقضين إذا كان بنحو الترتب فما لا محذور فيه فانه في تقدير امتثال الانقاذ وترك الصلاة لا أمر بالصلاة منجزاً كي يلزم الامر بالمتناقضين فيها وفي تقدير عصيان الانقاذ وإن كان الامر بالصلاة منجزاً ولكن لا أمر بالانقاذ وترك الصلاة كي يلزم الامر بالمتناقضين أيضاً وهذا واضح .

(ومنها) انه لو قيل بصحة الترتب حتى على القول باقتضاء لزم الامر بالمتناقضين في فعل الاعم فاذا أمر بالانقاذ وجب فعله وإذا أمر بالصلاة بنحو الترتب وجب ترك الانقاذ اما مقدمة أو لاجل سرية الحكم من الملازم الى الملازم فاذا وجب فعل الانقاذ ووجب تركه لزم الامر بالمتناقضين في فعل الاعم كما ذكرنا (وفيه) ان الامر بالمتناقضين كما اشير آنفاً إذا كان بنحو الترتب فما لا محذور فيه فانه في تقدير امتثال الانقاذ لا أمر بالصلاة منجزاً كي يجب ترك الانقاذ اما مقدمة أو لاجل السرية ويلزم الامر بالمتناقضين فيه وفي تقدير عصيانه وإن كان يجب الصلاة منجزاً ولكن لا أمر بالانقاذ فعلا كي يلزم فيه الامر بالمتناقضين أي بفعله وتركه جميعاً فتأمل جيداً .

(ومنها) ان النهى يقتضى الفساد لا محالة ولو في خصوص العبادات فكيف يمكن القول باقتضاء مثل الامر بالانقاذ النهى عن الصلاة ومع ذلك تصح الصلاة للأمر الترتبي (وفيه) ان النهى وإن كان يقتضى الفساد ولو كان غيراً ولكن في تقدير عصيان الاعم لا أمر بالاعم كي يقتضى النهى عن المهم ويفسد اذا كان عبادة سوى الامر المنجز بالمهم في هذا التقدير (ومن هنا) يظهر ضعف ما عن صاحب الحاشية من ان النهى الغيرى لا يقتضى الفساد وان الصحيح في الجواب ما ذكرناه لا ما ذكره .

(ومنها) انه لا اشكال في ان الواجب إذا انحصر مقدمته بالحرام الالهم سقط وجوبه وفي المقام على الاقتضاء ومقدمية ترك أحد الضدين لفعل الآخر يتوقف فعل المهم على ترك الالهم وهو محرم أم فع أهميته كيف يجب فعل المهم ولا يسقط وجوبه (وفيه) ان اللازم في الفرض المذكور وإن كان سقوط وجوب الواجب عن التنجز لانحصار مقدمته بالحرام الالهم ولكن لا مانع من وجوبه معلقاً على العصيان ففي تقدير عدم العصيان والالتيان بالالهم لا امر بالمهم إلا معلقاً وهو مما لا ينافي حرمة ترك الالهم وفي تقدير العصيان يكون الامر بالمهم منجزاً ولكن لا أمر حينئذ بالالهم ويحرم تركه كي ينافيه الامر بالمهم فتأمل جيداً .

﴿ قوله أو العزم عليها ... الخ ﴾ عطف على المعصية أي بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص أو بمجرد العزم عليها .

﴿ قوله لا يقال نعم لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار ... الخ ﴾ (حاصل الاشكال) انه نعم يلزم طلب الضدين من القول بالترتب على التقريب المتقدم شرحه لدى التعليق على قول المصنف قلت ماهو ملاك استحالة طلب الضدين ... الخ ولكن ذلك بسوء اختيار المكلف فلو لم يختر المعصية بترك الالهم لم يتوجه اليه طلب الضدين في حال واحد (وحاصل الجواب) ان طلب الضدين هو طلب المحال وهو من الأمر الحكيم بل مطلق من التفت الى محاليتها محال من غير اختصاص لذلك بحال دون حال وإلا لصح الامر بضدين في عرض واحد فيما علق على الامر الاختيارى كما إذا قال افعل كذا وان عصيت فتحرك واسكن في زمان واحد بلا حاجة الى تصحيح الأمر بهما بنحو الترتب فكما ان سوء اختيار المكلف مما لا يصحح الأمر بضدين في عرض واحد لانه طلب المحال فكذلك لا يصحح الأمر بهما

بنحو الترتب أيضاً بعد لزوم اجتماعهما في حال واحد عند فعله المهم قبل سقوط الأهم .

(أقول) هذا ولكنك قد عرفت منا تصوير الأمر الترتبي بنحو صحيح لا يستلزم الأمر بضدين في حال واحد أصلاً فنحن ممن لا يعترف بلزوم طلب الضدين في حال واحد كي يعتذر عنه انه بسوء اختيار المكلف فيجيب عنه المصنف بما أجاب وعرفت فتدبر ولا تشبهه .

﴿ قوله ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك... الخ ﴾ (وحاصل الإشكال) انه فرق بين طلب الضدين في عرض واحد وبين طلب الضدين بنحو الترتب فان الطلب في كل من الضدين في الأول يطارد الآخر بخلافه في الثاني فان طلب المهم لا يطارد طلب الأهم فان المهم ليس إلا في تقدير عصيان الأهم وأما في تقدير عدم عصيانه فلا أمر بالمهم كي يطارد الأهم (وحاصل الجواب) ان المهم وان لم يطارد الأهم في تقدير عدم العصيان ولكن في تقدير العصيان يكون الأمر بالمهم فعلياً ويكون الأمر بالأهم أيضاً فعلياً لوضوح عدم سقوطه بمجرد فرض تحقق المعصية فيما بعد أو بمجرد تحقق العزم على المعصية قبلاً أو فعلاً ما لم يتحقق المعصية بنفسها في الخارج فاذا كان الأمران فعليين وقعت المطاردة بين الطرفين كما في طلب الضدين في عرض واحد عيناً بل يكفي الطرد من طرف الأهم فقط فانه يطارد طلب المهم في هذا الحال كما يطرد أي ضد كان في كل حال (وعليه) فلا يبقى للمهم مع الأهم مجال .

(أقول) إن المطاردة من الطرفين أو من طرف واحد إنما يكون إذا قلنا بالترتب باحد الانحاء التي تعرضها المصنف في صدر البحث من الترتب على المعصية بنحو الشرط المتأخر أو على البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم

أو المقارن واما إذا قلنا به بنحو الواجب المعلق على التفصيل الذي تقدم منا شرحه وبيانه فلا يكاد يلزم المطاردة أصلاً (اما في تقدير عدم المعصية) فواضح إذ لا أمر حينئذ بالمهم منجزاً كالأهم كي يطارد كل منهما الآخر أو الأهم المهم واما في تقدير المعصية فكذلك لا مطاردة إذ لم يبق حينئذ أمر للأهم كي يطارد المهم أو يطارده المهم فتأمل جيداً .

وقوله ان قلت فما الحيلة فيما وقع كذلك من طالب الضدين في العرفيات... الخ كما إذا قال انقذ ولدي وان عصيت فانقذ أخي بل وقد ادعى وقوعه في الشرعيات أيضاً في موارد عديدة وجعل ذلك من أقوى الأدلة على صحة الترتب فان الوقوع أدل دليل على الامكان .

(منها) ما اذا وجب عليه السفر في شهر رمضان لحفظ نفس أو لحفظ عرض ونحوهما وعصى ولم يسافر فانه في تقدير العصيان يجب عليه الصوم قطعاً فهو مكلف في حال واحد بضدين بنحو الترتب بالسفر مطلقاً وبالصوم على تقدير المعصية .

(ومنها) ما اذا حرمت عليه الإقامة في بلده اما للخوف على نفسه أو على عرضه ونحوهما وعصى واقام فيه فانه في تقدير العصيان يجب عليه اتمام الصلاة ويجب عليه الصيام أيضاً إذا كان في شهر رمضان .

(ومنها) ما اذا وجب عليه قصد الإقامة في اثناء السفر كما اذا كان عليه قضاء شهر رمضان وقد ضاق به الوقت فعصى ولم ينو الإقامة فيه فانه في تقدير المعصية يجب عليه القصر ويحرم عليه الصوم شرعاً .

(ومنها) ما إذا شرع في الصلاة في آخر الوقت ثم وجب عليه القطع لإنقاذ غريق أو لإطفاء حريق فانه على تقدير المعصية يجب عليه اتمام الصلاة بلا كلام بحيث اذا عصى ولم ينقذ الغريق أو لم يطفأ الحريق ولم يتم صلاته

أيضاً جاز للمولى عقابه على كل من التركين جميعاً بلا شبهة الى غير ذلك من الفروع الفقهية التي يظفر عليها بالتبعية (نعم) ان حاصل ما أجاب به المصنف عما وقع من الترتب في العرفيات أو الشرعيات هو أحد أمرين على البدل (فاما أن يلتزم) فيها بتجاوز المولى عن الامر بالاهم فلا اجتماع للأمرين حيثئذ أصلاً (وفيه ما لا يخفى) فان للمولى ان يعاقب على ترك الاهم بلا شبهة وان كان قد أتى بالمهم فلو كان المولى قد تجاوز عن الامر بالاهم لم يصح عقابه عليه (وإما أن يلتزم) فيها بكون الامر بالمهم إرشاداً الى محبوبيته وبقاء الملاك فيه (وفيه ما لا يخفى) ايضاً فان الامر بالمهم مع فعلية الاهم لو كان يرتفع استحالته بمجرد فرضه إرشادياً لكان ذلك مما يجوز حتى في الامر بضدين في عرض واحد وهو باطل قطعاً .

﴿ قوله ثم انه لا أظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه ... الخ ﴾ هذا هو الايراد الثاني الذي قد اشير اليه قبلاً وأورده المصنف على القول بالترتب وقد عرفت تفصيله وتفصيل الجواب عنه فلا نعيد .

﴿ قوله فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مصادتها لما هو أهم منها إلا ملك الامر ... الخ ﴾ بل قد ظهر لك بحمد الله بما لا مزيد عليه ان المصحح للعبادة مما لا ينحصر بملك الامر فقط وإن كان الملاك كافياً في تصحيحها وان الامر الترتبي ايضاً مما يصححها كالملاك الثابت فيها عيناً .

﴿ قوله نعم فيما اذا كانت موسعة وكانت مزاحمة بالاهم ببعض الوقت ... الخ ﴾ استدراك عن قوله فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مصادتها لما هو أهم منها الاملاك الامر ... الخ (وحاصله) ان الضد اذا كان عبادة موسعة كالصلاة وكان مزاحماً بالاهم ببعض الوقت لا يتام الوقت بمعنى ان الاهم لم يشغل إلا بعض وقت الضد حيث يكون الامر بالاضد باقياً على حاله

ولو بالنسبة الى ما لم يزاحم بالاهم امكن القول بجواز الاتيان بما زوحم بداعى الامر المتعلق بما لم يزاحم لسكونه وافياً بالفرض مثله عيناً (لا يقال) ان الامر لا يدعو إلا الى ما تعلق به وما زوحم بالاهم قد خرج عن تحت الامر فكيف يؤتى به بداعى الامر المتعلق بما لم يزاحم (لانه يقال) نعم قد خرج ولكن لم يخرج بالتخصيص الكاشف عن عدم الملاك فيه بل بالمزاحمة الغير الكاشف عن ذلك فاذاً لا تفاوت في نظر العقل بينه وبين غيره وصح الاتيان به بداعى الامر كالباقى تحت الامر .

(أقول) وهذا من المصنف عجيب غريب فان مجرد بقاء الملاك في المزاحم بالاهم وكونه وافياً بالفرض كالغير المزاحم عيناً وعدم التفاوت بينهما في نظر العقل أصلاً هو مما لا يوجب صحة الاتيان بالمزاحم بداعى الامر المتعلق بغير المزاحم بمد فرض سقوط امره بالمزاحمة وخروجه عن تحت الامر بسببها .

﴿ قوله واما بناء على تعلقها بالافراد فكذلك وان كان جريانه عليه أخفى كما لا يخفى فتأمل . . الخ ﴾ فانا اذا جوزنا الاتيان بالفرد الساقط أمره بالمزاحمة بداعى الامر المتعلق بما سواه بمجرد كونه وافياً بالفرض مثله فلا فرق حيثئذ بين ان يكون الامر المتعلق بما سواه متعلقاً بالطبيعة أو بالفرد وان كان جريانه على الثانى أخفى كما أفاده المصنف ومن هنا يظهر انه لا وجه لقوله فتأمل اذا أراد الإشارة الى ترده في المقام .

﴿ قوله ثم لا يخفى انه بناء على امكان الترتب وصحته ... الخ ﴾ وحاصله ان بناء على امكان الترتب وصحته ثبوتاً لا نكاد نحتاج في وقوعه في الشرعيات الى ورود دليل عليه اثباتاً بل يكفى في وقوعها مجرد امكانها وصحتها (وبيان ذلك) ان كلامنا مثل دليل الإنقاذ ودليل الصلاة له اطلاق يشمل صورة

المزاحمة وغيرها جميعاً فان لم نقل بصحة الترتب عقلاً وزوجم كل منهما بالآخر فيستقل العقل حينئذ بسقوط حكم المهم من أصله أي سواء أتى بالام أو لم يأت به وان فلنا بصحة الترتب عقلاً فالعقل لا محالة يقتصر في التصرف في دليل المهم على تقدير خاص فقط وهو تقدير الإتيان بالام لا مطلقاً ولو في تقدير عدم الإتيان به إذ لا ملزم حينئذ للتصرف في دليله بعد عدم المحذور عقلاً في بقائه على حاله (وبالجملة) ان تصرف العقل في دليل المهم عند المزاحمة بالام لازم على كل حال فان لم نقل بالترتب سقط دليل المهم من أصله وإلا ففي تقدير دون تقدير لا مطلقاً .

في امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

﴿ قوله فصل لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ... الخ ﴾ كان اللازم اسقاط هذا البحث بالمرّة اذ هو بما لا ثمرة فيه ولو كانت فهمي غير مهمة (وعلى كل حال) لا اشكال في ان المراد من شرطه في المقام ليس هو شرط المأمور به وان لم يأت عنوان الفصول بل المعالم أيضاً من عود الضمير اليه .

(فقال) في الفصول اختلفوا في جواز الامر بالشئ مع علم الأمر بانتفاء شرطه (وقال) في المعالم قال أكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الأمر انتفاء شرطه (انتهى) ولكن المقصود واضح ظاهر ضرورة جواز الامر مع العلم بانتفاء شرط المأمور به وامكان تحصيله خارجاً بلا كلام كالطهارة والستر ونحوهما بالنسبة الى الصلاة فيحصله المكلف أولاً ثم يأتى بالمأمور به مستجمعاً للشرائط كلها (كما لا اشكال) في ان المراد من

شرط الأمر بعد التأمل في كلماتهم نقضاً وإبراماً هو خصوص القدرة والتمكن من المأمور به أي هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء قدرة المكلف على الفعل أم لا وليس المراد هو مطلق شرط الوجوب كالوقت بالنسبة إلى الصلاة ونحوها (ثم إن) القائل بالجواز كما عرفت من عبارة المعالم هو أكثر مخالفينا وقد صرح المحقق صاحب الحاشية بانهم الأشاعرة وقال في القوانين أنهم جمهور العامة والقائل بعدم الجواز أصحابنا رضوان الله عليهم (قال في المعالم) وشرط أصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الأمر جاهلاً بالانتفاء كأن يأمر السيد عبده بالفعل في غد مثلاً ويتفق موته قبله فإن الأمر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطاً ببقاء العبد إلى الوقت المعين وأما مع علم الأمر كأمر الله تعالى زبداً بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق (انتهى).

(أقول) نعم الحق هو ما ذهب إليه الأصحاب من عدم الجواز ولكن الكلام في تعيين معنى عدم الجواز (فهل هو) بمعنى أنه قبيح عقلاً مع إمكانه ذاتاً وإن استحيل صدوره من الحكيم عرضاً نظير صدور الظلم منه كما هو ظاهر المحقق القمي حيث استدل على عدم الجواز بكونه تكليفاً بما لا يطاق (أم هو) محال ذاتاً كاجتماع الضدين أو ارتفاع المتناقضين كما يظهر ذلك من المصنف حيث استدل على عدم الجواز بكون الشرط من أجزاء علّة الأمر ولا يكاد يكون الشيء مع عدم علته (وإن كان هذا الإستدلال) مما لا يخلو عن مناقشة فإن الشيء وإن لم يكن مع عدم علته ولكن الكلام في أن الشرط في المقام أي القدرة هل هو شرط وجود الأمر كي يفتني وجوده بانتفاء وجوده أو هو شرط صحته وعدم قبجه كي لا يفتني وجوده بانتفاء وجوده وإن انتفت صحته وعدم قبجه ومن المعلوم أن المصنف لم يقيم برهاناً على كون القدرة شرطاً

لوجوده كى يفتنى وجوده بانتفاء وجودها (وكيف كان) ان الصواب أن أمر
الأمر مع جهله بانتفاء شرطه جاز بتمام المعنى فهو صحيح لا قبح فيه أصلاً فضلاً
عن عدم امكانه الذاتى ومع علمه بانتفاء القدرة لا يجوز بتمام المعنى فهو مما
لا يمكن ذاتاً فضلاً عن صحته وعدم قبحه وذلك نظراً الى ما تقدم فى محله من
ان الأمر حقيقة فى إنشاء الطلب بداعى الإرادة الحتمية ومن المعلوم ان مع
العلم بانتفاء قدرة المكلف على الفعل وإستحالة صدوره منه إستحيل عقلاً لمق
الإرادة القلبية به نعم لا بأس بالأمر به صورة لا بداعى الإرادة القلبية بل
بداعى آخر كالإمتحان ونحوه ولكن تسمية ذلك بالأمر الحقيقى مما لا يخلو
عن مسامحة بل تجوز محض كما لا يخفى فان الصيغة وإن تقدم انها موضوعة
لإنشاء الطلب مطلقاً باى داعى كان ولكن مادة الأمر قد قلنا انها ما لم يكن
الطلب منشأ بداعى الطلب الحقيقى النفسانى لم تكن حقيقة فيه وإن اطلق عليه
الأمر صورة (وبالجملة) تحقق الأمر الفعلى المنجز مع علم الأمر بانتفاء الشرط
محال ذاتاً لا انه ممكن ذاتاً محال عرضاً نظير صدور الظلم من الحكيم واما تحققه
بمرتبة الإنشاء بداعى أمر عقلاً كالإمتحان ونحوه وإن جاز عقلاً ولكنه
ليس بأمر حقيقة بل صورة (هذا) ولكن يظهر من السيد أعلى الله مقامه ان
المبحوث عنه ليس جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه بل جواز الأمر
مشروطاً بالقدرة مع علم الأمر بانتفاء القدرة وقد اختار ان ذلك مما لا يجوز
من العالم بعواقب الأمور بل يجب أن يوجه الأمر الى خصوص من يتمكن
دون من لا يتمكن ولو مشروطاً وقد استجوده صاحب المعالم فى ترجمة البحث
(قال فى المعالم) بعد قوله المتقدم وشرط أصحابنا الى قوله وهو الحق (ما هذا
لفظه) لكن لا تعجبى الترجمة عن البحث بما ترى (الى أن قال) ولقد أجاد
علم الهدى رحمه الله حيث تنحى عن هذا المسلك وأحسن التأدية عن أصل

المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز أن يأمر الله تعالى بشرط أن لا يمنع المكلف من الفعل أو بشرط أن يقدره ويزعمون أنه يكون مأموراً بذلك مع المنع وهذا غلط لأن الشرط إنما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له إلى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز أن يأمره بشرط (قال) والذي يبين ذلك أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لو أعلننا أن زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا أن نأمره بذلك لا محالة وإنما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصفته في المستقبل (إلى أن قال) وإذا كان القديم تعالى عالماً يتمكن من يتمكن وجب أن يوجه الأمر نحوه دون من يعلم أنه لا يتمكن (إلى أن قال) صاحب المعالم قلت هذه الجملة التي أفادها السيد رحمه الله كافية في تحرير المقام وإفادته في إثبات المذهب المختار (انتهى).

(أقول) إن البحث عن جواز الأمر مشروطاً بالقدرة مع العلم بانتفاء القدرة هي مسألة أخرى غير مسألتنا هذه فهو نزاع آخر لا ربط له بالنزاع المشهور كما صرح بذلك المحقق صاحب الحاشية (قال أعلى الله مقامه) ما لفظه وأنت خير بان تخصيصه النزاع بالصورة المذكورة مخالف لظاهر كلمات القوم بل صريحها وما يقتضيه أدلتهم في المسألة حسب ما سيجيء الإشارة إليه فان قضية كلماتهم وقوع النزاع في تعلق التكليف بالمكلف فعلا مع علم الأمر بانتفاء شرطه في المستقبل لا أن يكون البحث في خصوص التكليف المعلق على الشرط كما ذكره السيد (إلى أن قال) وكأنه رحمه الله قرر النزاع فيما ذكره لوضوح فساد ذلك وكونه من قبيل التكليف بالمحال (إلى أن قال) ان ظهوره من الخلاف في شيء لا يقتضي عدم كونه مورداً للخلاف مع اشتهاار المخالف وتزيله الخلاف فيه على ما ذكره مما لا وجه له بعد تصريحهم بخلافه

وان أمكن وقوع الخلاف فيه أيضاً إلا انه غير المسألة المفروضة (انتهى)
موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (بقى شيء) وهو بيان معنى قول السيد
رحمه الله يزعمون انه يكبرن مأموراً بذلك مع المنع ... الخ . فانهم إذا جوزوا
أمر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل كيف يزعمون انه مأمور
بذلك مع المنع وهل فائدة الشرط إلا إنتفاء المشروط بانتفاء الشرط ولكن
المراد على الظاهر كما نبه عليه صاحب الحاشية انه يكون مأموراً بالأمر
المشروط التعليق لا الأمر المطلق التنجيزى كى ينافى الاشتراط وفقد الشرط
فتأمل جيداً .

﴿ قوله وكون الجواز فى العنوان بمعنى الامكان الذاتى بعيد ... الخ ﴾
فان المصنف فى عنوان البحث وإن نفى الجواز بمعنى نفي الامكان الذاتى بقرينة
ما استدل به من قوله لا يكاد يكون الشيء مع عدم علمه ... الخ . ولكن
مقصوده ان الجواز فى العنوان عند القوم بعيد أن يكون بمعنى الإمكان الذاتى
بحيث كان مراد المجوزين مجرد الإمكان الذاتى بل الظاهر من استدلالات
المجوزين هو الوقوع فوق الإمكان الذاتى مثل قولهم انه لو لم يصح أى الأمر
بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه
عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم وإلا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتاج
الى فداء ... الخ .

﴿ قوله نعم لو كان المراد من لفظ الأمر ... الخ ﴾ استدراك من قوله
فى عنوان البحث لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ... الخ .
﴿ قوله وفى وقوعه فى الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ... الخ ﴾
ولعل نظره فى وقوعه فى الشرعيات الى أمره تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح
ولده فانه تعالى قد انشأ الطلب لا بداعى الطلب النفسانى الحقيقى ليكون أمراً

حقيقياً بل بداعي الامتحان والاختبار فكان أمراً صورياً اختياريّاً (ومن هنا يظهر) ضعف ما أجاب به المعالم عن الخصم بالمنع عن تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فرى الأوداج بل كلف بمقدماته كالإضجاع وتناول المديّة وما يجرى مجرى ذلك (ووجه الضعف) انه تعالى لم يأمر بالمقدمات بل أمر بنفس الذبح غير انه كان أمراً صورياً ليختبر به إبراهيم عليه السلام لا حقيقياً جدياً ﴿ قوله وربما يكون غير ذلك . . . الخ ﴾ مما تقدم في بحث صيغة الأمر من دواعي انشاء الطلب من التمني والترجي والانذار والتهديد والتحقيق والتعجيز والنسخير ونحو ذلك مما ذكر فتذكر .

﴿ قوله وربما يقع به التصالح بين الجانبين . . . الخ ﴾ بل لا يقع به التصالح بين الجانبين أصلاً اذ من المستبعد جداً بل من المقطوع خلافه ان يكون مراد القائلين بالجواز جواز الأمر ببعض مراتبه ائى مرتبة الانشاء ومراد المانعين من عدم الجواز عدم جواز الأمر بمرتبة الفعلية والتنجز (فانه مضافاً) الى ان ظاهر كلمات المجوزين بل صريحهم هو جواز الأمر حقيقة لاصورة ان القول بتعدد مراتب الأمر من الإنشاء والفعلية والتنجز هو أمر حادث متأخر لم يتفطنه الاولون فكيف يحمل كلامهم عليه .

في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع

﴿ قوله فصل الحق ان الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد . . . الخ ﴾ لا اشكال في ان متعلق الطلب في الأمر هو الوجود وفي النهي هو الترك ولكن الاشكال في ان متعلق طلب الوجود او الترك هل هو الطبيعة او الفرد بمعنى ان متعلق الأول او الثاني هل هو الطبيعة المحضنة ليس

معها شيء أو هو الطبيعة المنضمة اليها الخصوصيات والتشخيصات التي بها يكون الفرد فرداً فعلي الأول للمطلوب جزء واحد وهي الطبيعة المحضة وإن كانت الخصوصيات الفردية مما لا ينفك عنها في الخارج وليكنها لازم المطلوب وعلى الثاني للمطلوب جزئان أحدهما الطبيعة والآخر الخصوصيات المنضمة اليها التي بها يكون الفرد فرداً (ومن هنا يظهر) أن المتعلق هو على كل حال أمر كلي غاية أنه على الأول يكون المكلف مأموراً بإيجاد الطبيعة المحضة وعلى الثاني يكون مأموراً بإيجاد الفرد أي الطبيعة المنضمة اليها الخصوصيات وكل منهما كلي صادق على كثيرين (وعليه) فما يظهر من عبارة المحقق القمي من تعلق الطلب على الثاني بالجزئي هو مما لا يخلو عن مساححة بل غير معقول فإن الجزئي هو الفرد الخارجي ولا يعقل تعلق الطلب بالفرد الخارجي فإنه من طلب الحاصل. (وعلى كل حال) الحق هو القول الأول وهو تعلق كل من طلب الوجود في الأمر وطلب الترك في النهي بالطبيعة المحضة دون الطبيعة المنضمة اليها الخصوصيات الفردية (وقد استدل) عليه المصنف بمراجعة الوجدان وهو جيد فإنا إذا راجعنا الوجدان وجدنا أنه لا غرض لنا في مطلوباتنا إلا نفس الطبايع والماهيات من دون نظر إلى الخصوصيات الخارجية الغير المنفكة عنها سوى الخصوصيات التي نحن ندخلها تحت الطلب والأمر كما في قولك اعتق رقبة مؤمنة أو أكرم عالماً عادلاً ونحو ذلك فبعض الخصوصيات المأخوذة في لسان الدليل لا نظر لنا إلا إلى نفس الطبيعة المحضة بحيث لو أمكن للمكلف التفكيك بين الطبيعة والخصوصيات الفردية وأن يأتي بها في الخارج مجرداً عن كل خصوصية لأجزء وكفى (هذا وقد استدل) عليه صاحب الفصول والمحقق القمي بأمرين آخرين .

(أحدهما) تبادر طلب وجود الطبيعة أو تركها من الأوامر والنواهي .

(ثانيهما) ان مادة المشتقات مأخوذة من المصادر المجردة عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة على ما نقل السكاكي اجماع اهل العربية عليه فاذا كان مفاد الهيئة هو طلب الوجود او الترك ومفاد المادة هي الطبيعة المحضة كان لا محالة مفاد المجموع هو طلب وجود الطبيعة او طلب تركيبها وهو المطلوب ﴿ اقول ﴾ ان المصنف وان ناقش في كون المصدر مادة للمشتقات على ما تقدم منه في المرة والتكرار ولذا لم يستدل في المقام بالوجه الثاني ولكن لا وجه لتركة الاستدلال بالوجه الاول وهو التبادر بل قد عرفت منا تصحيح كون المصدر مادة للمشتقات فلا بأس بالاستدلال بالوجه الثاني ايضاً كالاول ولا اقل من جعله مؤيداً في المسئلة ان لم يكن دليلاً برأسه (ثم ان) ظاهر المحقق القمي وصریح الفصول ان اللقائين بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد دون الطبايع هم يستندون الى ان الطبيعة مما يمتنع وجودها في الخارج بخلاف الفرد فيتعلق اطلب بوجوده دون وجودها وهو كما ترى ضعيف فان وجود الطبيعي في الخارج هو عين وجود افراده فان الفرد ليس الا حصة من الطبيعة بانضمام الخصوصيات الفردية التي بها يكون الفرد فرداً فكما صح تعلق اطلب بوجود الفرد فكذلك صح تعلقه بوجود الطبيعة غاية انه على الاول تكون الخصوصيات داخله تحت اطلب وعلى الثاني تكون خارجة عنه نعم لو كان اطلب يتعلق بوجود الطبيعة بشرط لا يمكن تحققها في الخارج اذ لا يمكن ايجادها منفكة عن الخصوصيات الفردية واسكنه لا يتعلق اطلب بها كذلك بل بالطبيعة لا بشرط والخصوصيات الفردية مما تلازم المطلوب غير منفكة عنها كما تقدمت الاشارة اليه آنفاً .

﴿ قوله والمقيدة بقيود . . الخ ﴾ مما كان دخيلاً في الغرض والمقصود وكان داخل تحت اطلب في لسان الدليل كما في قولك اضربه ضرباً شديداً او

أعطه عطاء جزئياً ونحو ذلك .

﴿ قوله كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الاحكام ... الخ ﴾ كما في قولك الانسان حيوان ناطق أو الفرس حيوان صاهل ونحو ذلك من القضايا التي يحكم فيها بثبوت المحمول لنفس الكلي وحقيقته .

﴿ قوله بل في المحصورة على ما حقق في غير المقام ... الخ ﴾ وهي القضايا التي يحكم فيها بثبوت المحمول للأفراد مع بيان كمية افراد المحكوم عليها بكلمة كل أو لا شيء أو بعض ليس ونحو ذلك مما تسمى سوراً كما في قولك كل انسان حيوان ناطق أو لا شيء من الانسان بحجر أو بعض الانسان عالم أو بعض الانسان ليس بجاهل في قبال المهمله وهي غير المسورة بما يبين كمية افراد المحكوم عليها (هذا) على المشهور عند المنطقيين (واما المصنف) فيلتزم بثبوت الحكم للطبيعة حتى في القضايا المحصورة لا للأفراد وهو حسن جيد فان الخصوصيات الفردية في كل من الطبيعية والمحصورة خارجة عن تحت الحكم قطعاً غير انه في الطبيعية يحكم على نفس الطبيعة وفي المحصورة على وجودات الطبيعة وحصصها المتعددة وفي شيء منها لا دخل للخصوصيات الفردية أصلاً .

﴿ قوله وان نفس وجودها السمي بما هو وجودها تمام المطلوب ... الخ ﴾ الوجود السمي للطبيعة هو في قبال الوجود الخاص الجزئي الغير القابل للصدق على كثيرين كما أشار اليه بقوله قبالاً لخصوص الوجود أي لوجود الخاص الجزئي (ثم لا يخفى) انه ليس مقصود المصنف هو عدم تعلق الطلب بوجودها السمي على القول بالفرد وانه على هذا القول يتعلق بوجود الخاص الجزئي ولو كان مقصوده ذلك فهو اشتباه محض فان القائل بالفرد ايضاً يقول بتعلق الطلب بوجودها السمي غايته انه بوجودها السمي وبوجود الخصوصيات الفردية جميعاً القابلين للانطباق على كثيرين وذلك لما عرفت من ان المتعلق

على كل من القوانين كلي لا جزئي غاية ان المتعلق على أحدهما هي الطبيعة المحضة وعلى الآخر هي الطبيعة المنضمة اليها الخصوصيات الفردية (وبعبارة أخرى) ان المكلف على أحدهما مأمور بايجاد الطبيعة وعلى الآخر مأمور بايجاد الطبيعة والخصوصيات الفردية جميعاً بزعم دخولها تحت الطلب كالطبيعة .

﴿ قوله كما ربما يتوهم ... الخ ﴾ أى يتوهم تعلق الطلب بنفس الطبيعة بما هي هي لا بوجودها وهو فاسد جداً فان الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي لا مطلوبة ولا لا مطلوبة بل لا بد في تعلق الطلب بها اما لحاظ الوجود فيطلب وجودها أو الترك فيطلب تركها .

﴿ قوله نعم هي كذلك تكون متعلقة للأمر فانه طلب الوجود ... الخ ﴾ وحاصله ان الطبيعة بما هي هي لا يتعلق بها الطلب لما عرفت من انها كذلك ليست إلا هي لا مطلوبة ولا لا مطلوبة واسكنها بما هي هي يتعلق بها الأمر فان الأمر هو طلب الوجود فاذا تعلق الأمر بالطبيعة فقد تعلق الطلب بوجود الطبيعة .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾ ولعله إشارة إلى أن الأمر ليس الا مجرد الطلب الحتمى الصادر من العالى وليس في مدلوله الوجود أصلاً (وعليه) فيكون حال مادة الأمر كحال لفظ الطلب عيناً فكما لا يصح تعلق الطلب بالطبيعة ما لم يتعلق بوجودها فكذلك لا يصح تعلق الأمر أيضاً بالطبيعة ما لم يتعلق بوجودها .

﴿ قوله دفع وهم ... الخ ﴾ بل في المقام وهمان كما يظهر بمراجعة المتن على الدقة ..

(أحدهما) أنه لو تعلق الطلب بوجود الطبيعة لزم طلب الحاصل (وفيه) أن المقصود من تعلق الطلب بوجود الطبيعة ليس تعلقه بوجودها الثابت في

الخارج كى يلزم طلب الحاصل بل بايجاد الطبيعة و عليه فلا اشكال ولا ايراد .
(ثانيهما) أن الطلب يتعلق بنفس الطبيعة غاية أنه يجعل وجودها أو
تركها غاية لتعلقه بها أى يطلبها لتوجد أو لتترك (وقد أجاب عنه المصنف)
بان الطبيعة بما هي هي كما تقدمت لا تعقل أن يتعلق بها الطلب ولو يجعل
الوجود أو الترك غاية له وذلك لما عرفت من انها بما هي هي ليست إلا هي
لا مطلوبة ولا لا مطلوبة بل لا بد في تعلقه بها من لحاظ الوجود فيتعلق
الطلب به أو لحاظ العدم فيتعلق الطلب بالترك (هذا) بناء على اصالة الوجود
وأنه الأمر الاصيل المتحقق في الخارج وان الماهية أمر إعتبارى محض كما
نسب الى اكثر المحققين (وإما) بناء على اصالة الماهية وانها الأمر الاصيل
المتحقق في الخارج وان الوجود أمر إعتبارى محض كما نسب إلى بعضهم
فالطلب أيضاً لا يتعلق بالطبيعة بما هي هي بل بالطبيعة الخارجية أى ليجعلها
المكلف من الخارجيات والاعيان الثابتات (وبالجملة) إن القول بتعلق الطلب
بالطبيعة لتوجد مما لا وجه له إما بناء على إصالة الوجود فلتعلقه بوجود
الطبيعة لا بالطبيعة لتوجد وإما بناء على إصالة الماهية فلتعلقه بالماهية الخارجية
أى ليجعلها المكلف من الخارجيات لا بالطبيعة لتوجد أو تترك .

(أقول) لا يبعد أن يكون النزاع في ذلك أى في تعلق الطلب بوجود
الطبيعة كما يقوله المصنف أو بالطبيعة لتوجد كما يقوله المتوهم نزاعاً لفظياً فان
مرجعها لدى التدبر إلى واحد كما أن مرجع تعلق الطلب بالطبيعة لتوجد أو
بالطبيعة الخارجية أى ليجعلها المكلف من الخارجيات والاعيان الثابتات إلى
واحد غير أن الأول للقائلين باصالة الوجود والثاني للقائلين باصالة الماهية
(ولو قيل) إن الطلب على القول باصالة الوجود يتعلق بوجود الطبيعة أى
بايجادها وعلى القول باصالة الماهية يتعلق بخارجية الماهية أى بجعلها من

الخارجيات كان هو الصواب المستقيم فتأمل جيداً .
﴿ قوله من الماهية الخارجية أو الوجود . . . الخ ﴾ فالأول ملحوظ
للقائل باصالة الماهية والثاني للقائل باصالة الوجود .

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز

﴿ قوله فصل إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ
على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص . . . الخ ﴾ أما عدم
دلالتهما على بقاء الجواز بالمعنى الأخص أى الإباحة الشرعية المتساوية طرفاها
من دون رجحان لأحدهما فواضح فإن نفي شيء خاص مما لا يدل على إثبات
شيء آخر وإن دل التزاما على ثبوت حكم آخر إجمالا بناء على عدم جواز خلو
الواقعة عن الحكم (وأما عدم دلالتهما) على بقاء الجواز بالمعنى الأعم وهو
الإذن فى الفعل المشترك بين الوجوب والندب والإباحة والكراهة كما صرح
به فى المعالم فلان الوجوب ليس مركباً من أمرين أحدهما الإذن فى الفعل
وثانيهما المنع من الترك كى يقال إن دليل المنسوخ دل على ثبوت كل من
الجزئين والمتيقن من الإرتفاع بالناسخ هو المنع من الترك فىبقى دلالة المنسوخ
على الجزء الأول على حالها بلا مزاحم لها بل الوجوب طلب أكيد ومرتبة
شديدة من الطلب فاذا ارتفع الطلب فلا يبقى دلالة على بقاء الإذن فى الفعل أصلا
﴿ قوله ولا مجال لاستصحاب الجواز الا بناء على جريانه فى القسم الثالث
من اقسام استصحاب الكلى . . . الخ ﴾ المقصود من الجواز هنا هو الجواز
بالمعنى الأعم أى الإذن فى الفعل المشترك بين الأحكام الأربعة كما تقدم فان
الجواز بالمعنى الأخص مما لم يتعلق به اليقين فى السابق كى يستصحب الآن بل

قد تعلق اليقين بخلافه (ثم ان حاصل) ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه جريان استصحاب الجواز بالمعنى الأعم ان الإذن في الفعل أمر كلي مشترك بين الاحكام الأربعة قد تيقنا به في السابق عند اليقين بالوجوب فان الإذن في الفعل لو لم يكن الوجوب مركباً منه ومن المنع من الترك فلا محالة هو مما يلزم الوجوب كما يلزم الاستصحاب والإباحة والكرهية فاذا نسخ الوجوب واحتمل بقائه فلا مانع من استصحابه (وفيه) ان هذا الاستصحاب من القسم الثالث من استصحاب الكلي والحق عدم جريانه كما سيأتى في محله فان الكلي الذى نيتقن بوجوده في السابق .

(تارة) يقع الشك في بقائه من جهة الشك في بقاء الفرد الذى كان الكلي متحققاً في ضمنه كاشك في بقاء الحيوان من جهة الشك في بقاء زيد الذى كان الحيوان متحققاً في ضمنه وفي هذا يجرى استصحاب الكلي بلا كلام .

(وأخرى) يقع الشك في بقاء الكلي من جهة تردد الفرد الذى كان الكلي متحققاً في ضمنه بين القصير والطويل كالبق والفيل فان كان في ضمن البق فلم يبق وإن كان في ضمن الفيل فهو باق وفي هذا أيضاً يجرى استصحاب الكلي بعد الجواب عما يرد عليه مما ستعرف شرحه في مبحث الاستصحاب إنشاء الله تعالى .

(وثالثة) يقع الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في حدوث فرد آخر مقارناً لإرتفاع الفرد الذى كان الكلي متحققاً في ضمنه أو مقارناً لحدوثه كما إذا قطع بوجود الحيوان في الدار في ضمن زيد وقد علم بخروجه قطعاً ولا يمكن شك في بقاء الحيوان لإحتمال مجيء عمرو مقارناً لخروج زيد أو مقارناً لوجود زيد في السابق وفي هذا القسم لا يكاد يجرى استصحاب الكلي وستعرف وجهه في مبحث الإستصحاب أيضاً إنشاء الله تعالى مبسوطاً وإستصحاب الجواز بالمعنى

الأعم في المقام هو من هذا القبيل عيناً فلا يكاد يجرى فان الوجوب الذي كان الإذن في الفعل ملازماً له فدارتفع قطعاً وحدث الاستحباب أو الإباحة أو الكراهة مقارناً لإرتفاعه ايبقى الإذن في الفعل باقياً على حاله مشكوك جداً (لا يقال) ان استصحاب الجواز بالمعنى الأعم وان لم يجر الكونه من القسم الثالث من إستصحاب الكلّي ولكن إستصحاب الإستحباب بما لا مانع عنه لما سيأتي من جريان الإستصحاب في القسم الثالث إذا كان الحادث المشكوك من المراتب الضعيفة أو القوية للمتيقن السابق ومن المعلوم أن الإستحباب بالنسبة إلى الوجوب ليس إلا من المراتب الضعيفة له فيستصحب بلا مانع عنه (لأنه يقال) نعم لكن بشرط أن يكون الحادث المشكوك عين المتيقن السابق عرفاً كما إذا قطع بسواد شديد وعلم بارتفاع تلك الشدة واحتمل بقاء مرتبة ضعيفة منه فان السواد الضعيف على تقدير بقاءه مع السواد الشديد السابق أمر مستمر واحد عرفاً وان تبدل بعض أوصافه وحالاته والإستحباب في المقام على تقدير بقاءه وإن كان من المراتب الضعيفة للوجوب السابق واسكنه غيره عرفاً فلا يستصحب فان المتبع في وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوك موضوعاً ومحمولاً كما سيأتي شرحها في الاستصحاب إن شاء الله تعالى هو نظر العرف فهو مهما رأى الموضوع السابق أو المحمول السابق باقياً على حاله وان تبدل بعض حالاته وأوصافه جرى الإستصحاب وإن كان دقة غير الموضوع السابق أو غير المحمول السابق كما في الأمور التدريجية كاستصحاب الليل والنهار ونحوهما ومهما لم ير الموضوع السابق أو المحمول السابق باقياً على حاله لم يجر الاستصحاب وإن كان دقة عين الموضوع السابق أو عين المحمول السابق كما في الوجوب والإستحباب فتأمل جيداً .

﴿ قوله غير الوجوب والاستحباب ... الخ ﴾ بل وغير الحرمة

اسخف الأقوال ولعله لذلك لم يؤشر إليه المصنف وان كان اللازم عدم الإشارة الى القول الرابع أيضاً وعلى كل حال بمجموع الأقوال في المسألة خمسة **﴿ قوله والتحقيق أن يقال . . . الخ ﴾** وحاصل تحقيق المصنف أن الأمر باحد الشيتين أو الأشياء ثبوتاً على قسمين :

(فتارة) يكون بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل هو بكل منهما .
 (وأخرى) يكون بملاك أن هناك غرضين لكل واحد من الشيتين غرض مستقل لكن لا يحصل الغرض من هذا مع حصول الغرض من الآخر ولو أتى بهما دفعة واحدة فيما أمكن ذلك كما اذا قال اعتق هذا أو اعتق ذلك فاعتقهما دفعة واحدة اذ لو حصل الغرضان منهما فيما لو أتى بهما دفعة واحدة لوجب الأمر باتيانهما كذلك لا بكل واحد منهما على التخير وهذا واضح (فان كان) بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل بكل منهما فالواجب حينئذ هو الجامع بينهما والتخير عقلي لا شرعي (أما كون) الواجب هو الجامع بينهما فلان ترتب غرض واحد على أمرين مختلفين مما يكشف لا محالة عن وجود قدر جامع في البين يكون هو المؤثر في الغرض الخاص وذلك لقاعدة الواحد التي تقدمت الإشارة إليها في الصحيح والأعم المبتنية على مقدمتين :

(أحدهما) اعتبار نحو من الارتباط والسنخية بين العلة والمعلول والا لصدر كل شيء من كل شيء .

(ثانيتهما) أن الشيء الواحد بما هو واحد لا يكاد يكون مرتبطاً ومتسرخاً مع أمرين مختلفين بما هما مختلفان وعلى هذا فاذا كان الجامع بين الشيتين موجوداً لقاعدة الواحد وكان هو المؤثر في الغرض الخاص كان لا محالة هو الواجب لا غيره (وأما كون) التخير عقلياً لا شرعياً فلان التخير العقلي عبارة عما اذا تعلق الحكم بأمر كلي لغرض خاص والعقل خيرنا بين أفراد

نظراً إلى كون كل منها محصلاً له من دون تفارقت بينها أصلاً والمقام من هذا القبيل (هذا) إذا كان الأمر باحد الشئيين أو الأشياء بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل بكل منهما (وأما إذا كان) بملاك أن هناك غرضين لكل واحد من الشئيين غرض مستقل يمكن لا يحصل الغرض من هذا مع حصول الغرض من الآخر (فالمتعين) من بين الوجوه المتقدمة كلها (هو الوجه الأول) من وجوب كل منهما تخيراً بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل (لا الوجه الثاني) وهو وجوب أحدهما لا بعينه وذلك لما ستعرف من المصنف في تعليقه على الكتاب في وجه ضعفه (ولا الوجه الثالث) وهو وجوب الجميع أى كل واحد منهما تعيناً مع السقوط بفعل أحدهما إذ مع إمكان استيفاء ما في كل منهما من الغرض لا وجه لسقوط أحدهما بفعل الآخر ومع عدم إمكان استيفاء الغرض من كل منهما لا وجه لا يجاب كل واحد منهما على التعيين كما لا يخفى (ولا الوجه الرابع) وهو وجوب المعين عند الله مع سقوطه باتيانه أو باتيان عدله إذ مع كون كل منهما مثل الآخر في الاشتغال على الغرض والمصلحة لا وجه لوجوب أحدهما معينا عند الله دون الآخر (وأما الوجه الخامس) أى وجوب المعين عند الله وهو ما يفعله المكلف ويختاره فلم يذكره المصنف كي يجب عنه وإن كان يظهر الجواب عنه من الجواب عن الوجه الرابع (هذا) كله حاصل تحقيق المصنف في المقام بيان واضح .

(وأما تحقيق المقام في نظري) فحصله ان بطلان الوجه الرابع والخامس واضح ظاهر لا يحتاج إلى البيان إذ مع كون كل من الشئيين أو الأشياء مثل الآخر واقياً بالعرض كما اجاب المصنف فلا وجه لتعين أحدهما بالخصوص عند الله دون الآخر سيما إذا كان المعين عند الله هو ما يفعله المكلف ويختاره وأما الوجه الثالث فكذلك باطل لما تقدم آنفاً من المصنف في وجه

البطلان وهو جيد متين فيدور الأمر حينئذ بين الوجه الأول وهو وجوب كل واحد على التخيير وبين الوجه الثاني وهو وجوب أحدهما لا بعينه .
 (والحق) هو وجوب كل واحد منهما على التخيير كما ذهب إليه الاصحاب رضوان الله عليهم ولا يمكن إلا بمعنى عدم جواز ترك كل الا الى بدل كما تقدم في صدر الفصل ولا بمعنى اشتراط وجوب كل بعدم الايتان بالبدل كما هو ظاهر المصنف بل صريحه في المبحث السادس من مباحث الصيغة فان كلا المعنيين ضعيفان جداً (أما الأول) فلأنه لو لم يحز ترك كل الا الى بدل وترك كلا منهما جميعاً فقد فعل حرامين لأنه ترك هذا لا الى بدل وترك ذلك لا الى بدل فيلزم أن يستحق عقابين مع أنه لا يستحق الا عقاباً واحداً (واما الثاني) فلأنه لو وجب كل منهما مشروطاً بعدم الايتان بالبدل وترك كلا منهما جميعاً فقد ترك واجبين مطلقين لحصول شرط كل منهما في الخارج وهو عدم الايتان بالبدل فيجب أن يستحق عقابين أيضاً مع أنه لا يستحق الا عقاباً واحداً كما ذكرنا (والصحيح) هو وجوب كل واحد منهما على التخيير بمعنى جواز الاكتفاء باحدهما وترك الآخر رأساً .

(ومن هنا صح) أن يقال ان مرجع وجوبهما تخييراً بهذا المعنى هو الى وجوب أحدهما لا بعينه فلا يجب الايتان بالجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع والإختيار بيد المكلف ان شاء اتى بهذا وان شاء اتى بذلك غاية أنه ان صرح الأمر في لسان الدليل بلفظ أحدهما وقال يجب عليك أحد هذين الأمرين أو أحد هذه الأمور فالواجب حينئذ هو مفهوم أحدهما لا بعينه وان لم يصرح به في لسان الدليل بل قال افعل هذا أو افعل ذلك فالواجب حينئذ هو مصداق أحدهما لا بعينه نظير ما اذا علم أن احد الشيتين أو الاشياء غصب أو نجس فكما أن متعلق العلم حينئذ هو مصداق أحدهما لا مفهوم أحدهما

فكذلك في المثال يكون متعلق التكليف هو مصداق أحدهما لا مفهوم أحدهما من غير فرق في ذلك كله بين ان يكون التخيير بملاك ثبوت غرض واحد يحصل من كل منهما او بملاك ثبوت غرضين لا يكاد يحصل من احدهما مع حصوله من الآخر اذ في كلتا الصورتين يكون مرجع وجوبها تخييراً الى وجوب أحدهما لا بعينه والتخيير في كلتا الصورتين يكون شرعياً لا عقلياً بمعنى أنه وارد من الشرع وفي لسان الدليل وليس بحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع كي يكون عقلياً كما إذا تعلق الأمر بالطبيعة وقد خیرنا العقل بين الافراد بملاك كون كل منها محصلاً للغرض كالأخر من دون تفاوت بينها أصلاً فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب . . . الخ ﴾ يعني به

القول الأول في المسئلة .

﴿ قوله يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه الا الى الآخر . . . الخ ﴾

قد عرفت أنه ليس من تبعات وجوب كل واحد منهما تخييراً عدم جواز تركه الا الى الآخر والا لزم استحقاق عقابين فيما اذا تركهما جميعاً بل من تبعاته جواز الاكتفاء باحدهما وترك الآخر رأساً كما ان من تبعاته استحقاق ثواب واحد ولو اتى بهما جميعاً واستحقاق عقاب واحد فيما اذا تركهما جميعاً فهذا تبعات ثلاث للوجوب التخييري فاضبطها .

﴿ قوله فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه

مصداقاً ولا مفهوماً . . . الخ ﴾ يعني به القول الثاني في المسئلة وقد أفاد في تضييفه في تعليقه على الكتاب (ما هذا لفظه) فانه يعني به عنوان أحدهما وان كان مما يصح ان يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعلم فضلاً عن الصفات الاعتبارية المحضة كالوجوب والحرمة وغيرهما مما كان من

خارج المحمول الذي ليس بحذاته في الخارج شيء غير ما هو منشأ انفراعه الا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقة اليه والتحرك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لإرادته والعزم عليه ما لم يكن مائلا الى ارادة الجامع والتحرك نحوه فتأمل جيداً انتهى .

(أقول) لا مانع عقلا من البعث والتحرك حقيقة نحو أحد الشيتين أو الأشياء بالمعنى المتقدم منابان لا يجب الاتيان بالجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع والإختيار بيد المكلف ان شاء اتى بهذا وان شاء اتى بذلك كيف وقد يصرح الأمر بالبعث والتحرك نحو أحد الشيتين أو الأشياء فيقول اتنى باحد الرجلين أو باحد الرجال (نعم لا يصح) تعلق الإرادة التكوينية في الخارج من الفاعل باحد الشيتين أو الأشياء فان الإرادة المستتعبة لحركة العضلات لا بد وان تتعلق في الخارج باحد الشيتين المعينين اما بهذا أو بذلك لا باحدهما الغير المعين ولكن عدم تعلق الإرادة التكوينية خارجا الا باحدهما المعين لا يكاد يكون دليلا على عدم تعلق الارادة التشريعية الا باحدهما المعين ﴿ قوله ولا أحدهما معينا . . . الخ ﴾ يعنى به القول الرابع في المسألة وقد خالف الترتيب في الرد فرد على الرابع قبل الثالث .

﴿ قوله ولا كل واحد منهما تعيناً مع السقوط بفعل احدهما ... الخ ﴾ يعنى به القول الثالث في المسألة .

﴿ قوله بقى الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الأقل والأكثر أو لا ربما يقال بانه محال . . . الخ ﴾ قد يتوهم أن وجه الإستحالة أنه مهما وجد الأقل حصل به الغرض وسقط به الأمر ومع سقوطه لا يكاد يقع الاكثر بعداً على صفة الوجوب فكيف يتخير بينهما ففي التخيير بين التسبيحة والنسيجات الثلاث مثلا بمجرد ان اتى بتسبيحة واحدة حصل بها

الفرض الباعث الأمر وسقط بها الوجوب الشرعي المتعلق بها فكيف تقع التسيحات الثلاث بعداً على صفة المأمورة بها ويتخير بينهما شرعاً (ولكن) هذا التقرير للاشكال مما لا يجرى فيما إذا وجد الاقل مع الاكثر دفعة واحدة كما في المسح بالاصابع الثلاثة المتحقق في ضمنه المسح باصبع واحد أو في رسم خط طویل دفعة واحدة المتحقق في ضمنه رسم خط قصير كما اذا وضع القلم بطوله في الحبر ثم وضع على القرطاس كذلك دفعة واحدة أو فيما اذا كانت الاجزاء الزائدة التي بها يتحقق الاكثر واقعة في اثناء الاقل كما في التخير بين القصر والإتمام في الاماكن الاربعة لا في الآخر فان الركتين الزائدتين واقعتان قبل السلام فلا يتحقق الاقل بتامه أو لا ثم الاكثر ثانياً كي يجرى الاشكال فيه (وعليه) فالصحيح في تقرير الاشكال على وجه يشمل الشكل أن يقال كما قرره المصنف ان الاقل مما يحصل به الفرض لا محالة ولو كان في ضمن الاكثر وان شئت قلت سواء وجد الاقل مع الاكثر دفعة واحدة أو وجداً تدريجياً ومن المعلوم أن مع قيام الفرض بالاقل يقع الزائد على غير صفة الوجوب قهراً فكيف يتخير بينهما شرعاً .

(والحق) في دفع الاشكال أن يقال ان الاقل ثبوتاً على قسمين (فقد يكون) محصلاً للفرض مطلقاً ولو انضم اليه الزائد وفي مثله يتم الاشكال لا محالة ولا يعقل التخير بينه وبين الاكثر أصلاً .

(وقد أشار) المصنف الى هذا القسم بقوله الآتي في آخر البحث نعم لو كان الفرض مترتباً على الاقل من دون دخل للزائد لما كان الاكثر مثل الاقل وعدلاً له بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحباً كان أو غيره ... الخ (وقد يكون) محصلاً للفرض بشرط عدم انضمام الزائد اليه فاذا انضم اليه الزائد كان المحصل للفرض هو الاكثر بحده الخاص بمعنى أنه يكون لجميع

اجزائه حينئذ دخل في حصوله وفي مثله لا يحيص عن التخيير بين الاقل والاكثر فان كلا منهما بمحده الخاص محصل للغرض فلا وجه اختصاص الوجوب بالاول فقط دون الثاني .

(وقد أشار) المصنف الى هذا القسم بقوله فانه اذا فرض ان المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه بمعنى أن يكون لجميع اجزائه حينئذ دخل في حصوله وان كان الاقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً فلا يحيص عن التخيير بينهما . . . الخ .

(وصرح أيضاً) أخيراً بترتب الغرض على الاقل بشرط عدم الانضمام (فقال) لا يكاد يترتب الغرض على الاقل في ضمن الاكثر وانما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترتباً على الاكثر بالتمام . . . الخ .

﴿ قوله ان قلت هبه في مثل ما اذا كان للاكثر وجود واحد .. الخ ﴾ حاصل الاشكال أنه سلمنا ان المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه لكن هذا فيما اذا وجد الاكثر مع الاقل دفعة واحدة لا تدريجاً بان وجد الاقل أولاً ثم الاكثر ثانياً والا فبمجرد ان تحقق الاقل أولاً حصل به الغرض وسقط به الامر ولا يقع الاكثر بعداً على صفة الوجوب (وقد أجاب عنه) المصنف بانه بعد فرض كون المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه لا يختلف الحال بتحقق الاكثر مع الاقل دفعة واحدة أو تدريجاً ففي كل منهما يكون المحصل للغرض هو الاكثر بمحده وانما يترتب الغرض على الاقل بشرط عدم انضمام الزائد اليه سواء انضم اليه الزائد وتحقق معه دفعة واحدة أو انضم اليه الزائد وتحقق بعده تدريجاً .

﴿ قوله وكان التخيير بينهما عقلياً ان كان هناك غرض واحد وتخييراً

شرعياً فيما كان هناك غرضان على ما عرفت . . . الخ ﴿ بل كان التخيير بينهما شرعياً مطلقاً وإن كان بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل بكل من الأقل والأكثر بحده وذلك لما عرفت من أن الضابط في التخيير الشرعي هو وروده من الشرع وفي لسان الدليل كما في خصال الكفارة كما أن الضابط في التخيير العقلي هو حكم العقل به مع قطع النظر عن حكم الشرع كما في التخيير بين الأفراد بعد تعلق الأمر بالطبيعة وليس الضابط في التخيير العقلي أو الشرعي هو كونه بملاك أن هناك غرضاً واحداً يحصل بكل منهما أو بملاك أن هناك غرضين لا يكاد يحصل الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر .

في الوجوب الكفائي

﴿ قوله فصل في وجوب الواجب الكفائي والتحقيق أنه سنخ من الوجوب . . . الخ ﴾ نعم هو سنخ من الوجوب ولكن اللازم هو بيان ذلك السنخ فنقول انه وجوب له تعلق بكل واحد من أفراد المكلفين على حده ولذا لو تركوا الامتثال جميعاً لاستحقوا العقاب جميعاً كما أنهم إذا أتوا به جميعاً أى دفعة واحدة فيما أمكن ذلك كما في رد السلام وصلاة الميت ونحوهما استحقوا الثواب جميعاً ووقع فعل كل واحد منهم على صفة الوجوب غير أنه إذا سبق إليه أحدهم حصل الغرض بفعله وسقط به الأمر عن البقية وهذا هو وجه امتياز هذا الواجب عن الواجبات العينية وبه سمى بالواجب الكفائي دون العيني (ثم أنه قد يعلم) الكفائية في مقام الاثبات من عدم قابلية الفعل للتكرار كما إذا قال اقتلوا فلانا فقتله أحدهم ولم يبق موضوع الحكم للبقية (وقد يعلم) من حصول الغرض بفعل البعض لا من انتفاء الموضوع في الخارج

كما إذا قال اسقوني ماء فسقاه أحدهم وارتفع به العطش وارتوى وسقط به الأمر عن الباقي (وقد يعلم) ذلك من الخارج من اجماع ونحوه كما في غسل الميت والصلاة عليه ونحوهما الكاشف ذلك عن حصول الغرض بمجرد تحقق الفعل وصدوره عن أحدهم على النحو الصحيح (ثم إن الوجوب الكفائي) قد يكون في لسان الدليل موجها إلى الكل كما في الأمثلة المتقدمة كلها وقد يكون في لسان الدليل موجها إلى أحدهم من غير تعيين كما إذا قال فليفعل هذا أحدهم وقد يكون في لسان الدليل بنحو الترديد في الإيجاب كما إذا قال أفعل أنت يا زيد أو أنت يا عمرو أو أنت يا خالد وهكذا ولكن المقصود في الجميع واحد وهو إيجاب الفعل على الجميع مع السقوط بفعل البعض ولذا إذا لم يأتوا به جميعا استحقوا العقاب جميعا فلو لم يكن الفعل واجبا على الجميع لما استحقوا العقاب كذلك .

(هذا كله) إذا أمر الكل لا بنحو الشركة في عمل واحد وأما إذا أمر الجميع بفعل واحد بنحو الشركة فيه بحيث لا يتمكن منه بعضهم دون بعض إلا المجموع من حيث المجموع كما إذا أمرهم برفع حجر ثقيل لا يتمكن من رفعه إلا الكل إذا اجتمعوا فهل هو واجب كفائي أو واجب عيني مشروط بمساعدة البقية أو واجب عيني مطلق غير مشروط بمساعدة البقية (ربما يشكل الأمر) على جميع التقادير فإنه إن كان واجبا كفائيا بحيث يسقط التكليف بفعل البعض فالبعث لا يكاد يتمكن من امتثاله وحده كي يسقط التكليف بفعله وإن كان عينيا مشروطا بمساعدة البقية فيلزمه أن لا يعاقبوا أصلا فيما إذا لم يأتوا به جميعا لعدم فعلية شرط التكليف في حق واحد منهم مع أنهم يستحقون العقاب جميعا وإن كان عينيا مطلقا فيلزمه وجوب الامتثال لكل واحد منهم وإن لم يساعده الباقي ولو بإعمال قوته مهما أمكن مع أن ذلك

لغو جداً بعد فرض عدم تمكنه وحده من رفع الحجر الثقيل الا باجتماع
الكل (والحق في دفع الاشكال) أن يقال انه واجب عيني مطلق في لسان
الدليل مشروط عقلاً بمساعدة البقية نظراً الى عدم حصول الامتثال بفعل
أحدهم ان لم يساعده الباقيون فان أتوا به جميعاً أثبوا جميعاً وان لم يأت به
أحدهم فالتكليف وان كان ساقطاً عن الجميع لعدم فعلية الشرط العقلي في حق
أحدهم واسكنهم يستحقون العقاب جميعاً لتفويتهم الملاك بسوء الاختيار اذا
المفروض أن التكليف لم يكن مشروطاً شرعاً كي اذا انتفى الشرط الشرعي انتفى
الملاك قطعاً بل كان مشروطاً عقلاً فاذا انتفى الشرط العقلي لم يفت الملاك قطعاً
﴿ قوله وذلك لأنه قضية ما اذا كان هناك غرض واحد . . . الخ ﴾
بل يمكن أن يقال ان الواجب الكفائي هو كالواجب التخييري عيناً لجواز أن
يكون ثبوتاً بملاك أن هناك غرضين بل واغراضاً متعددة بتعدد المكلفين في
فعل واحد فيأمر كلا به لغرض خاص غير الآخر لكن اذا حصل غرض
واحد لا يكاد يحصل الغرض الآخر في مثله لا بد من الأمر بالكل كفاتياً
فاذا أتى به أحدهم سقطت عن البقية بعد فرض عدم حصول الغرض من فعل
الباقيين فتأمل جيداً .

في الواجب الموقت

﴿ قوله فصل لا يخفى انه وان كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب
. . . الخ ﴾ لأن الواجب زماني والزمان لا بد له من أن يقع في الزمان ولكن
(تارة) يكون الزمان مما له دخل في الواجب شرعاً فيسمى موقفاً فان كان
الوقت بقدر الواجب فهو مضيق كالصوم وان كان أوسع فيسمى موسعاً كما في

الصلوات اليومية (وأخرى) لا تدخل للزمان في الواجب أصلاً كما في غسل الميت والصلوة عليه ونحوهما فلا يسمى موقتماً .

﴿ قوله ولا يذهب عليك أن الموسع كلي كما كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدريجية . . . الخ ﴾ فصلاة الظهر مثلاً كما ان لها أفراد دفعية عرضية كالصلاة في المسجد والصلوة في البيت والصلوة في الحمام ونحوها فكذلك لها أفراد تدريجية طولية كالصلاة في أول الوقت والصلوة في وسط الوقت والصلوة في آخر الوقت .

﴿ قوله ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعياً . . . الخ ﴾ أى التخيير بين الأفراد التدريجية ولكن الاظهر أن التخيير بينها شرعى وذلك لما عرفت من أن الضابط في التخيير الشرعى هو وروده من الشرع بان يكون الشارع هو الذى خيرنا بين الأفراد والمقام من هذا القبيل فان حكم الشرع بتوسعة الوقت من الزوال مثلاً إلى الغروب هو بمنزلة قوله صل فى الآن الاول أو فى الآن الثانى أو فى الآن الثالث وهكذا إلى الآخر فيكون التخيير شرعياً قهراً .

﴿ قوله ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به فى خارج الوقت بعد فوته فى الوقت . . . الخ ﴾ هذا هو النزاع المعروف على اللسان من أن القضاء هل هو تابع للأداء أو بفرض جديد بمعنى أن الواجب إذا فات فى الوقت فهل الأمر بالموقت بنفسه مما يدل على وجوب الاتيان به فى خارج الوقت فيكون القضاء تابعاً للأداء أم لا بل هو يحتاج إلى دليل مستقل آخر فيكون القضاء بفرض جديد .

(والحق) كما عليه المحققون أنه بفرض جديد نظراً إلى أن الواجب الموقت وان احتمل ثبوتاً أن يكون بنحو تعدد المطلوب بان يكون أصل الفعل

مطلوباً ووقوعه في الوقت الخاص مطلوباً آخر فإذا فات الواجب في الوقت بقي مطلوب آخر في خارج الوقت لا بنحو وحدة المطلوب بان يكون مجموع الفعل الواقع في الوقت الخاص مطلوباً واحداً فإذا فات الواجب في الوقت لم يبق مطلوب آخر في خارج الوقت ولكن لا دلالة اثباتاً على كون الواجب هو بنحو تعدد المطلوب أو بنحو وحدة المطلوب (وعليه) فاللازم في الحكم بوجود القضاء من دلالة دليل آخر يدل عليه بالخصوص فان كان هناك دليل فهو والا فالمرجع أصالة البرائة .

﴿ قوله نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت . . . الخ ﴾ بان دل دليل على وجوب أصل الفعل وكان له اطلاق بحسب الوقت ثم دل دليل آخر منفصل على التقييد بالوقت في الجملة بحيث لم نعرف أن التقييد هل هو بالنسبة إلى أصل المطلوب كي إذا فات الواجب في الوقت فلا مطلوب بعده أصلاً أو انه بالنسبة إلى تمام المطلوب فإذا فات الواجب في الوقت فبقي أصل المطلوب على حاله وحينئذ فمقتضى اطلاق الدليل الأول واجمال الدليل الثاني هو وجوب أصل الفعل في خارج الوقت اذا فات الواجب في الوقت فتدبر جيداً .

﴿ قوله ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد إنقضاء الوقت ... الخ ﴾ وذلك لإختلاف القضيتين أي المتيقنة والمشكوكه موضوعاً مع اعتبار وحدتهما بحسب الموضوع بل وبسب المحمول أيضاً كما سيأتي في محله فما تيقنا بوجوده في السابق وهو صلاة الظهر مثلاً أو العصر لم يبق بعد الغروب كي يستصحب حكمه وما شك في وجوبه فعلاً بعد الغروب وهو الإتيان بالفعل في خارج الوقت لم نيتقن به في السابق وهذا واضح .

في الأمر بالأمر

وقوله فصل الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله . . . الخ فاذا قال مثلاً لابنه مرزبداً أن يفعل كذا وكذا فهل هذا أمر بذلك الفعل بحيث إذا علم زيد بالأمر بالأمر من قبل أن يأمره ابن المولى أو علم به ولم يأمره ابن المولى إما لعصيان أو لنسيان أو لأمر آخر فهل يجب عليه الإتيان بذلك الفعل أم لا بل لا يجب عليه ذلك ما لم يأمره ابن المولى (فيقول المصنف) ما محصله إن المولى إن لم يكن له غرض في التوسيط إلا التبليغ كما هو المتعارف في الرسل فالأمر بالأمر بشيء أمر به لا محالة والابن كان للمولى غرض خاص في التوسيط غير التبليغ كما إذا أراد إثبات موالوية ابنه وعظمة مقامه ورفع شأنه أو كان له غرض خاص في الفعل بحيث لا يحصل ذلك الغرض إلا بعد أمر الواسطة به فلا يكاد يكون الأمر بالأمر بشيء أمراً به ما لم يأمر الواسطة به هذا بحسب مقام الثبوت وأما بحسب مقام الإثبات فلا دلالة للأمر بالأمر بشيء أنه ثبوتاً من أى القسمين كما يعرف بذلك أنه أمر به أم لا .

(أقول) بل لا يبعد أن يكون الأمر بالأمر بشيء لو خلى عن كل قرينة حالية أو مقالية ظاهراً عرفاً بمقتضى الغلبة في الأول أى في عدم الغرض في التوسيط إلا التبليغ فيكون الأمر بالأمر بشيء على هذا أمراً به ما لم يعلم خلافه بقرينة حال أو مقال .

في الأمر بعد الأمر

﴿ قوله فصل اذا ورد أمر بشيء بعد الامر به قبل امثاله . . . الخ ﴾
 فاذا قال مثلاً اطعم زيداً ثم قال اطعم زيداً من قبل ان يمثل الاول فهل
 يوجب الثاني تأكيد الاول أو يوجب تكرار الإطعام فيجب عليه أن يطعم
 زيداً مرتين (فيقول المصنف) ما محصله إن مقتضى اطلاق المادة هو التأكيد
 بمعنى أن الامر الثاني لو كان للتأسيس لسكانت المادة مقيدة بمرّة أخرى ولقال
 مثلاً اطعم زيداً مرة أخرى وحيث لم يقيد المادة بشيء فيتعلق الامر الثاني
 بهين ما تعلق به الامر الاول فيندك الثاني في الاول ويتأكد الاول بالثاني
 فيكون هناك أمر واحد اكيد متعلق بشيء واحد .

﴿ قوله والمنساق من اطلاق الهيئة وان كان هو تأسيس الطلب
 لا تأكيد . . . الخ ﴾ الظاهر أن المراد من الإطلاق في المقام ليس ما يقابل
 التقييد بل المراد هو الإستعمال فاطلق اللفظ الفلاني على كذا أى إستعمله فيه
 ولو قال والمنساق من الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب . . . الخ كان أولى
 (وعلى كل حال) أصل المقصود هو الدفع عما ربما يتوهم أن قضية اطلاق
 المادة وإن كان هو التأكيد بالتقريب المتقدم ولكن المتبادر من الهيئة هو
 الطلب التأسيسي لا التأكيدى فينأى ذلك مقتضى إطلاق المادة (وحاصل
 الدفع) أن المتبادر منها وإن كان ذلك وليكنها فيما إذا كانت مسبوقه بمثلها
 ولم يذكر هناك سبب أصلاً كما في المثال المذكور بان قال مثلاً اطعم زيداً ثم
 قال اطعم زيداً من قبل أن يمثل الاول أو ذكر سبب واحد كما إذا قال ان
 جائك زيد فاطعمه ثم قال إن جائك زيد فاطعمه فالمتبادر منها هو التأكيد

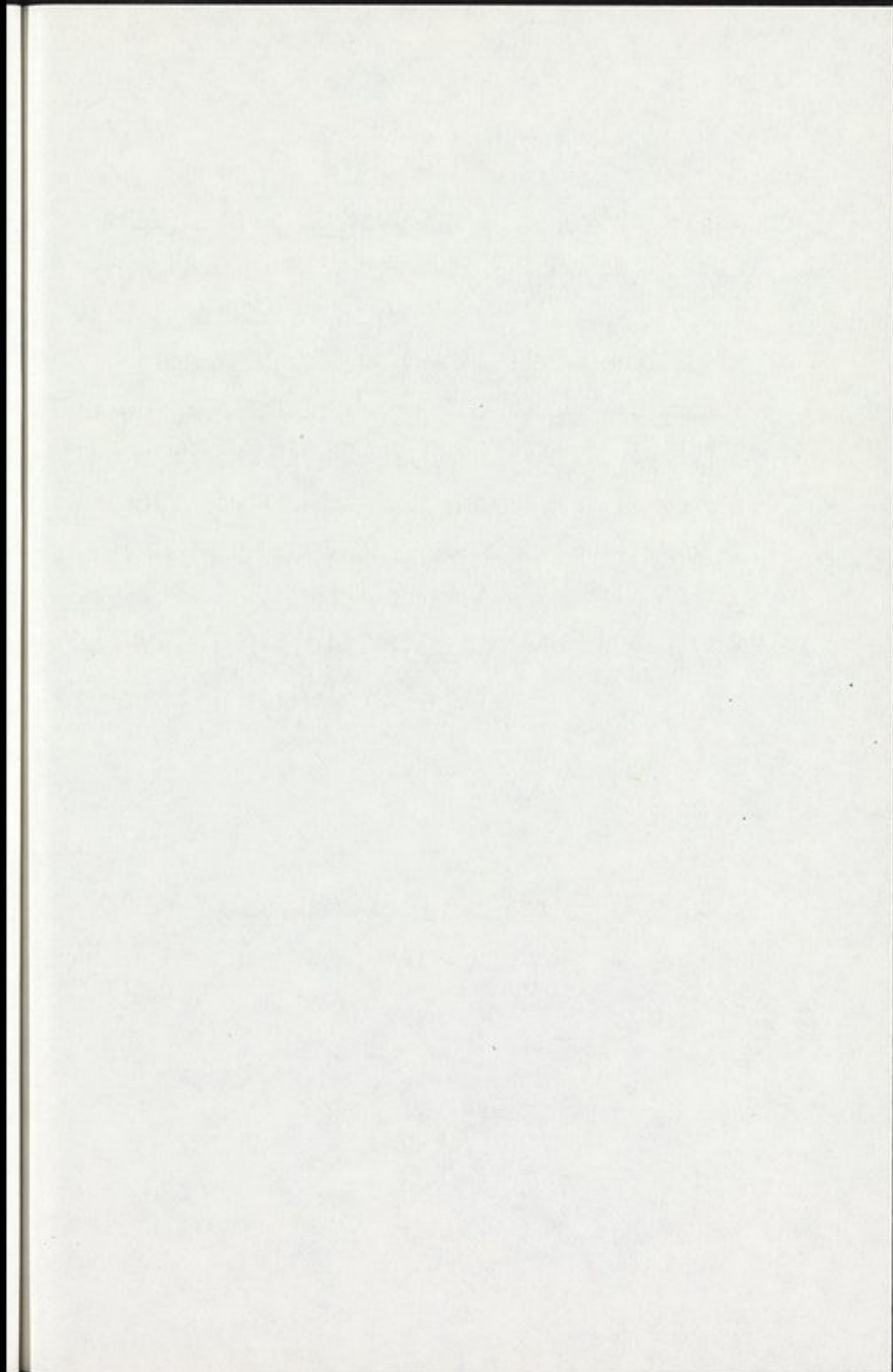
لا التأسيس نعم إذا ذكر سببين مختلفين كما إذا قال مثلاً إن جئتك زيد فاطمعه ثم قال إن اطعمك زيد فاطمعه فالظاهر حينئذ من الهيئة مع ذكر سبب مختلف هو التأسيس لا التأكيد .

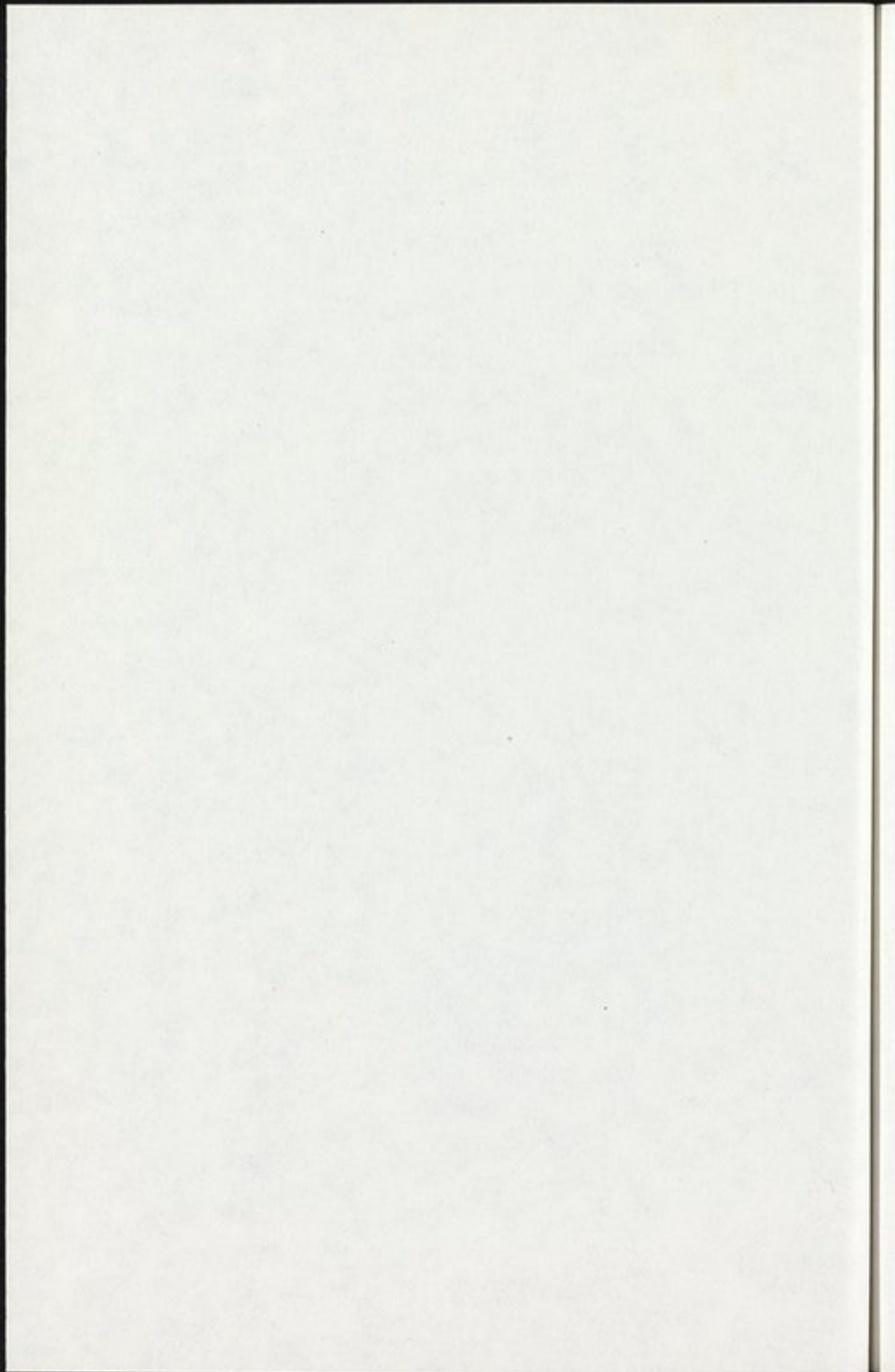
(أقول) بل لا يبعد أن تكون الهيئة مع ذلك أيضاً للتأكيد بمعنى أنه إذا حصل السببان المختلفان جميعاً تداخل المسببان بعضهما في بعض فينبذك الوجوب الثاني في الاول ويتأكد الاول بالثاني فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بشيء واحد ما لم يكن المتعلق في الثاني مقيداً بمرّة أخرى ونحوها وسيأتى تفصيل ذلك انشاء الله تعالى في تعدد الشرط واتحاد الجزاء فانتظر له وتأمل هذا آخر ما أراد الله لنا إرادته في الاوامر وبه تم الجزء الاول من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول واستل الله تعالى أن يوفقني لبقية الاجزاء كما وفقني للجزء الاول انه قريب مجيب .

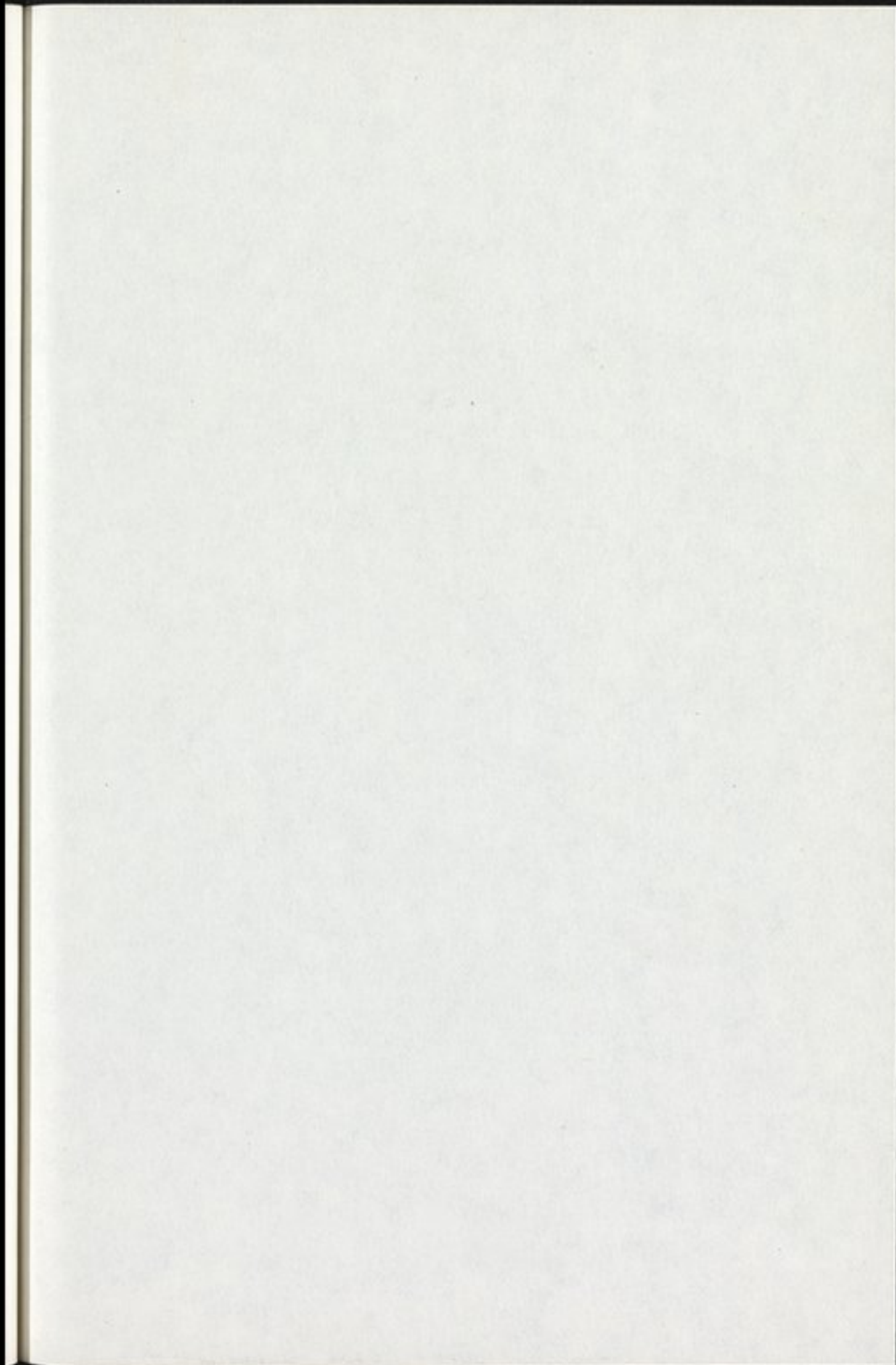
طبع بمطبعة النجف - في النجف الأشرف

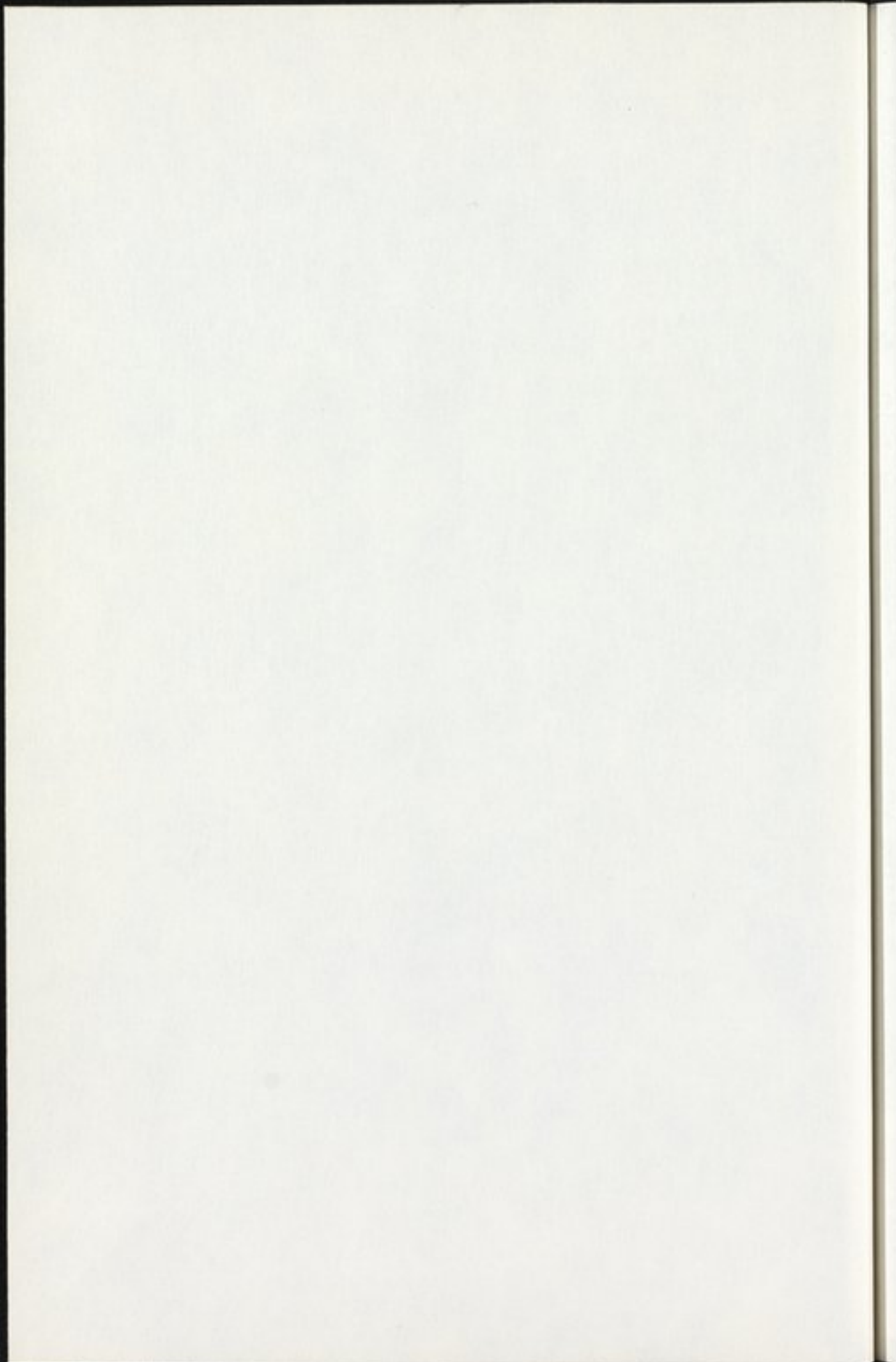
١٣٨٤ هـ

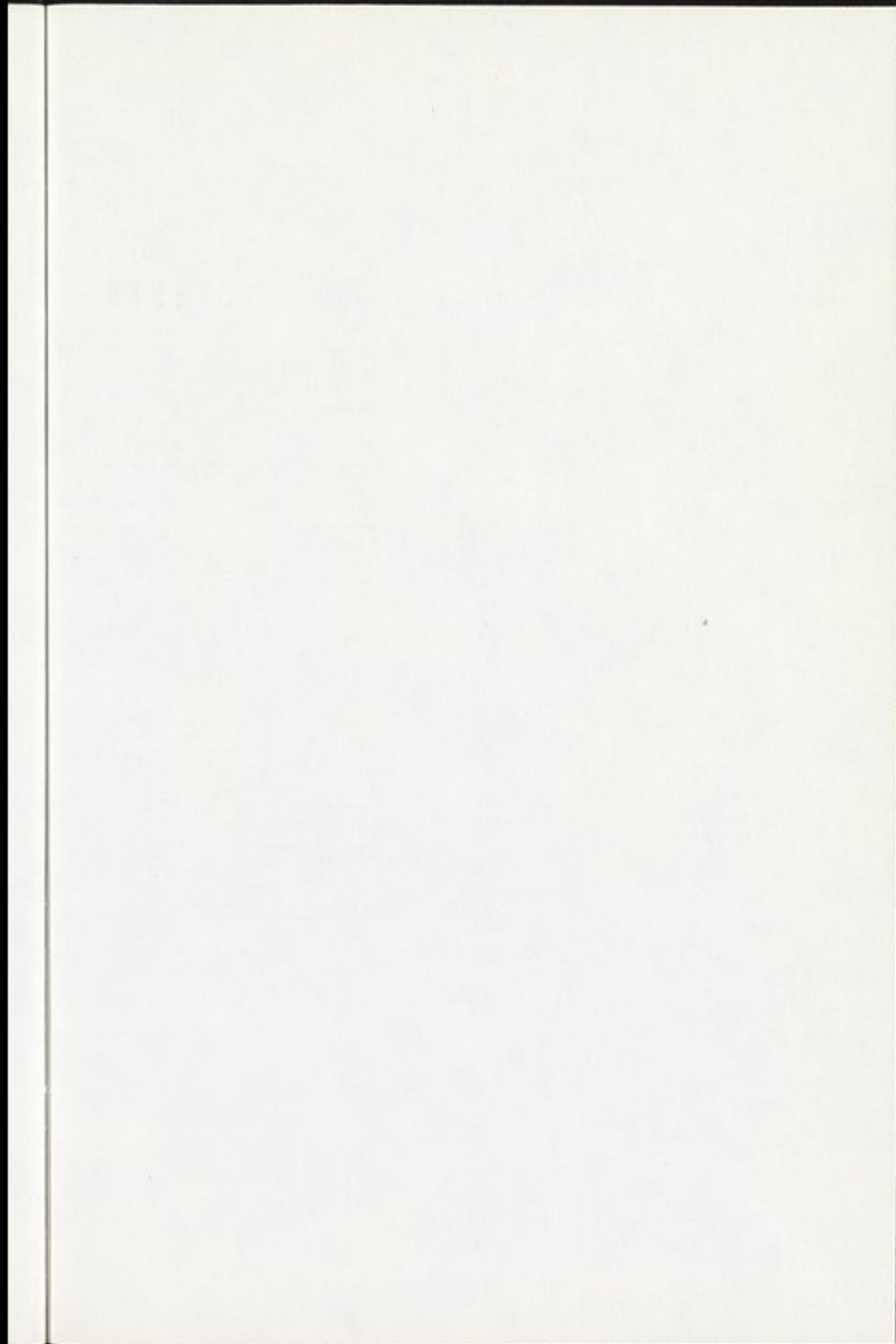


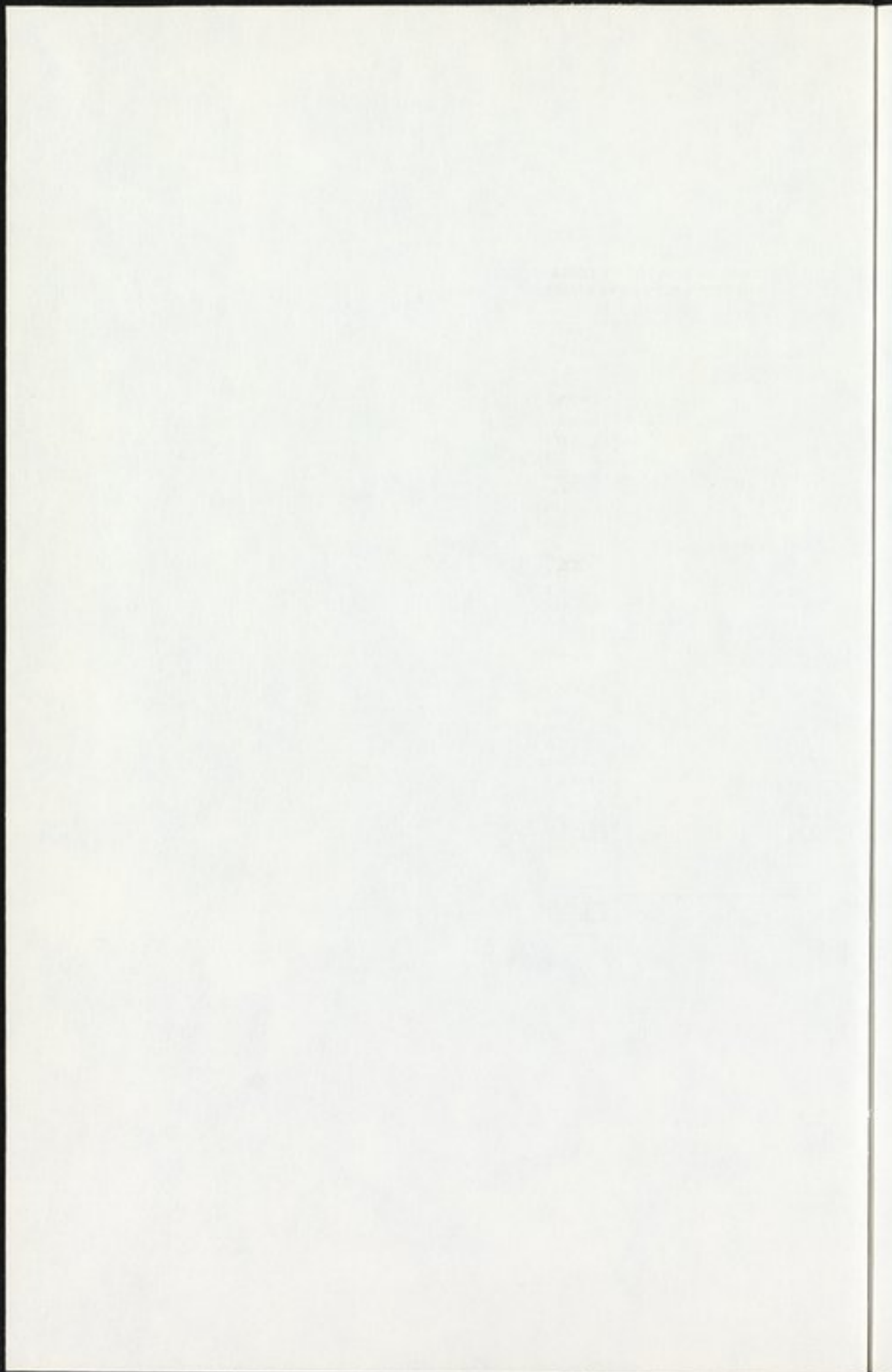


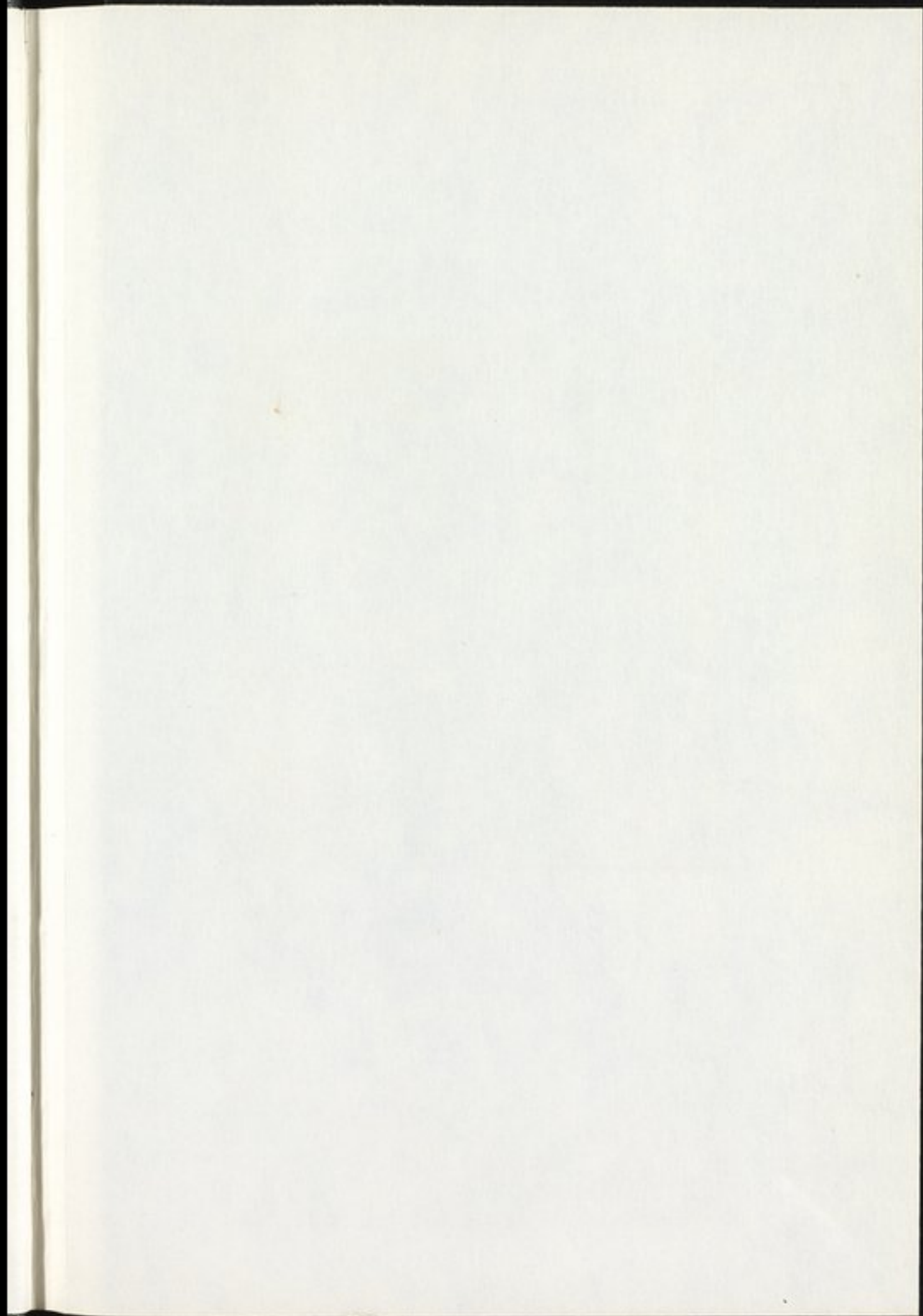








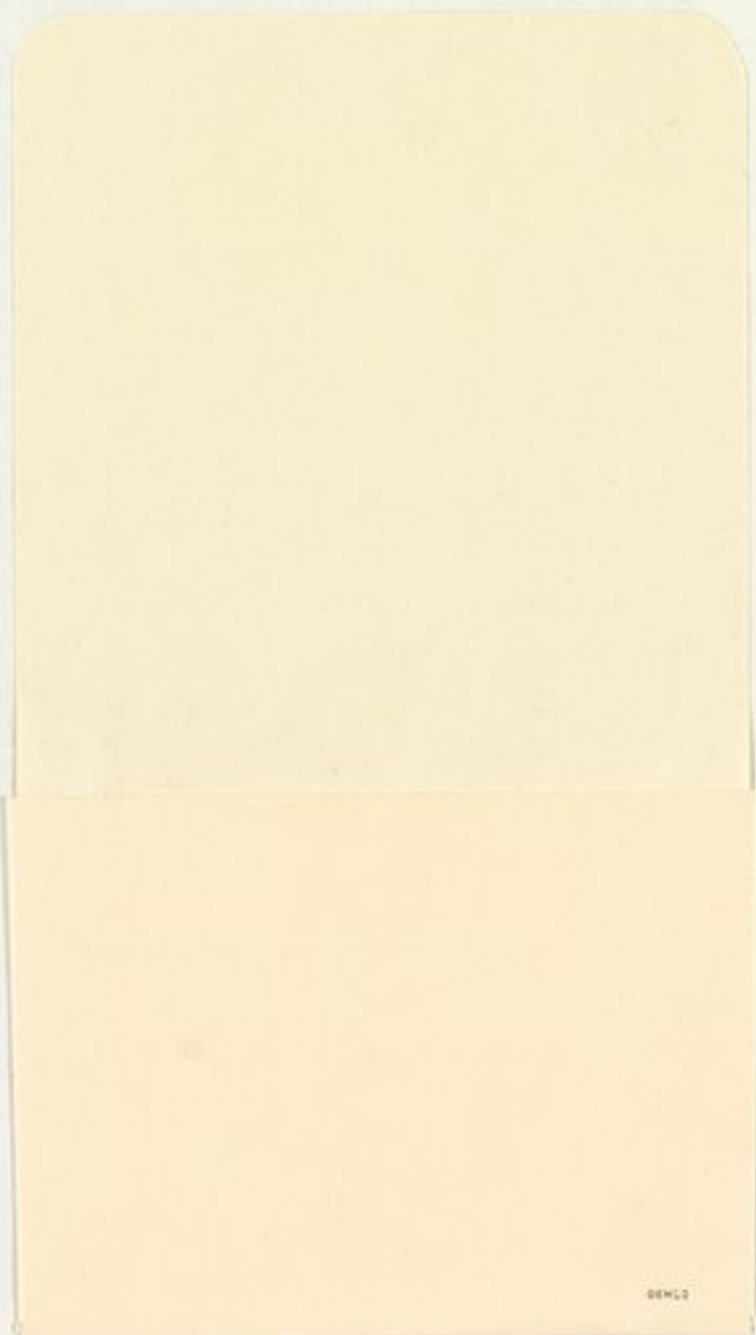




COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0036759848



00000

