SULTAN AL-'ULAMA'

HASHIYAH 'ALA KIFAYAT
AL-USUL
V. 3

2271
.509406
K528
.942
v.3

2271.509406.K528.942 v.3
Sultān al-Ulamā
Hāshiyah ʿala Kifāyat al-usūl

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Princeton University Library
32101 086396742

هذا

هو الجلد

الثالث من الحاشية

على كفاية الاصول للمحقق

المدقق الشيخ محمد سلطان العلما مد

ظله العالى على رؤس الانام

الساكن فى بلدة

سلطان آباد

اراك

سنه ١٣٧٠ هجرى

طبعت فى المطبعة الموسوى (اراك)

Sulṭān al-'Ulamā', Muḥammad

Ḥāshiyah 'alā Kifāyat al-uṣūl

هذا

هو الجلد

الثالث من الحاشية

على كفايه الاصول للمحقق

المدقق الشيخ محمد سلطان العلما مد

ظله العالى على رؤس الانام

الساكن فى بلدة

سلطان آباد

اراك

سنه ١٣٧٠ هجرى

طبعت فى المطبعة الموسوى (اراك)

2271
.509406
.K528
.942
v.3

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطيبين الطاهرين والمعصومين صلوات الله عليهم اجمعين و بعد فهذا هو الجزء الثالث فى النواهى وما يتلوها من مباحث الالفاظ من الحاشية التى علقتها على كتاب كفاية الاصول فى علم الاصول للاستاد العلامة آية الله الخراسانى قدس سره ومنه نستمد محمد سلطان

(قوله الظاهر ان النهى بمادته و صيغته فى الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته و صيغته) (اقول قد يكون لفظ النهى مصدراً و يصح منه الاشتقاق كما يقال انهاك عن كذا وعليه يصدق النهى على طلب الترك بالقول والاشارة والكناية وقديطلق ويراد منه خصوص طلب الترك بالقول المخصوص اعنى صيغة لاتفعل ويكون من باب اطلاق الكلى على الفرد وقديكون اسماً يرادمنه القول المخصوص الدال على طلب الترك وعليه لايصح منه الاشتقاق واما اطلاقه على الصيغة المعروفة سواء استعملت فى الطلب اوغيره فهومن اصلاح اهل العربية خاصة ولايتأتى فى لفظ النهى المعانى المذكورة فى لفظ الامر من مفهوم الشئى والشان والفعل و نحوها و يتاتى فى مبحث النهى مامر فى مبحث الامر من اعتبار العلو او الاستعلا ونحوه من المطالب المذكورة فى ذلك الباب فى مادة الامر اوفى صيغته لان الامر والنهى مشتركان فى الطلب غير ان متعلق الطلب فى الامر هو الوجود وفى النهى هو العدم حسبمانص عليه اهل المعانى فما يكون من لوازم الامر من حيث كونه طلبا ينسحب فى النهى ايضم ولكن لايخفى ان ما به الاشتراك بين الصيغتين انما يكون عرضيا لاذاتيا اذ مدلولهما متبائنان ذاتاً كما هو الشان فى المعانى الحرفية واما لفظ الامر والنهى فلامانع من كونهما موضوعين

الطلب الفعل والترك الذين هما من المعانى الاسمية فيكون مفهوم الطلب مشتركا بينهما و سياتى له مزيد بيان من ذى قبل (قوله نعم يختص النهى بخلاف وهو ان الطلب فيه هو الكف اومجرد الترك وان لايفعل) (اقول)لابدلكشف القناع عن وجه المرام من تقديم امرين فى المقام (الامرالاول) فى بيان القدرة وهى حالة نفسانية بها يصح ان يصدر عن القادر الفعل متى شأ ولا يصدر عنه متى لم يشاء وضد ذلك هو العجز وهذه القدرة فى الانسان امكانية متساونسبتها الى وجود الفعل وصدوره عنه وعدمه ومهما ضمت المشية اعنى الارادة اليها خرجت نسبتهاعن صرف الامكان الى احدالجانبين واماالقدرة التى هى عين المشيةالتى هى عين العلم بالنظام الاتم فهى خارجة عن حريم الامكان بالغة الى حدالوجوب فقدرته تعالى خالية عن شوب الامكان وصحةالفعل والتركالتى هى ثابتة فى قدرة القادرالمكن فقدرةالممكن مرتبة ناقصة فى حدذاتها لانهازائدةعلى ذاته وادراكه بحيث لو كانتقدرتهعين علمه وعلمه عين ذاته لكانت تامة واجبةالفعل عنه فكانت حينفعلالاقوةمحضة فظهر من ذلك انه ليس من شرط القدرة بماهى قدرة صحةالفعل والترك و كون القادرمتساوى النسبة بالنسبة الى الفعل والترك وان هذاشرط فى القدرة الناقصة والالماصح اطلاقهاعلى القادرالمطلق جل اسمه فتعريف القدرة بمعناها العام هى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ووجوب المشيةوضروريتها فى الواجب الوجود لاينافى صدق القضية الشرطية والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الاصحة الفعل والترك ولايسمون الفاعل الدائم الفعل الضرورى الفاعلية قادراً والحق خلافه كما صرح به المحققون فى مسفوراتهم وان القوة الفعلية اذا كانت مع شعور ومشية تكون قدرة سواء كانت مع دوام الفعل املاوصحة صدورالفعل وعدمها انماتكون بالنسبة الى القدرة الناقصة ومن هنايظهرمافى اطلاق قولهم فى الاصول كصاحب المعالم وغيره (اذتأثير صفة القدرة فى الوجود فقط وجوب لاقدرة) اذقدعرفت انه يكفى فى صفة القدرة صدور الفعل عن شعور وارادة وليس ماخوذاً فى حقيقتها تاثيرها فى العدم اصلابل لايعقل كون العدم اثراً للقدرة فضلا عن استواء نسبتها اليه والى الوجود و مقدورية الفعل انما تكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتاثير فى

الوجود لا بالتاثير فى العدم وان القضية المشهورة وهى عدم العلة علة للعدم انما يراد بها عدم حصول الاثر عند عدم العلة لا تاثير العدم فان عدم التاثير والتاثير فى الاعدام ضرورى غنى عن البرهان (الامر الثانى) فى مدلول صيغة النهى لاريب ان مدلول حرف النهى الداخل على صيغة المضارع بقوله لاتفعل هو المعنى الحرفى الايداعى و يكون مفاده الردع عن الفعل كما ان مفاد الامر البعث اليه ويكون المرتبة السابقة عليه هى كراهة المولى عن الفعل وحيث ان مفاد النهى هى الردع عن الفعل فلامحالة يكون مركزه الماهية المهملة الحاكية عن الخارج كصيغة الامر وليس الفرق بينهما من حيث المادة اصلا وانما الفرق بينهما من حيث الهيئة خاصة لوضوح ان قضية الردع عن الشئ المنع من ايجاده كما ان قضية البعث الحث على ايجاده وليس مدلول النهى طلب ترك الفعل فى مقابلة مدلول الامر الذى هو طلب ايجاد الفعل لكى يكونا مشتركين فى الطلب ويكون مابه الافتراق بينهما بمتعلق الطلب ولازمه ان يكون ما به الافتراق بينهما بجزء من مدلول الهيئة لابتمامها فان ذا فاسد جدا ضرورة ان مفاد حرف النهى الداخل على الفعل ليس معنا اسميا مستقلا فى اللحاظ اعنى الترك الذى هو مصدر وما يرادفه من المعانى الاسمية بل هو معنى حرفى ايقاعى يعبر عنه بالروع الذى هو معنى اسمى للضرورة فى مقام التعبير عن مفاد الحروف بالمعانى الاسمية ومن المعلوم ان متعلقه هو الفعل الذى هو امر وجودى فلامحالة يكون مفاده الروع عن الفعل فالتعبير بطلب الترك مسامحة فى مقام الفرق بين المداولين (ومن هنا يظهر سقوط النزاع المعروف فى تعيين مدلولها ان متعلق الطلب فى صيغة النهى بل هو الكف اومجرد الترك فان الحق فى الجواب ان يقال لاهذا ولاذاك بل متعلق النهى هو الفعل وقضية تعلق النهى به هو الردع عنه ومن البين حصرل موافقة النهى بمجرد عدم اعمال القدرة فى وجود المنهى عنه بلاحاجة الى الكف عنه المسبوق بالرغبة اليه نعم يترتب الثواب على موافقته بداعى نهيه عنه لابمجرد الترك بداعى آخر كما ان ترتب الثواب على موافقة الواجب انما يكون فى صورة داعوية الامر لامطلقا سواء كان هناك رغبة نفسانية الى المنهى عنه لكى تكون صرف الميل عنه كفاً عنه لاجل النهى عنه ام لا فلايتوقف ترتب الثواب

على الكف كما توهمه بعضهم وجعل ذلك دليلا على توجه النهى الى الكف مضافا الى منع الملازمة بين مجرد الموافقة وترتب الثواب ويرد على القول بالكف ان المطلب المتوجه اليه اما مطلق اومشروط وعلى الاول يلزم تحصيل الرغبة الى الحرام لكى يتحقق الكف وتحصيلها ليس بمرغوب لاشرعا ولاعقلا بل عدم اخطار المعصية فى البال مرغوب فضلا عن تحصيل الرغبة فيها كما كان ذلك دأب الاولياء والصلحاء و على الثانى يلزم كون النواهى مشروطة بوجود الرغبة فى الحرام وبطلانه غنى عن البيان اذ داعوية النهى ليست مقصورة على وجود الرغبة بل ربما يكون عدم الرغبة الى الحرام لاجل النهى هذا كله فى صيغة النهى (بقى الاشكال) فى قول المولى اترك الزنا مثلا حيث ان مدلوله طلب الترك وقدمر آنفا ان الترك امر عدمى لايتعلق به القدرة فلايقع مركزاً للتكليف (والجواب) كما افاده الاستاد بان كون العدم الازلى لابالاختيار لايوجب كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذى يكون بحسبه محلا للتكليف لان لاستمرار العدم حظا من الوجود ولا يكون نفيا محضا غير قابل لتاثير القدرة فيه (و استشكل فيه بان عدم الفعل نفى محض فى نفس الامر لاتأثير ولا تاثر فيه اصلا وليس استمرار العدم امراً حاصلا بحسب الواقع وانما هواعتبار عقلى محض يكون ثبوته فى العقل كمفهوم العدم فتاثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول (والجواب) ان استمرار العدم بمعنى ابقائه انما ينتزع من عدم اعمال القدرة فى جانب الوجود وقد حققنا فى الامر الاول ان استواء نسبة القدرة الى الفعل والترك مركوز فى القدرة الناقصة ولان لازم نقصانها امكان الفعل والترك فاذن يكون ابقاء العدم و استمراره هواحد طرفى الامكان و يلزم من امتناعه سلب القدرة الناقصة راساً والامتناع فى جانب العدم فى القدرة التامة الواجبة انما يكون لتمامية الاختيار فلاينا فى الاختيار ومن البين ان الامكان بالمعنى المذكور يكفى فى تصحيح تعلق التكليف لوضوح ان الامر الانتزاعى تابع لمنشائه فى الاختيار فلاغرو ان يتعلق الطلب بالترك بهذا الاعتبار (اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد) فنقول ليس مراده من (قوله متعلق الطلب مجرد الترك) كون مدلول صيغة النهى هوالترك الذى هومعنى

اسمى حسبما اوضحنا سبيله فى الامر الثانى بل المراد ان الزجر الذى هو مدلول الهيئة انما يكون من سنخ التكليف و متعلق هذا التكليف واقعا لابد ان يكون مقدوراً والعدم ليس قابلا لتعلق التكليف به ومن المعلوم ان هذا نزاع فى مسئلة عقلية موضوعهااعم من صيغة النهى شامل لقول المولى اترك الزنا والنزاع فى تعيين مدلول صيغة النهى هيئة ومادة بحث فى مفهوم الصيغة وضعا او اطلاقا وقد حققنا آنفا ان مدلول الهيئة معنى حرفى ايقاعى يعبرعنه بالزجرعن الفعل فى مقابلةالبعث اليه المدلول للامر وسياتى بيان مادتها عند تعرض الاستاد (قوله فان الترك ايضم يكون مقدورا والا لما كان الفعل مقدورا وصادراً بالارادة) (اقول) ان صحة الفعل والترك واستواء نسبة القدرة اليها ليست مركوزة فى حقيقة القدرة بمعناها العام وانما هى محددة للمرتبة الناقصة منها بحيثلو كانت فاقدة لها لخرجت عن حريم القدرة ودخلت فى حدود العجزالمقابل لها وليسلازم الاستواء المذكوران يكون العدم اثراً للقدرة والارادة بل المرادمنه كون القدرة الناقصة لااقتضاء بالنسبة الى طرفيها مالم ينضم اليها الارادة ومهما انضمت اليها خرجت القدرة عن حدالاستواء وصارت مؤثرة فعلافى جانب الوجود فظهر مما ذكرنا ان معنى كون الترك مقدوراً هواستواء نسبةالقدرة الناقصة الىالترك والفعل والا كان الفاعلبالنسبة الى الفعل فاعلا موجبا صادراً عنه لاعن علم ومشية لان المفروض انه لاحد دون ذلك فى طرف النقصان للقدرة الناقصة (قوله و كون العدم الازلى لابالاختيار لايوجب ان يكون كك بحسب البقاء والاستمرار) (اقول) هذا جواب عن شبهة الخصم اولا من حيث ازلية العدم وسابقيته على القدرة الحادثة وامتناع تاثير الحادث فى القديم و ثانيا من حيث ان العدم يمتنع ان يكون اثراً او مؤثراً بالضروره (و تقرير الجواب ان بقاء العدم واستمراره بعدحدوثالقدرة اثرللقدرة الحادثة ويكون مركز التكليف فى النهى هوابقاء العدم وهو منتزع عنعدم اعمال القدرة والارادة فى ايجادالفعل والامر الانتزاعى تابع لمنشائه فى الاختيار وعدمه و قضية استواء نسبة القدرة الى الايجاد وعدمه صحة استناد العدم المضاف الى القادر حسبما او ضحناه آنفا (قوله

ثم انه لادلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لادلالة لصيغة الامر (اقول) قدسبق فى مبحث تعيين متعلق الامر والنهى ان متعلقهما هى الطبيعة اللابشرط المقسمى المعراة عن جميع الاعتبارات اللاحقة المعتورة عليها فى ضمن انحاء المشتقات التى بعضها قابل لنحمل على الذوات كضارب و مضروب و بعضها متأب عن الحمل عليها كضرب ويضرب وهى الماهية المبهمة المندكة فى انحاء صيغ المشتقات الغير القابلة لتعلق اللحاظ الاستقلالى بها والالخرجت عن اللابشرطية وصارت قسما من المشتقات فى حيالها وهذا هوالجزء المادى لصيغة النهى كصيغة الامر و قدمر آنفا ان الجزء الصورى لها هوالنسبة الايقاعية الحرفية التى يعبر عنها بالزجر وحيث ان الطبيعة المهملة المعراة عن الوجود والعدم لايمكن ان تكون منهية اومطلوبة فلامحالة انها تلحظ مرأة للخارج حين انشاء الزجر عنها وليس العدم كالوجود قيداً مأخوذاً فى المادة لما نبهنا عليه من كونها مهملة خالية عن كل القيود والطوارى ولافى الهيئة التى مدلولها معنى حرفى ايقاعى ولو كان مفهوم العدم داخلا فيها لزم انقلابها عن الحرفية الى الاسمية فاعتبار العدم انما يأتى من ناحية الزجر عن الفعل وقضية ذلك جعل صيغة النهى بمادتها مرأة للخارج و قضية الزجر عنها حالكونها مرأة للخارج توجيه النظر الى عدمها والتسبيب لايقاء عدمها فى الخارج و من البين ان المرأتية انما تكون من كيفيات اللحاظ حين الاستعمال ولم يقع الاستعمال فيه ولايكون ماخوذاً فى الموضوع له شرطاً او نظراً فمركز النهى بعينه هومركز الامروانما يكون الاختلاف فى اقتضاء الهيئة فان الامر تسبيب للايجاد والنهى تسبيب لابقاء العدم ولاالوجود ماخوذاً فى المادة ولافى الهيئة لاشطراً ولاشرطا ويتفرع على ذلك خلوالصيغة عن الدلالة على المرة والتكرار ونحوهما مما هوزائد على مدلولها (قوله وان كان قضيتهما عقلا تختلف) (اقول) اختلفو فى دلالة الصيغة على المرة والتكرار بمعنى الدوام وذهب بعضهم الى الاول كالسيد والشيخ و المحقق والعلامة فى محكى كلامهم (اما) بان تكون موضوعة لمطلق طلب الترك الشامل للمرة والتكرار كما هو المصرح به فى كلام بعضهم اوبان يكون موضوعة لخصوص المرة كما نقل عن بعض آخر و ذهب

بعضهم الى الثانى كالعلامة فى احد قوليه المحكى فى النهاية وشيخنا البهائى وتلميذه الفاضل الجوادو صاحب المعالم (وربما يتراءى من بعض المحشين قده على المعالم منع اقتضاء النهى سلب جميع الافراد فضلا عن اقتضائه الدوام نظراً الى ان تعلق النهى على المفهوم خبراً اوانشاء يتصور على وجهين وروده فى ضمن جميع الافرادو وروده عليه فى الجملة بحيث يصلح تحققها فى ضمن السلب الكلى والسلب الجزئى فليس لازمه ترك جميع الافراد ولوفى آن واحد ايضاً) وانت خبير بان قضية ذلك عدم امكان عصيان النهى اصلا لوضوح عدم امكان الاتيان بجميع الافراد الغير المتناهية من المنهى عنه فيكون المرتكب لبعض افراد المنهي عنه تاركا لبعض آخر لامحالة ولوفى آن واحد فلامحالة ان مفاد النهى يكون امراً قطعى الحصول فى الخارج فلا معنى للنهى عنه فالمنع المذكور فاسد جداً لامجال لاحتماله اصلا فدلالة النهى على كون المطلوب ترك جميع افراد المنهى عنه ولوفى زمان واحد مقطوع بها غير قابل للنزاع فانحصر الخلاف فى دلالته على دوام الترك المداول عليه بالنهى الى آخر العمر اودلالته على ترك جميع الافراد فى الجملة ولو فى زمان ما (ويحتمل ان يكون النزاع فى الدلالة الالتزامية بان يقال ان النهى موضوع لطلب ترك الطبيعة ويستلزم ذلك الدلالة على الدوام اوالمرة فينسحب النزاع فى كل طلب متعلق بالترك وان كان بصيغة الامر كقول المولى اترك الزنا اوانته عنه او كف عنه اوانهاك عنه ونحو ذلك مما يدل على طلب الترك و على كلا التقديرين يكون النزاع فى ظهور اللفظ (واما لو كان البحث فى اقتضائه عقلا للدوام كما يتراءى من كلمات بعض المحققين وفاقا لظاهر كلام الاستاد فلامحالة تكون المسئلة عقلية نعم لابد من احراز كون الطبيعة المهملة تمام المطلوب واوبمعونة مقدمات الحكمة حتى يكون عدمها بعدم جميع الافراد فلا بدان يكون متعلق النهى باى لفظ كان طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان او حال فلا يجرى البحث فى النواهى المقيدة بوقت خاص كقوله ع دعى الصلوة ايام اقرائك اوحال خاص كقول الطبيب لاتاكل الجزل للمريض ونحو ذلك من القيود المخرجة عن الاطلاق (اذا تمهد ذلك)فنقول ان النهى متى لم يقيد بقيدو كان المولى بصدد

البيان افاد طلب ترك الطبيعة اعنى المفهوم اللابشرط ولا يتحصل الا بترك جميع الافرادلوضوح ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد فردمنه فى الخارج فلو كان مأموراً به كفى فى الامتثال ولو كان منهياً عنه حصل المخالفة لامحالة فاذن لابد فى امتثال النهى من ترك المخالفة الحاصلة بترك كل من افراد المنهى عنه سواء كانت الافراد دفعية او تدريجية ضرورةان الافراد التدريجية افرادله حقيقة فلابد من دوام الترك مادام العمر(وتوهم) ان اقصى ما يستفاد من الماهية الواقعة فى حيزالنهى او النفى نفى الحكم عن جميع الافراد ولا يستفاد من ذلك الاستيعاب فى الازمان المعبرعنه بالعموم الازمانى الاترى ان قول القائل لارجل فى الدار لايفيد نفى وجود الرجل فيها فى كل زمان كما ان القضية المسورة بواحدمن الفاظ العموم تكون مطلقةلاموجهة بالدوام والاستمرار (مدفوع) بان زمان قضية الجملة الاسمية هوحال النطق عرفا ومن ثم تدل لاء النفى على الاستيعاب فى الحال والمفروض عدم تقييدالماهية المهملة بزمان من الازمنة اصلاوانهاتمام المطلوب فى مقام الترك فلاجرم ان مفادها الاستيعاب فى الافرادالتدريجية ايضم (واستدل شيخنا البهائى فى محكى كلامه فى حاشية الزبدة للقول بالدوام بان ترك الفعل فى وقت من الاوقات امر عادى للمكلف حاصل منه بحسب العادة فلاحاجة الى النهى عنه فلولم يكن النهى للدوام لكان صدوره من الحكيم لغواً انتهى) وهذاانما يتم لولم تل القائل بالمرة ان النهى للفور كما هوالمحكى عنه والا فلايازم المحذور المذكور لوضوح كون المنهى عنه ح تركه بعد صدور الخطاب فى الزمان الثانى فلايلزم اللغوية (قوله ثم انه لادلالة للنهى على ارادة الترك لوخولف اوعدم ارادته) (اقول) توضيحه ان مركز النهى ليس الانفس الطبيعة المعراة عن قيدالوجود والعدم و قضية ذلك كرنها مبغوضة بحيث يكون المطلوب هوخلو الصفحة عن الوجود ولا يتحقق ذلك الا باعدام تمام الافراد دفعية و تدريجية لكى يتوصل المكلف الى تركالطبيعة الذى هوالمطلوب من النهى ونقيض اللاطبيعة هى وجود الطبيعة وبعد انتقاض المطلوب بنقيضه لادليل على بقاء النهى فى الزمان الثانى فلااقتضاء له بعد العصيان بالنسبة الى بقية الافراد نعم لو كان مفادالنهى هى المحصورة

كان لدعوى الانحلال وجها لكنه ممنوع جدا لماحققنا سابقاان مركزه هى الطبيعة واعتبار الخارج فى لحاظ المولى خارج عن حيز النهى بتاتاً ولايوجب ذلك دخوله فى القضايا المحصورة والفرق بين النهى والامر بالاستيعاب فى الاول دون الثانى انما جاء من ناحية خصوص المتعلق من كون المطلوب بالنهى ترك الطبيعة باعدام تمام الافراد بخلاف الامر فان المطلوب منه ايجاد الطبيعة ويتحقق بايجاد فردمنها (و مما ذكرنا ظهر وجه الحكم بالسقوط فيما اذا تعلق النذربترك شرب التتن مثلا فانه بمجردتحقق الشرب يحصل الحنث ويسقط الحكم بالحرمة فى الزمان اللاحق ولا يحرم الشرب بعد تحقق الشرب ولو آناما لظهور ان قضية تعلق النذر بترك الطبيعة كون النذر والمنذور واحداً وهوترك الطبيعة رأسا بمعنى خلوالصفحةعن وجود الشرب ونقيضه وجودالشرب فى الخارج وليست قضية ذلك انحلال النذرالى نذورمتعددةعلى حسب تعددافرادالشرب وحصول الحنث وتعدده على حسب تعددها ضرورة ان ترك الطبيعة من حيث هى طبيعة شئى واحد ونقيض الواحد واحد نعم لوقصد الناذر ترك الشرب فى كل آن على نحو القضية المحصورة فلامحالة يكون لكل ترك نقيضا هوبديله فينحل النذر الى نذور متكثرة على حسب تعدد التروك ويكون الاتيان ببديله عصيانا بالنسبةالى ذلك التركفيتعدد المخالفة والموافقةلامحالة (قوله بل لابد فى تعيين ذلك من دلالة ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة ولا يكفى (اقول) لعل مراده من المتعلق ماله وجود فى الخارج وقد جعل متعلقا للنهى كالخمر فى قوله (لاتشرب الخمر) و من البين انه خارج عن حيز قدرة المكلف فلابد ان يعتبر القضية بالنسبة الى تلك المتعلقات قضية حقيقية ضرورة عدم قصر الحكم على الموجودات الخارجية فى زمن صدورالخطابات الشرعية فيكون وزان تلك الاحكام وزان المحمولات فى سايرالعلوم ومن الواضح ان القضايا الملتئمة منها ليست قضايا طبيعية بل هى قضايا محصورة يكون الاحكام ثابتة لموضوعاتها بعد تطبيق الحكم فى الكبرى على الموضوع الموجود بان يقال هذا خمر و كل خمر حرام و هذا بخلاف ما يكون خاليا عن المتعلق الخارجى كقوله (لاتكذب)

اذ لا وجود للكذب فى الخارج قبل صدوره من المكلف لكى يقال هذا كذب و كل كذب حرام فلابد ان يقول انا مكلف و كل مكلف يحرم عليه الكذب و من البين ان قضية امكان التطبيق على الموضوع كون الكبرى قضية محصورة يكون الموضوع فيها مابه ينظر الى الافراد بحيث ينحل الحكم عليه الى احكام متكثرة حسب تكثر الافراد ويكون لكل واحد اطاعة ومعصية بحياله ولازمه عدم سقوط النهى بالعصيان ولكنه لابد من احراز كون المتكلم فى مقام بيان الاطلاق بالنسبة الى تلك المتعلقات بان يكون فى مقام ضرب القانون و اعطاء القاعدة الكلية و معه لاباس بالتمسك بالاطلاق السريانى الانحلالى بالنسبة الى الاحكام الثابتة لتلك المتعلقات ومن هنا يتسنى لنا ابانة الفرق بين الاوامر والنواهى حيث ان الاولى قاصرة عن السريان الى الافراد فضلا عن الانحلال الى احكام متكثرة حسب تكثر الافراد ويكون مركز الامر نفس الطبيعة المعراة عن كل القيود والمقصود من الطلب ايجادها فى الخارج فيصدق وجود الطبيعة باول الوجود كما فى قوله (اكرم العالم) فضلا عما يكون خاليا عن المتعلق الخارجى كقوله (صل) وبما ذكرنا يندفع اشكال المحشى الشيخ على قدس سره حيث قال نعم لو جرت مقدمات الحكمة ثانياً فى نفس كيفية تعلق النهى بالطبيعة وبعبارة اخرى فى افادة طلب تركها ولو بعد الاتيان من جهة استكشاف مبغوضية الوجود مطلقا بها فانه وجه الا انه يسئل عن عدم اجراء مثل هذا فى الاوامر انتهى كلامه) وقد اوضحنا الفرق بين القبيلتين فلا اشكال نعم لاتنسحب تلك القاعدة فى قول المولى لاتقربوا الزنا ولاتكذب مما هو خال عن المتعلق لفظاً وتقديراً مع ان المفهوم منه عرفا هو العموم السريانى الانحلالى فلا ينحسم الاشكال بحذافيره (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام فى بيان وجه العموم الانحلالى (وحيث ان النهى ينشأ غالبا عن مفسدة فى المتعلق سواء كان له موضوع خارجى يدور فعلية الحكم مدار فعليته كما فى لاتشرب الخمر او لم يكن كذلك بل كان المتعلق للنهى فعل المكلف الغير المتعلق بموضوع خارجى كما فى لاتكذب فلا محالة يكون تمام الافراد مشتركة فى المفسدة و لازمه انحلال الحكم وتعلقه بكل واحد واحد من الافراد مستقلا انتهى كلامه) وفيه

انه لاطريق لنالاستكشاف مبغوضية تمام الافرادواشترا كهافى المفسدة الامن ناحية النهى فمهما فرض كون متعلق النهى صرف الطبيعة وصرف الشئى لايتثنى ولايتكثر ولازمه سقوط النهى بالعصيان لعدم انطباق صرف الوجودفى الزمان الثانى بعدتحققه فى الزمان الاول كما كك الحال فى الامر الذى متعلقه صرف الوجود ضرورة كون متعلق النهى هو بعينه متعلق الامر ولاوجه للتفرقة بينهما اصلا (نقل وتعقيب) قال فى مقالة النهى والتحقيق ان يقال ان مرجع الاطلاق الذى هو نتيجة مقدمات الحكمة ليس الاالى جعل الطبيعة المهملة المحفوظة فى ضمن جميع صور الماهية من المقيدة والعارية عن القيد وغيرهما تمام الموضوع للهيئة مثلاومن المعلوم ان طبع تمامية الموضوع تحقق تمامه باول وجوده ولازمه سقوط الامر بالمقصود منه الوجود بذلك اذ لاقصور فى تماميته لموضوع امره (واما فى النهى) حيث كان المقصود الاصلى اعدامه فطبع اطلاق الماهية المهملة يقتضى عدم صدق الاعدام عليها الاباعدام جميع افرادها حتى المتعاقبة منها اذ بوجودها ولوبعد وجوده يصدق ايضم وجود الطبيعة المهملة فلا مجال لاعدامها الابترك ذلك ايضاً وح هذه الجهة من الفرق بين الامر والنهى انما جاء من ناحية اختلافهما فى المقتضى بالفتح لامن ناحية طبع اطلاق المادة انتهى (وفيه نظر) اذلاشك ان الموضوع فى القضية الطبيعة والمحصورة نفس الطبيعة حسبما اوضحنا سبيله فى المباحث السابقة ولكن لكثرات مضمحلة فى الموضوع فى الاولى والوحدة مضمحلة فى الكثرات فى الثانية بمعنى ان الطبيعة اذا كانت ما فيه ينظر بحيث يكون الملحوظ فى مقام الانشاء نفسها بماهى لم ينحل الحكم الى احكام متكثرة لان المفروض ان المنتهى اليه الاشارة العقليه نفس الطبيعة بماهى نظير قولهم الرجل خير من المرئة فلايمكن انطباقها على كل فرد كى ينحل الحكم الى احكام متكثرة كما هوالشان فى الطبيعية و متى كانت مابه ينظر الى الكثرات الفردية بحيث يكون منتهى الاشارة العقلية نفس الكثرات فلامحالة ينحل الحكم الى احكام متكثرة على حسب تكثر الافراد لمكان انطباق الكبرى على كل فرد بطريق الشكل الاول لكونها قضية محصورة ولايتفاوت الحال الابكيفية

اللحاظ ويكون المستعمل فيه فى الحالتين نفس الطبيعة و يكون اللحاظ خارجا عنها بتاتا ومن البين ان ما يكون خارجا عن الطبيعة و كان فى طولها يمتنع ان تتخصص به و تصير به حصصا فى عرضها اذ هذا شان القيود والطوارى اللاحقة فى مرتبتها (اذا تمهد ذلك) فنقول لاشك ان لحاظ الطبيعة فى نفسها لحاظ استقلالى يتعلق بنفس الطبيعة و لحاظها مرأة للكثرات لحاظ آلى والجمع بينهما فى مقام الجعل ممتنع عقلا والطبيعة اللابشرط المقسمى وان كانت سارية منطبقة على كلتا الحالتين لكن انطباقها انما يكون بعد تكون اللحاظين والمفروض امتناع تكونهما فى لحاظ واحد وح لو كان مركز النهى نفس الطبيعة بماهى فلاجرم ان النهى لاينحل الى نواهى كثيرة ولازمه سقوطه بالعصيان ولو كان نفس الطبيعة بماهى مرأة للكثرات كان لازمه انحلال النهى والمفروض امتناع اجتماع اللحاظين فى آن واحد ومجرد اللابشرطية لايجدى فى مقام الجعل مع امتناع اللحاظين وهما ليساقيدين فى مرتبة الطبيعة لكى تنقسم الطبيعة اليهما و كانت مخلوطة بهذا الاعتبار حتى يكفى انطباق اللابشرط عليها فى مقام الجعل فظهر مما ذكرنا انه لاينحل عقدة الاشكال بماذكره فى مقالات الاصول ولاباس بالتشبث بالقرينة العامة فى افادة التكرار فى النواهى خاصة التى تخلوا عن المتعلق لفظا وتقديراً نظراً الى اشتمال اكثرها على المتعلقات الخارجية بحيث صارت الدلالة على التكرار ارتكازية كما يظهر للمتتبع فيها (قوله المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين باحدهما كان مورداً) (اقول) لابد لتوضيح المرام من ايراد صور فى المقام والتنبيه على ماهو الخارج وما هو الداخل فى محل النزاع بين الاعلام (منها) تعلق الامر والنهى بشيئين متبائنين ذاتاً متفارقين فى الصدق فانه لااشكال فى جواز الاجتماع سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا اوغير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبية فانهما غير مشتركين فى ذاتى اصلا والفرق بين المثالين ان الاول لايجتمعان مورداً لثبوت التعاند شرعا بين الصلوة والزنا بخلاف الثانى فانهما يجتمعان مورداً وان لم يجتمعا مصداقا (ومنها) ان يتعلقا بشيئين متبائنين بالقيود مع اشتراكهما فى ذاتى

بحيث يمتنع جمعهما فى مصداق واحد كالسجود لله والسجود للصنم وهذا ايضا لا اشكال ولاخلاف فى جوازه ومرجعه الى التباين بين مورد الامر والنهى ولافرق فى هذه الصورة بين ان يكون القيد ان منوعين او مصنفين او مشخصين اولا كك و مثال الاول كما قال المولى اركب الخيل ولاتركب الحمير ومثال الثانى كما قال اكرم الرومى ولاتكرم الزنجى ومثال الثالث كما قال اكرم زيداً ولا تكرم عمراً و مثال الرابع كالامر بالسجود لله والنهى عن السجود للصنم لوضوح ان القيدين مجرد اضافة الى امر خارج عن حقيقة السجود (وفى الجميع يصح نسبة الامر والنهى الى الجامع المشترك حقيقة اذالكلى الطبيعى متصف بالصفات المتضادة لكنه على نحو القضية المهملة وهى فى قوة الجزئية ولاضير فيه اذمرجعه الى القول بان بعض الطبايع حرام وبعضها واجب ومماذكرناظهران كون الواحد بالجنس واحداً بالعرض كالفرس والحمار وكذا الواحد بالنوع كزيد و عمر لاينا فى صحة نسبة عوارض كل واحد منها الى ما به الاشتراك الموجود بوجود النوع اوالصنف اوالشخص قضية للاتحادفى الوجود فقول المحشى قده ويسمى ذلك واحداً بالجنس وواحداً بالعرض منظور فيه اذالكلى الجامع ليس واحدا بالجنس وواحدا بالعرض (ومنها) توجيه الامر والنهى الى شئى واحد شخصى ولاخلاف ولا اشكال فى المنع عنه وكذا الحال الى واحد نوعى او جنسى من جهة واحدة لوضوح ان مأله الى التوجيه الى الواحد الشخصى ومثال الاول كما قال المولى اكرم زيدا ولاتكرمه ومثال الثانى كما قال اكرم الانسان ولاتكرم الانسان ومثال الثالث اركب الحمار ولاتركب الحمار فزيد وعمر مثلا واحد بالنوع والانسان واحد نوعى (و منها) تعلقها بشيئين متساويين فى الصدق ولا اشكال فى المنع عنه لان المفروض اتحاد هما فى الوجود فلااقل من لزوم اشكال التكليف بمالا يطاق لعدم امكان خروج المكلف عن عهدة الامر والنهى (ومنها) ان يكون بين متعلقيهما عموم مطلق مع تعلق الامر بالاخص فهذا ايضا لااشكال فى المنع عنه بناء على اعتبار المندوحة لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لوضوح توقف ترك المنهى عنه على ترك جميع افراد الاعم فيجب ترك الاخص ايضا مع فرض وجوب فعله فيكون

مأله الى تعلق الامر والنهى بشئ واحد (ومنها) تعلقهما بشئ واحد جنسى اونوعى من جهتين تعليليتين وان لم تكونا متلازمتين بحيث امكن افتراق جهة الامر من جهة النهى وبالعكس وهذا ايضا لااشكال فى امتناعه لوضوح ان تعدد العلة الخارجة عن حيز الطلب لايقضى بتعدد العنوانين و من ثم بنى بعضهم امتناع اجتماع الامر والنهى على رجوع العنوانين الى تعدد الجهة التعليلية مثلا فى مثل الصلوة والغصب يكون مركز الامر والنهى هو الجامع بين العنوانين و خصوصية الصلوة والغصب خارجة عن حيز الامر والنهى وتكون جهة تعليلية عنده ومن ثم يمتنع الاجتماع و هذه هى الصور الخارجة عن محل النزاع بعضها جائز وبعضها ممتنع (بقى الصورة الداخلة فى محل النزاع و هى صورة العموم من وجه مع كون الجهتين تقييديتين بحيث يكون عنوان المامور به مغايراً فى نفسه لعنوان المنهى عنه مع اتحادهما صدقا فى بعض الافراد كالصلوة والغصب فان الحركة والسكون المشتركين بينهما واحد جنسى والجهتان فيهما تقييديتان فتكون داخلة فيه (و صورة العموم المطلق مع تعلق الامر بالاعم حسبما صرح فى الفصول بان محل النزاع ما اذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق مع عموم المامور به كما لو امره بالحركة ونهاه عن التدانى الى موضع فتحرك اليه فان الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان وقد اوجدهما فى فرد واحد فيخ ج عن محل النزاع ما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرنا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهى بالمقيد كما اذا قال المولى صل ولاتصل فى الدار المغصوبة انتهى) وخص محل النزاع فى القوانين فى العموم من وجه والحق مع صاحب الفصول و سينجلى وجهه عند التعرض لادلة المجوزين (قوله وان كان كلياً مقولا على كثيرين كالصلوة فى المغصوب) اقول لاشك ان مركز الامر والنهى هى الطبايع الكلية لاالاشخاص الخارجية فلو لم يكن بين العنوانين المتعلقين للامر والنهى جامع ذاتى اصلا لم يكن داخلا فى محل النزاع بتاتاً كما مر آنفا ولو كانا محتويين على الجامع ولم يكونا متصادقين على مصداق واحد لم يكن داخلا ايضا فى حريم النزاع فلابد من وجود الجامع مع التصادق

كى يكون داخلا فى محل الكلام فقد يكون الجامع واحداً جنسيا كالحركة والسكون المعنونين بالصلوتية والغصيبة بناء على كونهما ذاتياً لاعرضيا وقد يكون واحداً نوعيا كالانسان الجامع بين العالم والفاسق فيما اذا قال المولى اكرم العالم ولاتكرم الفاسق ومن البين ان العنوانين اذا كانا كليين كان الجامع كلياً اعم فالمراد من الواحد (فى قولهم هل يجوز اجتماع الامر والنهى فى واحد) هو الواحد الكلى لا الواحد الشخصى لم.ذكرنا من كون مركز الامور والنهى الكليات فمعنى قولهم انه هل يجوز صدور الامر والنهى المتعلقين بالعنوانين المشتركين فى واحد جنسى او نوعى مع تصادقهما على مصداق خارجى ومن البين ان لزوم محذور التضاد انما يكون باعتبار الصدق على الخارج اذ المفاهيم فى انفسها متبائنات لاتصادق بينهما اصلا كى يلزم محذور التضاد (والمثال المذكور فى كلامه مثال للعنوانين المشتملين على واحد لا للواحد (قوله هو ان الجهة المبحوث عنها فيها التى بها تمتاز المسائل هى ان تعدد الوجه والعنوان) (اقول قد تقدم فى صدر الكتاب ان العلوم الاختراعية كالعربية والاصول والفقه و نحوهما ليس بينهما ترتب وتقدم وتأخر ذاتى ولا الموضوعات ابوابها ومسائلها جامع حقيقى اصلا فلاجرم ان وحدة الجهة المترتبة على عدة من المسائل تصير داعية للمؤسس على جعلها علما واحداً متمايزاً عن علم آخر فلامحالة يكون التمايز بالوحدة التركيبيه الاعتبارية وتلك الوحده انما جائت من ناحية وحدة الغرض لامن ناحية وحدة الموضوع فينتزع مفهوم واحد عن موضوعات المسائل يعتبره لابشرط لكى يتحد معها فاذن يدور تميز داخل المسائل عن خارجها على معرفة دخلها فى الجهة المبحوث عنها بلاحاجة الى معرفة الموضوع ومن البين ان مجرد تعدد موضوعات المسائل لايوجب التمايز بين المسائل مالم تختلف الجهات فلابد من عقد مسئلتين مع وحدة الموضوع و تعدد الجهة المبحوث عنها و عقد مسئلة واحدة مع وحدة الجهة ولو مع تعدد الموضوع وحيث ان الجهة الملحوظة فى هذه المسئلة وهى ان تعدد الوجه والعنوان هل يوجب تعدد متعلق الامر والنهى بحيث لايسريان الى المصداق ام لا متمايزة عن الجهة المبحوث عنها فى مسئلة النهى عن العبادات فان الجهة فى

المسئلة الثانية وهى اقتضاء النهى فساد العبادة والمعاملة المنهى عنهما بعدالفراغ عن التوجه اليهما هى المايزة بين المسئلتين لاتعدد الموضوع كما زعمه صاحب الفصول لوضوح ان عدة من مسائل الاصول متحدة محمولا وموضوعا مع العلوم الآخر حسبما مر بيانه فى صدر الكتاب فيلزم اتحاد بعض العلوم مع بعض آخر ولامناص عن هذه العويصة الابما ذكرنا (قوله فالنزاع فى سراية كل من الامر والنهى الى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً) اقول المفاهيم والماهيات فى انفسها متخالفات لايصدق احديها على الاخرى بالحمل الاولى و انما يكون التصادق باعتبار الاتحاد فى الوجود الحقيقى فلايسرى كل من الامر والنهى الى متعلق الآخر مثلا لايسرى الامر بالصلوة بماهى مفهومها الى مفهوم الغصب اذلايحمل مفهوم الصلوة على مفهوم الغصب كى يسرى حكمها اليه بل المحدوز سراية حكمهما الى المصداق الخارجى الذى يصدق عليه المفهومان فيلزم من سراية الحكمين الى الوجود الخارجى اجتماع الضدين فقوله (لاتحاد متعلقيهما وجوداً) اشارة الى ما ذكرنا (قوله لامن مباديها الاحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية) (اقول المراد من المبادى الاحكامية ما يرجع البحث فيها الى احوال الوجوب والحرمة ونحوهما من الاحكام التكليفية والوضعية بمعنى امكان اجتماعهما بمجرد تعدد الوجه فى موضوع واحد او امتناعه فيكون الامكان والامتناع من احوال الوجوب والحرمة والمراد من المبادى التصديقية ما يقع وسطاً لاثبات مسئلة اصولية فى مقابلة المبادى التصورية التى توجب تصور مفهوم موضوع المسئلة اومحمولها وحيث ان هذه المسئلة يكون دليلا على تعيين تعارض الدليلين وتشخيص مورد التعارض حسبما يأتى فى كلامه التنبيه عليه امكن جعلها من المبادى التصديقية بل ربما يقال بتعين ذلك كما فى تقريرات بعض الاعلام نظراً الى عدم ترتب البطلان مثلا على مجرد الامتناع ولابد من اجراء احكام التعارض عليهما فتكون من المبادى التصديقية (والمراد من المسائل الكلامية هى التى يكون البحث فيها عن المبدء والمعاد و ما يجوز اسناده الى المبدء الا على وما لايجوز فلو كان النزاع فى جواز صدور الامر والنهى عنه تعالى فى موضوع واحد باعتبار

تعدد الوجه وعدم جوازه كانت المسئلة كلامية والمرادمن المسائل الفرعية مايتعلق بفعل المكلف من اجتماع الوجوب والحرمة فى فعل المكلف وعدم الاجتماع و كونه محكوما باحد الحكمين او بثالث من سايرالاحكام (اذا تمهد ذلك فنقول لاريب ان هذه المسئلة بعينها موضوعا و محمولا مشتركة بين تلك العلوم وانما يختلف الجهة المقصودة بخصوصها فيها لوضوح ان مسئلة (هل يجوز اجتماع الامر والنهى من قبل المولى فى فعل واحد باعتبار تعدد العنوان) صالحةلان يكون الغرض منها تحقيق حال الاحكام فتكون من مبادى الاحكام ولان يكون الغرض منها تشخيص مسئلة التعارض فتكون من المبادى التصديقية ولان يكون الغرض منها تحقيق جواز صدور هما من الحكيم فتكون من مسائل الكلام ولان يكون المراد من الجواز هوالشرعى و يكون المقصود تحقيق حكم فعل المكلف وح لامحيص الا من اناطة تعددها بتعدد الجهة المقصودة منها فى كل علم وحيث كان الغرض من هذه المسئلة استنباط الحكم الشرعى بجعل نتيجتها وسطا لذلك فلاغروفى كونها مسئلة اصولية بهذا الاعتبار وان كانت من مسائل علم آخر باعتبار جهة اخرى لماسبق فى اول الكتاب من امكان تداخل المسائل بالنسبة الى علمين او ازيد وانما يكون المايز بينهما خصوص الجهات وتفاوت الاغراض ولاضير فى انطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت باحدهما من مسائل علم وبالاخرى من آخرومما ذكرنا ظهرسقوط مااورده بعض المحشين (بقوله قدعرفت فى اوايل التعليقة انه ليس فى المسائل المعنونة فى هذا العلم غالبا ما يكون له جهات متكثرة اى اغراض مترتبة عليه بحيث يكون جهة من جهاته هنا باعثة على البحث عنه فان عنوان هذه المسئلة مثلا لايعقل ان يترتب عليه الغرض من علم الفقه اذ ليس البحث فيه عن فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير بل عنوان موضوعه نفس اجتماع الامر والنهى ومحموله الجواز والامتناع كماان كونها كلامية لامعنى له الا عندالبحث عن حسنه وقبحه من حيث ان البحث والزجر فعله تعالى انتهى كلامه) وانت خبير بان البحث عن جواز اجتماع امره تعالى و نهيه فى فعل المكلف بحث عما يجوز ومالايجوز عليه تعالى نعم المراد بالجواز فى مسئلة

الفقه هو الجواز الشرعی لا الامکان والامتناع ومجرد تغییر التعبیر کما صنعه لا ینهض فرقاً فی موضوع المسئلة بعد وضوح اتحاد المراد مع ان التداخل فی الجملة ولو لم یکن غالباً یکفی للالجاء الی الالتزام بکون المائز هو اختلاف الجهات والاغراض کما اعترف به فی صدر کلامه (قوله مثلا اذا امر بالصلوة والصوم تخییراً بینهما و کک نهی عن التصرف فی الدار) (اقول) مراده من النهی عن التصرف فی الدار والمجالسة مع الاغیار هو النهی تخییراً بمعنی کون الجمع بینهما مبغوضا للمولی فمع ترک احدهما یجوز ارتکاب الاخر ومن ثم قید الصلوة فی الدار المغصوبة بمجالستهم نظراً الی حصول الجمع المبغوض مع الصلوة المطلوبة لوضوح ان اجتماع الصلوة مع فعل احدهما لیس من باب اجتماع الامر مع النهی لما قلنا من عدم النهی مع ترک احدهما کما هو قضیة النهی التخییری فلازم اللامر التخییری وجوب واحد من الفعلین ولازم النهی التخییری هو حرمة الجمع بین الفعلین فلابد من حصول الجمع مع واحد من طرفی الواجب التخییری لکی یدخل فی هذا الباب (تمهید) اختلفوا فی تحقق التخییر فی الحرام علی نحو تحققه فی الواجب و اجازه بعضهم واحاله اخرون و ارجعوا النهی الی عنوان الجمع کحرمة الجمع بین الاختین فیکون النهی تعیینیا لا تخییریا (وجه الاستحالة ان النهی التخییری لابد ان یرجع الی مفهوم احدهما کالوجوب التخییری ولازمه حرمتهما معا اذ قضیة النهی عدم حصول متعلقه فی الخارج بخلاف الامر فان حصول متعلقه بفرد ما کاف فی مقام الامتثال ومن البین ان الاتیان بکل واحد منهما اتیان لمفهوم احدهما فیکون حراما والمحکی عن الشهید اختیار هذا القول وتفصی بعض عن هذا الاشکال بالالتزام بتقیید متعلق کل واحد من عدلی التخییر بقید الاجتماع مع الآخر بمعنی ان مرکز النهی التخییری نفس المتعلقین لا مفهوم احدهما لکن کل واحد من المتعلقین مقید بقید الاتیان بالآخر (وانت خبیر بان لازمه تعدد الحرمة والعقاب عند الجمع بینهما لوضوح تعدد المتعلق بالتقیید المذکور وقضیته تعدد الحرمة والعقاب ومن هنا یظهر ان اشتراط الحرمة بالقید المذکور لا یجدی ایضا لان قضیة الجمع بینهما فعلیة الخطابین فیلزم تعدد العقاب (والحق جواز النهی

التخييرى كالوجوب التخييرى ومتعلقه نفس الفعلين ولكن الحرمة مشوبة بالجواز بمعنى جواز الاتيان بكل واحدمنها عند ترك الآخر وهذا سنخ من الحرمة لاتقضى المنع عن كليهما فلاحاجة الى التقييد لافيها ولافى متعلقها و قدمر بيانه فى مبحث الوجوب (اذا تمهد ذلك فنقول لاشك ان الوجوب والحرمة ضدان لايجتمعان فى موضوع واحد ولو كانا تخييريين اذلاينقص رتبهما عن الاستحباب والكراهة مع انهما مشوبان بالجواز المطلق فالتزاحم يرجع الى مقام الجعل على القول بالامتناع ويمتنع جعل الوجوب والحرمة التخييريين فى موضوع واحدمثلا وجوب نكاح احدى الاختين لايمكن اجتماعه مع حرمة احدهما مع فرض كون نفس النكاح مركزاً لهما لاعنوان الجمع وان كان كل واحدمن الحكمين مشوبا بالجواز ولازمه عدم حصول العصيان بفعل احدهما وهذا لايجدى لرفع التضاد فى مقام الجعل ومع ارجاع النهى الى عنوان الجمع لايلزم الاجتماع فى موضوع واحد لوضوح ان عنوان الجمع لايصدق على الصلوة فى المغصوب فقط والمجالسة مباينة للصلوة والجمع يحصل بهما ومع فرض تعلق النهى التخييرى بالتصرف فى الدار المتحد مع الصلوة يكفى للتمثيل ولاحاجة الى ضم المجالسة اصلا ومقصود الاستاد التمثيل لحصول الاجتماع فى الخارج الذى يحصل به العصيان كى يتضح بذلك جريان النزاع فى الجواز والامتناع فيه فظهر من ما ذكرنا ان تمام الملاك فى جميع الاقسام انطباق عنوان الحرام على الواجب سواء كان الوجوب عينيا تعيينيا نفسيا او كفائيا او تخييريا اوغيريا نعم فى الوجوب الغيرى المقدمى حيث ان عنوان المقدمة لايكون مركزاً للوجوب فيكون جهة تعليلية واسطة لثبوت الوجوب للعناوين الخاصة فلامحالة يكون خارجا عن هذه المسئلة وقدعلم مما ذكرنا من الملاك ان الامر والنهى متى كانا تخييريين او كفائيين فلاشك فى دخولهما فى باب الاجتماع لوضوح ان المطلوب بالامر حيث وجود الطبيعة المقرون بعدم البدل والنهى ايضا متوجه الى متعلق الامر فيتحد المورد (قوله ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هوالمهم فى محل النزاع من لزوم المحال) (اقول) لاشك ان فى مقابلة دعوى الامتناع الحاصل من اجتماع الحكمين المتضادين هى دعوى

الامكان العام وهو المراد من الجواز فى كلمات المجوزين لا الامكان الوقوعى بمعنى انه لا يلزم من فرض وقوعه محال لوضوح ان الجواز بهذا المعنى لا يثبت بمجرد ابطال دليل الخصم على الامتناع بل الثابت من ابطاله هو الجواز بمعنى الامكان العام ولا يتفاوت فى ذلك اصلا وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع فاذن يدخل فى محل النزاع العموم المطلق مع تعلق النهى بالعام وتعلق الامر بالخاص و انما اخرجه منه من اعتبر المندوحة لوضوح كفاية اختلاف الطبيعتين فى رفع التضاد وثبوت الامكان العام عند من يرى الجواز بمجرد الاختلاف المذكور نعم لابد من اعتبار المندوحة فى الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً آخر ويرى ارتفاع هذا المحذور بمجرد المندوحة وان الجمع بينهما بسوء الاختيار واما من يرى التكليف بالمحال محذوراً مطم فلا يجدى المندوحة فى الحكم بالجواز فعلا فى المجمع لوضوح ثبوت ملاك الاستحالة فى المجمع على قوله (وتحرير محل النزاع على وفق ما افاده الاستاد موافق لكل من يرى نفس التكليف كذلك محالا كصاحب الحاشية على المعالم وصاحب الفصول وغيرهما وهذا بخلاف مايظهر من بعض المانعين من كونه من باب التكليف بالمحال خاصة فان اعتبار المندوحة لازم عندهم كما لايخفى ولعل هذا التقييد فى محل النزاع صدر من هولاء (قوله كما ربما لابد من اعتبار امر آخر فى الحكم به كذلك ايضا) (اقول) قد اختار جماعه من افاضل المتأخرين القائلين بالجواز فى مقابلة الامتناع بطلان الصلوة فى الدار المغصوبة للاجماعات المحكية على ذلك و ظهور بعض الروايات فى البطلان فمجرد وجود المندوحة لايكفى فى الحكم بالجواز فعلا المترتب عليه الصحة فى مورد الاجتماع (قوله و بالجملة لاوجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار القدرة على الامتثال) (اقول) قد نقلنا قول المحقق الثانى فى مبحث الضد عند بيان الثمرة ان الوجوب انما يتعلق بالطبيعة حين كونها مرآة للخارج لا بخصوصية الافراد حسبما مر بيانه مستوفى فلا محالة يكون انطباقه على الفرد المزاحم قهريا فيتحقق به الامتثال قهراً ويكون مجزيا عقلا فبناء على عدم لزوم محذور التضاد فى المجمع لاتزاحم بين الوجوب والتحريم و

يمكن الاتيان بالمجمع بداعى الامر بصرف الطبيعة فيكون ممتثلا وعاصيا وهذا مبنى على كون القدرة شرطا للتكليف بحكم العقل من جهة قبح التكليف بالعاجز و اشتراط المندوحة انما يتاتى على هذا القول اذ مع عدمها و انحصار افراد الواجب فى المجمع كما اذا تعلق النهى بالعام والامر بالخاص لاشك فى حصول التزاحم بين الوجوب والحرمة فلابد من ترجيح جانب النهى او الامر والقول بسقوط الآخر كما انه على القول باعتبار مقدورية الفرد بخصوصه لاجدوى فى اعتبار المندوحة كما ربما يتراءى من صاحب تقريرات بعض الاعلام وقد نقلنا كلامه فى ذلك المبحث مع ما فيه وعلى هذا القول يقع التزاحم بين الوجوب والحرمة ولوفى العموم من وجه اذ الحرمة فى المجمع مانعة عن المقدورية فلابد من ترجيح اجد الحكمين نعم يمكن القول بصحة العبادة بداعى رجحان المجمع وان لم يكن هناك امر بناء على عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة والتشبث باطلاق المادة فظهر مما ذكرنا ان اعتبار المندوحة انما يتاتى على القول بتعلق الطلب بالطبيعة مع عدم محذور التضاد فى المجمع و كون القدرة شرطا عقليا لا لاقتضاء الخطاب ذلك والا كان التكليف محالا ولاجدوى فى وجود المندوحة اصلا حسبما اوضحنا سبيله ولعل (قوله فافهم) اشارة الى ماذكرنا (قوله فان تعدد الوجه ان كان يجدى بحيث لايضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد (اقول) قدسبق فى مبحث تعلق الامر بالطبيعة ان القائل بتعلق الامر والنهى بالفرد كالحاجبى و نحوه بنوا ذلك على عدم وجود الطبيعى فى الخارجى فلامحالة يتعلق بالفرد لابالطبيعة لعدم تعلق القدرة بايجادها والحاجبى مع القول بتعلق الامر والنهى بالفرد ذهب الى جواز الاجتماع فى هذه المسئلة واحتج عليه بان مورد الامر والنهى متغاير ان ولعل نظره الى ان الفردين اللذين يكون احدهما مورد الامر والآخر مورد النهى متغايران ولايكونان موجودين بوجود واحد كالحلاوة المجتمعة مع البياض ومن البين ان تعدد الوجه يكون مجديا على القول بالفرد لان مآله الى تعدد الوجود ولو كان المراد ان العقل يحلل الفرد الخارجى الى فردين يتعلق الامر باحدهما والنهى بالآخر فلا اقل من تعدد الوجه وان لم يتعدد

الوجود فیکون الوجه الذی یکون مرکزاً للامر مغایراً للوجه الذی یکون متعلقا للنهی فی عالم الذهن وان کان المصداق واحداً فی الخارج وسیأتی ان بعض القائلین بالجواز یکتفی بهذا المقدار من التغایر وان کان بعضهم لایکتفی بهذا القدر ویقول بتغایر مورد الامر والنهی مصداقاً نعم لو کان مراد القائل بالفرد هو الفرد المنتشر بمعنی کون الماهیة مأخوذة مقیدة بقید التشخص المانع من الشرکة والصدق علی کثیرین وان کان تقییدها بکل شخص تقیید ترددی لاتعیینی لما کان مجال للقول بالجواز لوضوح ان هذا المفهوم لایتم الا باخذ تشخص من التشخصات معه ومن البین عدم تعدد الوجه وان مرکز الامر والنهی واحد شخصی خارجی ولو علی نحو التردد فی التشخصات الخارجیة ولیس هناك مفهوم کلی یکون مرکزاً للامر و مفهوم آخر مرکزاً للنهی فلایتعدد متعلقهما ولو فی الذهن وقد تقدم حکایة ذلك عن صاحب الفصول فی فصل متعلق الامر والنهی وجعل ذلك وجها للقول بتعلقهما بالفرد وقد سبق مناتزییفه (نقل وتعقیب) قال المحشی الشیخ علی قدس سره بعد توضیح کلام الاستاد ولکنه یمکن الفرق بکون خصوصیة الفردیة وان لم تکن عین کل من العنوانین الا انها داخلة فیها جزء ولو کان کل منها معری عن الآخر والا فمع عدم لحاظ بعض الخصوصیات فی کل من عنوان المامور به والمنهی عنه لایحصل الفرق بین القول بالطبیعة وبین القول بالفرد وح یشکل تقریب الجواز علی الثانی حیث انه لابد من المباینة المفهومیة راسا بین المتعلقین کما لایخفی انتهی کلامه) و فی ما افاده نظر لان متعلق الامر و النهی متی کان نفس الوجودات الخاصة الخارجیة بحیث یکون فی عالم الذهن اشارة الیها کما اذا قال اکرم هذا اوهذا الخ وقال ایضا لاتکرم هو لاءلم یکن مجال لتقریب الجوازح اصلا لوضوح اتحاد المتعلقین فی عالم الذهن وهذا نظیر الوضع العام والموضوع له الخاص فان الوجودات الخاصة وان کانت ذات عنوانین الا ان المفروض تعلق الامر والنهی بانفسها ولایکفی تعدد الجهة اصلا ومن البین امتناع ذلك فی سنخ الطلب وجوبا وتحریما لوضوح ان مرکزهما هو الحاضر فی عالم الذهن بما هو مرأة للخارج وعالم الخارج وعاء السقوط لاالثبوت وهذا بخلاف الوضع فانه

يمكن سريانه الى الخارج كاسم الاشارة المستعمل فى الموجود الخارجى فاقصى ما يمكن اخذه فى متعلقهما هو مفهوم التشخص اذلا يحضر فى عالم العقل الا سنخ المفهوم وهو كلى ويكون ما به ينظر الى المشخصات الفردية اما بنحوالبدلية كما فى الامر اوبنحوالاستيعاب كما فى النهى وما فيه ينظروان كان شخص هذا المكان المغصوب لاطبيعة المكان الاان عنوان الغصب امرانتزاعى من نسبة الكون الى ملك الغير الحاصل بلارضاه ومن البين ان هذا العنوان ليس من المشخصاب الفردية لانها من سنخ الوجود لامن سنخ الامورالانتزاعية العارضة على المشخصات وان كانت المشخصات ايضا من عوارض الوجود الخاص حسبما حقق فى محله وكذاعنوان الصلوة مركب اعتبارى وعنوانه امرانتزاعى ايضا فيكون هذان العنوانان خارجين عن المشخصات والتشخص المأخوذ جزء فى عالم الذهن لايكون ما به ينظر الى ذينك العنوانين فيكون مركزالامروالنهى متعددا فى عالم الذهن والفردان متعددان ايضا ولواعتبارا نظراً الى ان العقل يحلل الوجودالواحد المنطبق عليه الطبيعتان الى خصوصيتين كل واحدة منهما فردلواحدة من الطبيعتين فلايسرى الحكم منها الى فردالاخرى وهذا القدر يكفى لجريان النزاع فيه ولعل قوله فلاتغفل) تنبيه على ذلك (قوله انه لايكاديكون من باب الاجتماع الااذا كان فى كل واحدمن متعلقى الايجاب والتحريم) (اقول) لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان التزاحم تارة يكون فى مقام تطبيق الحكمين بعدالفراغ عن مرتبة الجعل ومنشائه عدم قدرة المكلف على امتثال الخطابين و من الواضح ان التزاحم الحاصل فى مقام التطبيق لايسرى الى مقام الجعل فلامانع من جعل الحكمين فعلى القول بالجواز فيما كان للمكلف مندوحة لامانع من جعل الحكمين على العنوانين المتغايرين ويكون الايجاب والتحريم فعليين ويكون الخطابان كاشفين عن الملاك حتى فى المجمع فيكون الآتى به حايزا للمصلحته وخايضا فى المفسدة الملزمتين وعدم قدرة المكلف على امتثال الخطابين فى المجمع لايضر بفعلية الخطابين لان المفروض تمكنه من امتثالهما فى غيرالمجمع وكك الكلام فيما اذالم يكن للمكلف مندوحة مع القول بعدم سراية الايجاب والتحريم الى المجمع

لكى يلزم اجتماع الضدين فيه لوضوح عدم المانع فى مقام الجعل الانشائى لا الحكم الفعلى من قبل المولى وانما المحذور ثابت فى مقام التطبيق وهو عدم القدرة على الامتثال فيكون الخطابان كاشفين عن تمامية الملاك فى الحكمين فلامحالة يكون زمام الترجيح بيد العقل (ودعوى) رجوع هذه الصورة الى التعارض نظراً الى مكان تزاحم المصلحة والمفسدة فى مقام الجعل الذى زمامه بيد المولى فبيان الراجح الفعلى وجعل الحكم على طبق الراجح انما يكون من وظيفة المولى خاصة وربما يتكل المولى فى مقام بيان الحكم من قبله الى بيان ما هو اظهر دلالة من المتعارضين او اقوى سنداً كما هو الشأن فى المتعارضين (مدفوعة) بان المفروض عدم سراية الطلب من الطبيعة الى المجمع فلامانع من جعل الحكمين الانشائيين فلاجرم انهما كاشفان عن ثبوت الملاك لكل من الحكمين حتى فى المجمع ولازمه كون زمام الترجيح بيد العقل خاصة (و هذا كما ترى مبنى على تصوير مرتبة الانشاء والا فالدليلان متعارضان لوضوح عدم امكان الامتثال مع عدم المندوحة وعدم القدرة دائما على الامتثال ومع تعارض الدليلين لايبقى مجال لاستكشاف الملاك اصلا وعندنا فى تصوير مرتبة الانشاء اشكال سيتلى عليك من ذى قبل انشاالله هذا كله بناء على القول بالجواز (وانما الخطب كله فى استكشاف تمامية الملاكين على القول بالامتناع لمكان التضاد فى الحكمين الفعليين على موضوع واحد لان المفروض سراية الايجاب والتحريم الى المجمع فيكون الاجتماع آمرمأيا لاموريا ويكون التزاحم فى مقام الجعل وليس المجعول من قبله الا واحداً من الوجوب والحرمة على المجمع فى مقام الثبوب ولاحجة فى البين الا احدهما فكيف يستكشف ثبوب الملاكين فى المجمع لكى يكون زمام الترجيح بيد العقل فربما كان الترجيح عند العقل مع ماهو اضعف دليلا لكونه اقوى مناطا وانما يسع المجال لترجيح العقل فيما اذا كان انتفاء احد المتنافيين لاجل المانع مع ثبوت المقتضى لكلا الحكمين ولاكك الامر ههنا لان انتفاء احد المتنافين كما يمكن ان يكون لاجل المانع يمكن ان يكون لاجل انتفاء المقتضى (ويمكن) ان يقال لاثبات المقتضى ان كلامن الخطابين يدل بالمطابقة على

ثبوت مؤديه من الوجوب اوالتحريم ويدل بدلالة الالتزام على ثبوت المقتضى والملاك لكل من الحكمين ومن البين انه لاتمانع بينهما فى الدلالة الالتزامية فيكون كل من الخطابين حجة على ثبوت المقتضى حتى فى المجمع وسياتى فى باب التعارض ان الدلالة الالتزامية ليست تابعة لدلالة المطابقة فى الحجية وان كانت تابعة لها فى اصل وجودها فلامانع من التفكيك فى الحجية بينهما بل لامانع من التفكيك فى الدلالة الالتزامية ورفع اليد عن ظهورها فى ثبوت الارادة الفعلية فى مورد الخطاب المتضمن للوجوب و ثبوت الكراهة الفعلية فى مورد الخطاب المتضمن للتحريم بخلاف ظهورها فى وجود المصلحة والمفسدة فى المجمع لعدم التنافى فى ثبوتهما كك وهذا موافق لما فى حاشية المحشى الشيخ على قدس سره وسيتضح لك عدم الجدوى فى هذه الطريقة اصلا وان الروايتين المتكلفتين للحكم الفعلى متعارضتان (و ربما يتشبث بذيل اطلاق المادة لاثبات المقتضى كما عن بعض المحشين قده بان يقال انه لاريب فى ان المولى الذى هو فى مقام الحكم الحقيقى الفعلى يكون فى مقام بيان تمام موضوع حكمه والمفروض عدم تقييد موضوع حكمه بعدم الاتحاد مع الغصب مثلا لفظا واما تقييده من حيث انه موضوع الحكم الفعلى بعدم الاتحاد مع الموضوع المحكوم بحكم مضاد لحكمه عقلا فهو لايكاد يكون قرينة حافة باللفظ ليصح الاتكال عليه عرفا فتقييد مفاد الهيئة عقلا لايوجب تقييد المادة مولويا فتمام موضوع الحكم نفس طبيعة الصلوة المطلقة فتكون المصلحة قائمة بذات الصلوة المطلقة انتهى كلامه ملخصا) وفيه ان الصلوة والغصب مثلا اذا كانا منطبقين على هوية واحدة و كانت حيثية الصلوتية والغصبية تعليليتين فلامحالة يكون الحكم من قبل المولى على المجمع واحداً فلامحالة يقع التعارض بين الدليلين المثبتين للحكم الفعلى بالنسبة الى المجمع لان المناط فى باب التعارض تنا فى الدليلين فى مرحلة جعل الاحكام كما ان المناط فى باب التزاحم هو كون التنافى فى مقام الامتثال بعد الفراغ عن جعل الحكمين من قبل المولى و من البين ان قضية التعارض نفى كل من المتعارضين ثبوت الآخر مادة وهيئة ولازمه عدم حجية احدهما فعلا فكيف يكون

اطلاق المادة فى المتعارضين دليلا على ثبوت المقتضى للوجوب والتحريم نعم لو كان فى البعث قصور خاصة كالبعث الى غير المقدور كان للتمسك باطلاق المادة مجال لاجل كون المتكلم فى مقام بيان تمام موضوع حكمه فمتى لم ينصب دلالة على التقييد كان المادة المطلقة تمام مراده وقدمر بيانه فى مبحث الضد (تتميم) قدظهر من جميع ما ذكرنا انه لايلزم التزاحم ولا التعارض على القول بالجواز سواء قيل بعدم سراية الحكم من الطبيعة الى الفرد اوقيل بسريانه الى الخصوصية الفردية من حيث كون كل من متعلق الامر والنهى مرأة لتلك الخصوصية بلاسراية الحكم منه الى الاخرى (وربما يتراءى الفرق بينهما من مقالات الاصول اذ على القول بالسريان تكون الجهتان متلازمتين ويستحيل تعلق الحكمين المتضادين بهما ولامحيص من تقييد العقل المتعلق للوجوب بفرد آخر مباح فاشتراط المندوحة لمثله لغو انتهى ملخصا وفيه منع الاستحالة لان المفروض تعدد الجهتين ومعه ينحصر المحذور فى التكليف بمالايطاق اولزوم اللغوية وكلاهما منفى فى المقام مع وجود المندوحة وكون القدرة شرطا عقليا لاباقتضاء نفس الخطاب نعم يتوجه الاشكال على السريان الحلولى لاعلى السريان اللحاظى ولعل اشكال صاحب المقالة مبنى على السريان الحلولى وسيمير عليك الفرق بينهما عند تمهيد المقدمات للجواز (اذا تمهدت هذه المقدمة فلنصرف عنان البيان الى توضيح كلمات الاوستاد) (قوله و اما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كك فلايكون من هذا الباب ولا يكون مورد الاجتماع) (اقول) ههنا دعوبيان (الاولى) دعوى لزوم ثبوت الملاك فى المجمع للايجاب والتحريم فى هذه المسئلة و هى موجبة كلية (الثانيه) دعوى السالبة الكلية التى هى العكس النقيض لتلك الموجبة (بيان الاولى) انه لاشك ان القول باجتماع الامر والنهى فى المجمع و كونه محكوما بالحكمين فعلا متفرع على وجود ملاك الامر والنهى فى المجمع لوضوح ان البعث والزجر بدون مناطهما جزاف لايصدر عن الحكيم فلابد من احراز المقتضى فى المجمع للامروالنهى اولا ثم دعوى جواز اجتماعهما نظراً الى عدم لزوم محذور اجتماع المتضادين على هذا القول هذاعلى

القول بالجواز (واما على القول) بالامتناع نظراً الى لزوم التضاد من سريان الامر والنهى الى المجمع فلاجرم ان لازم قصر المحذور على المانع اعنى لزوم التضاد ثبوت المقتضى للامر والنهى فى الجمع والا فلاحاجة الى ابداء المانع مع عدم المقتضى راساً ومن ثم يكون المجمع على القول بالامتناع محكوما باقوى المناطين او بحكم آخر غير الوجوب والتحريم مع عدم الا قوائية فى البين (فمتى ثبتت الدعوى الاولى لزم من ثبوتها ثبوت الدعوى الثانية وهى دعوى انه اذا لم يكن للمتعلقين مناط فى المجمع لم يكن من هذا الباب ولا ينسحب فيه هذا النزاع اعنى الجواز والامتناع ضرورة ان العكس النقيض للموجبة الكلية هى السالبة الكلية وح لو كان مناط الايجاب او التحريم موجوداً فى المجمع فى الواقع فلا محالة يكون محكوما بما فيه مناطه و الا فبحكم آخر ولا فرق فى ذلك بين القول بالجواز والقول بالامتناع لوضوح ان مجرد القول بالجواز نظراً الى عدم لزوم التضاد لايستلزم القول باجتماعهما مع عدم مناطهما اصلا او ثبوت المناط لواحد من الحكمين دون الآخر (قوله فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان اذا احرزان المناط من قبيل الثانى) (اقول) متى احرزان مناط واحد من الايجاب والتحريم موجود فى المجمع دون كليهما فلامحالة يقع التعارض بين الروايتين بالنسبة الى المجمع فلا بد من اعمال مقررات التعارض و هذا بخلاف ما اذا احرز المقتضى لكلا الحكمين فانه من باب تزاحم المقتضين فلابد من اعمال الترجيح بحكم العقل ولا يصل النوبة الى الترجيحات التعبدية ويمكن احراز هما من نفس الخطابين على القول بالمراتب للحكم (احديها) مرتبة الانشاء فاذا كانت الروايتان متكلفتين للحكم الانشائى خاصة فلا جرم انه يحرز المناط لكل من الحكمين بعد انفكاك الحكم الانشائى عنه فلا محالة لايقع التعارض بين الروايتين اصلا فيكون زمام الترجيح بيد العقل حاصة و عندنا فى مرتبة الانشاء كلام قد تقدم فى مبحث الاجزاء مضافا الى انه لا معنى لمرتبة الانشاء التى يمتنع بلوغها الى الفعلية كمافى المقام لوضوح استحالة بلوغ الوجوب والتحريم الانشائيين فى المجمع الى مرتبة الفعلية لازوم التضاد فلا محالة يكون الروايتان متكفلتين

للحكم الفعلى فيقع التعارض بالنسبة الى المجمع على القول بالامتناع فلابد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة واثبات الحكم الفعلى ايجابا او تحريما للمجمع فاحراز المناط للآخر لايجدى بعد ثبوت الحكم الفعلى بمعونة الترجيح التعبدى نعم لواحرز المناطان من الخارج من طريق الاجماع و نحوه مع اجمال الدليلين لكان زمام الترجيح بيدالعقل خاصة اوعلم اقوائية احدالمناطين فى موردالتعارض فلايبقى مجال للترجيع التعبدى كما لايخفى ومما ذكرنا يتوجه الاشكال على قوله (وهوان الاطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضائى لكان دليلاعلى ثبوت المقتضى) (اذ لو كان المراد من الحكم الاقتضائى هوالشأنية والاقتضاء الذى هواول المراتب على مذاق الاستاد فلاشك انه مجرد الاقتضاء ولاحكم ولا انشاء هناك اصلا وان كان المرادمنه مرتبة الانشاء فمن المعلوم انها لاتصل الى مرتبة الفعلية والايلزم اجتماع الحرمة والوجوب الفعليين فى المجمع فلابد ان يكون انشاء الوجوب والحرمة لابداعى البعث فليس حكما مولويا ولامرتبة منه ويستحيل بلوغها الى مرتبة الفعلية لعدم قابليتها فى نفسها للترقى الى مرتبة الفعلية (قوله واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى) (اقول) قدعرفت انه لامانع من الدلالة الالتزامية على ثبوت المقتضى لكلا الحكمين فى المجمع الا انه لاجدوى فيه مع التعارض ولا يدخل فى باب التزاحم لوضوح ان قضية التعارض انما تكون اعمال المرجحات التعبدية ومع تعيين احد الدليلين بهالايبقى مجال للرجوع الى حكم العقل لان قضية تنافى الدليلين فى الاطلاقين يوجب دخولهما فى موضوع التعارض قبل ان تصل النوبة الى الدلالة الالتزامية فيمتنع خروجهما عن موضوع التعارض بمعونة الدلالة الالتزامية و دخولهما فى موضوع التزاحم مضافا الى ان الموضوع فى التزاحم هوالقطع بالمقتضيتين ولاينوب الظهور مقامه عندالعقل (قوله الا ان يقال ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى ولم يكن) (اقول) قدعرفت الاشكال فى الحكم الاقتضائى وعدم تصويرمعنى محصل له اصلا فلاوجه للحمل على الحكم الاقتضائى و قضية الظهور فى الحكم الفعلى انما

تكون هو التعارض والعلاج بالرجحات التعبدية لكن قضية استكشاف المناط بمؤنة دلالة الالتزام دخول الدليلين فى مسئلة اجتماع الامر والنهى على الجواز ولا تعارض بينهما وعلى الامتناع يقع التعارض اللهم الا ان لا يكون لاحدهما ظهور فى الحكم الفعلى بالنسبة الى المجمع بان يكونا لبيين اولم يكن لهما او لاحد هما اطلاق بالنسبة الى المجمع مع فرض احراز المناط فى كل من الحكمين من اجماع ونحوه فلابد ح من الرجوع الى العقل فى مقام الترجيح بين المناطين على القول بالامتناع (قوله فلتخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من مسئلة) (اقول) قدعرفت ان القول بالجواز لاجل عدم المانع اعنى التضاد والقول بالامتناع لاجل المانع متفرع على ثبوب المقتضى للحكمين لكى يكون قضية ثبوت المقتضى مع عدم المانع جواز اجتماع الايجاب والتحريم فى موضوع واحد على القول بالجواز وقضية ثبوته مع وجود المانع عدم الجواز على القول بالامتناع ومتى لم يكن دلالة على ثبوت المقتضى لهما فلايخلوا اما من دلالة على انتفاء المناط فى احدهما لاعلى التعيين فهذه الصورة من موارد التعارض على كلا القولين لان المفروض عدم المناط لاحد الحكمين فى مقام الثبوت فالثابت فى الواقع اما الوجوب او الحرمة فلامحالة يكون الدليلان متعارضين فى مقام الاثبات ولا طريق لاحراز الواقع الا التشبث بذيل المرجحات التعبدية على كلا القولين واما من عدم دلالة على انتفاء المناط فى احدهما فيحتمل ثبوت المناط لكلا الحكمين ويحتمل ثبوت المناط لاحدهما و يحتمل عدم المناط رأساً فيما اذا احتمل كذب الخبرين الدالين على الوجوب والحرمة وان يكون الحكم فى الواقع غيرهما فح لامانع من التمسك بالدليلين لاثبات الوجوب والحرمة فى المجمع على القول بالجواز نظراً الى حجية ظهور هما فى ثبوت الحكمين وهذا بخلاف القول على الامتناع لامتناع ثبوت الحكمين الفعليين فى المجمع فيقع التعارض بينهما لامحالة (لايقال لازم القول بمرتبة الانشاء نفى التعارض راسا ودخول الخطابين فى باب التزاحم لان قضية الدلالة الالتزامية على المقتضيين ثبوت الحكم الانشائى على طبقهما لعدم انفكاك مرتبة الانشاء عنهما فيكون الخطابان

بمعونة الدلالة الالتزامية ظاهرين فى ثبوت مرتبة الانشاء فى كل من الوجوب والتحريم وهذا الظهور حاكم او وارد على دليل التعارض لوضوح ان موضوع التعارض هو الشك فى كون احدهما حكما واقعياً والترجيح التعبدى والتخيير حكم الشك ومع الظهور فى الحكم الانشائى لاوجه للرجوع الى حكم الشك ولازم ذلك دخول الخطابين فى باب المتزاحمين ومع عدم العلم بالاقوائية يكون المرجع هو الاصول العلمية بل يمكن ان يقال مجرد ثبوت المقتضيين يكفى فى دخولهما فى باب المتزاحمين وان لم نقل بمرتبة الانشاء (لانانقول) قد اسمعناك آنفا ان قضية تنا فى الدلالتين فى الاطلاقين توجب دخولهما فى موضوع التعارض قبل ان تصل النوبة الى الدلالة الالتزامية والموضوع فى باب التزاحم هو القطع بالمقتضيين ولا اثر شرعى لهما واقعا فلايجدى الدلالة الالتزامية لدخولهما فى باب التزاحم فظهر من جميع ما ذكرنا انه لابد من احراز المقتضيين من الخارج كى يدخل الدليلان فى باب التزاحم و سياتى مزيد بيان لذلك كله فى التنبيه على الامر الثانى (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام فى المقدمة الثانية ان النزاع يجرى فى المقام على كل من الاقوال فى مسئلة تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد و عدمها فكما ان من ذهب الى التبعية يتنازع فى ذلك فكذلك الاشعرى المنكر للتبعية يتكلم فى امكان الاجتماع وعدمه فماذكره المحقق صاحب الكفايه من ابتناء النزاع على وجود الملاك فى المجمع و من ان الحكم قد يكون اقتضائياً و اخرى فعليا ومن انه لو علم من الخارج بعدم الملاك فى احد الحكمين فهو يكون من باب التعارض ففى غير محله) (اما الاول) فلما عرفت من جريان النزاع على مذهب الاشعرى المنكر للملاك رأسا (و اما الثانى) فلما عرفت فى بعض المباحث السابقة من ان الحكم قبل وجود موضوعه خارجا يكون انشائيا ثابتا على موضوعه المقدر وجوده و بعد وجود موضوعه يستحيل ان لا يكون فعليا فكون الحكمين فى محل الاجتماع فعليا مرة و اقتضائيا اخرى غير معقول (و اما الثالث) فلما سيجئ فى محله انشاءا له من ان العلم الاجمالى بكذب احد الدليلين لايجعلهما من المتعارضين بل يكون العلم بذلك موجبا لاشتباه الحجة

بالاحجة و بالجملة فما ذكره فى الامر الثامن والتاسع من مبحث اجتماع الامر و النهى مما لا محصل له انتهى كلامه) و فيه ان من يدعى الامتناع يستند فيه الى وجود المانع اعنى لزوم التضاد فى المجمع و هو متفرع بالضروره على وجود المقتضى فى الحكمين لوضوح انتفائهما فى المجمع مع عدم المقتضى لاحد هما فلا معنى لدعوى امتناع اجتماعهما فى المجمع مستنداً الى لزوم التضاد سواء كان المراد من المقتضى هو المصلحة والمفسدة على طريقة العدلية او شئى آخر يعبر عنه عنه بالغرض لوضوح عدم صدور الامر و النهى من العاقل الملتفت بدون غرض يكون داعيا على ذلك فلو فرض دعوى الامتناع مستنداً الى لزوم التضاد من هذا القائل فلا محالة تكون متفرعة على تحقق الغرض الداعى الى الامر و النهى فى فى مقام الثبوت حتى فى المجمع ولو لاه لم يكن فى المجمع الا واحد من الامر و النهى لاستحالة حصولهما معا فى المجمع بدون الغرض الداعى اليها فمهما كان فى المجمع واحد من الامر والنهى فى مقام الثبوت كان دعوى الامتناع قريبة من الهذيان و كذا من يدعى الجواز يستند فيه الى عدم المانع فلو لم يكن فى المجمع الا واحد من الحكمين فى مقام الثبوت فلا معنى لدعوى الجواز مستنداً الى عدم المانع هذا كله هو الجواب عن الاشكال الاول (اما الجواب) عن الاشكال الثانى فيما حققنا فى مبحث الواجب المشروط من ان كل شرط لا يرجع الى قيد الموضوع و وقلنا ان القضية الحقيقية من القضايا البتية لا الفرضية التقديرية واشبعنا الكلام فى ذلك بما لا مزيد عليه نعم فى مرتبة الانشاء و كونه حكما مولويا نظر وفى تصويرها مع امتناع بلوغها الى مرتبة الفعلية كما نحن فيه مزيد اشكال قدنبهنا عليه آنفا و اما الفرق بين باب التعارض واشتباه الحجه بلاحجة فتحقيقه موكول الى محله فما اورده من الاشكالات لامحصل له ثم كر قده ثانيا فى ميدان الاعتراض عليه (قال و اما ما ذكره صاحب الكفاية من ان الملاك فى التعارض هووجود الملاك فى متعلق احدالحكمين كمان الملاك فيما نحن فيه هو كون كل من المتعلقين واجدا للملاك حتى فى مورد الاجتماع فغير صحيح لما عرفت سابقا من ان البحث فى المقام لايدور

مدار القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد اصلا بل يجرى على مذهب الاشعرى ايضا مضافا الى ان لازم ذلك هو عدم تحقق مورد للتعارض اصلا فان عدم الملاك لاحد الحكمين لايمكن استكشافه من نفس الدليلين لعدم التكاذب فى الملاك بل فى نفس الحكم بل لابد ان يكون من الخارج وهو مع ندرته على فرض وجوده لايوجب التعارض بل يوجب اشتباه الحجة بلاحجة وحكمه غير حكم التعارض كما يظهر فى باب التعارض انشاء الله انتهى كلامه) وقد عرفت الجواب عن الاشكال الاول (واما الجواب) عن الاشكال الثانى اولا فبان الكلام فى مسئلة الاجتماع فى خصوص العموم من وجه وليس مورد التعارض منحصراً فى ذلك وثانيا احراز كون المناط فى احد الحكمين دون كليهما يوجب التعارض بين الدليلين على كلا القولين و مع عدم احرازه يوجب التعارض على القول بالامتناع خاصة للزوم التضاد فى المجمع بناء على الاخذ بظاهر الدليلين فى بيان الحكم الفعلى و ككل مع احراز المناطين يقع التعارض على القول بالامتناع حسبما يقضيه ظاهر الدليلين من الحكم الفعلى وهذه الصور كلها منصوص عليها فى كلمات الاستاد فمن اين فهم قصر التعارض على صورة احراز المناط فى الواحد الغير المعين فلامحصل لهذا الاشكال ايضا (قوله الا انه مع التقصير لايصلح لان يتقرب به اصلا فلايقع مقربا وبدونه لايكاد) (اقول) الجاهل المقصر من يتنبه للسؤال عن حكم المسئله ويتهاون لاجل عدم المبالات ومن المعلوم تنجز النهى الواقعى عليه ولو كان غافلا حين العمل فان الغفلة تمنع عن توجيه الخطاب اليه حين الغفلة والمفروض تنجز التكليف عليه قبل الغفلة فيكون هذه الصلوة لمكان اتحادها مع الغصب مبغوضة عند المولى معاقبا عليها فلامحالة تكون مبعدة للمقصر لامقربة فمع التقصير لايصلح لان يتقرب به لوضوح عدم اجتماع التبعيد مع التقريب فالجاهل المقصر وان كان قاصداً للامتثال بداعى الامر التخيلى حين الغفلة الا ان ما يأتى به ليس قابلا لان يتقرب به الى المولى (ان قلت) على القول بالجواز لااشكال فى حصول الامتثال باتيان المجمع بداعى الامر مع انه معصية مبعدة له فكيف يكون قابلا لان يتقرب به الى المولى ضرورة استحالة اجتماع التبعيد مع التقريب وليس

الفرق بين الصورتين الا مجرد وجود الامر وعدمه والمفروض وجود المصلحة فى المأتى به على القول بالامتناع والاتيان بداعى الامر التخيلى اتيان بما فيه غرض المولى وما فيه المصلحة وهذا ايضم طريق للتقرب الى المولى (قلنا) مبنى الجواز (اما) تغاير مركز الامر والنهى حتى فى الخارج فيكون متعلق النهى شئى آخر فى الخارج يكون ضميمة الى مركز الامر و من البين ان المقرب شئى والمعبد شئى آخر وهذا نظير النظر الى الاجنبيه فى الصلوة وان كان بين المثال والممثل فرق من حيث تعدد الوجود فى المثال و تغاير الحيثيتين فيما نحن فيه (او) تغايرهما فى عالم الذهن والمفروض عدم سراية النهى الى متعلق الامر فى الخارج فلاينطبق عنوان المبعد على المقرب اصلا فلامحذور بخلافه على القول بالامتناع ومجرد بقاء المصلحة لايكفى للتقرب لوضوح انها بمنزلة المقتضى للتقرب والمفروض تنجز النهى واستحقاق العقوبة على اتيانه فيكون مبعداً والمقتضى المجامع مع المانع لايكون موثراً للتقرب فلايصلح لان يتقرب به الى المولى وسياتى زياده ايضا ح له انشا الله (قوله فالامريسقط بقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتماله على المصلحة) (اقول) لما كان النهى فى صورة الجهل انشائيا لم يصل الى مرتبة الفعلية اوشانياً غيرشامل لمرتبة الجهل المتاخرة عن الحكم لم يكن زجراً فعليا لان المفروض عدم التنبه له لكى يصير فعليا منجزاً ويكون الجاهل به قاصراً فلامحالة لايكون النهى مبعداً فمهمالم يكن النهى فعليا منجزاً لم يكن المبغوضية التى تكون بعض مبادى الكراهة الفعلية بمعبدة والالزم كون النهى فعليا منجزاً وقد فرضناه شانياً فاذن لامانع من كونه صالحالان يتقرب به مع اشتماله على المصلحة والمفروض قصد التقرب بالامر التخيلى من حيث كونه طريقا لتحصيل غرض المولى فيحصل به الغرض (ان قلت) لابد ان يقع بين المصلحة والمفسدة الكسر والانكسار والمفروض غلبة المفسدة على المصلحة ويلزم منها ذهاب المصلحة واضمحلالها بغلبة المفسدة عليها فلم يبق فى البين مصلحة لكى يكون الفعل المشتمل عليها صالحة لان يتقرب به والمفروض عدم شمول الامر بالطبيعة لهذا الفرد على القول بالامتناع فلاامر ولامصلحة فى هذا

الفرد المنهى المشتمل على المفسدة فيمتنع حصول القرب باتيانه (قلنا) الكسر والانكسار فرع التضاد بينهما كما فى العناصر الاربعه المتضادة فلامحالة يحصل من اجتماعها الكسر والانكسار ويحصل من التركيب بينهما شئى آخر وهو المزاج ولا كذلك الامر فى المصلحة والمفسدة لعدم كونهما من الجواهر ولا من سنخ الاعراض الخارجية التى يمتنع اجتماعهما على موضوع خارجى وسياتى له مزيد بيان عند ذكر الادلة فاذن لامانع من كون المجمع ذاجهتين من حيث المصلحة والفسدة فيكون صالحاً لان يتقرب به الى المولى مع عدم كون النهى الانشائى مبعداً وكذا المبغوضية الذاتيه مع كون المجمع محبوبا بالفعل لما سنبرهن عليه من عدم التضاد بين المبغوضية الذاتية والمحبوبية الفعلية وقبل البرهان يشهد له الوجدان الاترى تعلق الحب الفعلى الفعلى بانقاذ زوجتك الغريقة بيد الاجنبى مع الكراهة ذاتا لذلك وكذا فى كل مورد يتعلق الارادة على خلاف ماينا فره الطبيعة لمصلحة فيه ومن هنا يسع للحكما ان يقولوا بمباينة الارادة للتشهى الناشى من القوة الشهوية الحيوانية وكون الارادة من خصايص الانسان (قوله مع صدوره حسناً لاجل الجهل بحرمته قصوراً فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعا) (اقول) لاشك ان لقصد العناوين المحسنة دخلا فى اتصاف الفعل بالحسن كما فى الضرب للتأديب والقيام للتعظيم ونحوهما من الامور التى تختلف فيها الحسن والقبح باختلاف القصد ومنها صيرورة الفعل عبادة وتعظيما للمعبود فانها منوطة بداعى امتثال امر المولى مع كون الفعل وافيا بغرض المولى صالحا لان يتقرب به فيصير الفعل بهذا العنوان حسنا اداء لحق المولى على العبد ومن البين القصد مسبوق بالتصور والعلم بالجهة المحسنة فالعلم بها ايضا دخيل فى موضوع الحسن ومع الجهل بالجهة المحسنة وعدم القصد اليهما لايقع الفعل على وجه الحسن والمفروض وجود المصلحة الموافقة لغرض المولى وتوجه القصد عن علم الى اطاعة امر المولى من حيث كونه طريقا الى مرضاته وان وقع الخطاء فى تطبيق امر المولى على المورد الا انه لم يقع الخطاء فى موافقه غرض المولى وقد اصاب فى الاتيان بالفعل الحسن المشتمل على المصلحة فلامحالة يسقط الامر وان لم يكن امتثالا للامر لانتفاء الموضوع وعدم شموله لهذا الفرد (ان قلت)

اليس يختلف الحسن والقبح بالوجوه الاعتبار والمفروض طرو عنوان المنهى والمبغوض و ذى المفسدة على الصلوة مثلا الواقعة فى المغصوب و باعتبار طرو الوجوه المقبحه عليهاتتصف بالقبح فعلا كماهوقضية اختلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار و من البين ان الفعل القبيح ليس مما يكون صالحا لان يتقرب به (قلنا) قد اسمعناك آنفاان للقصد دخلافى اتصاف الفعل بالحسن والقبح وقد قرعنا سمعك ان المصلحة لاتضمحل بطرو المفسدة وان الكراهة الذاتية لا تزاحم المحبة الفعلية الناشيةمن المصلحةوالمفروض تعلق القصدالى الجهةالمحسنةالواقعية ولو للجهل بالجهة المقبحة فلا محالة يتصف الفعل بالحسن لا بالقبح و(قوله بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا لا لما هو الموثر) (اقول) بناء على تبعية الحكم الواقعى لما هو الموثر فعلا للحسن اوالقبح يلزم القول يكون المجمع واجبا فعلا لوضوح اتصاف الفعل بالحسن حسبما او ضحناه سبيله آنفا و مع كون المجمع واجبا يكون الاتيان به امتثالا للامر الوجوبى لكنه يشكل بان الحسن تابع للقصد الى العنوان المحسن والعلم به لما ثبت فى محله من ان الحسن والقبح من الصفات الطارية على الافعال الاختيارية فكلما لم يكن العنوان مقصوداً لم يتصف بالحسن والقبح وقد بينا ان القصد مسبوق بالعلم فيكون اتصاف الفعل بالحسن موقوفاعلى العلم بالجهة المحسنة وبدون العلملايتصف الفعل بالحسن ولا بالقبح فلو كان الحكم الواقعى تابعا للحسن الفعلى لزم انتفاء الحكم الواقعى عن الجاهل بالجهات المحسنة والمقبحة فيكون الظلم مثلا فى حق العالم بالجهة القبحة حراما وفى حق الجاهل بها مباحا فليس فى الواقع حكم يشترك الكل فيه وهذا تصويب مجمع على بطلانه وان لم يلزمه الدور(ولا يذهب عليك ان المرادمن الملازمةبين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرعى بالوجوب والحرمة هو الملازمة بين الجهات المحسنه والمقبحة مع قطع النظر عن العلم والقصدوبين حكم الشرع على طبقها بالوجوب اوالحرمة بمعنى ان يكون تلك الجهات بعينها جهات عند الشارع لصدور حكمه وان كان حكم العقل بالحسن مشروطا بالعلم والقصد الانها لاتنفك

عن الحكم الشرعى على الموضوعات الواقعية الحاوية لتلك الجهات العقلية ومن البين انه لايمكن دعوى الملازمة فيما نحن فيه لان المفروض غلبة المفسدة وتقديم جانب النهى واقعا فيكون الجهة المحسنة مجامعة مع الجهة المقبحة غاية الامر الجهل عذر عقلى للمكلف ومع عدم القصد الى العنوان المقبح لاجل الجهل به لايتوقف العقل فى الحكم بالحسن فعلا ويكون القطع بالجهة المحسنه تمام الموضوع للحكم بالحسن واقعا مع ضميمة عدم العلم بالجهة المقبحة الموجب للمعذورية عند العقل كما فى المقام (واما المراد من قوله) بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى ان الاحكام الواقعية هل هى تابعة للجهات الغالبة وهذا هو القول بتزاحم الجهات فى مقام تاثيرها للاحكام الواقعية او هى تابعة للجهات بمعنى انشاء الحكم على طبق الجهة المقتضية له ولو كانت مجامعة للمانع و انه لاتزاحم الا فى مقام الفعلية وان للحكم مراتب اربع احديها مرتبة الانشاء على طبق مرتبة المصلحة المقتضية له ولو كانت مجامعة للمانع وفى هذه المرتبة لايلاحظ الغالبية والمغلوبية اصلا فان الانشاء خفيف المؤنة وانما يحتاج مقام الفعلية الى ملاحظة الغالبية والاقوائية و سياتى التعرض له فى ذيل كلامه (قوله مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك فان العقل لايرى تفاوتا بينه وبين) (اقول يمكن توجيهه على القول بسريان النهى الى الافراد و كون هذا الفرد منهيا عنه فى الواقع لامامورا به كما هو مختار الاستاد قده بان المفروض عدم تقييد متعلق الوجوب بغير الغصب المحرم من قبل الشارع فينطبق الطبيعة بمالها من المصلحة على هذا الفرد وان لم يكن مامورا به لغلبة جانب الحرمة لكن الطبيعة تكون مامورا بها فمهما كان الداعى على اتيان هذا الفرد الخاص هو الامر بالطبيعة كفى فى وقوعه عبادة ولا حاجة الى تطبيق الامر بطبيعة الصلوة مثلا على هذا الفرد منها بل لايمكن ذلك لعدم وجوده قبل ايجاده كى يمكن التطبيق عليه (اذا تمهد ذلك) ظهر صحة ما افاده من ان العقل لايرى تفاوتا بينه وبين ساير الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعة المامور بها لان المفروض عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة وان كانت الثانية اقوى فى نظر المولى فى مقام ترجيح جانب

النهى لكنه لم يقيد طلبه بغير هذا الفرد كما فى مقام التعارض وتقديم جانب النهى ومن ثم لايستكشف الملاك فى جانب الامر مع التقديم لدليل النهى فى باب التعارض فعدم شمول الامر لهذا الفرد انما يكون لوجود المانع عقلا لالعدم المقتضى راساً وقد بينا ان المناط فى الامتثال هو كون الاتيان بالمجمع بداعى الامر بالطبيعة و ان لم يسر الطلب الى الفرد الخارجى لمانع عقلى وان المجمع وغيره سيان (ومما ذكرنا ظهر سقوط ماورده بعض المحشين قده بقوله ان الطبيعة التى تعلق بها الامر بعد مالم تكن بحيث تسع هذا الفرد فكيف يدعو امرها الى اتيان هذا الفرد وسعة الطبيعة بماهى للفرد لايجدى فى الدعوة بل الداعى فى الحقيقة اشتراك الفرد مع سايرالافرادفى الفردية للطبيعة المامور بها وفى الغرض المترتب عليها انتهى كلامه) (وجه السقوط) ما نبهنا عليها من عدم سراية الامر الى المجمع لمانع عقلى لايوجب نقصا فى ملاك الامر بالنسبة الى هذا الفرد والعقل لايرى تفاوتا بينه وبين سايرالافراد فى الوفاء بالغرض والمفروض داعوية الامر بها الى الاتيان بالمجمع فيكون امتثالاله حقيقة وانكار انقداح الداعوية فى المكلف مكابرة فيقول انا مكلف و كل مكلف يجب عليه الصلوة فيجب على الصلوة ومن المعلوم انه لامصداق للصلوة فى الخارج قبل الامتثال لكى يكون اللازم تطبيق الطبيعة على المصداق لانقداح الداعى وتحريك العضلات كما فى قولنا هذا عالم و كل عالم واجب الاكرام والاشكال انما نشاء من الخلط بين القبيلتين وقدمر شطر من ذلك فى مبحث الضد فى تصوير الامر فى الواجب الموسع المزاحم للاهم (قوله واما لوقيل بعدم التزاحم الا فى مقام فعلية الاحكام لكان مما يسعه وامتثالا لامرها) (اقول) قدتقدم آنفا ان المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال تكون مناشئ لانشاء الاحكام الاقتضائية على طبقها بلاتزاحم فى مرتبة الانشاء اصلا لعدم التضاد فى هذا المرتبة بين الامر والنهى الانشائيين فاجتمع فى المجمع الامر والنهى الانشائيان والجهل بالنهى يمنع عن بلوغ النهى الانشائى الى مرتبة الفعلية والعلم بالامر الانشائى يوجب بلوغه الى مرتبة الفعلية ولاتزاحم بين الامر الفعلى مع النهى الانشائى فيكون الاتيان بالمجمع امتثالا للامر الفعلى كما ان النهى الانشائى يصير فعليه

بالعلم به ويكون الامر انشائيا وكذا فى صورة الجهل به عن تقصير وفى صورة الجهل بهما عن قصور يكون كلاهما انشائيا هذا توضيح كلامه قدسبق الاشكال فيه سابقا وفى مبحث الاجزاء (قوله وقد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا الحرمة والوجوب متعارضين (اقول) قد تقدم ان استكشاف الملاكين من طريق الدلالة الالتزامية لايجدى فى مقام التعارض اذا لم يكن اقوائية احد الملاكين مقطوعة عند العقل ولايصح الاتيان بالمجمع بداعى الامر ولابداعى حسنه اوصلاحيته للوفاء بغرض المولى فيما اذا قدم دليل الحرمة ترجيحا او تخييراً (بيان ذلك ان لازم تقديم دليل الحرمة كون دليل الحرمة حجة فعلية على الحرمة وسقوط دليل الوجوب عن الحجة الفعلية فيكون النهى بالنسبة الى المجمع منجزاً عقلا يصح العقوبة على مخالفته كالعلم به فكما انه لا يصلح المنهى المعلوم لان يتقرب به الى المولى بمجرد وجود ملاك الامر فيه المجامع مع المانع عن التقرب فكذلك المنهى الذى قام عليه الحجة شرعا وكذلك الكلام فى الجمع الدلالى بان يكون دليل النهى اظهر من دليل الامر ولازمه تقييد الامر بغير المجمع و سقوط الظاهر عن الحجية رأسا ففى هذا المورد ايضاً لايمكن استكشاف المناط اصلا كمالايخفى (قوله حيث يقع صحيحا فى غير مورد من موارد الجهل والنسيان) (اقول) قدتقدم الكلام فى الجهل المركب سواء كان عن غفلة او عن نسيان بقى الكلام فى الشك فى الحرمة مع عدم احراز المقتضى لها فمع جريان البرائة عقلا او شرعا لاشكال فى التمسك بدليل الوجوب ولا مانع من كون الامر فعليا بعد حمل النهى الواقعى على النهى الانشائى فى صورة الجهل سواء فرض هناك ترخيص شرعى اولا بل كان العذر عقليا اتكالا على جريان البرائة عقلا فان النهى فى كلتا الصورتين يكون انشائيا حسبما اوضحناه الكلام فيه على مذاق الاستاد (لكن يشكل ذلك) بناء على كون الحكم الواقعى فعليا حتى فى مورد الترخيص الشرعى وكان وجه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى بطريق الترتب ونحوه لوضوح لزوم اجتماع الضدين واقعا فى المجمع اعنى اجتماع الامر والنهى فى المجمع لظهور ان الترتب انما يكون بين النهى والترخيص المترتب على الشك الذى هو فى طول النهى الواقعى بخلاف

الامرمع النهى فانهمافى غرض واحدبلا ترتب بينهمافلامحالة ينحصر طريق التصحيح فى صورة الشك بعد غلبةجانب النهى وانتفاء الامر عن المجمع واقعا بما ذكر فى صورة الجهل المركب غفلة اونسيانا (تنبيه) لا يذهب عليك انه لامانع من التمسك باطلاق الامر بالصلوة للشاك فى الحرمة لو كان هناك اطلاق و يصح صلوته فى المغصوب فى هذه الصورة ايضا لوضوح عدم تقييد الصلوة بغير الغصب واقعا غاية الامر عدم الامر الواقعى مع فعلية النهى الواقعى فينحصر تصحيحه اما بالوفاء بالغرض وان لم يكن امتثالا او يكونه امتثالا للامر بالطبيعة وان لم يكن هذا الفرد مأموراً به حسبما مر بيانه فما فى حاشية الدرر من الاشكال فى التمسك باطلاق الامر فى هذه الصورة لايخلوا عن النظر (ولا يذهب عليك ان الكلام هنا فى صورة الشك فى الحرمة مع عدم احراز المقتضى للنهى اصلا و عدم الاطلاق لدليل النهى بحيث يشتمل المجمع مع اطلاق الامر للمجمع والشك فى كون الاتيان بالمجمع امتثالا له واما الكلام فيه مع احراز المقتضيين فسيتلى عليك فى ذيل الترجيح الثانى للنهى اعنى قوليهم دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام قد ظهر من مطاوى ماذكرناه انالو بنينا على كون التركيب اتحاديا و كون الجهة تعليلية فلابد و ان نقول بالامتناع فيدخل الدليلان بذلك فى باب التعارض فان الصلوة والغصب مثلا اذا كانا منطبقين على هوية واحدة فيستحيل جعل حكمين لها فيقع التعارض بين اطلاقى الدليلين لماعرفت من ان الميزان فى باب التعارض هو تنافى الدليلين فى مرحلة جعل الاحكام على موضوعاتها المقدر وجوداتها و من دون دخل فيه بعجز المكلف عن الامتثال كما ان الميزان فى باب التزاحم هو كون التنافى بحسب مقام الامتثال ليس الاو يترتب على ذلك ان الصلوة فى الدار المغصوبة يخرج عن حيز الامر واقعا وتكون ممحضة فى الحرمة فلا يصح الاتيان بها ولو مع الجهل بالغصبية الى ان يقول (وتوهم ان المجمع من جهة اشتماله على ملاك الوجوب و ملاك التحريم يكون داخلا فى صغرى التزاحم فان كلا من الملاكين يوجب جعل الحكم الاقتضائى على طبقة ويتزاحمان بالقياس الى الحكم

الفعلى فان كان الملاكان كلاهما معلومين فيؤثر الملاك الاقوى لامحالة وهو ملاك الحرمة فى محل الكلام واما اذا كان ملاك التحريم مجهولا فلايكون الحكم الناشى من قبله فعليا فيؤثر ملاك الوجوب قهراً لعدم مزاحم له فى مقام الفعلية كما هو الحال فى بقية موارد التزاحم فاسد من وجوه (اما اولا) فلان الحكم الاقتضائى على طبق كل من الملاكين لايكون بنفسه باعثا للمكلف وزجراً عنه بل لابد من فرض الفعلية لهما بعد ذلك حتى يكون محركا للعبد او رادعاله والفعلية فى محل الاجتماع يكون على طبق احدهما لامحالة وعليه فيكون جعل الحكمين الاقتضائيين لغواً ملخصا (و اما ثانيا) فلان التزاحم فى الملاكات باعتبار تأثيرها فى حكم الحاكم وان كان مما لاينكر الا انه اجنبى عن التزاحم فى محل الكلام فان التزاحم انما هو فيما اذا تم كل من الحكمين و جعل كل منهما على موضوعه المقدر وجوده والتزاحم انما هو فى مقام الامتثال لفرض عدم قدرة المكلف على امتثال كليهما وصلاحية كل منهما لان يكون شاغلا للمكلف بنفسه ويكون معجزاً عن الآخر ورافعاً لموضوعه وهى القدرة فاذا فرض تقدم احد الحكمين على الآخر لوجود المرجح فيه فهو يكون معجزاً عن الآخر دون العكس لكن معجزيته انما هو على تقدير معلوميته وفى ظرف الجهل فحيث يستحيل كونه شاغلا للمكلف بنفسه فيستحيل كونه معجزاً عن الآخر فلامحالة يكون فى طرف المرجوح بلامزاحم واما التزاحم فى الملاكات فعلم المامور وجهله اجنبى عن ذلك بل المناط فيه هو علم الآمر فاذا كان المولى جاهلا بمفسدة الغصب او كان جاهلا باجتماع الغصب مع الصلوة فى مورد مافلامحالة يأمر بالصلوة مطلقا فيتوقف التزاحم فى مقام التاثير فى الحكم على علم المولى بوجود المصلحة مطلقا وبوجود المفسدة مطلقا و بجواز اجتماع العنوانين فى بعض الموارد سواء كان المامور عالما بالملاك اولم يكن وح فاذا كان احد الملاكين راجحاً فى نظر المولى على الآخر فلامحالة يكون المؤثر ذلك ويكون الحكم فى مورد الاجتماع على طبقه و يخرج المجمع بذلك عن تحت الحكم الآخر راسا اذ الفرض مغلوبية الملاك المقتضى لدخوله فى الحكم لملاك آخر مقتض لحكم آخر فى نظر الآمر وجهل المكلف بالملاك الغالب

مع فرض كونه هو المأثر فى نظر الآمر لا يوجب دخول المجمع تحت الحكم الآخر بعد خروجه عنه واقعا من دون دخل لعلم المكلف وجهله فيه انتهى .كلامه ملخصا مع اسقاط مالا يهمنا من بين كلماته) (اقول نضع البحث معه فى موضعين (الموضع الاول) انه لاشك لاحد ان العقل منعزل عن الحكومة والترجيح فى مقام تزاحم الجهات فى اصل صدور الحكم عن المولى ضرورة ان شأن العقل ليس الا الادراك وليس صدور الحكم المولى التعبدى الا شأن المولى نعم متى ادرك العقل الجهات المحسنه والمقبحه فهل له استكشاف الحكم المولوى على طبق ماادركه من الحسن والقبح و هذه هى مسئله الملازمة ولها محل آخر وليس الكلام فى هذا المقام فى اصل صدور الحكم من المولى لوضوح صدور الامر والنهى على نحو العموم من وجه ولا مانع منهما فى مورد الافتراق والمفروض انحصار المانع فى مورد الاجتماع بلزوم التضاد مع احراز المقتضى من الخارج فمهما ادرك العقل رجحان المفسدة على المصلحة و جعل هذا طريقا لكون المجمع منهياً عند المولى لا مأموراً به فلا ريب فى حجة حكم العقل لاستكشاف حكم الشرع لانه يرجع الى ادراك حسن التكليف من المولى الحكيم و قبحه ولا نزاع بين القائلين بالحسن والقبح فى حجية ذلك حتى ممن يذهب الى نفى الملازمة والا يلزم عزل العقل عن وظيفته المجبول عليها من ادراك الحسن والقبح بتاتاً و قياس المولى الحكيم العالم بالحقايق بالمولى الجاهل الذى يصدر منه الحكم جزافا و يرى المرجوح راجحا ليس فى محله ولا يرتبط بمانحن فيه وسياتى له مزيد ايضاح عند تعرض الاستاد (الموضع الثانى) بعد الفراغ عن احراز المقتضى لكلا الحكمين و ترجيح جانب النهى و صدور المجمع عن المكلف بداعى الامر عن جهل قصوراً بالنهى لا وجه للاشكال فى كونه مجزيا مع ان المفروض صدوره حسنا قابلا لان يتقرب به الى المولى مع عدم انحصار طريق التقرب بقصد الامر الواقعى المنفى عن المجمع حسب الفرض و نحن و ان سلمنا عدم الطريق لاستكشاف المقتضى او عدم الجدوى له فى مورد التعارض بين الدليلين حسبما او ضحنا الكلام فيه بما لا مزيد عليه لكن احراز

المقتضى ليس منحصرا بذلك مع ان فيه تفصيلا سيتلى عليك انشاءالله نعم الحق معه فى منع ثبوت الحكم الاقتضائى الانشائى الذى ابداه الاستاد فى صدر كلامه و قد سبق منا الاشكال فيه لكن طريق تصحيح عبادية الاتيان بالمجمع لم يكن منحصرا فى ذلك وقد اوردنا وجوها للتصحيح فلا وجه لقصرها فى كلامه على الحكم الاقتضائى و عدم التعرض لهذه الوجوه اثباتا و نفيا اصلا (حكاية فيها دراية) قد ذكر فى مقالات الاصول قانونا للتميز بين موارد التزاحم والتعارض (قال مقتضى التحقيق ان يقال ان كل مورد تعلق الخطابان بعنوان واحد طبع كل خطاب يقتضى الردع عن نقيضه كما ان الظاهر من كل خطاب ايضم نفيا و اثباتا ثبوت مباديه فى متعلقه او عدمه و لازم اقتضائه عدم النقيض سلب جميع مباديه عنه كما ان الظاهر من ثبوته وجود جميع مباديه فيه وح يقع المطاردة بين الخطابين فى عالم الاقتضاء ايضم ولا نعنى من تكاذبهما فى عالم الاقتضاء الا ذلك فيجرى عليه احكام التعارض كما اسلفناه واما لو كان الخطابان متعلقين بعنوانين ولو كانا مشتركين فى جهة فلا شبهة فى ان كل خطاب لا يقتضى الا المنع عن نقيض متعلقه بلا نظر منه الى نقيض المتعلق الآخر و نتيجة منعه المزبور ايضم منع الاقتضاء فى نقيض عنوانه بماله من الخصوصية فيبقى العنوان الآخر على اقتضاء خطابه بلا موجب لتكاذبهما فى اصل الاقتضاء فيبقى كل منهما على ظهورهما فى ظهور الاقتضاء فى عنوانه وباطلاقهما يحرز الاقتضاء فى مجمعهما الى ان يقول لا محيص من تفصيل المسئله بين صورة تعلق الخطابين بعنوانين مستقلين يكون احدهما بحسب العنوان غير الآخر فيجرى فى مثله حكم التزاحم و بين صورة كون العنوان المأخوذ فى احد الخطابين جزء لموضوعه و فى الآخر تمامه فان الخطاب المتعلق بتمامه ايضم يمنع عن النقيض بجميع مباديه فى موضوعه وهو يمانع اقتضاء الحكم ولو فى جزئه فيجرى عليه ايضم حكم التعارض كما هو الشأن فى غالب العموم والخصوص انتهى كلامه) و فيه ان الملاك فى تعارض الدليلين اللذين يتكفلان لانشاء الحكم هو تضاد هما لا النفى والاثبات الذى هو التناقض الثابت فى الخبر فى مقابلة الانشاء فمهما كان النهى

ساريا الى جميع الافراد على نحو الاستيعاب بحيث يسرى الى كل فرد و كان الامر ساريا الى الافراد سريانا بدليا كان المجمع مصداقا للنهى والامر فيلزم فيه اجتماع الانشائيين المتضادين وهذا المحذور يكون مانعا من جعلهما معاً فى المجمع فيحصل العلم اجمالا بعدم تطرق الجعل من قبل المولى الى واحد منهما ولايكون المجعول الا واحداً منهما فكيف يستكشف الاقتضاء فى المجمع من الجانبين مع العلم بكذب احدهما بالنسبة الى المجمع والمفروض عدم مرتبة الحكم الانشائى الاقتضائى كما يقول به الاستاد لكيلايكون بينهما تضاد فلامحالة يستكشف منهما بشمولهما للمجمع ثبوت المقتضى لكلا الحكمين فيما اذا كان المولى فى مقام بيان الحكم الاقتضائى لا الحكم الفعلى نعم لامانع من التمسك لثبوت المقتضين بذيل الدلالة الالتزامية حسبما اوضحنا سبيله و قلنا انه لاجدوى فيه مالم يحرز الاقوى منهما من الخارج لماذكرنا من ان احراز مجرد الاقتضاء من الظهور الدلالى لايترتب عليه ثمرة التزاحم لكى يرجع الى المرجحات العقلية فى باب التزاحم لوضوح ان هذه ثمرة القطع بثبوت المقتضيين مع اجمال الدليلين بالنسبة الى المجمع ومن البين ان العلم بكذب واحد من الدليلين المتكفلين للحكم الفعلى يوجب دخولهما فى المتعارضين فلامحيص الاعن الرجوع الى المرجحات الدلالية او السندية ولامسرح لحكم العقل فى ذلك اصلا مضافا الى مافى قوله (ولازم اقتضائه عدم النقيض سلب جميع المبادى عند) ان سلب جميع المبادى فى كل من الخطابين لايقتضى المطاردة اصلا مثلا خطاب صل يدل على انتفاء المصلحة والمحبوبية والارادة فى ترك الصلوة الذى هو نقيض الصلوة وخطاب صل يدل على انتفاء المفسدة والمبغوضية والكراهة فى ترك الصلوة فيجتمع فى ترك الصلوة قضيتان سالبتان ومن البين عدم المطاردة بين السالبتين نعم لو دل احدهما على وجود المفسدة او المصلحة فى ترك الصلوة والآخر على عدمها لزم التناقض بينهما ومن المعلوم انه ليس فى الواجب الا المصلحة الملزمة وفى الحرام الا المفسدة بلامفسدة اخرى فى ترك الواجب ولا مصلحة اخرى فى ترك الحرام والا لكان كل من الخطابين متضمنا لانشائين الوجوب والتحريم فى الجانبين وليس المراد من اقتضاء الامر بالشئ

النهى عن ضده العام هوانشاء نهى للترك بل المراد ان المولى لوالتفت الى الترك لنهى عنه حسبما اشبعنا الكلام فيه فى مبحث الضد (قوله فلايجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور ايضم) (اقول) قدذكر فى المعالم وجها لكونه تكليفاً محالا (بيانه ان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك و عدم جواز الفعل و جواز الفعل يناقض عدم جوازه فجنس الوجوب يناقض فصل الحرمة وبالعكس فيكون اجتماع الحكمين فى محل واحد اجتماع النقيضين فمن اجاز التكليف بالمحال كالاشاعرة لاينبغى ان يجوزوا ذلك لانه تكليف محال لاتكليف بالمحال كالتكليف بغير المقدور و من ثم ذهب بعضهم الى المنع (وفيه) ان الامر والنهى عندهم ليسا الاسنخين من الطلب والطلب عندهم يغاير الارادة النفسية اذليس الطلب عندهم الانفس الاقتضاء الانشائى المدلول للصيغة وقد سبق فى مبحث الطلب والارادة ان مفاد الصيغة معنى حرفى ايقاعى مغاير للارادة التى هى من الكيفيات النفسانية وانه لايتركب من الجنس والفصل وليس الاذن فى الفعل جنسا للوجوب ولاالمنع من الترك فصلاله لكى يلزم التناقض فى المجمع (بقى الكلام) فى ثبوت التضاد بين البعث والزجر مع قطع النظر عن الارادة والكراهة والتحقيق عدم التضاد بينهما لان البعث والزجر عنوانان منتزعان عن الانشاء الصادر عن المولى بداعى انقداح الداعى فى نفس العبد الى الفعل اوالترك ومن البين ان الانشاء الذى هومنشاء انتزاع البعث معنى حرفى ايقاعى قائم بطبيعة فعل المكلف لابوجودها الخارجى ومن ثم يتحقق الانشاء والبعث الحقيقى قبل تحقق فعل المكلف فى الخارج ويسقط بتحققه فيه ومهما كان موضوع الانشاء والبعث نفس الطبيعة قبل وجودها الخارجى لم يكن هناك تضاد بين البعث والزجر لوضوح ان المتضادين هما الامران الوجوديان اللذان لايجتمعان فى موضوع خارجى والبعث والزجر ليسا من سنخ الاعراض الخارجية ولاموضوعهما من الموجودات الخارجية ولاحجر فى اجتماع اوصاف متقابلة فى موضوع واحد جنسى او نوعى و من ثم لايمتنع اجتماع البعث والزجر من موالى متعددة فى فعل واحد من شخص واحد بان يأمره به واحد منهم

وينهى عنه آخر بل لامانع من صدورهما من مولى عرفى فيما اذا نسى ماسبق منه من امره ونهى عنه بحيث لوتذكر امره السابق لما صدرمنه النهى فيجتمع فى ذلك الفعل البعث والزجر فى الزمان الثانى ولو للغفلة عن امره السابق فظهر مما ذكرنا ان البعث والزجر تكليف بغير المقدور لانه تكليف محال نعم الزجر عن المبعوث اليه او البعث الى المزجور عنه نقض للغرض لايصدر عن الحكيم فيكون اجتماع البعث والزجر مستلزما للمحال لانه محال بالذات (واما الارادة والكراهة فحيث انهما من الكيفيات النفسانية العارضة للنفس والنفس امر موجود خارجى فعارضه ايضم كك فلامحالة انهما متقابلان لايجتمعان فى زمان واحد بالنسبة الى متعلق واحد وكذا من حيث الاثر الحاصل منهما لوضوح ان اثر الارادة انبساط العضلات و اثر الكراهة انقباض العضلات والتقابل بين الاثربن ضرورى ولا كك الامر فى الارادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير او بتركه وقد بينا مغايرتها للارادة التكوينية فى مبحث الطلب والارادة وانها مرتبة من العلم فى المبدء الا على ولا تضاد فى صفاته جل جلاله لانها طراً يرجع الى ذاته نعم لاباس بالتزام التضادفى الارادة والكراهة المنقدحة فى نفس النبى ص اوالولى و باعتبار كون الطلب المدلول للصيغة كاشفا عنها وينتزع عنه بهذا الاعتبار البعث والزجر لا حجر فى اضافة التقابل الى البعث والزجرمن حيث سريان حكم المكشوف الى الكاشف فصح نسبة التضاداليهما بهذا الاعتبار (والالتزام بعدم التضادبين الكراهة والارادة نظراً الى كونهما من صفات النفس وهى لبساطتها وتجردهالاتضيق عن قبول ارادات و كراهات فى زمان واحد بالنسبة الى متعلق واحد غيرسديد جداً) ضرورة ان هذه حالات عارضة لها حين تنزلهافى منزل البدن وحكمها حكمه فى تلك الحالة والايلزم نفى التضادرأسا بين الكيفيات النفسانية الادراكية كاللذة والالم والفرح والغم اللذين كل واحدمنهمانوع من الادراك كما ان الكراهة والارادة نوعان من الكيفيات الادراكية والتضاد بينهما منصوص عليه فى علم الحكمة فما صدرمن بعض المحشين قدهلايخلوا من الخلل (ثم قال ان متعلق الارادة مشخص فرد ها لامقوم طبيعتها (و فيه ان المتعلق كلى يمتنع كونه

مشخصا للارادة التى هى من الموجودات العينية والمتعلق من سنخ المفاهيم ومن البين ان للارادة مع متعلقها وجوداً واحداً لها بالذات وله بالعرض وتكون علة لوجود متعلقها فى الخارج ويمتنع تشخص العلة بوجود المعلول (قوله لاشبهة فى ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما هو فى الخارج يصدر عنه وهو) (اقول) تقريره ان متعلق الاحكام وان كان هو الطبايع لكن لامن حيث هى بل من حيث كونها مرأة للخارج وليس العنوانات بماهى مراكز للامر والنهى لوضوح ان المصلحة والمفسدة انما تكون فى المعنونات التى لها ما بحذاء فى الخارج لافى الامور الاعتبارية المنتزعة وتسمى خارج المحمول ضرورة ان البعث ليس نحوها والزجر ليس عنها لانها لايمكن ايجاد ها الا بايجاد مناشئها والغرض من البعث احداث الداعى فى نفس المأمور لايجاد ها ولازم كون تلك الامور آلة للحاظ مناشئها ان تكون البعث اليها والزجر عنها فتعددها لايوجب تعدد المعنونات فى الخارج اصلا (قوله فان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على) (اقول قد تكون المفاهيم المتعددة المنطبقة على الموجود الواحد طولية من مفاهيم الاجناس العالية الى آخر الانواع فلااشكال فى كونها موجودة بوجود واحد كمفهوم الجوهر والجسم والنامى والمتحرك بالارادة والحساس والناطق الصادقة على وجود الانسان فان كل هذه المفاهيم الطولية تكون مضمنة فى حقيقة فصله الاخير بناء على التركيب الاتحادى مع بساطته بلاانثلام بساطته ووحدته اصلا وليس فيه تركيب من حيثية مغايرة للاخرى ولو تحليلا والايلزم عدم كونه فصلا وهو المثل الاعلى للمبدء الاعلى فانه جل جلاله على بساطته و وحدته واحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الكمالية المتشتة فيما دونه من المخلوقات بلاحيثية مغايرة للاخرى ولو فى ظرف التحليل والايلزم التركيب تعالى الله عنه علواً كبيراً وقد مر تحقيق ذلك مستوفى فى اواخر مبحث المشتق و قد تكون المفاهيم عرضية وهذا على قسمين (احدهما) ان يكون بعض المفاهيم مأخوذة من الذات الجوهرية و بعضها مأخوذة من الوجودات العرضية القائمة بتلك الجواهر كالناطق والضاحك مثلا (وثانيهما) ان تكون كل واحد منها حاكياً عن

مقولة من المقولات التسع العرضية كالسواد والمقدار الموجودين فى الجسم فان المقدار يأخذ من مقولة الكم والسواد مأخوذ من مقولة الكيف او ان تكون كل واحد منها حاكيا عن نوع من مقولة واحدة كالسواد والحلاوة مثلا الموجـودين فى الجسم الاسود الحلو فان السواد نوع من مقولة الكيف من المبصرات والحلاوة نوع آخر منه من المذوقات و يمتنع ان يكون وجود واحد مصداقا لمقولتين او نوعين من مقولة واحدة و الالزم ان يكون شئى واحد مجنساً بجنسين او مفصلا بفصلين فى مرتبة واحدة بحسب ذاته و قداقيم البرهان على امتناع ذلك فى محله و سنشير اليه فالسواد والمقدار موجودان بوجودين متغايرين فى الجسم و كذا السواد والحلاوة موجودان بوجودين متغايرين ولايحمل احدهما على الآخر بان يقال السواد حلاوة مثلا سواء كان حمل احد المبدئين على الآخر او كان الحمل بواسطة الاشتقاق كان يقال السواد حلو او الحلاوة اسود لعدم قيام احدهما بالآخر قياما ناعتياً فلايصح بينهما الحمل بالمواطاة ولا الحمل بالاشتقاق اصلا و هذا بخلاف القسم الاول الذى يكون احدهما جوهرا والآخر عرضا فانه وان لم يصح حمل المبدء على الذات لكنه يصح حمله اشتقاقا عليها فيقال الانسان اسود ولايقال الانسان سواد واما المفاهيم الاعتبارية الغير المتأصلة فى الخارج فلاحجر فى انتزاعها من موجود واحد ولاينثلم بذلك وحدته اصلا وان كان فى الموجود الواحد خصوصيات و جهات متكثرة يكون بلحاظ كل واحد منها منشأ لانتزاع واحد من الامور الانتزاعية مثلا زيد باعتبار كونه مبدء لانسان آخر ينتزع منه الابوة وباعتبار كونه مشتركا مع انسان فى التولد عن انسان آخر ينتزع عنه الاخوة باعتبار تولده عن آخر ينتزع عنه النبوة باعتبار قرب داره ينتزع عنه الجار الى غير ذلك من الامور الانتزاعية مع انه ثبت فى محله ان مقولة الاضافة لاوجود لها فى الخارج اذا تمهد لك (فنقول) مهما كان مركز الامر والنهى الماهيات الطولية او العرضية التى تكون احديهما من مقولة الجوهر والاخرى من مقولة العرض المتقوم بالجوهر و كان مركز الامر او النهى هو المشتق من العرض لا نفس المبدء او كان مركز كليهما او احدهما هو الامور الاعتبارية المتحدة وجوداً

مع مركز الآخر فلاشك فى سريان حكم المركزين الى الآخر لما اسمعناك آنفا ان مركز الامر والنهى هو المفهوم باعتبار كونه مرأة للخارج والمفروض اتحادهما وجوداً فى الخارج ولازمه سريان احد الحكمين الى موضوع الآخر فيلزم فى المجمع اجتماع الامر والنهى واما اذا كان مركز احدهما من مقولة من المقولات العرضية ومركز الآخر من مقولة اخرى فلايلزم الاجتماع لان المفروض وجودهما فى المجمع بوجودين متغايرين يكون احدهما متعلقا للامر والآخر متعلقا للنهى ولا تركيب بينهما لاانضماميا ولا اتحاديا فلامانع من اجتماعهما مورداً اصلا ومن البين ان ما يصدر من الفاعل الممكن ليس الا الحركات وربما يتولد منها الوضع كما فى الحركة الناشية منها القيام والقعود ونحوهما من مقولة الوضع وربما يتولد من الحركة فى الاين الكون فى المكان الذى يكون من مقولة الاين ولكن لم يتعلق الاوامر والنواهى بتلك الحركات المشتركة بين الافعال الخاصة بل بالعناوين المنتزعة من تلك الحركات وهى العناوين الخاصة التى يمكن صدورها من المكلف بالواسطة مثلا الصلوة ليست بنفسها مقولة من المقولات وان كانت مشتملة على مقولات متعددة كمقولة الكيف المسموع من القرائة والاذكار والوضع الحاصل من القيام والركوع والسجود والاضافة الخاصة من الترتيب والتوالى والتقيد بالشرايط ونحوها فالصلوة مركبة اعتباراً منها لمامر من امتناع التركيب الحقيقى بين المقولتين المتباينتين بالذات فالمجموع من حيث المجموع خارج عن تحت المقولات راساً فليس للصلوة من حيث هى مركبة اعتباراً ما يحاذيها فى الخارج فتكون امراً اعتباريا هذا فى الصلوة واما الغصب وان كان مشتملا على مقولة الاين اذا كان غصبا لمكان الغير لكنه تصرف فى مال الغير بشرط عدم رضاه ومن البين ان التصرف بما هو مقيد ليس داخلا تحت مقوله من المقولات فيكون امراً اعتباريا وقد اسمعناك آنفا ان الامور الاعتبارية متحدة مع مناشئها وجوداً ولازمه محذور اجتماع الامر والنهى فى المجمع وسياتى لذلك مزيد ايضاح انشا الله (قوله لايكاد يكون للموجود بوجود واحد الاماهية واحدة وحقيقة فاردة لايقع فى) (اقول) لو كان للموجود بوجود واحد ماهيتان لزم ان يكون شئى

واحد داخلا تحت مقولتين بالذات بمعنى ان يكون له جنسان من الاجناس العالية وهذا ممتنع جداً لوضوح ان الاجناس العالية متباينات بالذات ليس بينها قدر مشترك ذاتى والا يكون ذاك جنسا عاليا فمتى كان موجود واحد مجنسا بجنسين لزم ان يكون الواحد اثنين متباينين هف هذا اذا كان موجود واحد ذا ما هيتين داخلا تحت مقولتين واما اذا كان له ماهيتان من نوعين من مقولة واحدة لزم ان يكون له فصلان فى مرتبة واحدة وهذا ايضم مستحيل لانه يلزم ان يدخل موجود واحد تحت متباينين وان يكون شئى واحد اثنين (لايقال هذا انما يتم على اصالة الماهية لوضوح ان مقتضى اصالتها فى الوجود والمجعولية ان لا يتخلف ذاتياتها فى انحاء الوجودات التى هى اعتبارية عندهم وان وحدة الشئى وتعدده انما يدور مدار وحدة الماهية وتعددها ولا عبرة بوحدة الوجود وتكثره لانه ليس الا مفهوما اعتباريا ولا كك الامر على القول باصالة الوجود فان الوحدة والتعدد تدور مدار وحدته وتعدده الم يقرع سمعك ان ان الوجود فى مراتب الاستحالة فى الكيف كحركة الثمرة فى اللون والطعم ونحوهما وجود واحد حقيقى يكون منشاء لانتزاع ماهيات متكثرة غير متناهية واقعة بين المبدء والمنتهى ولايجوز انتزاع ماهية واحدة من ذالك الوجود الواحد والا يلزم التشكيك فى الماهية فمع كون الوجود الحقيقى واحداً فى مراتب الاستحالة تكون الماهيات متكثرة فاذن لاحجر فى ان يكون لموجود واحد ماهيات متكثرة (لانا نقول) تلك الماهيات فى مراتب الاستحالة مشتركة فى جنس واحد ويكون ما به الافتراق بعين ما به الاشتراك وليس هناك فصل وجودى فى الماهية الناقصة يكون ما به الامتياز عن المرتبة الكاملة بل الماهية الناقصة متختمة بالنقصان والماهية الكاملة متختمة بالكمال من سنخ ما به الاشتراك فظهر انه ليس فى تلك الماهيات المتكثرة فصول متباينة فى عرض واحد وفى مرتبة واحدة فلا اشكال (واما الانتقال من السواد الى البياض مثلا فى مراتب الاستحالة سواء قيل بتخلل السكون بينهما كما ذهب اليه ارسطو والشيخ فى الشفا ام لا كما ذهب اليه افلاطون فمن البين عدم وجود الفصلين فى زمان واحد لموجود واحد بل يخلف فصل مكان فصل آخر والكلام فى وجود

فصلين لموجود واحد فى زمان واحد وقدعرفت امتناعه نعم فى النمو الذى هومن مقولة الكم فصل وجودى يكون مغايراً للفصل الذى هوفى الكيف وكذا جنسه مباين لجنس الكيف ومن ثم يكونان موجودين بوجودين فى الثمرة التى وقع فيها الحركة فى الكم والكيف وكذا الكلام فى انواع الكيف من اللون والطعم والرايحة فان كلها موجودات بوجودات متعددة حسب تعدد الفصول فيها ونظير الاستحالة الحركة الاستكمالية الجوهرية فى النطفة الى ان يصير عقلا بالفعل فان الاجناس والفصول الناقصة كلها مضمنة فى الفصل الاخير وفى كل مرتبة من المراتب الناقصة ينتزع ماهية تكون ممتازة عن التالية بالنقص والكمال وليس هناك فصول متباينة بين تلك الماهيات اصلا (قوله فالمفهومان المتصادقان على ذلك لايكاديكون كل منهما ماهية وحقيقة كانت) (اقول) هذه نتيجة ما تقدم مثلا تصادق مفهوم الغصب والصلوة على المجمع بحيث يكون وجود المجمع مصداقا لهما يمتنع ان يكون لاجل كونه ذاما هيتين داخلتين تحت مقولتين والا يلزم ان يكون المجمع الذى فرضناه موجوداً واحداً اثنين فالمجمع وان تصادقا عليه متعلقا الامر والنهى الاانه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية و ذاتاً فيلزم فيه اجتماع الامر والنهى نعم لوفرض ان يكون متعلق الامر من مقولة ومتعلق النهى من مقولة اخرى لم يلزم محذور الاجتماع حسبما اوضحنا سبيله لكنا منعنا الصغرى آنفا (قوله ولايتفاوت فيه القول باصالة الوجود اواصالة الماهية) (اقول) مهما كان المجمع واحداً وجوداً و ماهية وقد تصادق عليه متعلق الامر والنهى كان لازمه اجتماع الضدين سواء قيل باصالة الوجود او باصالة الماهية اذ كما ان وجود المجمع واحد كذلك ماهية واحدة ومتعلق الامر والنهى وان تعدداً مفهوما الا ان ماهيتهما واحدة لتصادقهما على المجمع فلو كان المتعلقان ماهيتن متباينتين لزم ان يكون للمجمع الذى هوواحد حقيقة ماهتيان متباينتان وقدمر امتناعه (ان قلت) بناء على اصالة الماهية واعتبارية الوجوديكون متعلق الامر والنهى مفهومين متباينين وان لم يكونا ماهيتن وليس فى المجمع وجود واحد حقيقى يكون ما به الاتحاد بين المفهومين المتخالفين و كون المجمع ذا ماهية واحدة

لايجدى للاتحاد بينهما فان الماهية مثار الكثرة والاتحاد بين الكثرات حق حقيق للوجود والمفروض كونه اعتبارياً على القول باصالة الماهية ولازمه ان يكون مركز الامر مغايراً لمركز النهى ولو فى المجمع فلايلزم محذور اجتماع الضدين فيه و هذا بخلاف اصالة الوجود فان متعلق الامر والنهى متحدان وجوداً حقيقة و عليه يلزم محذور الاجتماع فى المجمع (قلنا) قد تقدم فى المقدمة الثانية ان العناوين انما تكون متعلقة للامر والنهى باعتبار كونها مرأة للخارج وليست هى من حيث هى متعلقة لهما والمفروض انه ليس فى المجمع الاماهية واحدة فهى الخارج الذى يكون المفهومان مرأة له ولازمه سريان الامر والنهى الى تلك الماهية الواحدة التى تكون خارج المفهومين ضرورة ان للامر الانتزاعى منشاء فى الخارج وليس فى الخارج الا تلك الماهية وليس الانتزاع من سنخ قيام العرض الحقيقى بالمعروض لكى يمنع فيما نحن فيه بل الانتزاع نيل العقل و نزع مفهوم من شئى لخصوصية كامنة كالامكان المنتزع من الماهية من حيث كونها فى حاق الوسط فما صدر من بعض المحشين قده من تشييد الابتناء غير سديد جداً فانه بنى صحة الانتزاع على على قيام المفهوم الانتزاعى بالماهية وبناء على اصالة الماهيه لاقيام فلايتحد متعلق الامر والنهى بخلافه على اصالة الوجود وقد عرفت ما فيه (قوله كما توهم فى الفصول كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج) (اقول) قد عدل فى ذيل كلامه عن الابتناء على اصالة الوجود قال ولنا ان نقدر الدليل بوجه لايبتنى على هذا الاصل الى آخر ما ذكره فى نفى الابتناء) الاان فى عبارته مالا يخلوا عن الاشكال وهو قوله (ولاريب فى ان الماهتين متحدتان فى هذا الاعتبار) ووجه الاشكال ما تقدم آنفا من انه يمتنع ان يكون لشى واحد ماهيتان عرضيتان اللهم الا ان يكون مراده اعم من المفاهيم الاعتبارية (ثم القول بتعدد وجود الجنس والفصل فى الخارج احد الاقوال الثلاثة فى الاجزاء الحدية (وبيانه على طريق الاجمال انه لاشك فى تمايز الجنس عن الفصل فى عالم العقل لان الاول ما به الاشتراك والثانى ما به الامتياز و تمايزهما بالذات فى العقل ضرورى لامرية فيه (واما باعتبار الخارج ففيه اقوال ثلاثة

حسبماهو المحكى عن السيد شريف فى الشوارق (القول الاول) ان تكون الصور والمفاهيم المتغايرة فى الذهن لشئ واحد لاتعدد فى ذاته ولافى وجوده بل هو امر بسيط ذاتاً ووجوداً ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور والمفاهيم المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة اعنى الجنس والفصل عين المركب فى الخارج ماهية و وجوداً وان جعلها بعينه جعله فيه (القول الثانى) ان تكون تلك الصور العقلية لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة فى الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لاوجوداً (القول الثالث) ان تكون تلك المفاهيم المختلفة موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية و وجوداً (و قداورد وا على القول الاخير بامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة و اختار المحقق الشريف القول الاول واختار المحقق اللاهيجى القول الثانى والمسئلة طويلة الذيل والمقصود من ذكر الاقوال توضيح المراد من التمايز الواقع فى عبارة الفصول فان كان المراد هو التمايز والتغاير ماهية ووجوداً فهو القول الثالث وان كان المراد هو التمايز ماهية لاوجوداً فهو القول الثانى والظاهر ان مراده هو القول الثالث وهو الذى لم يرتضه المحققون ولايذهب عليك ان مسئلة التركيب الانضمامى بين المادة والصورة غير مرتبطة بهذه المسئلة فقد قال المحقق الدوانى فى محكى كلامه فى الشوارق (ان الاجزاء الحقيقية اعنى المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولايحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل انتهى) مضافا الى ان البحث فى الاجزاء الحدية يعم البسايط الخارجية كالسواد المركب فى العقل من اللون وقابض البصر مع عدم التركيب من المادة والصورة فما صدر من بعض المحشين قده من كون التركيب بين الجنس والفصل انضماميا خروج عن محل البحث) و كيف ما كان فيرد على صاحب الفصول ماورده الاستاد من عدم كون العنوانين المتصادقين على المجمع من قبيل الجنس والفصل بان يكون الغصب مثلا من سنخ الجنس لانه مطلق الحركة فى المكان المغصوب والصلوة من قبيل الفصل لانها حركة خاصة زائدة على مطلق الحركة لكى يكون تعدد الجنس

والفصل وجوداً موجباً لتعدد متعلق الامر والنهى فلايازم محذور اجتماع الضدين فى المجمع (توضيح الايراد) ان الحركة ليست جنسا ولا الخصوصيات الطارية عليها فصلا لما حقق فى محله ان الحركة من سنخ الوجود لامن سنخ المفاهيم والماهيات وليست من مقولة من المقولات (ولو اراد عدم التمايز بين الجنس والفصل و بين عوارضهما لابين نفس الجنس والفصل خاصة بمعنى ان يكون متعلق الامر عوارض الجنس و متعلق النهى عوارض الفصل او بالعكس فحيث ان بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج وجوداً فلامحالة يكون بين عارض الجنس والفصل تمايز فى الخارج والمفروض كون عارض احدهما مركزاً للامر و عارض الآخر مركزاً للنهى فلايلزم اجتماع الضدين فى المجمع (ففيه ان هذا فرض غير واقع فان عنوان الصلوة والغصب بالنسبة الى الحركة فى الدار وان كانت من العوارض لها الا ان الغصب ليس من عوارض الجنس والصلوة من عوارض الفصل او بالعكس كما لايخفى بل كلاهما من الامور الانتزاعية من الحركة الخاصة التى لايحاذيها شئى فى الخارج فيلزم من تصادقهما على المجمع محذور اجتماع الضدين (قوله وان مثل الحركة فى دار من اى مقولة كانت لايكاد يختلف حقيقتها وماهيتها) (اقول) هذا بيان لعدم كون العنوانين المتصادقين على المجمع من قبيل الجنس والفصل (توضيحه) انا نفرض الحركة فى دار من مقولة الاين باعتبار حصول الكون فى الدار من الحركة الاينية والمفروض انه ينتزع منها الغصب بشرط عدم رضا صاحبها ثم ينتزع من تلك المقولة بضميمة الخصوصيات الآخر عنوان الصلوة التى جعل الكون جزء لها ومن المعلوم ان التركيب الاعتبارى لايوجب خروج الشئى عن حقيقته بان تصير تلك المقولة جنسا للصلوة مثلا بعد التركيب منها ومن غيرها تركيباً اعتبارياً ويكون غصبا لكى يقال بان النهى انما تعلق بالجنس والامر تعلق بالفصل لوضوح ان التركيب الاعتبارى لايغير الواقع عما هو عليه وقد عرفت ان العناوين المتعددة اذا كانت اموراً اعتبارية كالصلوة والغصب لاتكاد تنثلم بها وحدة المعنون لاماهية ولاوجوداً غاية الامر ان فى المجمع خصوصية بها ينتزع عنوان الصلوة وخصوصية آخرى بها ينتزع عنوان الغصب مثلا وتلك الخصوصيات من سنخ الاضافات

لاتوجب تعدد المجمع اصلاهذا توضيح ماعلقه الاستاذمن الحاشية وببركة المقدمات الاربع انكشف وجه القول بالامتناع (قوله فان غاية تقريبه ان يقال ان الطبايع من حيث هى هى وان كانت ليست) (اقول) نظير هذاالتقريب مذكور فى الفصول ولعله ناظر الى ماذكره المحشى على المعالم الملاصالح قدس سره بقوله) (اقول) قدعرفت ان ذلك جايز باعتبار تعدد الجهات على ان يكون الجهات قيوداً لمحل المتنافيين فيكون هذا المقيدغير ذلك المقيد كما ترى فى الصلوة فى المسجد فانها واجبة من حيث انها صلوة ومستحبة من حيث انها فى المسجد واذاجاز اجتماع الوجوب والندب فى محل واحد جاز اجتماع الوجوب و الحرمة ايضاً لان الاحكام كلها متضادة نعم لو كان الجهات عللا لتعلق الاحكام بذلك المحل لا متنع ذلك للزوم اجتماع المتنافيين فى محل واحد فتامل فانه دقيق جداً انتهى) بيانه انه لاشك فى اجتماع الخصوصيتين فى المجمع احديهما منشاء مغاير لمفهوم الغصب و المفهوم بما هو مفهوم و ان لم يكن قابلا لتعلق الحكم به الا انه مقيداً بالوجود على ان يكون القيد خارجا قابل لذلك فالمفروض ان الحيثيتين مغايرتان فى الخارج لتغاير منشائهما فيكون الحيثيتان تقييديتين فمركز الامر فى المجمع مغاير لمركز النهى فيه نعم لو كان المجمع من حيث كونه واحداًوجوداً مركزاً للامروالنهى بحيث يكون حيثية الصلوة والغصب علة لثبوت الامر والنهى فى المجمع لزم محذوراجتماع الضدين فيه لكن الحيثيات تقييدية وبكون مركز الامر نفس الصلوة من حيث كونها مرأة للخصوصية المغايرة لخصوصية اخرى وكك مركز النهى يكون نفس الغصب من حيث كونه مرأة لخصوصية اخرى فظهر مما ذكرنا ان مركز الامروالنهى فى المجمع مغايران فلايلزم محذور اصلا(قوله من ان تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنوان لاوجوداً ولا ماهية ولاننثلم به وحدته اصلا) (اقول هذا جواب عن التقريب المذكور (تقريره انه لاشك ان متعلق الامروالنهى عناوين انتزاعية وهى متحدة مع وجود المجمع فى الخارج وقلنا ان الخصوصية التى هى منشاء لانتزاع تلك العناوين وان كانت متغايرة عند العقل لكنها متفاوتة باعتبار الاضافات والنسب التى يلاحظ العقل بين الاشياء فى مقام

الانتزاع لوضوح ان الخصوصية لو كانت وجودية لزم التركيب فى البسائط التى هى منشاء لانتزاع مفاهيم مختلفة لاسيما فى بسيط الحقيقة اعنى ذاته تعالى الذى هو منشاء لانتزاع الصفات الكمالية فظهر مما ذكرناه ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لاوجوداً ولا ماهية ولاتنثلم به وحدة المعنون (هذه هى المقدمة الاولى) والمقدمة الثانية ماافاده بقوله وان المتعلق للاحكام هو المعنونات لاالعنوانات و انها تؤخذ فى المتعلقات بماهى حاكيات كالعبارات لابماهى على حيالها واستقلالها (بيانه ما مر فى المقدمة الاولى من ان المصالح والمفاسد انما تكون فى المعنونات التى لها وجود فى الخارج لافى الامور الاعتبارية التى لاحظ لها من الوجود اصلا مضافا الى ان البعث والزجر انما يتعلقان بالمعنونات لانها هى التى يمكن ايجادها ضرورة ان الغرض من البعث احداث الداعى فى نفس المأمور لايجادها ولايمكن ايجاد العنوانات الا بايجاد المعنونات التى هى منا شئى لانتزاع تلك العنوانات و لازم كون العنوانات مرأة للخارج سراية الامر والنهى الى الخارج فيلزم اجتماع الامر والنهى فى المجمع فيكون الحيثيان تعليليتين (قوله كما ظهر مما حققناه انه لايكاد يجدى ايضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعى المأمور به) (اقول) هذا ردعلى صاحب القوانين بمقدمية الفرد للكلى قد استدل على الجواز بان الحكم انما تعلق بالطبيعة فمتعلق الامر طبيعة الصلوة و متعلق النهى طبيعة الغصب و قد اوجدهما المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين فلايلزم التكليف بالمتضادين ولاكون الشئى الواحد محبوبا و مبغوضا من جهة واحدة (فان قلت) الكلى لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد و ان كان متعلقا بالكلى على الظاهر ومالايمكن وجوده فى الخارج يقبح التكليف بايجاده فى الخارج (قلت) ان اردت عدم امكان الوجود فى الخارج بشرط لانه مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لابشرط وهو باطل جزما لان وجود الكلى لابشرط وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه فى ضمن فرد نقد تمكن من اتيانه لابشرط غاية الامر توقف حصوله فى الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة

لايخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلى فى الخارج فلاغائلة فى التكليف به مع التمكن من المقدمات انتهى كلامه) (اقول) ولعل وجه تخيل مقدمية الفرد للكلى ما اشتهر من كون الكلى موجوداً فى ضمن الفرد المركب من الطبيعى والمشخصات الخارجية كالكم والكيف ونحوهما فالفرد مركب خارجى عندهم (وقد استدلوا على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج من طريق الجزئية بان الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود فى الخارج وجزء الموجود موجود فالحيوان الذى هو جزئه اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً وان كان الثانى يعود الكلام فى الحيوان الذى هو جزئه ولايتسلسل لامتناع تركب الحيوان الخارجى من امور غير متناهية بل ينتهى الى الحيوان من حيث هو فاذن يكون لابشرط شئى موجوداً فى الخارج وهو الكلى الطبيعى (وهذا الاستدلال كما ترى لايثبت به مقدمية الفرد للكلى بل جزئية الكلى للفرد تقتضى كون الكلى مقدمة للفرد نظراً الى تقدم الجزء بالطبع على الكل لكنه يثبت به المغايرة بين الكلى والفرد وهذا القدر يكفى للمستدل بجواز الاجتماع حيث يقول ان الكلى مركز للامر والنهى لا الفرد ولابد من اتيان الفرد لكى يتحقق الكلى فى ضمنه (ويرد على دليل القوم انه لو كان الكلى الطبيعى جزء خارجيا للفرد فلامحالة يكون مغايراً له فى الخارج فلايصح حمله عليه بان يقال زيد انسان (ان قلت) يعتبر الكلى لابشرط فيصح الحمل ح وكما ان المادة مغايرة للصورة بناء على التركيب الانضمامى ومتى اعتبرت لابشرط ويعبر عنها بالجنس صح الحمل وكذلك الكلى (قلنا) المادة قوة محضة ولا تأبى عن الاندكاك فى الصورة التى هى الفعلية كما هو شأن اندكاك الامتعين فى المتعين فان القوة خالية عن كل التعينات ولابد من تماميتها بتعين من التعينات والا لم تتحقق فى الخارج ولاحجر فى اعتبارها لابشرط بهذا الاعتبار بخلاف الكلى الطبيعى فانه تمام ماهية الشئى المشتمل على الجنس والفصل فلو فرض جزء خارجيا لزم المغايرة فيلزم ح عدم صحة الحمل وان يكون كل شئى شيئين و من ثم عدل المحققون عن طريقة الجزئية الى طريقة الابشرطية لاثبات

وجود الكلى فى الخارج ولازمها هوعينية الكلى الطبيعى للفرد فى الخارج و انه جزء تحليلى فى عالم العقل عند التخلية وفى ظرف التجريد وهذا معنى قولهم كل ممكن زوج تركيبى من الماهية والوجود فالمشخصات امارات على الوجود الخاص الذى يتحقق به الماهية فى الخارج ويكون فرداً لها عندالمحققين و من هنا ظهر القدح فى كلام صاحب القوانين اولاً من الجمع فى كلامه بين لابشرطية الكلى مع الالتزام بكون الفرد مقدمة له حيث ان المقدمية تقتضى المغايرة مع ذيها وجوداً فيمتنع اعتباره لابشرط حسبما نبهنا عليه آنفا (و ثانيا) كون الفرد مقدمة مع ان الكلى الطبيعى متحد مع الفردحسبما مرمن كونه لابشرط وقضية اللابشرط اتحاده مع بشرط شئى وجوداً (قوله انما يجدى لولم يكن المجمع واحداً ماهية وقد عرفت بمالامزيدعليه انه بحسبها ايضم واحد)(اقول)قدعرفت ورود الاشكال على مبناه ومع التنزل انما يجدى فيما اذا اجتمع فى المجمع ماهيتان تكون احديهما مركزاً للامر والاخرى مركزاً للنهى وليس كذلك لما تقدم من ان العنوانين منتزعان من واحدذاتاً ووجوداً وقد تقدم ان تلك العناوين مرآة للخارج وقضية المرآتية سريان الامر والنهى الى الخارج فيلزم محذور اجتماع الضدين فى المجمع مضافا الى ان حديث الجزئية والمقدمية لاينسحب فى منشاء الانتزاع بالنسبة الى الامر الانتزاعى فان الامر الانتزاعى شأن من شئون منشائه وليس له وجود بحياله لكى يكون المنشاء مقدمة له نعم قضية عروضه عليه فى الذهن تقدم المنشاء فى عالم الذهن عليه لافى الخارج وهذا لايقتضى كون المنشاء مقدمة له فى الخارج فما صدرمن بعض المحشين قده من قوله (الا ان يقال ان الامر الانتزاعى حيث انه موجود بوجودمنشا انتزاعه فلمنشأه السابقية والمقدمية على حد مقدمية الفرد للطبيعى) غيرسديد جداً لما ثبت فى محله ان العروض فى الذهن فى الامور الانتزاعية وان كان الاتصاف فى الخارج ومن البين ان مجرد السابقة والمسبوقية فى الذهن لايقتضى المقدمية والتوقف فى الخارج لكى يترشح الوجوب من ذيها اليها وقد مرشطر من ذلك فى صدر مبحث المقدمة (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام واستدل المانعون بوجودعديدة لايهنما التعرض لها الالوجه واحد

وهوامتن الوجوه وهو الذى استدل به المحقق الخراسانى على الامتناع وجعله مركبا من مقدمات اربعة الاولى فى بيان التضاد فى الاحكام باسرها (الثانية) فى بيان ان متعلقات الاحكام ليست هى المفاهيم بانفسها بل بماهى فانية فى معنوناتها (الثالثة فى بيان ان الموجود الواحد يمكن ان ينطبق عليه مفاهيم متعددة متغايرة (الرابعة) فى بيان ان الموجود الواحد لا يمكن ان يكون له الا ماهية واحدة ورتب على ذلك ان المجمع حيث انه واحد وجوداً وماهية فيستحيل اجتماع الامر والنهى ولا يكون تعدد العنوان والوجه موجبا لتعدده وهذا الاستدلال وان كان جملة مقدماته بديهية الا ان المقدمة الثالثة منها ممنوعه لما ذكرنا سابقا انه يستحيل انتزاع مفهومين بينهما عموم من وجه من موجود واحد بجهة واحدة بل لابد وان يكون بجهتين وبينا ايضم ان قياس المقام بصدق المفاهيم المتعددة على البارى تعالى فى غير محله وح فيقع الكلام فى ان الجهتين اللتين لابد منهما فى صدق المفهومين هل هما تعليليتان حتى يكون التركيب اتحادياً فيستحيل الاجتماع او تقييديتان والتركيب انضمامى حتى لا يلزم محذور من الاجتماع فعمدة ما يترتب عليه الجواز والامتناع هو ذلك ولم يجعل هذا محلا للنفى والاثبات فى كلامه اصلا انتهى كلامه) (اقول لنا ان نسئل عما به التغاير بين الجهتين فلا يخلو اما بالجنس او بالفصل اذ التغاير بالعوارض الشخصيه خارجة عن محل الكلام لوضوح ان المتعلقات للاحكام هى الكليات لا الاشخاص والجزئيات وح فان كان ما به التغاير بين المفهومين تغاير الجنس فلا محالة يكون كل مفهوم منهما داخلا فى مقولة كاجتماع مقولة الوضع و الاين فى الصلوة والغصب فلو فرض الامر بالاول والنهى عن الثانى لم يلزم محذورا جتماع الضدين فى المجمع و كذا ان كان ما به التغاير بينهما تغاير الفصلين كاجتماع الحلاوة والسواد فى جسم فانه لا يلزم محذور الاجتماع ايضا لوضوح تباين الحلاوة والسواد باعتبار او الحلاوة كيف من نوع المذوقات والسواد كيف من نوع الكيفيات المبصرة وانما يكونان خلافين و بينهما عموم من وجه باعتبار مفهوم الاشتقاق المصحح للحمل على الذات بان يقال هذا الجسم اسود واما حمل نفس السواد الخارجى على الحلاوه بالحمل الشايع فمستحيل جداً اتبانيهما بالفصل

و الفرق بين الخلافين كالحلاوة و السواد و الضدين كالسواد و البياض مع كون القبلتين متبائنتان بالفصل ان الخلافين قد يكونان مشتركين فى الجنس البعيد بخلاف المتضادين فانها مشتركان فى الجنس القريب حسبما حقق فى محله و كيف كان فمن المعلوم عدم كون الصلوة و الغصب من الخلافين ضرورة صدق الصلوة و الغصب على نفس الحركة الخاصة الحاصلة فى المكان المغصوب بلاحاجة الى تصحيح الحمل على الذات بالاشتقاق مع امتناع حمل الوضع على الاين بالحمل الشايع والا يلزم دخول شئ واحد تحت مقولتين فستكشف من ذلك انهما مفهومان اعتباريان ليس واحد منها داخلا تحت مقولة من المقولات اصلافان الصلوة مركب اعتبارى حاصل من الوضع اعنى القيام والقعود والكيف اعنى الصوت المسموع والتوالى والترتيب و جملة من الاضافات الى الخارج منها والداخل فيها ومن البين ان الحاصل من المجموع من حيث المجموع ليس داخلافى مقولة من المقولات اصلافلاجنس لمفهوم الصلوة ولافصل اصلا و كذا مفهوم الغصب هوالكون الجامع بين الحركة والسكون مع عدم رضا المالك والمقيد بماهومقيد ليس داخلا تحت مقولة اصلاومن ثم صح حمل كل منهما على مصداق الآخر بالحمل الشايع والجهة التى يصح انتزاع كل من الصلوة والغصب من المجمع وان كانت مغايرة للاخرى الاان المغايرة ذهنية لاخارجية لوضوح ان عروض الامور الانتزاعية انما يكون فى عالم العقل فظهران الصلوة والغصب متصادقان على المجمع على نحو العموم من وجه مع عدم وجود الجهتين فى المجمع لكى تكونا تقييدتين فمع تسليمه المقدمات الاخر حسب ما اعترف به فى كلامه يلزم محذور اجتماع الضدين فى المجمع وقد اسمعناك فى ذيل شرح المقدمات ان متعلقات الامر والنواهى مهما كانت من سنخ الامور الاعتبارية وليست مقولة من المقولات كالصلوة والغصب كانت بماهى فانية فى معنوناتها مزاكرا لهما لابماهى مفاهيم اعتبارية متبائنة فى عالم الذهن و قد كشفنا عن وجهه بماه مزيد عليه و قدنص الاستاد على ما فيه كفاية للمتدرب بقى المؤاخذة عليه بترك لفظ كون الحيثية تعليلية و هذا اصطلاح وقدسبق اليه المحقق صاحب حاشية المعالم (واما الجواب) عن اشكال قياس

المقام بصدق المفاهيم المتعددة على البارى تعالى فبان يقال بان الاشتراك فى الاجناس الطولية من الجوهر مع اختلاف الانواع النازلة بالفصل كالجسم والنامى والحساس لايوجب تغاير الجهتين بين المعنى العام والخاص كالجسم بالنسبة الى النامى والنامى بالنسبة الى الحساس وهوبالنسبة الى الناطق لان هذه المعانى فى السلسلة الطولية النازلة الى الفصل الاخير مضمنة بكمالاتها فى الفصل الاخير للانسان مع كونه بسيطا ليس فيه جهة متغايرة لجهة اخرى منشاء لاخذ المفهوم الاعم ثم الاخص والايلزم التركيب فى الفصل الاخير فجهة الصدق فى الفصل الاخير واحدة مع عدم التساوى بين المفهومين ومن هذا القبيل تصادق صفات البارى العامة والخاصة عليه تعالى بلاتمايز الجهات اصلا والا يلزم التركيب وح فلو فرض الامر بالاعم والنهى عن الاخص بان يقول المولى جئنى بالحيوان ولاتجئنى بالانسان وفرض وجود الملاكين فى المجمع ولم يقيد الاعم بالاخص فى مقام الجمع بين المتعارضين كان داخلا فى مسئلة الاجتماع وعلى الجواز يكون الاتيان بالمجمع اعنى الانسان اطاعة وعصيانا بخلافة على القول بالامتناع نظراً الى اتحاد الجهة فى المجمع ولكن صاحب تقريرات بعض الاعلام اخرج ذلك عن محل النزاع فى المقدمة السادسة معللا بان العام بحسب الوجود الخارجى ليس شيئا آخر غير الخاص بل هو هو والوجود واحد فليس هناك جهة حتى يمكن تعلق الامر باحدهما والنهى بالاخرى وهنا يصرح بوجود الجهتين فى العموم والخصوص المطلق وانه لاتعاند بينهما بل يكون احديهما مندرجة تحت الاخرى و بين كلاميه تهافت الا ان يفرق بين انحاء العموم المطلق ففى مثل الامر بالحركة والنهى عن التدانى الى موضع مخصوص يلتزم بوجود الجهتين نظراً الى كون التدانى والحركة طبيعتان مختلفتان وان كان بينهما عموم مطلق بخلاف مثل صل ولا تصل فى الدار المغصوبة فليس فيه الاجهة واحدة لكون العام والخاص طبيعة واحدة وسياتى تحقيق ذلك عند تعرض الاستاد كما انه سياتى ما فى جملة من كلماته فى تقريراته عند تعرض دليله على الجواز فى عداد القائلين بالجواز بعد شرح كلمات الاستاد (ولا يذهب عليك ان امتناع الاجتماع تارة من جهة لزوم التضاد فى فعل

المكلف واخرى من جهة لزوم التضاد فى صدور الحكم من ناحية المولى وقدمر تقرير الاول ويبقى الثانى فاليك بيانه (شبهة و ازاحة) وهى ان النهى والامر وغيرهما من الاحكام الخمسة انما تتعلق بالطبيعة قبل وجودها فى الخارج لوضوح ان البعث بداعى الانبعاث اوالزجر بداعى الانزجار يمتنع ان يتوجه اليها فى ظرف وجودها والا يلزم تحصيل الحاصل فاذن يستحيل سراية الحكم من الطبيعة الى فرده الخارجى فلامحالة ان الحكم لايتعدى منها الى المجمع فى الخارج لكى يلزم اجتماع الضدين فيه وحيث ان الطلب اقتضاء الفعل من الغير و ارادة ايجاده فى الخارج فلاجرم ان نظر الآمر الى الخارج ومجرد ذلك لايوجب سريان الحكم الى الخارج بحيث يصير الفرد الخارجى محكوما بالوجوب والحرمة لوضوح عدم وجود فرد فى ظرف البعث لكى يسرى اليه الحكم (والجواب) ان قضية اطلاق الخطاب استيعابياً كان او بدلياً سريان الحكم من ناحية المولى الى كل مالو فرض موجوداً لكان فرداً للطبيعة والا كان الخطاب مهملا لامطلقا فمهما كان الحركة المفروضة فى الدار المغصوبة معنونة بعنوان الصلوة والغصب بحيث لو وجدت فى الخارج لكانت فرداً لهما فلامحالة يمتنع سريان الوجوب والحرمة الى هذا الفرد المفروض فى الذهن مرأة للخارج ويستحيل الاطلاق الشمولى والبدلى الى ذلك الفرد فى عالم الجعل قبل الوجود فى الخارج من قبل المولى وهذا هو المعبر عنه بكون الاجتماح آمريا فالمحذور انما هو سريان البعث والزجر والارادة والكراهة الى المجمع فى عالم الذهن قبل الوجود فى الخارج لوضوح ثبوت التضاد بين الارادة والكراهة بالنسبة الى متعلقهما فى عالم الذهن وقد اسمعناك غير مرة ان متعلقهما طبيعة كلية مالم توجد لم تتشخص وانما تضادهما باعتبار قيامهما بنفس المولى فيكون الامتناع من حيث الصدور لامن حيث حلول الوجوب والحرمة فى موضوع واحد سواء كان فى الخارج اوفى الذهن لوضوح عدم الفرد لطبيعة الصلوة مثلا فى الذهن بحيث تصدق عليه بالشايع فالمراد من الفرد الذهنى فرض كونه فرداً بحيث يكون الذهن ظرف الفرض والخارج ظرف المفروض وهذا هو التحقيق فى وجه الامتناع الذى اختاره الاستاد (استيناف) نحن وان بذلنا الجهد فى سد الثغور

لكلمات الاستاد ودفع ما اورد عليه من الاشكالات الان الحق عندنا القول بجواز الاجتماع والحق احق ان يتبع و قبل الخوض فى المرام لابد من تقديم مقدمات فى المقام (المقدمة الاولى) انك قدعرفت فى مبحث تعلق الاحكام بالطبايع ان الصيغة مركبة من مادة و صورة والجزء المادى هى الطبيعة اللابشرط الخالية عن جميع الاعتبارات اللاحقه المعتورة عليها فى ضمن انحاء المشتقات المتأبية للحمل على الذات كضرب ويضرب والقابلة للحمل كضارب ومضروب (واما الجزء الصورى) فهى النسبة الايقاعية الحرفية التى يعبرعنها بالطلب وعند اقترانها بالارادة الجدية يعبر عنها بالبعث والزجر وتكون من سنخ الوجود الابداعى لامن سنخ المفاهيم الكلية وليس الوجود الخارجى والايجاد قيداً مأخوذاً فى المادة ولافى الهيئة (اما فى المادة) فلما ذكرنا من انها هى الماهية اللابشرط المجردة من الوجود والعدم والا لماصح وقوعها فى تلوالاثبات والنفى كزيد ضرب وما ضرب زيدواما فى الهيئة فلانها معنى حرفى ايقاعى فلو كان مفهوم الوجود اوالايجاد داخلافيها لزم خروجها عن الحرفية الى الاسمية لوضوح ان مفهوم الوجود معنى اسمى ولايرتسم الوجود الخارجى فى عالم الذهن لكى يمكن جعله قيداً فى الهيئة وضعاً فاعتبار الوجود انما يتاتى من ناحية الطلب فى مقام البعث كما ان اعتبار العدم انما يتاتى فى مقام الزجر وقضية ذلك جعل الصيغة مرأة للخارج ومن البين ان الحالة المرأتية انما تكون من كيفيات اللحاظ عند الاستعمال ولم يقع الاستعمال فيها اصلا وليست داخلة فى الموضوع له ومما ذكرنا ينقدح القدح فى ظاهر كلام صاحب الفصول (حيث قال ان الطلب مما يمتنع تعلقه بالطبايع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم انتهى موضع الحاجة) اذقد عرفت ان الطلب الايقاعى الحرفى لايتعلق الا بالطبيعة المعراة عن الوجود والعدم وانما يتأتى لحاظ الوجود اوالعدم حين جعلها مرأة للخارج ولايكون مأخوذا فى الهيئة ولافى المادة لافى مقام الوضع ولافى المستعمل فيه (واما الارادة) فمن حيث انها كيفية نفسانية تكون قائمة بالنفس قيام العرض بمعروضه ولكن متعلقها كلى لوضوح ان الارادة سبب لوجود متعلقها فى الخارج فلابدلها من متعلق قبل الحصول

فى الخارج وليس ذاك الا الطبيعة من حيث كونها مرأة للخارج وصفة المرأة انما تتحقق حين تعلق الارادة بالطبيعة وليست قيداً مأخوذاً فيها حين جعلها مرأة والا لخرجت عن المرأتية التى تتحصل باللحاظ الآلى الذى قضية توجه اللحاظ بالاستقلال الى المرئى فظهر مما ذكرنا ان الارادة فى انفسنا لاتتعلق بالوجود الخارجى بل يمتنع حصول الوجود الخارجى فى الذهن لكى يقع طرفا للارادة وليس فيه الاسنخ المفاهيم ولاتتعلق الارادة الابها لكنها مقيدة بالخصوصيات المفهومية بحيث لاتنطبق الا على المراد و من البين ان ضم الف مفهوم الى مفهوم كلى لايخرجه عن الكلية (لايقال) لاشك ان الارادة ذات اضافة الى المتعلق فلامحالة انها لاتوجد فى النفس بدون المتعلق ولو كان المتعلق كليا لزم عدم التكافؤ بين المتضايفين قوة وفعلا لان النفس و هى احدى طرفى الاضافة موجودة بالفعل والفعل الذى هو الماهية المجردة ليس موجوداً بالفعل (لانا نقول) الارادة من الكيفيات لامن مقولة الاضافة وليست النسبة الى المتعلق ماخوذة فى اصل ماهيتها لكى تكون ماهيتها متقومة بالنسبة المتكررة كالعلم الذى هو من مقولة الكيف ولايوجد فى النفس بدون المتعلق والعلم بالحمل الشايع كيف والمعلوم بالذات ماهية من الماهيات بالحمل الاولى فى حالة التخلية عن الوجود ويمتنع ان يكون الخارج عن عالم النفس مشخصا للموجود فى النفس والايلزم ان يكون الكيفيات النفسانية التى هى نوع من الكيف من عوارض الجسم ومن الكيفيات الجسمانية فلامحالة يكون المتعلق من صقع النفس وليس هناك الا الماهيات بالحمل الاولى هذا كله فى الارادة التكوينية (واما الارادة التشريعية) فلاشك ان متعلقها بعينه هو متعلق الطلب الايقاعى وهو الماهية المعراة عن الوجود والعدم حال كونها مرأة للخارج (المقدمة الثانية) لاشك ان الطلب الايقاعى الذى هو معنى حرفى عرض متقوم بالموضوع و كذا الوجوب المنتزع من الطلب الايقاعى الناشى عن الارادة و كذا الحرمة المنتزعة من طلب الترك و كل هذه العوارض تكون من باب ثبوت شئى لشئى لامن باب ثبوت الشئى لوضوح ان ثبوت الشئى انما يكون بالوجود الحقيقى الذى به يخرج الشئى عن كتم العدم الى دار الوجود وليس هذا

الاشأن الوجود الحقيقى والمفاهيم والعوارض ايا ما كانت تكون متاخرة رتبة عن الوجود الذى به يتحقق الماهية فلابد فيها من وجود الموضوع اما فى الخارج او فى الذهن والطلب والوجوب من تلك العوارض لوضوح انه ليس مما يتحقق به الماهية المامور بها فى الخارج والا لم يقع الحاجة الى بعث الغير الى ايجاده فى الخارج (ثم انه قد تحقق فى محله ان الاعراض على انحاء ثلاثة منها ما يكون عروضه واتصاف الموضوع به فى الخارج كالكم ونحوهما من العوارض الخارجية التى يتفرع وجودها فى الخارج على وجود الموضوع فيه (و منها) ما يكون عروضه فى الذهن واتصاف الموضوع به فى الخارج ومعنى عروضه فى الذهن انه يتفرع حصوله فى الذهن على وجود الموضوع فيه و معنى اتصافه فى الخارج ان الخارج يكون ظرف الحمل لا الذهن وذلك كالاضافات والامور الاعتبارية التى تكون منشاء انتزاعها فى الخارج ولو كانت من الامور العدمية كالعمى فانه يقال زيد اعمى فى الخارج لان العمى ينتزع من الموضوع الخارجى من حيث انه امر عدمى لاصورة له الا فى الذهن فلابد من حضور الموضوع لدى العقل لكى ينال وينزع منه صفة العمى اذ مالم يحضر الموضوع فى صقع العقل لم يتمكن من التصرف فيه وهذا معنى كون العروض فى الذهن وحيث ان الخصوصية التى بها يكون الموضوع منشاء لانتزاع تلك الصفة ثابتة له فى الخارج كان الخارج ظرفا للحمل (ومنها) ما يكون الانصاف والعرض كلاهما فى الذهن كالكلية العارضة للانسان فى عالم الذهن فان الكلية ليست من الامور الموجودة فى الخارج فيكون العروض فى الذهن وحيث ان منشأ الانتزاع هى خصوصية قابلية المفهوم للمطابقة للكثرين وليس الا فى الذهن فيكون ظرف الحمل فى الذهن لا فى الخارج وبهذا الاعتبار يسمى قولنا الانسان كلى قضية ذهنية (اذا تمهد ذلك) فنقول لاريب ان الطلب الايقاعى الذى هو معنى حرفى ليس من سنخ المفاهيم اصلا لكى يتمشى البحث عن دخوله فى اى واحد من الاقسام الثلاثة الا انه حيث هو عرض يكون متقوماً بالموضوع فلامحالة انه يسئل عن وجود الموضوع وحيث ان الخارج ظرف السقوط والسقوط متفرع على الثبوت فلاجرم ان الطلب والوجوب ثابت فى وعاء الذهن و

يكون الموضوع هى الماهية الموجودة فى الذهن لكن لابقيد كونها فى الذهن بل حين كونها مرأة للخارج فالمحمول اعنى الوجوب اذا قيل الصلوة واجبة مثلا نظير مفهوم الكلية بالنسبة الى الانسان فى كون العروض والاتصاف كليها فى الذهن ضرورة ان الطلب والوجوب انما يتحقق بمجرد تعلق الانشاء فى عالم النفس فمتى جعل احدهما محمولا فلاجرم انه ينتزع مفهوم من ذلك المنشاء فى صقع العقل فيكون نظير الكلية ولكن بينهما فرق من جهة الموضوع وسيتلى عليك فى المقدمة الثالثة ولايذهب عليك ان التثليث الذى ذكرنا فى هذه المقدمة انما يكون باعتبار اختلاف العارض (المقدمة الثالثه) فى اختلاف القضايا باعتبار تفاوت الموضوع فنقول الانسان كلى اونوع انما يكون قضية طبيعية فيما اذا كان مركز الحكم بالكلية نفس الطبيعة و تكون ما فيه ينظر بحيث لايسرى من الطبيعة الى افرادها ولم توخذ مقيدة بقيد العموم بمعنى قابلية المطابقة مع الكثيرين والاتكون قضية ذهنية لوضوح ان الموضوع المقيد بقيد العموم لاموطن له الا الذهن وتمام الملاك فى كون القضية طبيعية كون الموضوع نفس الطبيعة بلاضميمة قيد اليها اصلا وان كان المحمول خاصا كالكلية والنوعية ونحوهما من المحمولات العارضة على الطبيعة المقيدة بقيد العموم فى نفس الامر فان عدم الانفكاك فى نفس الامر لايستلزم التقييد فى موضوع القضية فان قولنا الانسان كلى قضية طبيعية من حيث كون نفس الانسان فى عالم اللحاظ موضوعا وان كان مقتضى المحمول كون الانسان المقيد بقيد العموم كليا والايلزم ان يكون زيد كليا ولكن نفس طبيعة الانسان يكون موضوعا لا المقيد بالعموم والا تنقل الكلام فى القيد ويصح ان يجعل محمولا ويقال الانسان عام اى قابل للانطباق على كثيرين وهكذا مرة اخرى ثانية و ثالثة فيلزم التسلسل لست اقول ان التسلسل فى الامور الاعتبارية باطل فانه ينقطع بانقطاع الاعتبار بل المقصود ان نفس الموضوع فى تلك المحمولات الخاصة جعل فى مقام الاثبات موضوعا لها وانما يجئى القيد من ناحية المحمول و ربما يكون المحمول قابلا للسريان الى عالم الوجود الخارجى مع كون القضية طبيعية كالزوجية للاربعة فمهما جعل نفس الاربعة موضوعا وتكون مافيه ينظر بحيث

لايسرى المحمول فى هذا اللحاظ الى الخارج كانت القضية طبيعية و مهما جعلت مرأة للخارج خرجت القضية عن الطبيعية و دخلت فى المحصورة كما ان الانسان فى قولنا الانسان كلى اذا قيدبقيدالعموم وجعل مرأة للسعة فى العقل خرجت القضية عن الطبيعة ودخلت فى القضية الذهنية (والحاصل) ان العارض قديكون بحيث يأبى عن العروض على الموضوع فيما اذاخذ فيه قيدالوجود خارجيا كان او ذهنياً نحو عروض نفس الوجودالمماهية فى قولنا اللانسان موجودفان الانسان عند تجريده عن كافةالوجودات يقع موضوعالنفس الوجودالمحمولى فيكون العارض معانداً للوجود فى اى موطن كان ومن هذا القبيل الوجوب والحرمة لوضوح خلو الموضوع عن قيدالوجود الذهنى والخارجى جميعا اما عن الوجود الخارجى فان الخارج ظرف السقوط (واما عن الوجود) الذهنى فلان المقيد به يصير كلياً عقليا يمتنع ايجاده فى الخارج هذا فى مقام الاثبات واما فى نفس الامرفالموضوع مقيد بالوجود الذهنى لما ذكرنا انه من باب ثبوت شى لشئى وليس كالوجود المحمولى الذى هو ثبوت الشئى (وقد يكون العارض بحيث يأبى عن العروض على الموضوع عند تقييده بالوجود الخارجى ولا يأبى عن التقييد بقيد ذهنى وهذا كالكلية والنوعية فهذا المحمول معاند للوجود الخارجى لما تقدم من ملايمته مع تقييدالموضوع بالعموم المستلزم لعدم حصوله الا فى الذهن وقد يكون بحيث لا يأبى عن التقييد باحد الوجودين كمالا يأبى عن الاخلاء عن التقييدين ففى الحالة الثانية تكون القضية طبيعة بخلاف الحالة الاولى كقولنا الانسان نوع و كلى وقديكون بحيث يأبى الاعن التقييد بالوجودالخارجى كالعوارض الخارجية سواء كان العروض والاتصاف كلاهمافى الخارج او كان الاتصاف فقط فى الخارج وهذه قضايا محصورة فان كان الحكم على الافراد الخارجية خاصة كانت القضية خارجية وان كان الحكم على الافرادالموجودة والمقدرة كانت القضية حقيقية ومماذكرنا ظهر الفرق بين الوجوب ومفهوم الكلى بماسمعناك من ان الوجوب لايعرض الموضوع من حيث كونه مقيداً بالوجودالذهنى اوالخارجى فى مقام الاثبات ولابد من تجريدالموضوع عن ذلك وان كان فى نفس الامرمخلوطا

به كالوجود بالنسبة الى الماهية المعروضه له وهذا بخلاف الكلية فانها لاتابى عن التقييد بمفهوم العموم ونحوه مما لايتحقق الافى الذهن فقولنا الانسان كلى يمكن ان يعتبر قضية طبيعية فيما اذا جرد النظر عن التقييد بالوجود الذهن كما انه يمكن ان يعتبر قضية ذهنية فيما اذا لوحظ الموضوع مقيداً بالعموم او بمفهوم القابلية للانطباق على كثيرين ولا كذلك الامر فى الوجوب والحرمة و نحوهما من الاحكام الخمسة فان قولنا الصلوة واجبة تكون قضية طبيعية ولايتصوران تكون قضية ذهنية حسبما اوضحنا سبيله فما صدر من صاحب الدرر من التسوية بين القبيلتين لايخلو عن النظر (استنتاج) لاريب ان القيضة الطبيعية لاتقع كبرى فى الشكل الاول ولايدخل الفاظ العموم كلفظ الكل ونحوه على موضوعها لعدم الاندراج البين اللازم فى الشكل الاول ضرورة ان مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث لايسرى الى الافراد اصلا ولابد من كلية الكبرى بمعنى ترتب الحكم على موضوعها من حيث كونه مرأة للافراد لكى يصح ادراج الاصغر فى مصاديق الاكبر و من البين تابى القضية الطبيعية عن ذلك مثلا لايصح ان يقال كل انسان كلى اونوع و كذا لايصح ان يقال زيد انسان والانسان كلى على طريق الشكل الاول ومن هنا ظهر امتناع سراية الوجوب والحرمة الى افراد الطبيعة لما حققنا ان نفس الطبيعة مركز للحكم بلا تقييدها بالوجود الذهنى اوالخارجى ومجرداتحادها مع الافراد خارجا لايجدى للسريان فيما اذا كان العارض مثابيا عن تبعيته للموضوع اينما تحقق كماهو كذلك فى القضايا الطبيعية وبينا ان حالة المرأتية ليست ماخوذة فى الموضوع ولاتوجب سريان الحكم الى الافراد مع فرض تابى العارض عن التبعية كما هوالشان فى الوجوب والحرمة فلايصح ان يقال هذه صلوة و كل صلوة واجبة لان الصلوة قبل وجودها معدومة لانقع اصغر فى الصغرى لكى تندرج تحت الاكبر وبعد وجودها لاتتصف بالوجوب لما حققنا ان الوجوب آب عن العروض على الطبيعة بعد وجودها كما لاتصح كلية الكبرى لانها منطبقة على الوجودات الخارجية والوجوب آب عن ذلك نعم لو كان للحكم متعلق آخر ما عدى الطبيعة من الموجودات الخارجيه كالعالم فى قول المولى اكرم العالم و

الفاسق فى قوله لاتكرم الفاسق لكانت القضية حقيقية فلامحالة يسرى الى الافراد الموجودة والمقدرة فيصح ان يقال هذا عالم و كل عالم واجب الاكرام والوجه فى ذلك امكان تطبيق مفاد الجملة الانشائية قبل وجود الطبيعة المحكوم عليها فى الخارج والمفروض اضافة مفاد الحكم الانشائى الى الموجود فى الخارج حقيقة اوتقديراً فاذن تكون الاحكام الانشائية بالنسبة الى متعلقاتها الخارجية قضايا حقيقية بخلاف المجردة عن المتعلقات كقول المولى صل ولاتغصب فان امثال ذلك قضايا طبيعية لايسرى الحكم من الطبيعة الى الخارج ولاالى الفرد المفروض فى الذهن لانه ليس فرداً حقيقة و مع ذلك نقول بجواز الاجتماع لعدم سريان الحكم من الطبيعة الى افراد طبيعة اخرى قضاء لضيق المرأة (المقدمة الرابعة) فى حقيقة المرأتية وانها لاتقتضى سريان الحكم من الطبيعة الى الافراد الخارجية سريانا حاوليا وانما يسرى اليها سريانا لحاظيا وانه لايسرى الى الخصوصيات المكتنفة بالافراد التى كل منها داخلة تحت مقولة من المقولات اصلا لاحلوليا ولا لحاظيا (فنقول قد تكرر فى مطاوى كلماتنا غير مرة ان ما يكون حاضراً بالذات فى عالم العقل هى الماهيات والمفاهيم ولاخبر هناك عن حقيقة الوجود والوجودات الخاصة و يمتنع ارتسامها بحقيقتها فى عالم الذهن والا انقلب الذهن خارجاً وحيث ان لتلك المفاهيم وجوداً ظليا و صورة انعكاسية لتلك الحقايق الخارجية امكن جعلها مرايا وحواكى عنها كما ان الصورة المنطبعة فى المرأة الحسية لكونها ظلا لما يحاذيها تكون مرأة حاكية عن خصوصيات اللون والشكل و كما ان قضية المرأتية الحسية فنائها فى المرئى ويحق للرائى ان يرتب عليها جميع احكام المرئى من حسن ذى الصورة وقبحه من احكام الشكل الخارجى و يخبر عن تلك الاحكام الخاصة لذى الصورة بلا كذب و مخالفة للواقع اصلا مع ان الحاضر بالذات عند الرائى ليس الا الصورة المنطبعة وهى غير ذى الصورة والاثنينية بينهما محفوظة حتى حين كونها مرأة فانية فى المرئى بلاحلول المرئى فى المرأة ولاحلول المرأة فى المرئى بل هى هى وهو هو ومن ثم لو وضع يده على الصورة اذهى الموجودة فى الجسم الصيقلى لاذو الصورة

كك الكلام فى المفاهيم الحاضرة بالذات فى صقع العقل فانها غير الوجودات الحقيقية والاثنينية محفوظة فينتج من ذلك ان الموضوع للاحكام هى الطبايع والمفاهيم حتى حين كونها مرأة للخارج فضلا عما لم تكن مرأة للخارج كالحكم فى القضايا الطبيعية ومن ثم صرح المحققون بان الموضوع فى القضايا المحصورة هى الطبايع لا الافراد الخارجية لكنها حين كونها مرأة للافراد (نعم فرق بين الصورة الحسية والصورة العقلية وهو ان الماهية الحاضرة فى عالم العقل قابلة لاعتبارها لابشرط بالنسبة الى الافراد و لازمه اتحادها معها وحق ان يقال ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج ويصح نسبة ما للوجود الحقيقى من الاثار الى الكلى الطبيعى بخلاف الصورة الحسية فانه لايصح حمل ذى الصورة عليها لان تشخصها بمشخصات خاصة يمنع عن اعتبار اللابشرطية فيها بخلاف الماهية فانها امرمبهم لامتعين فى جميع مراتب الكون والتعينات كلها خاصة للوجود حتى التعين فى الذهن فصح اعتبار ها لابشرط وانحادها مع الوجود الا ان هذا الاعتبار مغاير للحاظ المرأتى ولولا الاثنينية الواقعية بين المرأة والمرئى لم يتحصل حقيقة المرأتية وفناء الفانى فى المفنى فحين جعل الماهية موضوعا لاحكام الافراد يكون لحاظها مرأتياً ولابدان يقع النظر فى عالم الذهن على الماهية ابتداء لكى تجعل مراة للافراد فالمنظور بالذات نفس الماهية لا الافراد وهذا السنخ من اللحاظ محقق للاثنينية واقعا وان لم يكن اللآحظ ملتفتا الى ذلك اصلا كما يجعل المعنى الاسمى مرأة للمعنى الحرفى فيقال المعنى الحرفى لايقع مسنداً ولا مسنداً اليه مع ان هذا كلام مشتمل على المسند والمسند اليه و كما يجعل مفهوم الوجود مرأة للوجود الحقيقى فيقال ان الوجود لايكتنه و يكون منشاء للاثار مع حضور مفهوم الوجود فى الذهن وعدم كونه منشاء للاثار الى غير ذلك وهذا بخلاف جعل الماهية موضوعا للوجود المحمولى بان يقال الانسان موجود فان قضية الاتحاد بين الموضوع والمحمول هى اعتبار اللابشرطية (و كون السريان حلولياً فى الاعراض الخارجية انما يكون لاقتضاء انفسها لا لاقتضاء مرأتية الموضوع فظهر ان اعتبار اللابشرطية مغايرة للحاظ المراتى بتاتا ولايجتمعان لامصداقا ولاموردا ومما ذكرنا

ظهر صحة الدعوى الاولى وهى دعوى عدم سريان الوجوب مثلا من الطبيعة الى الافراد سريانا حلوليا والمراد من الحلول حلول العرض فى الجسم كاللون الحال فى المحل حيث ينقسم بانقسام المحل بالعرض ويكون قائما به فى الخارج سواء جعل محمولا لموضوعه ام لافان قيامه به لايدور مدار الحكم والاثبات بخلاف السريان اللحاظى فان الموضوع حين جعل مرأة للافراد يكون حكمه ساريا اليها سريانا لحاظياً بمعنى صحة نسبة ذلك الحكم الى الافراد كما هو قضية المرأتية والفنا بلالزوم كذب اصلا ولكن ذلك الحكم لم يسر الى الافراد سريانا حلوليا بحيث يكون قائما بالافراد قيام العرض الخارجى بموضوعه وليس هذا قضية المرأتية وح لو كان ذلك العرض آبيا عن الحلول والقيام بالموجود الخارجى كالوجوب والحرمة فلامحالة ان مرأتية الطبيعة لايقتضى سريانه الى الافراد على نحو القيام والحلول وان كان يصح نسبتها الى الافراد قضية لمرأتية الطبيعة للخارج لكن القضية بمجرد ذلك لاتخرج عن الطبيعة الى المحصورة وليس معنى الاطلاق ح سريان الحكم الى الافراد الخارجية ولا الى الافراد الفرضية فى الذهن بحيث لو فرض وجودها فى الخارج لكان واجبا لوضوح ان فرض وجود الفرد فى الخارج فرض لظرف سقوطه و يمتنع شمول الحكم لوعاء السقوط المفروض فيلزم من فرض الثبوت فرض السقوط (هف) فمعنى الاطلاق سريان الحكم الى افراد المكلفين بان يقول انا مكلف و كل مكلف يجب عليه الصلوة فيجب على الصلوة و من هنا ظهر انه لايلزم التضاد الصدورى بالنسبة الى الارادة والكراهة لماحققنا ان متعلقهما هى الطبيعة التى تكون متعلقة للحكم فكما انه لايلزم التضاد الحلولى فى الموضوع فكذا لايلزم التضاد الصدورى فى نفس المولى (واما الدليل) على صحة الدعوى الثانية وهى دعوى عدم سريان الحكم من الطبيعة الى الخصوصات المكتنفة بها لا لحاظيا ولا حلوليا لما مرفى كلماتنا غير مرة من ان ضيق المراة يؤثر فى ضيق دائرة المرئى من حيث هو مرئى بتلك المرأة الاترى ان صغر سطح المرأة الحسية و كدورتة يؤثر فى صغر الشكل المرئى و كدورته فالصلوة حين جعلها مراة للافراد تكون حاكية عنها من حيث انطباق الصلوة عليها ولايعقل كونها

حاكية عن الخصوصية الاخرى تكون مصداقا للغصب مثلا وهذا قضية ضيق فم المراة فالسريان اللحاظى انما يتقدر تعدد قابلية المراة بخلاف السريان الحلولى الخارجى فان مقدار سريانه انما هو بسعة السطح الذى هو محل لذلك العرض فالامر بالصاوة لايسرى الى الافراد من حيث هى افراد للغصب سريانا لحاظيا فضلا عن السريان الحلولى وكذا النهى عن الغصب (تلخيص) قد حاولنا فى المقدمة الاولى تعيين مفاد المادة والهيئة وان متعلق الهيئة والارادة امر كلى وفى المقدمة الثانية تقسيم العارض الى ثلاثة وبيان ان الوجوب والحرمة من اى واحد منها وفى المقدمة الثالثة بيان القيود التى تجئى من ناحية المحمول فى مقام الثبوت وان كان الموضوع فى مقام الاثبات خاليا عن ذلك وان الاعراض الخارجية التى من باب ثبوب شى لشئى فى الخارج تقتضى تقيد الموضوع بالوجود الخارجى و ان لوازم الماهية كالزوجية والفردية تبع لها ولاتقتضى وجود الموضوع لكنها لاتعاند تقييد الماهية بالوجود فى الذهن اوفى الخارج بخلاف الكلية ونحوهما من المعقولات الثانية باصطلاح اهل الميزان فانها معاندة لتقييد الموضوع بالوجود الخارجى ولكنها لاتعاند تقييد الموضوع بالعموم الذى لاموطن له الا الذهن وان الوجوب ونحوه من الاحكام الخمسة تعاند تقييد الموضوع بالوجود مطلقا ذهنيا كان اوخارجيا وان كان فى نفس الامر معروضا لها فى حال الوجود الذهنى على نحو القضية الحينية لا المشروطة وفى المقدمة الرابعة بيان حقيقة المراتية و عمدنا الى تميزها عن الاتحاد والعينية فى الخارج وفرقنا بين السريان اللحاظى والسريان الحلولى (اذا تمهد هذه المقدمات) انكشف الحق وهو القول بجواز الاجتماع ولايلزم احتماع الضدين فى المجمع لامن حيث البعث والزجر بالنسبة الى الموضوع ولامن حيث الارادة والكراهة بالنسبة الى المولى لان مركزها نفس الطبيعة الحاضرة فى الذهن ومن البين تغاير المتعلقين فى عالم الذهن و انما يتحدان فى الوجود والمفروض عدم سراية الاحكام الى الوجود وان كانت الطبيعة عند توجيه الطلب اليها مراة للخارج الا ان المراتية لاتقتضى السريان الى الفرد سريانا حلولياً والا ثنينية فى السريان اللحاظى محفوظة فى نفس الامر ولايسرى البعث الى فرد

الغصب من حيث هوفرد للغصب اصلا لاحلولياً ولا لحاظيا وقد شيدنا بينان ذلك كله و كشفنا عنه الغطا فبصرك اليوم حديد (تتميم) ربما يتمسك فى المقام بوجوه اخر للقول بالامتناع (منها) من طريق الراجحية والمرجوحية (بيان ذلك) ان مايجب على المكلف لابدان يكون فعله راجحا بحسب الواقع على تركه رجحانا مانعاعن النقيض ولايمكن اتصاف شئى من الافعال بالرجحان الااذا كانت جهة رجحانه خالية عن المعارض اوغالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذلولاذلك لم يكن الفعل راجحا على عدمه بل قد يكون عدمه راجحا على وجوده و ما يكون كك لايمكن ان يكون مراداً للشارع (والجواب) عنه ان هذا مبنى على وقوع الكسر والانكسار بين الجهات وهو متفرع على التضاد بين الجهات الراجحة والمرجوحة كما هو كك فى العناصر الاربعة وليست المصالح والمفاسد من الجواهر او الاعراض الخارجية يكون بينها غاية الخلاف كما فى البياض والسواد فاذن لامانع من رجحان نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمة اليها المرجوحة نعم بعد ملاحظة المولى الجهات الراجحة والمرجوحة ربما يكون احدهما غالبة على الاخرى والغالبية والمغلوبية بين الجهات انما تكون من باب الاضافة عند ملاحظة المولى فى مقام الجعل ومن البين ان الغالبة والمغلوبية فى نظر المولى لايرفع رجحان اصل الطبيعة وقد اسمعناك ان الوجوب انما يتعلق بنفس الطبيعة والمفروض انها راجحة فى نفسها والرجحان كك كاف لتوجيه الامر اليها فمصادفة جهة المرجوحية الحاصلة بسبب خصوصية متعلق النهى للرجحان الحاصل بنفس الطبيعة انما تكون كمصادفة الاتيان بالمحرم لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الوجود فكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهى بهما نظراً الى تغاير مركز الامر مع مركز النهى فى الخارج وان اجتمعا مورداً فكذا لايمنع هذا من تعلق الامر والنهى بالطبيعتين لان المفروض تغاير المركزين عندنا وتمام الملاك فى الجواز تعددهما وقد عرفت انه لامانع من اجتماع الجهات فى المجمع لما ذكرنا آنفا من عدم التضاد بينها فلايقع بينها الكسر والانكسار الاترى ان المعجون النافع للسودا مثلا مضر من

جهة اخرى والغذاء النافع لبعض الامراض مؤثر فى مرض آخر هذا بالنسبة الى البدن (واما بالنسبة) الى النفس فالصوم كاسر للشهوة الا انه موجب لتهاون البدن فلا يتحمل ثقل العبادات البدنية والعبادات نافعة لارتياض النفس وحصول الملكات الحسنة فى النفس لكنها شاغلة عن تحصيل العلوم والحقايق و تحصيلها شاغل عن العبادات و هكذا فان للقوى المتكثرة فى النفس من القوة الشهوية الى القوة العاقلة امراضا و ادوية متخالفة فى النفع والضرر بالنسبة اليها كما حقق فى علم الاخلاق فظهر من جميع ما ذكرنا ان جهة المصلحة والمفسدة من سنخ الخلافين لامن سنخ المتضادين ولايقع بينهما الكسر والانكسار ومما ذكرنا تبين الفرق بين اجتماع الجهتين فى المجمع والحكم بالحسن والقبح فعلا فانه لامانع من اجتماعهما فى المجمع ولا يلزم منه اجتماع المتنافين فى مصداق واحد ولكن الجهتين علة لحكم العقل بالحسن والقبح فلابد من ملاحظة الراجحية والمرجوحية فى الحكم الفعلى بالحسن او القبح وربما يكون هذا طريقا عند العقل لاستكشاف صدور واحد من الحرمة او الوجوب من ناحية المولى مع فرض الغالبية والمغلوبية و هذا غير محذور امتناع اجتماع الجهتين فى مصداق واحد وسياتى لذلك مزيد ايضاح فى ذيل المبحث (ايقاظ) قدمر فى الامر العاشر فى ذيل شرح كلام الاستاد ان اتصاف الافعال بالحسن والقبح فعلا موقوف على العلم بالجهة كى يصدر الفعل عن الاختيار لان الحسن والقبح من الصفات الطارية على الافعال الاختيارية فلو كان الحكم الواقعى تابعا لهما لزم انتفاء الحكم الواقعى عن الجاهل بالحسن والقبح اذ القصد مسبوق بالعلم فيكون الظلم مثلا فى حق العالم بالجهة المقبحة حراما وفى حق الجاهل بها مباحا فليس فى الواقع حكم يشترك فيه الكل وهذا ايضا قسم من التصويب المجمع على بطلانه ومن هنا يتوجه) النظر فى الوجه الثانى فى الفصول (قال ان قاعدة التحسين والتقبيح قاضية بان الامر يستتبع حسنا فى المامور به والنهى يستتبع قبحا فى المنهى عنه انتهى موضع الحاجة لما عرفت ان كون الحكم الواقعى تابعا للحسن الفعلى يستلزم قسما من التصويب وقد عرفت ان تبعية الاحكام للجهات المحسنة والمقبحة من المصالح والمفاسد لا

تنهض ماتعة عن الاجتماع (و منها) ماتمسك بها من طريق المبغوضية والمحبوبية (بيانه كما فى الفصول ان المطلوب فى الامر وجود الطبيعة على وجه يستلزم مبغوضية تركها وفى النهى عدمها على وجه يستلزم مبغوضية فعلها فاذا اتحدت الطبيعتان فى الخارج بان وجدتا بوجود واحد كالصلوة فى المكان المغصوب المتحدة مع الغصب لزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية فى الوجود الذى هو واحد شخصى على ماتقرر فى محله وهو باطل ضرورة ان المطلوبية والمبغوضية و صفان متضادان يستدعيان متعلقين متغايرين انتهى كلامه) وفيه ان قيام المصلحة فى شئ بعنوان وقيام المفسدة فيه بعنوان آخر مما قداقمنا البرهان على جوازه و من البين ان تصور المصلحة يوجب الرغبة فيها وتصور المفسدة يوجب البغض لها والمفروض تعلقهما بالطبيعة لانهما من مبادى الارادة والكراهة وقد بينا فى المقدمات ان متعلقهما كلى فلاغرو بتعلق الحب بذى المصلحة والبغض بذى المفسدة نعم فى الارادة الشخصية التكوينية والكراهة التكوينية لايعقل تعلقهما بالمجمع لانهما الجزء الاخير من العلة التامة للفعل او الترك ويمتنع حصولهما فى الخارج فى زمان واحد فلابد من ملاحظة الراجحية والمرجوحية فى مقام تأثير العلة فى صدور الفعل او الترك وهذا بخلاف الارادة من الغير او الكراهة فان تعلقهما تابعة للمصلحة والمفسدة فى الطبيعة و كذا الحب والبغض اللذان من مباديهما (ان قلت) اذا كان المأمور به والمنهى عنه من الامور الاعتبارية كالصلوة والغصب كانا مركزين للمصلحة والمفسدة والمفروض تبعية الحب والبغض لهما فيلزم اجتماع الحب والبغض فى المجمع لان المفروض اتحادهما وجوداً وليسا من سنخ الماهيتين العرضيتين اللتين تكونان موجودتين بوجودين فى المجمع (قلنا) ليست المصلحة والمفسدة فى نفس هذه الامور الاعتبارية من حيث هى تركيب اعتبارى بل فى الجامع الحقيقى بين الكثرات حسبما تقدم تحقيقه فى مبحث الصحيح والاعم والجامع الحاوى لواحدة منهما مغايرة للاخرى فى الواقع لكن مركز الطلب نفس المركب الاعتبارى و كذلك مركز الارادة التشريعية الموجودة فى المبدء الاعلى و كذا متعلق الارادة والكراهة فى نفس النبى صم والولى ع

فان متعلق ذلك كله هوبعينه متعلق الامر والنهى بخلاف المصلحة والمفسدة فانهما كامنتان فى الحقايق الواقعية التى لا يطلع عليها الا العالم بالغيوب و تكون هى الداعية على توجيه الطلب الى نفس المركب او المقيد الاعتبارى ولا يسرى الامر ولاالنهى من متعلقهما الى متعلق الآخر لكى يلزم اجتماع الضدين او عدم القدرة مع وجود المندوحة فليس تكليفا محالا ولاتكليفا بالمحال (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام فى مقام نقل وجوه القول بالجواز (الثالث) ان الاحكام من قبيل الاعراض الذهنية ومعروضاتها انماهى المفاهيم الادراكية لا الموجودات الخارجية ولااشكال فى مغايرة كل من متعلقى الامر والنهى فى هذا المقام وان كانا متحدين بحسب الخارج عن هذا المقام (وفيه ماعرفت سابقا من استحالة كون متعلق الاحكام هى المفاهيم الادراكية بل ذات المفاهيم باعتبار فنائها فى معنوناتها فباعتبار فناء مفهومين فى معنون واحديقع التنافى بين الحكمين والالما وقع التنافى بين كل مفهومين متغايرين بالعموم من وجه كما فى مثال اكرم العالم ولاتكرم الفاسق مع وضوح تعارضهمامن باب العموم من وجه انتهى كلامه) (اقول) قدظهر من مطاوى كلماتنا الفرق بين الاعراض الذهنية كالكلية ونحوها والوجوب والحرمة من الاحكام الخمسة من وجهين (الاول) عدم تابى عروض الكلية للانسان مثلامن تقييده بمفهوم العموم ونحوه ولايتحقق الافى الذهن بخلاف الوجوب ونحوه فانه آب عن مثل هذه القيود بتاتا حسبما اوضحنا سبيله (الثانى) من حيث كون متعلق الوجوب مرأة للخارج لوضوح ان غرض المولى من البعث والتحريك حصول الفعل المامور به فى الخارج ولا كذلك الامر فى الكلية ونحوهما من الاعراض الذهنية لوضوح ان مجرد القابلية للانطباق كاف فى انتزاعها وليس المقصود حصولها فى الخارج فظهرت المباينة بين الوجوب والكلية نعم يرد الاشكال على ما يترأى من الدرر من التسوية بين القبلتين (واما قوله فباعتبار فناء مفهومين) ففيه ان الفناء يقتضى الاثنينية فى نفس الامر بخلاف الطبيعى بالنسبة الى فرده فان اتحاده معه فى الخارج يقتضى العينية فيه فكم من فرق بين الفناء والاتحاد و قد بذلنا الجهد فى الابانة بين القبيلتين

فى المقدمة الرابعة (واما النقض) بالمثال فمردود بان مثل هذا المثال مما ذكر فيه المتعلق الخارجى مع وحدة مز كر الامر والنهى اعنى مفهوم الاكرام خارج عن محط نظر هذا القائل لان العالم والفاسق من الموجودات فى الخارج فلابدان يعتبر القضية حقيقية فيلزم فيها سراية الحكم الى المتعلق الخارجى فيلزم فيه محذور اجتماع الضدين ولكن التحقيق عدم سريان الحكم من واحد من العنوانين الى العنوان الآخر حسبما هو قضية ضيق اللحاظ المرآتى وقدمر بيانه سابقا وعليه فلاتعارض (ثم انه نقل قده وجها آخر للقول بالجواز (قال الوجه الخامس ان الاحكام انما تتعلق بالطبايع بلحاظ عدم تحصلها وهى بهذا الاعتبار متغايرة فيجوز تعلق الامر بواحدة منها والنهى بالاخرى وان كان النسبة بينهما عموماً من وجه بحسب الوجود الخارجى (و فيه ان تعلق التكليف بلحاظ عدم التحصل ان كان المراد منه كون الماهية الملحوظ فيها عدم التحصل التى هو مفهوم ادراكى و يستحيل اتحاده مع الموجود الخارجى متعلقة للتكليف فقد عرفت استحالة تعلق التكليف بها وان كان المراد منه هو ان الماهية الغير الملحوظ فيها التحصل متعلقة للامر كما انها ايضم متعلقة للنهى غاية الامر ان تعلق الامر بها يقتضى طلب تحصيلها و تعلق النهى بها يقتضى طلب عدم تحصيلها فالفرق بينهما انما هو من ناحية الهيئة والا فالمتعلق واحد سواء كان مامورا به اومنهيا عنه فهو وان كان صحيحا فى نفسه الا انه اجنبى عن المقام فان القول بالجواز لايبتنى على ذلك بل على ان الطبيعتين اللتين اخذ احديهما متعلقة للامر والاخرى متعلقة للنهى هل هما متحصلتان فى الخارج بتحصل واحد والتركيب بينهما اتحادى حتى يمتنع الاجتماع اوهما متحصلتان بتحصلين والتركيب انضمامى حتى يجوز الاجتماع انتهى كلامه) (اقول) لعل مراد المستدل ان تجريد الطبيعة عن التحصل الخارجى والذهنى انما جاء من ناحية الوجوب والحرمة نظراً الى تأبيهما عن الانسحاب الى الوجود الخارجى والذهنى لوضوح ان الخارج ظرف سقوط الطلب وعدم تقيد الطبيعة بالوجود الذهنى والا تصبر كليا عقليا يمتنع امتثال المقيدة به فتكون الطبيعة المجردة عن التحصلين مركزاً للطلب وقد اشبعنا الكلام فيه فى المقدمة الثالثة

فماذكره المستدل هوالاساس للقول بالجواز بضميمة ماحققناه فى المقدمات الاخر (واماحديث) التركيب الاتحادى والانضمامى فاجنبى عن المقام وسنستائف النظر فيه وفى كلماته عندنقل قوله فى عداد اقوال المجوزين (نقل وتعقيب) (قال فى المقالات فى رد القول بالجواز (اقول) لاشبهة فى ان لازم انتزاع الطبيعى من الخارج كون الفرد بوجوده الخارجى حاوياً للطبيعى والافيستحيل انتزاع الطبيعى من الخارج اذليس فى الخارج الافرده وح لازمه انه لوفرض تصورالفرد المزبور واوقبل وجوده لابد وان يجئى فى الذهن صورة منه قبال ماهوحاو للطبيعى خارجا فهذه الصورة قهراً فيها جهة متحدة مع الطبيعى وجهة زائدة عنها بها قوام خصوصيتها و تشخص الطبيعى بها وح الحكم القائم بالطبيعى قبل وجوده لوعرض على تلك الجهة المحفوظة فى الفرد فلامحيص من سريانه اليها وان لم يسر الحكم الى الخصوصية الزائدة وح غرض القائل بعدم السراية الى الفردان كان عدم السراية اليه بوجوده خارجا فهومتين ولكن لايجديه فى الجوازاذ بعد سرايته اليه بوجوده الذهنى ولولم يوجدخارجا يكفى لمنع العقل الجمع بين الامر بالطبيعى والنهى عن فرده اذمتعلق النهى ايضم ليس الفردبوجوده الخارجى كيف وهو ظرف سقوط جميع الاحكام بل المتعلق للنهى ايضم هوالفرد بوجوده التصورى الحاكى عن الخارج لابوجوده خارجا وان كان الغرض من عدم السراية عدم سرايته الى الفردالذهنى بشراشر حقيقته حتى بخصوصيته المقومة لشخصه فهوايضم فى غاية المتانة والقائل بالسراية لايدعى هذاالمقدار ولكن هذاالمقدار ايضم بعدسراية الحكم الى الجهة الضمنية المحفوظة فى الفردالذى بازاء وجودالطبيعى خارجا الذى ينتزع منه لايجديه فى دفع امتناع الاجتماع اذح هذه الجهة المحفوظة المتحدة فى الطبيعى و فى ضمن الفرد يصير مركب الحكمين المتضادين والعقل يابى عن مثله انتهى كلامه) وفيه (اولا) ان كان المراد من الفرد الذهنى هوالمرتسم فى عالم الذهن فمن المعلوم عدم فرد حقيقى للطبيعة فى الذهن بحيث تحمل عليه بالحمل الشايع بل هى هى بالحمل الاولى وللعلم اللذى هومن مقولة الكيف فردحقيقى لالمعلوم حسبما حقق فى محله فالآمرانما يجعل الطبيعة

مرأة للخارج لان غرضه من البعث الايجاد فى الخارج ومن الزجر عدمه ولازم اتحاد الطبيعة مع الفرد الخارجى سراية الحكم اليه والمفروض ان الوجوب آب عن تبعيته للطبيعة انيما سرت وهو قدس سره معترف بذلك وان كان المراد الافراد المفروضه كما فى القضية الحقيقية بمعنى سريان الحكم من ناحية المولى الى كل ما فرض موجوداً و كان فرداً للطبيعة فمن البين ان الذهن ظرف الفرض والخارج ظرف المظروف (ففيه) ان فرض وجود الفرد فى الخارج فرض لظرف سقوط الوجوب مثلا و يمتنع سريان الحكم الى وعاء السقوط فيلزم من فرض الثبوت فرض السقوط نعم لاضير فى ذلك بالنسبة الى المحمولات الخارجية كما يعتبر القضية حقيقية فى مسائل العلوم التى محمولاتها من سنخ الاعراض الخارجية (و ثانيا) ان اللحاظ المرأتى لايوجب سريان الوجوب الى الفرد فمركز الوجوب والحرمة نفس الطبيعة المجردة عن كل التحصلات وان كانت الطبيعة مرأة للفرد الخارجى وقد اشبعنا الكلام فى ذلك كله بمالامزيد عليه (ايقاظ) لايذهب عليك ان مجرد الاختلاف بالكلية والجزئية لايجدى فى جواز الاجتماع نحو صل ولاتصل صلوة جعفر مثلا الوضوح ان صلوة جعفر فرد لطبيعة الصلوة ولازم تعلق اللحاظ المرأتى الى افراد الصلوة ولو اجمالا فى مقام توجيه البعث و تفصيلا فى مقام الزجر يستلزم تعلق الارادة والكراهة من قبل الآمر الى شئى واحد ضرورة ان المقيد ليس الا ذات المطلق المضموم اليه القيد وقد حققنا ان بين الارادة والكراهة بالنسبة الى شئى واحد تضاداً خلافاً لبعض المحشين قده و اوضح من ذلك العموم المطلق المتعلق بموجود خارجى كقوله اكرم العالم ولا تكرم زيداً العالم اذ مقتضاه انطباق وجوب الاكرام على العالم الخارج ولو تقديراً ولازمه سريان الحكم الى زيد العالم سريانا لحاظياً نظراً الى انطباق المحمول على الموضوع فى الخارج فظهر مما ذكرنا ان موارد العموم والخصوص فيما اذا كان الخاص مأخوذا فى العام فى عالم الذهن خارج عن محل الكلام فلامحالة يكون الدليلان داخلين فى باب التعارض فانحصر محل الكلام على مختارنا فى الطبيعتين المتغايرتين بحيث لاتكون احديهما مأخوذة فى الاخرى سواء كان بينهما عموم من

وجه او عموم مطلق فيدخل فى محل الكلام مثل الامر بمطلق الحركة والنهى عن التدانى الى موضع مخصوص مع كون النسبة بينهما عموم مطلق لان الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان (قوله مع ان قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ولا يقول الخصم بجوازه (اقول) لزوم اجتماع الحكمين بعنوان واحد فى القسم الاول واضح وهو ما تعلق النهى التنزيهى بالمندوب ولا بدل له كصوم يوم عاشورا والنوافل المبتدئة لوضوح ان صوم عاشورا مكروه وصوم يوم آخر مستحب آخر لا يكون بدلا عنه فيكون مرجوحا والمفروض انه يقع صحيحا فيكون راجحا فيلزم اجتماع الكراهة والاستحباب فى صوم يوم عاشورا مثلا بعنوان واحد وهو صوم يوم عاشورا ولا يقول الخصم بجوازه لعدم تعدد عنوان الكراهة فى هذا المثال وامثاله مما لا بدل له مع لزوم محذور التكليف بغير المقدور لعدم المندوحة لظهور انه ليس للمندوب فى هذه الامثلة مورد يفترق عن المكروه لكى يأتى به فى ضمن ذلك الفرد الخالى عن الكراهة (واما القسم الثانى) وهو ما كان له بدل كالصلوة فى الحمام فيخلوا عن اشكال عدم المندوحة كما هو ظاهر لكن النهى انها تعلق بالصلوة المقيدة بوقوعها فى الحمام فيلزم اجتماع الكراهة والوجوب فى نفس الصلوة بلا تعدد عنوانين مختلفين لوضوح ان الصلوة اللابشرط التى هى مركز الوجوب متحدة فى الذهن والخارج مع المقيد وليس للمطلق اللابشرطى وجود منحاز عن المقيد لا فى الذهن ولا فى الخارج فلابد للآمر حين توجيه خطاب النهى التنزيهى الى المقيد ان يتوجه الى نفس الصلوة المامور بها فى عالم الذهن فيلزم كونها مجمعا للحكمين المتضادين فى عالم الذهن فضلا عن الخارج ولا يقول الخصم بجوازه (واما القسم الثالث) وهو ما كان النهى متعلقا بامر خارج عن المامور به كالصلوة فى مواضع التهمة فان الكون فى مواضع التهمة منهى عنه نهياً تنزيهياً كقوله (اتقوا من مواضع التهمه) والصلوة منهى عنها لاجل اتحادها مع الكون فى مواضعها ففى هذا القسم عنوان المنهى عنه مغاير لعنوان المأمور به فعلى القول بالجواز لا مانع من اجتماع الوجوب والنهى التنزيهى مع وجود المندوحة بالاتيان بالصلوة فى غير مواضع التهمة فظهر مما ذكرنا ان محذور اجتماع الحكمين المتضادين

بعنوان واحد انما يلزم على القسمين الاولين ولا يرد على القسم الثالث (قوله اما لاجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة) (اقول وجه الحاجة الى الالتزام بانطباق عنوان آخر ذى مصلحة على الترك هو الفرار عن محذور اجتماع الراجحية والمرجوحية فى كل من الفعل والترك (بيانه ان الفعل المشتمل على المصلحة راجح فيلزم ان يكون الترك الذى هو نقيضه مرجوحا لوضوح ان الراجحية والمرجوحية من باب المتضايفين وهما متكافئان فعلا و قوة فمتى كان الفعل راجحاً فعلا كان نقيضه وهو الترك مرجوحا فعلا والمفروض ان الترك ايضا مشتمل على مصلحة فيلزم ان يكون الفعل الذى هو نقيض الترك مرجوحا فعلا فيجتمع فى كل واحد من الفعل والترك الراجحية والمرجوحية (واما بطلان التالى) فان المتضايفين متقابلان يمتنع اجتماع الطرفين فى موضوع واحد من جهة واحدة ولا يرد هذا الاشكال فيما اذا كان الترك بعنوان منطبق عليه راجحا لوضوح ان الفعل ليس نقيضا للترك بما هو معنون بذلك العنوان بل النقيض لذلك الترك الخاص عدمه الملازم للفعل كما ان نقيض الفعل نفس الترك وهو مرجوح لا الترك الخاص فلم يجتمع الراجحية والمرجوحية فى شئ واحد (و اورد عليه بعض المحشين قده بقوله (ويمكن ان يورد عليه بان الفعل اذا كان راجحا كما هو المفروض لزم مرجوحية نقيضه وهو الترك بذاته مع ان الترك بعنوانه راجح فالراجحية والمرجوحيه و ان لم تجتمعا فى عنوان واحد ولا فى ذات المعنون الا ان العنوان والمعنون لايختلفان فى الحكم ولا يتفاوتان بالراجحية والمرجوحية الى ان يقول بل يمكن ان يقال ان الفعل وان لم يكن نقيض الترك بعنوانه الطارى لكنه لازم نقيضه ومع اتصاف الترك المعنون بالراجحية فعلا كان نقيضه اللازم للفعل مرجوحا فعلا فلايمكن ان يكون الفعل اللازم للنقيض راجحا فعلا لان المتلازمين وان لم يجب اتحادهما فى الحكم لكنه لايعقل اختلافهما فى الحكم فلايعقل اتصاف الفعل ولازمه بالراجحية والمرجوحية بالفعل ففى كل من طرفى الفعل والترك محذور اجتماع الراجحية والمرجوحية انتهى كلامه ملخصا) ويمكن حسم مادة الاشكال بمنع التقابل بين الراجحية والمرجوحية المجتمعة فى كل واحد من

الفعل والترك المنطبق عليه عنوان راجح (بيانه) انهم قالوا فى تعريف المتضايفين هما اللذان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر ولا يصدقان على شئى واحد من جهة واحدة وخرج بقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذى بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار جهتين فان زيداً اب من جهة وابن من جهة اخرى والوجه فى ذلك ان التضايف ماهية مشتملة على نسبة متكررة بحيث يتقوم من نسبتين قائمتين بموضوعين ولا يعقل قيام طرفى النسبة بموضوع واحد والا لخرج التضايف عن حقيقته فالابوة نسبة متكررة احدى النسبتين قائمة بزيد والاخرى بعمر ولا يعقل قيام تلك النسبة القائمة بعمر بزيد ولا مانع من قيام نسبة اخرى من سنخ تلك النسبة بزيد من جهة آخرى فانها اضافة آخرى ولا ضير فى قيام اضافات متكثرة بموضوع واحد من جهات شى (اذا تمهد ذلك) فنقول لاشك ان الفعل لاشتماله على المصلحة راجح ونقيضه اعنى الترك مرجوح من حيث فقدان تلك المصلحة فيه ولا مانع من اتصافه بالراجحية من جهة انطباق عنوان آخر ذا مصلحة اخرى عليه فيكون اختلاف المعنون والعنوان بالمرجوحية والراجحية من جهتين لا من جهة واحدة نعم يمتنع كون الترك راجحاً من حيث اتحاده مع ذلك العنوان و مرجوحا من هذه الحيثية لانه يرجع الى اجتماع المتضايفين والحاصل انه لا مانع من اختلاف العنوان والمعنون بالمرجوجية والرجحية فيما اذا كان كل واحد منهما مركزاً لاضافة مغايرة للاخرى نظراً الى قيام مصلحة اخرى بالعنوان المتحد مع المعنون تكونان منشأين لانتزاع اضافتين بل لاغرو فى اجتماع اضافتين على الترك المتحد مع العنوان من جهتين فمهما لم يلزم محذور التضايف فى المعنون والعنوان المتحد معه فعدم لزومه فى المتلازمين بطريق اولى اذ مركز المرجوح مغاير لمركز الراجح وسياتى الجواب عن اختلاف المتلازمين فى الحكم الشرعى بان يكون احدهما مندوبا والآخر مكروها اذا عرفت ذلك ظهر انه لا حاجة الى الجواب عن هذا الاشكال بان الراجحية والمرجوحية بمعنى الغالبية والمغلوبية فى تأثير الملاك ولا منافات بين عدم تاثير الترك بعنوانه وتأثيره بعنوانه الطارى فلم يلزم اختلاف العنوان والمعنون فى الحكم ولا اختلاف المتلازمين

فى الحكم انتهى كلام بعض المحشين قده) مضافاالى مافيه من ان الغالبية والمغلوبية صفتان للمصلحة والمفسدة والراجحية والمرجوحية صفتان للفعل المشتمل على المصلحة فلاوجه لارجاع احديهما الى الاخرى كما لاوجه للالتزام بكون الكراهة والندب كليهما او احدهما ملاكياًلافعلياً كما يأتى تحقيقه انشا الله (تتميم) يمكن ان يقال ان الترك والفعل كليهما مستحبان بلا حاجة الى الالتزام بانطباق عنوان راجح على الترك (توضيحه) ان ترك الصوم فى يوم عاشورا حيث انه مشتمل على مخالفة بنى امية (فتارة) تلاحظ من حيث كونها مصلحة كامنة فى ترك الصوم فتكون داعية للمولى الى توجيه الخطاب الى الترك نفسه (و اخرى) تلاحظ نفس المخالفة من حيث انه عنوان حسن صادر عن المكلف فيجعلها المولى مركزاً للطلب الندبى، سواء اجتمعت مع ترك الصوم ام افترقت عنه فتكون المخالفة مندوبة فى نفسها و حيث انطبقت على الترك فلامحالة يصير الترك راجحا كما ان الفعل ايضم راجح فى نفسه فيكون كلاهما مندوبين وقدعرفت انه لااشكال فى اجتماع الراجحية والمرجوحية فى كل من الفعل والترك من جهتين فضلاعن اجتماعهما فى اللازم للفعل او الترك (قوله فهماح يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين فيحكم بالتخيير بينهما لولم يكن اهم) (اقول) ان الفعل ليس مكروها حقيقة لعدم حزازه ومنقصة فيه التى هى الملاك فى باب المكروهات و انما ورد النهى عن الفعل لمصلحة فى الترك فى نفسه اولانطباق عنوان راجح عليه كمخالفة بنى امية حسبما اوضحنا الوجهين آنفا ففى الحقيقة يكون الفعل والترك كلاهما مستحبين فليس معنى الكراهة هنا بمعنى مرجوحية الفعل باعتبار منقصة فيه حتى ينافى استحبابه وقدعرفت ان مرجوحية الفعل باعتبار كونه نقيضا للترك الذى فيه مصلحة اخرى لاينا فى راجحيته باعتبار اشتماله على المصلحة فيكون استحباب الفعل لاجل اشتماله على المصلحة (و دعوى) ان الفعل والترك اذا كان كل منهما مشتملا على مقدار من المصلحة فحيث ان الامر بكل من النقيضين غير معقول فلامحالة يكون المؤثر فى نظر الشارع احدى المصلحتين على تقدير كونها اقوى من الاخرى اوتسقطان كلتاهما على التساوى فلايعقل كون الفعل

والترك كليهما مستحبين واول موجب للتزاحم فى الخطاب هوامتناع طلب النقيضين واما التزاحم فى الضدين اللذين لاثالث لهما اوفى المتلازمين دائما فانما هومن جهة رجوعه الى التزاحم من جهة لزوم طلب النقيضين (مدفوعة) بان مصلحة الترك ان كانت مساوية لمصلحة الفعل فالتزاحم يوجب عدم الاستحباب فعلا للفعل والترك لقبح طلب النقيضين وعدم مرجح فى البين ولكن ملاك الاستحباب موجود فى كليهما حسب الفرض فالاتيان بكل واحد منهما اتيان بما هوراجح وموافق للغرض فيحكم بالتخيير بينهما وان كانت اقوى من مصلحة الفعل فلامحالة يكون استحباب الفعل ملاكيا فيقع الفعل صحيحا نظراً الى كونه راجحا وموافقا للغرض هذا اذا قلنا بكون المصلحة فى نفس الترك (واما اذا قلنا بان المصلحة فى العنوان المنطبق على الترك فحيث ان الفعل ليس نقيضا للترك الخاص فلامانع من استحبابهما فعلا وليس من باب طلب النقيضين ولايلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم اذ ليس نقيض الترك الخاص الذى هو ملازم للفعل مكروها ولا نقيض الفعل الملازم للترك مكروها لان المفروض عدم المنقصة فى كل من الطرفين وليس فى البين الا المصلحتان احديهما فى الفعل والاخرى فى الترك الخاص المنطبق عليه ذلك العنوان الراجح فلايلزم محذور من المحاذير لااجتماع الحكمين فى موضوع واحد لان المفروض تعدد موضوع الاستحبابين ولا اختلاف المتلازمين فى الحكم حسبما بينا ولا طلب النقيضين نعم فيه اشكال عدم القدرة على الجمع بين الاستحبابين دائما نظير طلب الضدين اللذين لاثالث لهما وهووان كان مانعا عن الخطاب الالزامى التعيينى لكنه لايمنع عن الخطاب الغير الالزامى المتضمن لاستحبابهما معا كماوقع ذلك فى المستحبات المتزاحمة دائما بحيث لايسع الوقت لاداء جميعها مضافا الى وجود ملاك الاستحباب فى كليهما فى صورة تساوى المصلحتين وفى غير الاهم فى صورة اقوائية احديهما لولم يكن الحكم الندبى فعليا وقد بينا ان وجود الملاك يكفى فى الصحة فلاوجه للاشكال المذكور فى تقريرات بعض الاعلام (لايقال الامر الندبى يقتضى النهى التنزيهى عن الضد وهوالترك فيلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم (لانا نقول) ليس هناك جعلان بانشأ واحد امر متعلق

بالفعل و نهى متعلق بالترك بل الكراهة القلبية عند الالتفات والمفروض وجود المصلحة فى الطرفين فلا كراهة للمولى عند الالتفات ايضم فلايلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم (قوله فى الهامش ربما يقال ان ارجحية الترك وان لم توجب منقصة وحزازة) (اقول) توضيح الاشكال انه لاشك ان طلب الترك مساوق للمنع عن الفعل و مع المنع عن الفعل لايبقى طلب الفعل والمنع عن الفعل لايجتمع مع طلبه سواء كان عن حزازه و منقصة فى الفعل ام لا و من ثم كان ضدالواجب بناء على كون تركه مقدمة له حراما ويفسد ذالك الضدلو كان عبادة كما فى الصلوة التى هى ضدللازالة مع انه لاحزازه فى الصلوة مثلا وهى على ماهى عليه من المصلحة فان مجرد المنع عنها الناشى عن كون تركها مقدمة لفعل الازالة كاف فى فسادها فكذلك طلب الترك الذى هو المنع عن الفعل كاف فى فساد صوم عاشورا فلايقع صحيحا وهذا الاشكال كما ترى انما يرد فيما اذا كان نفس الترك مركزاً للطلب الندبى نظراً الى كونه نقيضا للفعل فيكون طلب الترك مساوقا للمنع عن الفعل ولايرد فيما اذا كان الترك الخاص المقيد بالعنوان الراجع مركزاً للطلب الندبى لوضوح ان نقيض الترك المقيد رفعه وليس نفس الفعل نقيضه فليس الفعل ممنوعا عنه لكى لايجتمع مع طلبه (لكن الاشكال مبتن على كون الراجح نفس ذلك العنوان ولمكان انطباقه على الترك و كونه راجحاً بل ارجح توجه النهى الى الفعل كما هو ظاهر الرواية و قضية النهى فساده و لازم ذلك كون صوم يوم عاشورا فاسداً (ولايرد هذا الاشكال بناء على كون ذلك العنوان بنفسه مركزاً للطلب او الترك المقيد به مطلوباً فضلا عن كونه ملازما له اذا الفعل ليس نقيضا له لكى يكون ممنوعا عنه بل نقيضه لازم للفعل حسبما مر بيانه (قوله قلت يمكن ان يقال ان النهى التحريمى لذلك وان كان كافيا فى ذلك بلا اشكال) (اقول) توضيح الجواب انك قدعرفت ان المجعول فى نفس الامر هو الطلب الندبى و متعلقه نفس الترك المشتمل على المصلحة وانما عبر بلفظ النهى فى قوله لاتصم فى يوم عاشورا مثلا للتنبيه على ارجحية الترك من الفعل وهذا وان كان نهيا مولويا لكنه لاينبئى عن منقصة وحزازة فى الفعل ويكون المنع من الفعل توأماً مع الترخيص

و بقاء الرحجان فيه فلايمنع عن كونه مستحبا فعلا و لازمه وقوعه صحيحاً موافقا للغرض بل وجود ملاك الاستحباب فيه يكفى للصحه فضلا عن فعلية الاستحباب فيه ومن ثم لاتفسد العبادة المستحبة اذا كانت ضداً للاهم منها كالزيارة فى يوم عرفه التى هى اهم من العبادات المندوبة فيها مع عدم سعة الوقت للجميع فان العبادات الاخر صحيحة مع انها مزاحمة للزيارة التى هى اهم منها وهذا بخلاف النهى التحريمى المتعلق بالفعل لبداهة عدم قابلية الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه فى ارتكابه لوضوح كون ارتكاب المنهى مبعداً عن المولى فلايعقل ان يكون موجبا للتقرب منه (قوله فتامل) لعله اشارة الى الفرق بين ترك الضد الذى مقدمة للواجب وبين ما نحن فيه فان وجوبه عقلى للمقدمية ومركزه نفس الترك وليس زجراً عن الفعل الذى هو حقيقة النهى بخلاف قوله ص لاتصم يوم عاشووا فانه منع عن الفعل ولو على نحو التنزيه فلايجتمع مع طلب الفعل فيمكن القول بعدم ترتب فساد العبادة على النهى المقدمى حسبما ياتى بيانه فى مبحث النهى فى العبادة بخلاف ما نحن فيه فينحصر الجواب عن الاشكال بالالتزام بعدم ترتب الفساد على النهى الذى لا يكون ناشيا عن مفسدة و حزازة بل لمصلحة فى الترك لامتناع كونه زجرا و منعا عن الفعل المشتمل على المصلحة (فقول بعض المحشين قده بان مخالفة النهى توجب البعد مطم) غير سديد جداً (نقل وتعقيب) قال المحشى الشيخ على قدس سره وفيه انه لافرق فى مطلوبية الترك الموجب لعدم الرحجان والصحة فى العبادة بين ان يكون تحريميا او تنزيهيا ولا يجتمع رحجان نقيضه بل الجواب ما عرفت من عدم كون الترك العبادى نقيضا للفعل فراجع انتهى كلامه) فيه ان الفعل كيف يكون مرجوحا بقول مطلق مع اشتماله على مصلحة ومرجوحيته من حيث انه نقيض الراجح لاينا فى كونه راجحا باعتبار نفسه وقد ندب اليه من حيث نفسه لامن حيث كونه نقيضا للترك الراجح والراجحية والمرجوحية من الامور الاضافية التى يجتمع كلاهما فى محل واحد باعتبارين ومن جهتين حسبما او ضحنا سبيله سابقا (واما حديث عدم كون الترك نقيضا للفعل فسيأتى التعرض له انشا الله (حكاية و دراية) و يقرب مما

افاده الاستاد ما فى تقريرات الشيخ قدس سره (قال لاضير فى ان يكون طرفا النقيض من شئى واحد ولو من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر ذى مصلحة مقتضية للامر بهما كفعل الاكل المندرج تحت عنوان اجابة المؤمن مع الترك المندرج تحت عنوان الصوم وحيث انه لايسعنا الجمع بين المتناقضين فلامحالة يصير التكليف بهما تكليفا على وجه التخيير بين الفعل بعنوانه والترك بعنوانه ولايلزم من ذلك اباحة الفعل فانه انما يتأتى فيما لو فرض تساوى الفعل والترك مع قطع النظر عن لحوق عنوان آخر بهما فالترك المطلق من غير لحوق عنوانه به من الصوم والاجابة مما لاحسن فيه ولايقتضى امراً ولانهيا و تقييده بمخالفة المؤمن يوجب النهى عنه فيصير الفعل مامورا به وتقييده بالصوم يوجب الامر به انتهى موضع الحاجة) (اقول) موافقة العنوان اولا وآخراً لما افاده الاوستاد ظاهرة لاسترة فيه الان بين التمثيل باجابة المؤمن المنطبقة على ترك الصوم وبين ما نحن فيه فرق وهو ان فى ترك الصوم فى يوم عاشورا مثلا عنوان راجح لاينفك الصوم عنه وان امكن انفكاك الراجح عن الصوم بخلاف المثال المضروب لوضوح ان انطباق العنوان الراجح على ترك صوم فى يوم اتفاقى لا دائمى ولكن هذا الفرق ليس بضائر لوضوح ان الامر الندبى استيعابى بالنسبة الى الايام فيكون صوم كل يوم عباده مستقلة لابدل له بخلاف الصلوة فى الحمام مثلا فان الامر بها بدلى ويمكن ايجاد الطبيعة فى فرد آخر فللمأمور به بدل فلاضير فى اشتماله على المنقصة بخلاف مالابدل له وهذا هو المايز بين القسم الاول والثانى (ثم لايذهب عليك ان الاستحباب فى طرفى النقيض عينى من قبل المولى لاتخييرى والتخيير انما يكون من ناحية العقل لان المفروض انطباق عنوان راجح على الترك وليس نقيض ذلك العنوان نفس الفعل لكى يكون من باب طلب النقيضين حسبما اوضحنا سبيله ولاضير فى عدم القدرة على الجمع مع عدم كون الحكمين الزاميين والملاك فى التخيير الشرعى عدم امكان الجمع بين المصلحتين ولو مع امكان الجمع بين المتعلقين فيما اذا كان هناك مصلحتان فى العدلين وهنا بالعكس فلايخلوا قوله بالتخيير من النظر (نقل و تعقيب) قال الشيخ على قدس

سره فى حاشيته هنا (ان قلت) ان الترك نقيض للفعل ومن المعلوم ان رجحان كل من طرفى النقيض يستلزم مرجوحية الآخر بل عينه فيجتمع الرجحان والمرجوحية فى طرف واحد فلابد من الكسر والانكسار بينهما لا التزاحم (قلت) ان النقيض انما هو العدم لا الترك مع ان الترك فيما نحن فيه انما نلتزم برجحانه اذا وقع بقصد التقرب والترك المتقرب به ليس نقيضا له والا للزم فى صورة الترك بدون التقرب ارتفاع النقيضين ولا يكون العدم الصرف والترك المطلق قابلا لعروض التشخص عليه كى يكون الترك المتشخص بالتقرب مصداقا له ومن المسلم ان نقيض الفعل العبادى مجرد عدمه الغير الملحوظ معه عنوان وجودى اصلا سواء كان هو التقرب او غيره (فان قلت) هب ان الترك الملحوظ معه عنوان وجودى جزءاً اوشرطا ليس نقيضا للفعل المتقرب به الا ان الترك العبادى ليس كك حيث ان قصد القربة ليس جزءاً للفعل المتقرب به او شرطا له فكيف بالنسبة الى الترك المأتى به والا فلو كان المصلحة من قبل التقرب فيلزم الدور بل من كيفيات الاطاعة فيكون الترك الراجح هو النقيض فيلزم المحذور من وقوع الكسر والانكسار (قلت) هب ان قصد القربة ليس جزء فى العبادة اصلا الا ان الوجودى الذى يكون عنوانا للترك ليس هو قصد القربة بل انما هو عنوان آخر وجودى راجح منطبق على الترك وهو مثل مخالفة الاعداء فى صوم يوم عاشورا او اجابة المؤمن حيث ان ذاك العنوان مما يمكن ان يكون قصديا وقربيا وغير حاصل الابه فلابد من قصد القربة لاجل ذلك انتهى كلامه) (اقول) قدسبقه فى التقييد بقصد القربة صاحب الفصول واطال فى بيانه و قال فى آخر كلامه وهذا من تحقيقا تنا التى تفرد نابه) واورد عليه فى تقريرات الشيخ اولا ان ذلك منه مبنى على ان يكون القربة من القيود اللاحقة للمامور به كان يكون القيد المذكور من وجوه المطلوب انتهى) (والمحشى الشيخ على تصدى لدفع هذا الاشكال فى كلامه بالتزام انطباق عنوان آخر على الترك ولابد من قصد القربة لاجل توقفه على قصد القربة كمخالفة اعداء الدين من حيث كونهم كذلك) (ولاحاجة الى هذا الالتزام لدفع محذور اجتماع الراجحية والمرجوحية فى جانب

الترک لما مر بیانه من ان جهة الرجحان مغایرة لجهة المرجوحیة فلا یجتمع فیه الراجحیة والمرجوحیة من جهة واحدة فلا حاجة الی التقیید بقصد القربة اصلا نعم حیث ان الترک مستحب عبادی فلا بد من قصد القربة لاجل ذلك والامر الندبی یدعو الی متعلقه (و اورد علی صاحب الفصول) فی تقریرات الشیخ ثانیا بان المحذور کل المحذور فی التقرب بترك ما هو فعله مما یتقرب به فانه هو التناقض اللازم فی المقام و من الواضح ان اتصاف طرفی النقیض بالتقرب امر محال لا یمکن ان یتعقل نعم یصح ذلك فی القیود التی تکون من قبیل الاجابة فالصوم من حیث کونه صوما مستحب فعله وترکه من حیث انه اجابة للمؤمن یمکن ان یکون مستحبا فالتقرب به لیس تقربا بترك الصوم بل بعنوان الاجابة المتحدة مع الترک انتهی مافی تقریرات الشیخ (ره) ویمکن دفع الاشکال الاول عن صاحب الفصول بما تقدم فی مبحث الواجب التعبدی من تقطیع الارادة بالنسبة الی تمام المتعلق فی التعبدیات بمعنی ان نفس الصلوة مثلا لیست تمام المتعلق بل بعضه وبعضه الآخر یکون قصد التقرب فتکون الصلوة متعلقة للطلب لا بقید قصد القربة ولا بقید عدمه بل الطلب یتعلق بها حین کونها مع قصد القربة علی نحو القضیة الحینیة لا المشروطة وهنا نقول ان الترک یکون بعض المتعلق للطلب الندبی لاتمامه ومن البین ان نقیض الترک الذی هو بعض المطلوب لیس نفس الفعل لان المفروض ان الترک التوأم مع قصد القربة علی نحو القضیة الحینیة یکون تمام المطلوب فلا یکون نقیضه نفس الفعل کما ان نقیض الفعل المطلوب ایضم لیس نفس الترک لانه جزء المطلوب فلا یلزم ان یصیر الفعل مرجوحا لعدم کونه نقیضا للترک المطلوب کما ان الترک ایضم لا یصیر مرجوحا لعدم کونه نقیضا للفعل المطلوب والمقصود من تقیید المتعلق بقصد القربة هو رفع اشکال لزوم مرجوحیة الفعل مع کونه راجحا وکذا فی جانب الترک و هذا المقصود حاصل بالقضیة الحینیة ولا یلزم محذور الدور و نحوه اللازم من تقیید المتعلق بقصد التقرب (نقل و تعقیب) قال فی الدر و یشکل بان العنوان الوجودی لا یمکن ان ینطبق علی العدم لان معنی الانطباق هو الاتحاد فی الوجود الخارجی والعدم لیس له وجود انتهی کلامه) و فیه منع کون

العنوان المنطبق على الترك وجوديا كمخالفة بنى امية مثلا المنطبقة على ترك صوم يوم عاشورا بمعنى انها ليست من المحمولات بالضميمة كالبياض الذى هو امر وجودى يكون عارضا على الامر الوجودى ومن البين وقوع العدم موضوعا لمحمولات ليست من سنخ المحمولات بالضميمة كقولنا العدم ضرورى للممتنعات وممكن للممكنات ونقيض للوجود الى غير ذلك من المحمولات التى لايكون لها وجود فى نفسها ولا غرو فى كون هذه العناوين الغير الوجودية حاوية للمصلحة وموافقة للغرض فلامحالة يصير الترك المتحد معها مطلوبة بالطلب الندبى كما ان الفعل بعنوان كونه صوما يكون مطلوبا ايضا بالطلب الندبى غاية الامر يكون الترك بذلك العنوان ارجح من الفعل و يكون مفاد النهى ح طلب الترك على نحو التنزيه بلاحزازة و منقصة فى الفعل و لازمه وقوع الفعل على وجه الندب (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام فالتحقيق فى الجواب عن هذا القسم انما هو برسم مقدمة نافعة فى جملة من الموارد وهى انه لاشبهة فى ان النذر اذا تعلق بعبادة مستحبة فيكون المتعلق للامر النذرى هو ذات العبادة التى كانت متعلقة للامر الاستحبابى و يندك الامر الاستحبابى فى الامر الوجوبى و يكتسب الامر النذرى جهة العبادية من الامر الاستحبابى فيكون النتيجة امراً واحداً وجوبا عباديا والسر فى ذلك هو ان متعلق كل من الامرين شئى واحد و ذات واحد فلابد من رجوعهما الى امر واحد واما لو كانت العبادة المستحبة متعلقا للاجارة فحيث ان الامر الاستحبابى تعلق بذات العبادة والامر الاجارى لم يتعلق بذلك بل تعلق باتيان العبادة بداعى الامر المتعلق بالمنوب عنه فيستحيل تداخل الامرين اذ التداخل انما يكون مع وحدة المتعلق المفروض عدمها فى باب الاجارة فلايكون تدافع ح بين الامر الاستحبابى المتعلق بذات العمل والامر الايجابى المتعلق باتيان العبادة بداعى امتثال الامر المتعلق بالمنوب عنه اذا عرفت ذلك فنقول ان الاشكال فى اتصاف العبادة بالكراهة فى القسم الثالث انما نشأ من تخيل ان متعلق الامر والنهى هو ذات واحدة مع وضوح ان متعلق الامر الاستحبابى هو ذات العبادة واما المتعلق للنهى التنزيهى فليس هو ذات العبادة لعدم مفسدة فيها ولا مصلحة فى تركها بل المتعلق له هو التعبد بهذه العبادة لما

فيه من المشابهة للاعداء وحيث ان النهى تنزيهى لاينافى الرخصة فيه فيجوز التعبد ايضم لبقاء الامر المتعلق بذاتها على حالها نعم لو كان النهى تحريميا لكان سادا لطريق التعبد بها فلامحالة يكون معدما للامر الاستحبابى و مقيدا لدليله انتهى كلامه) وفى كلماته نظر من وجهين(الاول) فى جعل متعلق النذر نفس الفعل فى عرض الطلب الندبى (ففيه ان قضية حمل المطلق على المقيد اعنى حمل المطلق فى الاية على المقيد بالرجحان الوارد فى الرواية كون الرجحان قيدا فى متعلق النذر بمعنى كونه حيثية تقييدية لاتعليلية فمتى كان الرجحان فيه موقوفا على قصد الطلب الندبى كالصلوات المندوبة فلامحالة يكون متعلق النذر هو الفعل المطلوب ندبا اذا المفروض عدم كون ذات الفعل راجحا بدونه و لازمه ان يكون الامر بالوفا فى طول الطلب الندبى بمعنى ان متعلق النذر هو المستحب بحيث يكون هذا العنوان واسطة فى العروض لاواسطة فى الثبوت فاذن يستحيل اندكاك الامر الندبى فى الوجوب والشاهد على بقاء الامر الندبى حصول الوفاء بالنذر بداعى الطلب الندبى و عدم لزوم قصد الامر بالوفا على نحو الوجوب (الثانى) فى قوله فى اتصاف العبادة بالكراهة) فان كان المراد من الكراهة هى الكراهة المصطلحة فلابد من حصول منقصة وحزازة فى متعلقها وحيث ان التعبد بالعبادة لاحزازة فيه اولم يكن فيه حسن وقربة فلامحيص من ان ينطبق عليها عنوان فيه حزازة كالمشابهة لبنى امية (فتارة) يكون لازما لاينفك عنه عنوان التعبد فلامحالة يكون دائما من العبادات المكروهة فمهما صار التعبد بالعبادة مرجوحا لما فيه من المنقصة فلايعقل ان يكون له دخل فى رجحان شئى آخر والمفروض ان ذات الفعل مستحب عبادى بمعنى ان لقصد القربة دخيلا فى حصول مصلحته فيلزم ان يكون التعبد المرجوح دخيلا فى حصول مصلحة الفعل مثلا لو كان صوم يوم عاشورا مشتملا على مصلحة لاتكون متوقفة على التعبد وقصد القربة فلامانع من حصول الغرض منه مهما اتى بالصوم بداعى امره المتعلق بذاته فانه صدر من المكلف حين اتيان الصوم بداعى امره راجح ومرجوح (اما الراجح) فهو نفس الصوم (و اما المرجوح) فهو التعبد به اعنى اتيانه بداعى امره واما

اذا كان مصلحة الصوم متوقفة على التعبد كما هو المفروض فلامحالة يمتنع حصول الراجح باتيان الصوم بداعى امره لوضوح ان عنوان التعبد مرجوح فلايمكن حصول مصلحة الفعل بالتعبد الذى هو مرجوح بقول مطلق لملازمته لعنوان المشابهة للاعداء (و ببيان آخر) لاشك ان نقيض التعبد المرجوح عدمه لا الفعل ويكون نفس الفعل مقارنا للنقيض فلاضير فى كونه راجحا و عنوان التعبد مرجوحا (و اما اذا) كان رجحان الفعل متوقفا على اتيانه بعنوان التعبد فلايعقل كونه راجحا اوضوح ان الفعل مقارن للتعبد المرجوح لا لنقيضه (مضافا الى ان مرجوحية التعبد متفرع على توجيه الطلب الندبى الى ذات الفعل والمقصود من البعث الى الفعل سواء كان الزاميا ام لا ايجاد الداعى فى نفس المكلف الى المطلوب اولم يكن فى نفسه داع اليه والمفروض كون التعبد مرجوحا دائما فى هذا القسم واولا تحاده مع العنوان المرجوح دائما ومعنى مرجوحية التعبد مرجوحية حصول الداعى من قبل طلب المولى فاذن يكون صدور البعث ممتنعا لاجل ايجاد الداعى فى نفس المكلف نظراً الى كون الانبعاث من قبل طلب المولى مرجوحا عنده فمهما كان الانبعاث كان من قبل بعث المولى مرجوحا عنده كان صدور البعث عنه ممتنعا لخلوه عن العلة الغائية التى لاجلها يصدر البعث عن المولى ومن هنا يظهر ما فى قوله (وحيث ان النهى تنزيهى لاينافى الرخصة فيه فيجوز التعبد بها ايضا لبقاء الامر المتعلق بذاتها على حالها) لان الكلام فى حدوث الامر المتعلق بذات الفعل مع كون التعبد مرجوحا دائما كما هو المفروض فى هذا القسم (وتارة اخرى) يكون عنوان المرجوحية طاريا بعد حدوث الامر فليس الامر باقيا اذ على فرض بقاء الامر كيف يمكن امتثاله مع فرض كونه تعبديا لان المفروض كون التعبد مرجوحا والفعل يكون راجحا حين التعبد به لا محالة ولا يعقل صيرورة العنوان المرجوح دخيلا فى رجحان الفعل (هذا كله فيما اذا كان مراده من الكراهة هى الكراهة المصطلحة الناشية من منقصة وحزازة فى متعلقها (واما لو كان مراده من الكراهة طلب الترك لمصلحة فى الترك لا لمنقصة فى الفعل او التعبد به كان العنوان المتلازم للترك ذا مصلحة ولايكون العنوان الملازم للفعل ذا منقصة سواء كان عنوان المخالفة للاعداء المنطبقة على الترك كما هو المذكور

فى كلام الشيخ ره اوالتعبد بالترك كما هوالمذكورفى كلام صاحب الفصول وهذا كما ترى مخالف لصريح كلماته (تلخيص) قدتحصل من جميع ماذكرنا انه يمكن التفصى عن عويصة الكراهة فى العبادات التى لابدل لها (بوجوه ثلاثة) (الاول) ان يكون المصلحة فى نفس الترك لمافيه من المخالفة بحيث تكون داعية للمولى لتوجيه الطلب الى نفس الترك فيتعلق الطلب الى الترك نفسه ويكون ارجح من طلب الفعل وقداشبعنا فى ايضاحه بمالامزيدعليه (الثانى) انطباق عنوان راجح على الترك كما هو ظاهر كلام الشيخ (الثالث) الالتزام بكون الترك بعنوان التعبد راجحا كما هو ظاهر كلام صاحب الفصول وقد وجهنا كلامه بما لايرد عليه ما فى تقريرات الشيخ قدس سره ولا يخفى عليك ان طلب الترك على كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مولوى لكن حقيقته ليست هى الزجرالناشى عن منقصة وحزازه فى الفعل كما هو الشأن فى الكراهة المصطلحة بل هومن سنخ الاوامرالندبية الناشية عن المصلحة فى متعلقاتها وانما يعبر عنه بالنهى لمكان تعلق الطلب بالترك كقول المولى اترك هذا حيث انهم ينزلونه منزلة النهى ولكنا قدابنا الفرق بين القبيلتين فى صدرالمبحث و بمكن حمله على الارشاد للارشاد الى ارجحية الترك عن الفعل لكنه ليس مجازاً لما قدمنا فى اوايل مبحث الاوامران الطلب الذى هومفادالصيغة معنى حرفى ابداعى مشترك وانما يكون الاختلاف بالدواعى على انشاء الطلب فمهما كان الداعى البعث او الزجر كان طلبا مولويا و متى كان الداعى الارشاد الى ما فيه من المنفعة او الارجحية كان الطلب ارشادياً نعم لابدمن نصب قرينة على ذلك للصرف عن الانصراف الى المولوية (قوله واما لاجل ملازمة الترك لعنوان كك من دون انطباقه عليه)(اقول) هذا وجه آخر للتفصى عن العويصة والفرق بين هذا والوجه السابق ان الامر الندبى فى صورة الانطباق متعلق بالترك حقيقة لمكان اتحاده معه خارجا بخلاف صورة الملازمة فان الامر الندبى متعلق بما يلازم الترك حقيقة وانما ينسب الى الترك بالعرض والمجاز هذا بناء على كون الطلب مولويا (واما بناء) على حمله على الارشاد الى ما فى العنوان الملازم للترك من الارجحية كان طلب الترك صادراً من داعى

الارشاد الى ذلك فيكون الصيغة مستعملة فى طلب الترك حقيقة (نقل و تزييف) قال المحشى الشيخ على قدس سره الاحسن ان يحمل فى كليهما على المولوى خصوصا فى الاخير لان الطلب الارشادى اذا تعلق بشئى فلابدان يكون لاجل منقصة فى فعله كالصلوة فى الحمام لاان يكون من اجل رجحان فى فعل آخر ملازم لترك ماتعلق به والا كان الطلب الارشادى عرضيا ايضم فيلزم ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين من حمله على الارشاد والعرضى ومن المسلم ان ارتكاب مجرد الحمل على العرضى فقط مع مراعات الاولوية اولى من ذلك انتهى كلامه) و فيه ان العنوان الراجح كالمخالفة لبنى امية مثلا (تارة يلاحظه) المولى فى نفسه بالاستقلال ويوجه طلبه الارشادى اليه فلامحالة يكون نسبته الى الترك بالعرض والمجاز (واخرى) يلاحظه من حيث انه فائدة فى الترك ومصلحة فيه فاذن يوجه الطلب الارشادى الى نفس الترك و يكون ايصال تلك الفائدة داعيا للمولى للطلب الارشادى ويمتنع كون ذلك العنوان مركزاً للطلب الارشادى و هذان الاعتبار ان ينسحبان فى الطلب المولوى ايضم فمتى كان ذلك العنوان بنفسه مركزاً له كان نسبته الى الترك بالعرض بخلاف ما اذا لوحظ فائدة فى الترك وقدمر الاشاره اليه سابقا وعلى هذا يحمل الطلب الارشادى فى هذا القسم ويكون على حقيقته لما فى الترك من الملازمة لعنوان يكون ارجح من الفعل وليس فيه خلاف الظاهر الامن جهة واحدة وهى كون الصيغة غير مسوقة للبعث والزجر ولا يلزم ان يكون المنقصة فى نفس الترك فى كون النهى ارشاديا بل يكفى فيه ما ذكرنا من الملازمة ومما ذكرنا ظهر ان حمل النهى على الارشاد فى صورة الملازمة لايوجب ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين ولا بوجب ان يكون نسبة الطلب الارشادى الى الترك بالعرض وان كان الارشاد خلاف الظاهر حسبما اوضحناه آنفا (قوله واما القسم الثانى فالنهى فيه يمكن ان يكون لاجل ما ذكر فى القسم الاول) (اقول) تارة نجعل الكلام فى الطلب الندبى واخرى فى الوجوبى (اما الاول) ككراهة قرائة مازاد على سبع آية من القرأن للجنب بناء على استحباب قرائة مازاد له وان كان الترك ارجح فيمكن ان يكون ذلك لانطباق عنوان راجح على الترك

لخصوص حالة الجنابة من عنوان احترام كلام الله مثلا بحيث يكون الترك مع اتحاده بذلك العنوان ارجح من الفعل مع بقاء الرجحان للفعل ايضم فيكون مفاد النهى طلب الترك على نحو المولوية لما فيه من المصلحة وليس زجراً عن الفعل لعدم المنقصة فيه (واما الثانى) فكالصلوة فى الحمام بان يقال ان ترك الصلوة فيه متحد مع عنوان راجح مع بقاء المصلحة الملزمة فى الفعل المستتبعة للايجاب بلا حصول منقصة فى الفعل اصلا ولازمه استحباب الترك فى الحمام لاستيفاء تلك المصلحة فى الترك مع وجوب الصلوة على نحو التخيير عقلا بين هذا الفرد وغيره بلا تفاوت اصلا فمفاد النهى ليس زجراً عن الفعل ولو تنزيها بل مفاده طلب الترك على النحو المولوى وانما اطلق عليه النهى مع عدم كونه زجراً حقيقة لمكان التعبير عنه بصيغة النهى كقوله لاتصل فى الحمام وحيث انه لايمكن توجيه البعث والزجر ولو تنزيها الى شئ واحد لمكان التضاد بينهما فلامحالة انه يحمل على طلب الترك بمعنى استحباب الترك المتحد مع ذلك العنوان الراجح و قداسمعناك سابقا ان نقيض الترك الخاص المتحد مع ذلك العنوان ليس نفس الفعل لكى يلزم محذور اجتماع الراجحية والمرجوحية فى الفعل ولا محذور طلب النقيضين فيكون استحباب الترك فى الحمام عينياً و وجوب الصلوة تخييريا عقلا فلا يلزم محذور عدم القدرة على الجمع (قوله كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة فى الطبيعة المأمور بها لاجل تشخصها) (اقول تارة يكون العنوان المتحد مع العبادة ذا منقصة وحزازة فى نفسه سواء اجتمع مع العبادة اوافترق عنها كالكون فى مواضع التهمة وسياتى الكلام فيه (و اخرى) لايكون فى نفسه منقصة اصلا بل ربما يكون راجحا عند الافتراق كالكون فى الحمام للتنظيف مثلا بل يحصل فى الطبيعة المامور بها لاجل تشخصها بذلك الكون منقصة كما فى الصلوة فى الحمام فان تشخصها بتشخص وقوعها فيه لايناسب كونها معراجا و فسطاطا للدين فيكون اتحاد ذلك العنوان مع نوع خاص من العبادات مستتبعا لحصول منقصة فيه خاصة ومن البين انه يمتنع ارجاع النهى الى تلك الخصوصية لان المفروض عدم منقصة فيها فى نفسها مع قطع النظر عن اتحادها مع تلك العبادة الخاصة فلامحيص عن الالتزام باختلاف

تلك الطبيعة المامور بها وانها فى حد نفسها اذا كانت مع تشخص لايكون له شدة الملائمة لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلوة فى الدار مثلا وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصة بماله شدة الملايمة وتنقص فيما اذا لم تكن له ملائمة بمعنى ان الطبيعة المامور بها من حيث صرف الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات التى قد تطرأ عليها ذات مصلحة ومهما طرء عليه خصوصية غير ملائمة نقصت تلك المصلحة الملزمة فى العبادة الواجبة اذا المفروض اشتمالها على ما يزيد عليها كما فى الصلوة بالنسبة الى بعض الواجبات فان الصلوة خير العمل فلا يلزم انحطاط الملاك عن حده كى يوجب سقوط الوجوب كما ظنه بعض المحشين قده فلا محالة يكون ثوابها انقص بالنسبة الى اصل الوجود و مهما طرء خصوصية ذات مزية عليها صارت اكثر ثوابا بالنسبة الى اصل الوجود ومتى حصلت فى الخارج بصرف الوجود كانت حاوية لتلك المصلحة فى نفسها فالزيادة والنقصان انما يلاحظان بالنسبة الى صرف الوجود و من البين ان الانقصية بالنسبة لاتكون ملاكا للكراهة المصطلحة لان معناها مرجوحية الفعل والمفروض ان الانقصية هنا لم يستلزم مرجوحيته والالخرج الواجب عن كونه واجبا فاذن لايلزم محذور اجتماع الوجوب والكراهة فى شئى واحد ولازمه كون النهى ارشاديا الى ترك هذه العبادة الناقصة ولايعقل ان يكون النهى مولويا لعدم ملاك المولوية فيه اصلا اعنى مرجوحية الفعل (و من هنا توجه النظر فيما ذكره بعض المحشين قده (قال فالصحيح فى تصور الكراهة هو ان طبيعة الصلوة على ماهى عليه من المصلحة بحد ها لكنها لتشخصها بالمكان الخاص تحدث فيها حزازة لاتقاوم تلك المصلحة فهى واجبة بالفعل و مكروهة ملاكا لافعلا انتهى ملخصا) وفيه ان تلك الحزازة اما توجب مرجوحية الفعل بقول مطلق فمن البين انها لاتجتمع مع الوجوب اولا بل توجب المرجوحية الاضافية فلا محالة تجتمع مع راجحية الفعل ومن المعلوم ان المرجوحية الاضافية لاتكون ملاكاً للكراهة و ترجع ح الى كون الفعل اقل ثوابا (قوله ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التى تكون اقل ثوابا من الاخرى بالكراهة) (اقول) قد حكى هذا الاشكال عن العلامة الشيرازى قدس سره وتقرير الجواب ان المقيس اليه انما

يكون صرف وجود الطبيعة ويقاس اليه الزيادة والنقصان بسبب طريان العوارض المفارقة وليس المراد هو قياس مطلق النقصان الى الزيادة وبالعكس وبالجملة فرق واضح بين ان يكون قلة الثواب مستندة الى وجود المانع مع وجود المقتضى او الى عدم المقتضى فان صرف الطبيعة مقتض لمقدار من الثواب وطرو الخصوصية يكون مانعا عن الاستيفاء او موجبا لمزيده بخلاف قياس الناقص الى ما هو انقص منه ثوابا او ازيد فانه لانتفاء المقتضى رأسا ومبنى الاشكال فى كلام المستشكل على ذلك (نقل وتعقيب (قال فى الدرر اما اول القسمين من الثانى اعنى ما اذا تعلق النهى بالعبادة مع خصوصية زائدة كالصلوة فى الحمام فمحصل الكلام فيه ان النهى المتعلق بتلك العبادة الخاصة لابد وان يرجع الى نفس الخصوصية اعنى كونها فى الحمام فح نقول هذا النهى اما لبيان الكراهة الذاتية لهذه الخصوصية وان لم يكن وصف الكراهة الفعلية موجوداً نظير ما قدمنا فيكون اللازم كون هذا الفرد اقل ثوابا من سايرالافراد وعلى هذا يكون هذا النهى مولويا يستفاد منه الكراهة الشرعية واما ان يحمل على الارشاد وترغيب المكلف الى اتيان فرد آخر من الطبيعة يكون خاليا عن المنقصة ويستكشف الكراهة الذاتيه منه بطريق الان انتهى كلامه) وقال فى صدر كلامه فى معنى الكراهة الذاتية (فان قلت) فما معنى الكراهة مع ان الفعل المفروض مصداق للواجب و يعبتر فى صدق الكراهة رجحان الترك (قلت) الاحكام الشرعية على قسمين تارة يستظهر من الادلة انها احكام فعلية تعلقت بالموضوعات بملاحظة جميع الخصوصيات والضمائم (واخرى) يستظهر منها احكام حيثية تعلقت بموضوعاتها من حيث هى وما يكون من قبيل الثانى يتوقف فعليته على عدم عروض مانع للعنوان يقتضى خلاف ذلك الحكم نظير (قوله الغنم حلال) فان الحلية وان كانت مجعولة الان هذا الجعل لايلازم الفعلية فى جميع افراد الغنم وليس اطلاق الحلال على طبيعة الغنم مع كون بعض افرادها حراما جارياً على خلاف الاصطلاح بل يصح اطلاق الحلال بالمعنى المذكور على خصوص الفرد الحرام ايضا اذا المعنى ان هذا الفرد مع قطع النظر عن كونه مغصوبا مثلا حلال انتهى كلامه ملخصا) وفى كلماته مواقع للنظر (الاول فى قوله لابد وان يرجع الى نفس الخصوصية) لما قدمنا سابقا

ان الكون فى الحمام راجح فى نفسه وليس من قبيل الكون فى مواضع التهمة المرجوح فى نفسه فالصلوة من حيث انها نوع خاص من العبادات اذا وقعت فى الحمام كان فيها منقصة ولا كك الامر فى العبادات الآخر المتحدة مع الكون فى الحمام وح لابدان تكون الصلوة الواقعة فى الحمام انقص ثوابا بالنسبة الى اصل طبيعة الصلوة و يمتنع ان تكون مرجوحة بقول مطلق والالم تتصف بالوجوب فالمصلحة الملزمة باقية بعدانحطاطها عن الدرجة العليا فاذن لاتكون فيها ملاك الكراهة اصلا لاذاتيه ولافعلية لوضوح ان مجرد النقصان الاضا فى لايكون ملا كا للكراهة والا لزم عند عدم المانع تعلق النهى التنزيهى المولوى بذلك مع فرض رجحانه فى نفسه لوضوح اجتماع النقصان الاضافى مع الرجحان فى نفسه و فساده غنى عن البيان ومن هنا ظهر القدح فى قوله (و على هذا يكون هذا النهى مولوياً) لما عرفت من خلوه عن ملاك النهى المولوى (الثانى فى قوله) ويستكشف الكراهة الذاتية منه بطريق الان) وجه النظر انه يكفى فى النهى الارشادى وجود النقصان الاضافى و يكون المقصود منه ارشاد المكلف الى اختيار ما يكون خاليا عن ذلك النقصان ولا يتوقف صحة النهى الارشادى على كون متعلقه مرجوحا فى نفسه لكى يستكشف منه الكراهة الذاتية الناشية من المرجوحية فى نفسه (الثالث) فى قوله الاحكام الخمسة وجعل الكراهة فيما نحن فيه منها (وجه النظر بعد تسليم مرتبة للحكم غير مرتبة الفعلية تكون مجعولة حقيقة فيما عدى الاباحة والحلية التى حقيقتها الترخيص الذى هو لااقتضائى بالنسبة الى الاحكام الاقتضائية وليس للترخيص الا مرتبة واحدة من الجعل انه لايعقل ان تصل الكراهة الشأنية الى مرتبة الفعلية قط لوضوح كون الوجوب مانعا عن بلوغ مرتبة الكراهة الشأنية الى الفعلية لمكان التضاد بين الوجوب والكراهة الفعلية والمفروض عدم انفكاك هذه المنقصة عن الصلوة فى الحمام اصلا فيكون جعل الكراهة الشانية لغواً لايصدر من الحكم وحيث ان الصلوة المشتملة على خصوصية الكون فى الحمام انما تكون ذات منقصة بعنوان التعبد و صدورها بقصد القربة لا مطلقا فلا محالة انها خالية عن الكراهة الشأنية حين صدورها غفلة عن الوجوب

فلاوجه لتوهم فعلية الكراهة عند الغفلة عن الوجوب (قوله بالعرض والمجاز و كان المنهى عنه به حقيقة ذلك العنوان و يمكن ان يكون على الحقيقة (اقول) محل الكلام فى القسم الثالث ان يكون متعلق النهى حقيقة عنوان آخر قد يكون متحداً مع عنوان العبادة او ملازما له و قد يكون مفترقا عنه كالكون فى مواضع التهمة مثلا لكن النهى فى ظاهر الدليل يكون متعلقا بالعبادة كقوله لاتصل فى مواضع التهمة و من ثم يجب صرف النهى عن ظاهره و حمله على العرض والمجاز او حمله على الارشاد بناء على القول بالجواز لوضوح انه لو كان النهى فى لسان الدليل متوجها الى عنوان آخر لما كان وجه للصرف المذكور بل يكون نهياً مولويا مجتمعا مع الامر المولوى ولا باس به على القول بالاجتماع ومن هنا ظهر انه على الامتناع يكون ملاك الكراهة المصطلحة موجوداً فى مورد الاجتماع وان لم تكن فعلية و تكون الكراهة فعلية فى غير مورد الاجتماع و هذا بخلاف القسم الثانى لان المفروض رجحان الكون فى الحمام فى نفسه و انما يكون اتحاده مع الصلوة خاصة دون ساير العبادات موجبا لمنقصة فيها فلايكون ملاك الكراهة بمعنى المرجوحية موجوداً فى مورد الاجتماع فلامحالة ان الصلوة فى الحمام تكون اقل ثوابا من غيرها و لازمه كون النهى ارشاديا لعدم ملاك المولويه فيه اصلا ولا كك الامر فيما نحن فيه فان ملاك المولوية موجود فى مورد الاجتماع و انما يحمل على الارشاد لوجود المانع عن الحمل على المولوى بخلاف النهى عن الصلوة فى الحمام فان الحمل على الارشادى انما يكون لعدم المقتضى فيه فظهر الفرق بين القبلتين وان كانتا مشتركتين فى كون النهى ارشاديا (قوله واما على الامتناع فكذلك فى صورة الملازمة) (اقول) يمكن ان يقال الكون فى مواضع التهمة امر خارج عن حقيقة الصلوة ملازم لها لامتحد معها فى الخارج (بيان ذلك ان الكون فى المكان انما يكون من مقولة الاين الذى هو عبارة عن الفراغ الشاغل للجسم والكون الذى هو جزء الصلوة كما فى الركوع والسجود ونحوهما انما يكون من مقولة الوضع ومن البين امتناع اتحاد المقولتين فى مصداق واحد حسبما حقق فى محله فيكون

الكون فى مواضع التهمه كالنظر الى الاجنبية حال الصلوة لكن الكون المذكور من لوازم الصلوة بخلاف النظر فيصح التمثيل للملازم بالكون المذكور وروح لامانع من حمل النهى فيه على الكراهة الفعلية حتى فى مورد الاجتماع لتعدد مركز النهى والامرو يكون نسبته الى الصلوة بالعرض والمجاز وحيث ان ملازمة العنوان الخارج مع عنوان العبادة ليست دائمية جاز اختلافهما فى الحكم بان يكون العبادة واجبة او مستحبة و ذلك العنوان مكروها (فتوهم) انسحاب امتناع اختلاف حكم المتلازمين فى هذا المورد فاسد كما صدر عن بعض المحشين قده لوضوح عدم لزوم محذور التضاد مع تعدد الموضوع وملاك الامتناع هو لزوم القبح او اللغوية و كلاهما منتفيان مع وجود المندوحة (قوله وقد انقدح بما ذكرنا انه لامجال اصلا لتفسير الكراهة فى العبادة باقلية الثواب (اقول) اما فى القسم الاول فلان المفروض عدم البدل للعبادة المكروهة لكى يختلف الثواب قلة و كثرة بالاضافة الى بعض من تلك الطبيعة الواجدة للمزية او المنقصة لما نبهنا عليه سابقا من ان الحكم فيه استيعابى يكون كل فرد من الطبيعة عبادة مستقة كما فى الصلوة المندوبة والصوم المندوب و نحوهما من المندوبات المطلقة و اما فى هذا القسم على الجواز فلان المفروض اختلاف العنوانين الموجب لجواز اجتماع الحكمين فلاوجه لحمل النهى المتعلق بالعنوان الخارج على الارشاد وقد دعت الضرورة الى ذلك فراراً عن محذور اجتماع الحكمين المتضادين على القول بالامتناع والقائل بالجواز فى فسحة من ذلك نعم لابد من حمل النهى عن العبادة المتحدة مع ذلك على الارشاد او على العرض والمجاز على القول بالجواز لما نبهنا عليه آنفا من ان المنهى عنه حقيقة هو ذلك الامر الخارج لا العبادة وعلى القول بالامتناع لاوجه لتفسير الكراهة باقلية الثواب بناء على الملازمة ايضا كما لايخفى (قوله كما انقدح حال اجتماع الموجوب والاستحباب فيها وان الامر الاستحبابى يكون) اقول قد يكون الشئى راجحا ومندوبا مع قطع النظر عن اجتماعه مع الواجب كالكون فى المسجد بناء على رجحانه ذاتا وقد لا يكون كك بل الواجب المجتمع مع ذلك العنوان يكون راجحا كالفريضة المؤداة

مع الجماعة فان الاجتماع فى محل واحد لا رجحان فيه والاجتماع لاداء الفريضة راجح و مندوب ففى هذا القسم لاينفك عنوان الراجح عن الواجب بخلاف القسم الاول (اما الكلام) فى القسم الاول فبناء على القول بالامتناع فلابد من حمل الطلب المتوجه الى الواجب كقوله (صل فى المسجد) على الارشاد الى افضل الافراد فتكون الصيغة مستعملة فى المعنى الحقيقى اعنى الطلب الذى هو معنى حرفى ابداعى بداعى الارشاد و يمكن حمله على الطلب المولوى الاقتضائى اعنى مرتبة الانشاء الذى يقول بها الاستاد هذا كله فيما اذا كان العنوان الراجح متحداً مع الواجب واما اذا كان ملازما مغايراً معه فلامانع من حمل الطلب الندبى على المولوى الفعلى لعدم لزوم محذور التضاد مع وجود تغاير الموضوعين و انفكاك موضوع الندب عن موضوع الوجوب وعدم ملازمته معه فى الخارج وقد مر بيانه فى مبحث الضد فما صدر من بعض المحشين قده من لزوم محذور اختلاف المتلازمين فى الحكم غير سديد جدا) ولامحالة تكون نسبته الى موضوع الوجوب بالعرض والمجاز فاذن يحمل الطلب الندبى المتوجه الى الواجب على الفعلية بالعرض والمجاز هذا كله على القول بالامتناع (واما على القول بالجواز فلا مانع من حمل الطلب الندبى على الفعلية مطلقا سواء كان العنوان المندوب متحداً مع الواجب اوملازماً مغايراً معه لان النسبة بين العنوانين عموم من وجه وجوداً اومورداً وتغاير مركز الحكمين كاف فى جواز الاجتماع عند القائلين به فيكون الطلب الندبى المتوجه الى الواجب طلبا فعليا بالعرض والمجاز فى كلتا الصورتين لان المفروض ان مركز الطلب الندبى انما يكون العنوان الآخر لا عنوان الواجب ويمكن حمله على الارشاد الى اتيان المجمع المشتمل على العنوانين ولو كان الاجتماع بحسب المورد (واما الكلام) فى القسم الثانى اعنى مالا ينفك عنوان الراجح عن الواجب وان كان ينفك الواجب عن الراجح فيكون بينهما عموم مطلق كقوله (صل وصل مع الجماعة) فملخص الكلام فى هذا القسم عدم الفرق بين القولين لما نبهما عليه فى صدر المبحث من ان مجرد تقييد مركز الوجوب بقيد لايكفى لجواز اجتماع الحكمين المتضادين فلابد من حمل الطلب الندبى على الارشاد او على مرتبة الاقتضاء و يمتنع كونه

فعليالكى يكون نسبته الى الواجب بالعرض والمجاز هذا فيما اذا كان العنوان المستحب متحداً مع عنوان الواجب و كذا الحكم فى العنوان المغاير لوضوح عدم انفكاكه عن الواجب فيمتنع الندب الفعلى بناء على عدم اختلاف المتلازمين فى الحكم فى هذه الصورة فلابد من حمل الامر الندبى على الارشاد او على الاقتضاء (والاشكال) بعدم امكان فعلية الندب قط فلامعنى لجعل الحكم الانشائى الذى لايبلغ الى مرتبة الفعلية اصلا (مدفوع) بامكان فعليته عند الغفلة عن الوجوب لخروجه عن الفعلية ح فلامانع من صيرورة الحكم الندبى الانشائى فعليا ولايخفى ان الاستاد لم يتعرض فى كلامه لهذا القسم نظراً الى عدم الفرق بين القولين فيه (فقوله على القول بالجواز تقييد لقوله او متحد معه) يعنى ان الحكم الندبى فعلى مع اتحاد العنوانين على القول بالجواز لان المفروض كفاية اختلاف العنوانين فى الجواز فيكون نسبة الندب الفعلى الى الواجب بالعرض والمجاز لان مركز الطلب الندبى حقيقة هو ذلك العنوان لاعنوان الواجب على القول بالجواز بخلاف القول بالامتناع نظراً الى سراية الحكم الندبى الى المجمع فلابد من حمل الطلب الندبى على مرتبة الانشاء او الارشاد فراراً عن لزوم محذور اجتماع الضدين وهذا بخلاف صورة الملازمة اعنى صورة تباين العنوانين لوضوح تعدد مركز الوجوب والندب فلاغرو بالتزام كون الحكمين فعليين على القول بالامتناع فضلاعن القول بالجواز ولايلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم لان المفروض تعاير العنوانين بالعموم بالوجه (و قوله متحد) عطف على كان اى فيما متحد هو مع المستحب والاولى ان يقول او اتحاد ها معه كما لايخفى وجهه (قوله ولا يخفى انه لايكاد ياتى القسم الاول ههنا فان انطباق عنوان راجح على (اقول) قد عرفت ان القسم الاول هو الذى لاينفك المندوب عن العنوان الراجح وان امكن انفكاك الراجح عن المندوب كترك صوم عاشورا الملازم لعنوان المخالفة ففيما نحن فيه متى كان الواجب ملازما لعنوان راجح بحيث لاينفك الواجب عن ذلك العنوان اصلا (فتارة) ينطبق العنوان الراجح على الواجب و يكون متحداً معه فى الخارج (واخرى) يكون مباينا وجوداً مع الواجب ولاينفك الواجب عنه مورداً

(اما الاول) فلاشك ان انطباق عنوان راجح على الواجب يؤكد ايجابه لا انه يوجب استحبابه لان الوجوب حكم اقتضائى والاستحباب حكم لا اقتضائى نظراً الى عدم استتباعه للمنع من الترك فلامحالة ان الحكم الاقتضائى يؤثر فعلا وينذك اللااقتضاء فى الحكم الاقتضائى وح لو كان قابلا للاشدية كما فى الحب والارادة صار شديدا وان لم يكن قابلا لذلك كما فى الوجوب و نحوه من الامور الجعلية الاعتبارية ثبت الوجوب على مرتبة من الفعلية لا الحكم الندبى لان الارادة والحب التى هى من مبادى الحكم الندبى مفقودة ههنا بتاتا و يمتنع انشاء الحكم بلاسبق مباديه ولو كان حكما انشائيا اما انتفاء الارادة بالنسبة الى الحكم الندبى فلان المفروض كون الخصوصية الراجحة متحدة مع الواجب بحيث لاينفك الواجب عنها اصلا و من البين تاكد الارادة و اشتدادها من اول الامر وليس هناك سوى تلك الارادة الواحدة المؤكدة الداعية على الايجاب ارادة اخرى ولو كانت شأنية لكى ينبعث عنها الحكم الندبى الانشائى فى مورد الاجتماع وان كان ذلك العنوان فى مورد افتراقه عن الواجب مندوبا فعليا لوضوح ان الحكم الانشائى ايضا مسبوق بالارادة ولو كانت شانية بحيث تصير فعلية عند حصول الشرط اوارتفاع المانع كما فى ارادة الشبعان للاكل عند طرو الجوع فانها ارادة شأنية فى حالة الشبع بالنسبة الى الاكل و تصير فعلية عند عروض الجوع حسبما تقدم بيانه فى مبحث الواجب المشروط وعدم صدور الحكم الانشائى عند انتفاء المبادى ضرورى لايحتاج الى مؤنة البرهان نعم بناء على القول بالجواز لامانع من انشاء الحكم الندبى على تلك الخصوصية المتحدة فى الخارج لوضوح ان مغايرتها مع الواجب فى عالم الذهن يكفى للحاظها فى نفسها و توجه الارادة اليها ثم انشاء الحكم الندبى عليها لكنها شانية لافعلية كما ان الحكم الندبى حكم انشائى لافعلى نظراً الى قصر امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم على خصوص المرتبة الفعلية وهما متلازمان فى عالم العقل تصورا على القول بالجواز وان كانا متحدين خارجا ولامانع من جعل الحكم الندبى الانشائى اذا كان باوغه الى الفعلية مترقبا كما فى مادة افتراق العنوان عن الواجب وهذا بخلاف

القول بالامتناع فان سريان الارادة والوجوب من الطبيعة الى الفرد يمنع عن انقداح ارادة اخرى الى الخصوصية ولو كانت شأنية وكذا الحكم الندبى اذ لا مركز له بعد سريان الوجوب من الطبيعة الى الخارج وصيرورة الطبيعة بخصوصيتها الراجحة بشراشرها مركزاً للطلب الحتمى (واما الثانى) اعنى كون الخصوصية الراجحة مغايراً للواجب الملازم لها مورداً فقضية امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى عدم الاستحباب الفعلى لتلك الخصوصية عند اجتماعها مع الواجب وان كان فعلياً عند افتراقها عنه نعم لا باس بالحكم الاقتضائى حقيقة بالنسبة اليها وبالعرض والمجاز بالنسبة الى الواجب لوضوح كون مركز الحكم الندبى الانشائى انما يكون تلك الخصوصية المباينة مع الواجب الملازم لها مورداً لا الواجب فيكون نسبته اليه بالعرض والمجاز ولا فرق بين القولين فى هذه الصورة كما لا يخفى على المتفطن هذا توضيح كلام الاستاد قدس سره (نقل وتعقيب) قال المحشى الشيخ على قدس سره ولا يخفى جريانه فيها لو كان الامر الاستحبابى لاجل عنوان آخر سواء كان منطبقا على الواجب او كان ملازما له غاية الامر يكون الاستحباب حكما اقتضائيا مادام الواجب فعليا و فعليا لو خرج الواجب عن الفعلية لغفلة ونحوها مع انه لا وجه للتأكد فى صورة الانطباق كما لا يخفى انتهى كلامه) وفيه ما عرفت من انتفاء مبادى الحكم الندبى الانشائى فى صورة الانطباق على القول الاجتماع لما نبهنا عليها من سريان الارادة الى الفرد المنطبق عليه الخصوصية الراجحة وكذا الوجوب الفعلى فاذن لا يبقى مركز للحكم الندبى الانشائى اصلا بخلاف صورة الملازمة لوضوح مغايرة المركزين فلا حجر فى انشاء الحكم الندبى الاقتضائى على الخصوصية الملازمة و يصير فعليا عند الغفلة عن الوجوب التسوية بين القبيلتين خروج عن حد الاستواء (ان قلت) ما الفرق بين هذه الصورة وصورة انطباق الراجح على الواجب المنفك عن الراجح كالصلوة مع الجماعة مثلا مع ان المترأى من كلمات الاستاد الفرق بين الصورتين حيث قيد الفعل الواجب (بالذى لا بدل له) يعنى ان الواجب لا ينفك عن العنوان الراجح (وجه الاشكال ان الصورتين مشتركتان فى سريان الارادة والوجوب الى الفرد المتحد

مع الخصوصية الراجحة فتكون مؤكدة للارادة ولا يبقى للاستحباب مركز كما فى الصورة التى لاينفك الواجب فيها عن الخصوصية الراجحة (قلنا) فيما اذا كان الواجب منفكا عن الخصوصية الراجحة فلامحالة يكون مركز الارادة والوجوب نفس الطبيعة اللابشرط المعراة عن الخصوصية الراجحة و قضية سريان الارادة الى الفرد وكذا الوجوب كون الفرد من حيث انه فرد لتلك الطبيعة مراداً و واجبا وهذا انما ينهض مانعا عن جعل الحكمين الفعليين على المجمع ولايكون مانعا عن الحكم الانشائى على العنوان الراجح وهذا بخلاف صورة عدم انفكاك الواجب عن ذلك العنوان لوضوح ان قضية سريان الارادة والوجوب الى الفرد كونه بخصوصيته المشخصة مراداً و واجبا اذ المفروض عدم انفكاك فرد من افراد الواجب عن تلك الخصوصية فتكون من مشخصات الفرد فلاجرم ان رجحانها مؤكد للارادة الحتمية (و دعوى) ان ضم المصلحة الغير الملزمة وان كانتا متحدتين فى الوجود لايعقل ان يوجب اشتداد ملاك الوجوب بماهو ملاك الوجوب فلايعقل تأكد الوجوب بما هو و يشهد له عدم اشتداد العقوبة على مخالفته بواسطة انطباق العنوان الراجح مع ان الوجوب الشديد يمتاز عن الضعيف بذلك (مدفوعة) بان الارادة من الكيفيات النفسانية القابلة للاشتداد وان لم يكن الوجوب قابلا لذلك والمصلحة الداعية ربما تكون من مقولة الكيف فتكون قابلة للاشتداد واما عدم اشتداد العقوبة فلاجل عدم كون المصلحة الراجحة ملزمة وانما يشتد العقوبة فيما اذا كانت المصلحة المنضمة ملزمة فما صدر من بعض المحشين قده غير سديد جداً (تلخيص) لاتخلو النسبة بين الواجب والعنوان الراجع اما عموم من وجه او عموم مطلق وهذا على قسمين فتارة يكون العنوان خاصا والواجب عاما و اخرى بالعكس وقد مر الكلام فيهما مستوفى (ولا يذهب عليك) انه اذا كان الواجب اعم و كان الوجوب توصليا والعنوان المندوب تعبديا فلاجرم ان الوجوب التوصلى ينقلب الى التعبدى فى مورد الاجتماع كما ان الندب ينقلب الى الوجوب ح اذ هذا قضية كون الندب حكما لااقتضائيا بالنسبة الى الوجوب كما ان التعبدية خصوصية زائدة طارية على الواجب التوصلى موجبة لصيرورته تعبديا فى مورد الاجتماع

وقدعرفت انه اذا كان الواجب اخص كان هناك ارادة واحدة وحكم واحد فلامعنى لانقلاب الندب الى الوجوب (قوله و منها ان اهل العرف يعدون من اتى بالمامور به فى ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا) (اقول) هذا هوالدليل الآخر على جواز اجتماع الامروالنهى فمهما امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان خاص وخاطه فى المكان المنهى عنه عدمطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهى عن الكون فى ذلك المكان وقدمثل الحاجبى والعضدى بهذا المثال وربما يمثل بمثال آخر وهو ان يأمر السيد عبده بمشى خمسين خطوة فى كل يوم وينهاه عن الدخول فى الحرم فيمشى الخطواب المامور بها فى الحرم فانه ايضم يعد مطيعا وعاصيا وقديمثل بمثال ثالث وهو ان يأمر السيد عبده بمشى خمسين خطوة و ينهاه عن المشى فى دار مخصوصة فمشى الخطوات فى تلك الدار فانه يعد مطيعاً وعاصياً (فيقع الكلام اولا فى بيان المناقشة فى المثال الاول التى اشار اليها الاستاد بانه ليس من باب الاجتماع نظراً الى ان الكون فى المكان من لوازم الجسم المحتاج الى التحيز فيكون من مقولة الاين والحركات العضلية المعنونة بالخياطة انماتكون من مقولة الوضع ومن البين امتناع اتحاد هما وجوداً كما هوقضية كونهما مقولتين متبائنتين حسبماحقق فى محله (وقديناقش فى المثال الثانى) بان الدخول والكون فى الحرم مباين للمشى لوضوح كون الحركة فى المكان مغايرة للكون فيه فان الحركة فى المكان من مقولة الحركة فى الاين والدخول والكون المطلق من نفس مقولة الاين ومن البين ان الحركة فى المقولة مغايرة لنفسها وان كان يحصل فى كل آن فرد بالقوه من تلك المقولة حسبما حقق فى محله (ويمكن المناقشه فى المثال الثالث) بان مركز الامر مطلق مشى خمسين خطوة ومركز النهى خصوص المشى فى دار مخصوصة فلايكون مركزهما طبيعتين متغايرتين ولايقول المجوز بجواز الاجتماع فى الطبيعة الواحدة المتخالفة بالاطلاق والتقييد حسبما مر بيانه فى محل تحرير محل النزاع (هذا كله فيما اذا اريد من الكون التحيز الذى يكون من مقولة الاين فى مقابلة المقولات الاخر على اصطلاح الحكماء ويمكن ان يرادمنه الكون الذى هوجنس للاكوان الاربعة عندالمتكلمين

فانهم يعبرون عن الاين اعنى حصول الجوهر فى الحيز بالكون وقد حصروه فى اربعة انواع هى (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) لان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا و على الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع وعلى الثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز اول والحركة حصولا اول فى حيز ثان (وهم لا يريدون من الحركة الا الحركة فى الاين وينكرون الحركة فى الكم والكيف خلافا للحكماء فانهم يثبتونها فى مقولات اربعة (الاين والوضع والكم والكيف) ويخالفون المتكلمين فى تحديد الحركة و كيف كان فان كان حقيقة الكون فى الاربعة واحدة كما اختاره التفتازانى فى شرح المقاصد وفاقا لصاحب المواقف نظرا الى ان المميزات للاكوان الاربعة امور اعتبارية لا فصول منوعة لكونه مسبوقا بكون آخر او فى ذلك المكان كما فى الحركة والسكون و كامكان تخلل ثالث وعدمه كما فى الافتراق والاجتماع فان هذه امور اعتبارية فيكون الكون فيها نوعا واحدا لا انواعا اربعة حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة فلا محالة يكون المصداق للمأمور به اعنى الخياطة والمنهى عنه اعنى الكون فى مكان خاص واحدا حقيقة ويكون التفاوت بينهما بالاعتبار فيكون مثالا لما نحن فيه فلا يرد عليه المناقشة التى ذكرناها آنفا وان كان التضاد بين الحركة والسكون و كان الخياطة من مقولة الحركة فانهم يسمون الحركه فى الوضع ايضا حركة ويرجعونه الى الحركة فى الاين فلا شك ان متعلق النهى مطلق الكون اعم من حصوله فى ضمن السكون او الحركة ومتعلق الامر نوع من الكون اعنى الحركة فى مقابلة السكون فيكون المنهى جزء داخلا فى المأمور به لا خارجا عنه فلا يرد عليه المناقشة المذكورة نعم لو كانت الخياطة اثرا حاصلا من الحركات المباشرية بحيث تكون مغايرة وجودا مع الحركات كان مركز الامر مغايرا لمركز النهى لا محالة لكن الحركات المذكورة واجبة من باب المقدمة لما حققناه فى او اخر مبحث المقدمة من كون الحركات

المباشرية سببا الافعال التوليدية فتكون واجبة تعيينا فيلزم اجتماع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيرى فيكون ايضا من باب التمثيل لما نحن فيه و فيه كلام سيتلى عليك (والتحقيق ان السكون امر عدمى ويكون تقابله مع الحركة تقابل العدم والملكة لاتقابل التضاد ومن البين انه لاجامع ذاتى بين العدم والوجود فاذن يكون الكون المشترك بينهما امراً انتزاعيا خارجا عن الحركة والسكون متحداً مصداقا مع الحركة وكذا مع الخياطة لو كانت عبارة عن الحركات الخاصة (ولو كانت فعلا توليديا لكان الكون المنهى عنه متحدا مع المقدمية الواجبة حسبما اوضحنا سبيله فيكون المثال المذكور منطبقا على المدعى ولايرد عليه المناقشة المذكورة (نعم لواريد من الكون المنهى عنه الكون فى المكان اعنى تحيزه فيه لكان مغايراً مع المامور به ذاتا لوضوح ان بدن الخياط محتاج الى التحيز ولايكون عارضا متاخراً عنه بخلاف الخياطة والكون المنتزع عنها فانه متاخر رتبة عن الخياطة فضلا عن الخياط نفسه ولكن لاضرورة تقتضى حمل الكون المنهى عنه على التحيز لكى يرد عليه المناقشه (قوله المنع الاعن صدق احدهما اما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب) (اقول) لو كان مرجع الاستدلال بهذا الوجه الى التمسك بفهم العرف و يستكشف به عدم المنافات بين وجوب الشئ و تحريمه فمهما جاز ذلك فى العرف جاز فى الشرع ايضم نظراً الى ان خطابات الشرع واردة على طبق المفاهيم العرفية (ففيه) المنع من حجية فهم العرف فى مثل هذه المسئلة العقلية فيجوز تطرق الخطاء فى افهامهم فبعد قيام البرهان على الامتناع نلتزم بحصول الاطاعة خاصة فيما اذا كانت مصلحة الامر اقوى او حصول العصيان فيما اذا كانت مفسدة النهى اقوى (ولو كان مرجعه الى التمسك بحكم العقلاء بان يقال انهم قاطعون بان العبد ممتثل فى امر الخياطة بحيث لو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء ولكن لو عاقبه على الجلوس فى المكان المذكور لم يتوجه عليه ذم (ففيه المنع من حصول القطع والعهدة على مدعيه (قوله نعم لابأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان فى التوصليات (اقول هذا صواب ثالث بعد تسليم اتحاد الكون المنهى عنه مع الخياطة

المأمور بها مصداقا وتسليم حصول الاطاعة والعصيان كليهما والجواب الثالث مبنى على الفرق بين التوصليات والتعبديات بحصول الغرض فى الاول دون الثانى فلايكاد يحصل الغرض فى العبادات الا فيما صدر من المكلف ما يكون غير محرم و غير مبغوض عليه حسبمامر بيانه مستوفى بخلاف الغرض فى التوصليات فان حصوله لاينافى كونه مبغوضا و محرما فمهما حصل الغرض سقط الطلب بسقوط علته الباعثة على الطلب و هذا ليس اطاعة حقيقة للامر و من ثم لايستحق الثواب و انما لايستحق الذم لمكان حصول غرض المولى (هذا اذا كان مركز الطلب نفس الحركات الخاصة المعنونة بالخياطة ولو كان مركزه الاثر القائم بالثوب الحاصل من تلك الحركات وهو شكل الثوب الحاصل منها كشكل السرير الحاصل من النجر فلامحالة يكون فعلا تسبيبياً حاصلا من الفعل المباشرى الذى يكون مقدمة لحصول ذلك الشكل فالمقصود طلب الخياطة بهذا المعنى باى مقدمة حصلت جائزة اومحرمة وليس من باب اجتماع الامر الغيرى مع الحرام النفسى لما تقدم فى ذيل ثمرات المقدمة من ان الطبيعة ليست مركزاً للوجوب المقدمى اذليست بماهى ممايتوصل بهاالى الواجب بل الوجودات الخاصة مما يتوصل بها الى الواجب فعنوان الخياطة ليس مركزاً للوجوب الغيرى بل وجوده الخاص والمفروض سريان النهى عن الكون الى الوجود لما مرغير مرة من ان الطبيعة من حيث كونها مرأة للخارج تكون متعلقة للاحكام لامن حيث هى فيكون من قبيل النهى فى العبادات فالوجوب المقدمى انما يترشح الى المقدمات الجائزة لامحالة دون المحرمة لكن اذا جئى بها سقط وجوب التوصل بغيرها وحصل الامتثال بالواجب لوضوح ان مبغوضية المقدمة لاتنافى مطلوبية ذى المقدمة وعلى هذا يكون اطاعة حقيقة كمالايخفى (تفريع فقهى) لو كان وقوفه فى المسجد رياء صحت صلوة المرائى فى الكون خاصة ان لم يكن مرائياً فى الصلوة بناء على كون مركز الاستحباب الكون فى المسجد على معنى التحيز فيه لماعرفت من عدم اتحاد الكون بهذا المعنى مع الصلوة بخلاف الغصب فانه عبارة عن الكون المنتزع من الحركات والسكنات فيكون متحداً مع القيام والقعود الذى هوجزء

لها لكن الكون ليس جزء لها حسبما مر بيانه ومجرد الاتحاد كاف فى البطلان ولا حاجة الى دعوى الجزئية كما وقعت فى كلماتهم (و كذا لو آجر نفسه على الكون فى مكان لحراسة مال مثلا جازله ان يؤجر نفسه لآخر على عمل يصدر من جوارحه كالخياطة والتجارة والصلوة ونحوها اذا جازله التصرف فى ذالك المكان (و كذا لو تحرك المعتكف فى المسجد حركة محرمة لم يبطل اعتكافه بذلك بخلاف مالو كان كونه فيه محرما كالجنب الحاصل جنابته فى المسجد بناء على ان يكون المحرم فى هذه الحالة نفس الكون التحيزى لا الكون المنتزع من الحركة والسكون (نقل و تعقيب) قد ذهب فى تقريرات بعض الاعلام الى جواز اجتماع الامر والنهى ومهد لذلك مقدمات عديدة ونحن نتعرض لمالها منها دخل وفيها موقع للنظر (قال فى المقدمة الثانية و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذهب اليه بعض المجوزين من تباين متعلق الامر والنهى من جهة انه مبتن على ان يكون متعلقات التكاليف هى المفاهيم الادراكية وقد عرفت انها كليات عقلية يمتنع صدقها على الخارج بل المتعلق هى الكليات الطبيعية لابما هى هى بل بماهى فانية فى مصاديقها كما فى القضايا الحقيقية انتهى كلامه) وفيه انا قد حققنا فى المقدمة الثالثة ان العارض قد يكون بحيث يأبى عن العروض على الموضوع فيما اذا اخذ فيه قيد الوجود خارجيا كان او ذهنيا و من ذلك الوجوب والحرمة لوضوح خلو الموضوع عن قيد الوجود الذهنى والخارجى جميعا اما عن الوجود الذهنى فلان المقيد به يصير كليا عقليا كما افاده فى صدر كلامه و اما عن الوجود الخارجى فلان الخارج ظرف السقوط و قد يكون بحيث يأبى الا عن العروض على الموجود الخارجى كالعوارض الخارجية سواء كان العروض والاتصاف كلاهما فى الخارج كالمحمولات بالضميمة او كان الاتصاف فقط فى الخارج كالخارج المحمول وهذه هى القضايا المحصورة فان كان الحكم على الافراد الموجودة والمقدرة كانت القضية حقيقية ومن البين ان الحكم يسرى من الطبيعة الى الافراد اذا لا يأبى العارض عن الحلول فى الموضوعات الخارجية ويكون سريان الحكم الى الخارج سريانا حلوليا قضية لاقتضاء ذلك فى نفس العارض و هذا بخلاف الوجوب

والحرمة لما عرفت من ابائهما عن العروض على الموجودات فى الخارج نعم تكون الطبيعة حين انشاء الحكم عليها مرأة للخارج و يكون الحكم ساريا الى الافراد سريانا لحاظياً بمعنى صحة نسبته الى الافراد كما هوقضية المرأتية والفنا ولكنه لم يسر الى الافراد سريانا حلوليا لما عرفت من اباء العارض اعنى الوجوب والحرمة لذلك وقديذلنا وسعنا فى الفرق بين القبيلتين ومن هنا ينقدح القدح فى كلامه حيث سوى بينهما وجعل هذه القضية التى محمولها الوجوب اوالحرمة من القضايا الحقيقية ويلزمه من التوالى الفاسدة ما نبهنا عليه فى المقدمات (وقال فى المقدمة الرابعة ان مبادى المشتقات اما ان تكون من سنخ الصفات جسمانية او نفسانية او تكون من سنخ الافعال الاختيارية وعلى الاول فلامحالة تكون بحسب الوجود الخارجى كل منهما ممتازاً عن الآخر كالعلم والفسق او البياض والحلاوة و على الثانى فيمكن ان يكون اثنان منها موجوداً بتأثير واحد وعليه فاما ان يكون كل منهما قابلا للاشارة الحسية اليه دون الآخر كاستقبال القبله و استدبار الجدى الموجودين بتأثير واحد فيسمى بمتلازمين اولا يكون كك بل الاشارة الى احدهما يكون اشارة الى الآخر ايضم كالصلوة والغصب فلامحالة يتحقق التركيب بينهما ويكون التركيب انضماميا لااتحاديا بخلاف التركيب بين عنوانى الاشتقاق منهما فان التركيب بينهما اتحادى لامحالة انتهى موضع الحاجة) (اقول) لابدلكشف القناع من تقديم مقدمة ثم التنبيه على مواقع النظر فى كلماته وهى ان مبادى المشتقات اما ان تكون من سنخ الافعال المباشرية والحركات العضلاتية الحاصلة من العضلة بلاواسطة او تكون من سنخ الافعال التوليدية المتاخرة رتبة عن الافعال الاولية والاول (اما ان يكون حركة واحدة) فى مقولة واحدة كالحركة الانتقالية فى الاين فى المكان الغصبى المعنونة بالمشى والغصب و كالحركة فى الوضع فيه المعنونة بالخياطة والغصب ومن البين ان الغصب امر انتزاعى فى هذه الصورة من نفس تلك الحركات باعتبار حصولها بلارضاية المالك وليس من مقولة اخرى لوضوح امتناع تحقق مقولة اخرى من الحركة الواحدة فى مقولة اذ بمعونة كل حركة فى مقولة يحصل فرد منها و يستحيل كون

فرد واحد مصداقا لمقولتين ومن هذا الباب الحركة الوضعية فى الصلوة فى القيام والقعود فانها بعينها منشاء لانتزاع مفهوم الغصب وليس له وجود آخر مغاير لوجود القيام والقعود الذى يكون من مقولة الوضع فظهر مما ذكرنا ان العناوين الاخر المتحدة مع عنوان تلك المقولة الواحدة كلها من المفاهيم الانتزاعية التى تكون متحدة مع وجود ذلك العنوان المتأصل الموجود فى الخارج فيكون التركيب بينهما اتحاديا لا انضماميا (او يكون حركتين) فى مقولتين حاصلتين فى زمان بلا ترتب بينهما اصلا كما اذا فرض الارض مغصوبة وكان الفضا مملوكا للمتحرك فيمشى فيها مع اشتغاله بالخياطة فانها حركة وضعية ناشية من جارحة اليد والمشى حركة فى الاين تكون تصرفا فى ملك الغير ومن البين ان الغضب حاصل من الحركة فى الاين والخياطة حاصلة من الحركة فى الوضع فيكونان مغايرين مصداقا لما نبهنا عليه من استحالة كون فرد من مقولة مصداقا لمقولة اخرى لمكان التباين بالذات بين المقولات التسع ومن هذا الباب الكون بمعنى التحيز المغاير للحركات والسكنات التى تكون من الاكوان الاربعة وقد تقدم بيانه سابقا هذا كله فى الافعال الاولية المباشرية (واما الافعال التوليدية المرتبة على الاولية فمن البين ان حصولها انما يكون بتاثير يتعلق بالاولية كما هو قضية كونها اثراً معلولا لها ومع ذلك قد يكون وجوده مباينا لوجود الفعل المباشرى كالاكل المترتب عليه الشبع والشرب المترتب عليه الروى لوضوح ان الاكل حركة الغذا من الفم الى المعدة حركة اينية والشبع الحاصل عقيبها من مقولة الكيف فيكون وجود الشبع مباينا لوجود الاكل وكذا الكلام فى الشرب وقد يكون متحداً مع الفعل المباشرى وجوداً كما فى الطهارة الحاصلة عقيب الغسل لوضوح كونها امراً اعتبارياً متحداً مع الغسل مصداقا (واما) سر اتحاد المبادى مأخوذة لابشرط مع الموضوعات فانما يكون لاجل ان وجودها فى نفسها عين وجودها فى الموضوعات بل تكون كونها وظهورها فى المرتبة الثانية حسبما اشبعنا الكلام فيه فى مبحث المشتق (واما) عدم تاثيرها فى تغاير الموضوعات فلمكان تاخرها رتبة عن وجود الموضوعات ومن البين امتناع تاثير المتاخر رتبة

فى علة او اجزاء علة والمفروض ان الموضوع من مقومات الاعراض التالية الطارية عليها فلا يوجب تكثرها تكثر الموضوع كما لايوجب وحدتها وحدته (اذا تمهدت هذه المقدمة فلنرجع الى النظر فى كلماته وفيها مواقع للنظر (الاول) فى قوله فاما ان يكون كل منها قابلا للاشارة الحسيه الخ (و فيه ان استقبال القبلة انما يكون من مقولة الوضع الذى هو هيئة حاصلة لشئى من نسبتين نسبةالاجزاء الى الخارج عن ذلك الشئى ومن نسبة اجزاء الشئى بعضهاالى بعض واستقبال القبلة هيئة حاصلة من نسبة الشخص الى خارجه والاستدبار ليس وضعاً آخر بل مجموع الهيئة الحاصلة لمجموع البدن بالنسبة الى القبلة والجدى والى ما يقابل يمينه ويساره وضع واحد لااوضاع متعددة لكى يكون واحدمنها وضعا آخر ملازما للآخر نعم هنالك يتعدد الاضافات والنسب بتعدد الجوانب والاطراف ويسمى كل واحد باسم خاص كالاستقبال والاستدبار والتياسر وهذه كلها امور اعتبارية منتزعة من ذلك الوضع الواحد وما يكون تحت تأثير القادر ليس الاتلك الحركة الواحدة فى الوضع ويكون التركيب بينه وبين تلك المفاهيم تركيبا اتحاديا وان كان التقابل بين الاستقبال والاستدبار وكذا بين التيامن والتياسر من قبيل تقابل التضايف ولاغروان يكون منشأ انتزاع مثل هذه الاضافات المتقابلة شيئا واحداً من جهتين كانتزاع الابوة والنبوة من زيد من جهتين والفوقية والتحتية من شئى واحدمن جهتين ووجه التلازم بين الاربعة حصولها بوضع واحد (الثانى) فى قوله كالصلوة والغصب حيث جعل التركيب بينهما انضماميا وفيه ما عرفت من ان اكوان الصلوة كالقيام والركوع والسجود التى هى حركات فى مقولة الوضع منشاء لانتزاع الغصب الذى هو بعينه تلك الحركات الملحوظة بالنسبة الى عدم رضاء المالك لوضوح ان ضم هذا الاعتبار الى تلك الحركات لايوجب صيرورة الغصب من مقولة اخرى فيكون التركيب بين مفهوم الغصب والاكوان الصلوتية تركيبا اتحاديا لاانضماميا (الثالث) فى اطلاق التركيب الانضمامى على العرضين الموجودين بوجودين فان مورد هذا الاطلاق انما يكون المادة والصورة لان ملاك التركيب انما يكون الحاجة بين الجزئين والقوم من الجانبين و من

البين ان العرضين الموجودين فى موضوع واحد كالحلاوة والبياض لاافتقار بينهما اصلا بل هما فى مورد الاجتماع كماهما فى مورد الافتراق و كلاهما متقومان بالموضوع بلا افتقار للموضوع الى واحد منهما فلامعنى للتركيب بين المتغايرين فى الوجود الذى لاتقوم ولاافتقار بينهما اصلا وهو مبتكر فى ابداء هذا الاصطلاح ولامشاحة فيه (قال فى المقدمة الخامسة بعد القول بكون التركيب بين الصلوة والغصب انضماميا) (فان قلت) اليست الحركة الواحدة الخارجية يصدق عليها انها صلوة كما انها يصدق عليها الغصب فلامحالة يكون التركيب بينهما اتحاديا ويكون كل منهما بالاصالة الى الآخر لابشرط للمنافاة الواضحة بين صحة الحمل والبشرط لائية فلايكون هناك فرق بين المبادى والعناوين الاشتقاقية اصلا فى كون الجهة تعليلية لاتقييدية (قلت) ليس الامر كك فان الصلوة من مقولة اخرى منضمة اليها و هى مقولة الاين ولا ربط لاحدى المقولتين بالاخرى ويستحيل اتحادهما فى الوجود و كون التركيب بينهما اتحاديا (وتوهم اجتماعهما فى حركة واحدة مستلزم لتفصل الجنس الواحد وهى الحركة بفصلين فى عرض واحد و هو غير معقول مضافا الى ان الاعراض بسايط خارجية و ما به الاشتراك فى كل مقولة عين ما به الامتياز بداهة ان الحركة نسبتها الى المقولات التى تجرى فيها نسبة الهيولى الاولية الى الصور فكما انها لاتوجد الا فى ضمن صورة فكذلك لاتوجد الحركة الا فى ضمن مقولة وفى ضمن اى منها وجدت تكون عينها فالحركة فى الكيف لاتزيد على وجود الكيف كما ان الحركة فى الكم او الاين او الوضع لاتزيد عليها فالحركة الموجودة فى الصلوة تكون مباينة للحركة الموجودة فى ضمن الغصب بالبداهة وفرض كون الحركة واحدة مستلزم لانقلاب المقولات بعضها الى بعض و هو خلف محال هذا و قيامها بالحركة قيام العرض بمعروضة يستلزم قيام العرض بعرض آخر وهو محال مع انه لايتوقف فرض المجمع على الحركة بل يوجد المجمع فى ضمن السكون ايضا انتهى موضع الحاجة (اقول) ولابد قبل التعرض للنظر فى كلماته من تمهيد مقدمة وهى ان الحركة فى المقولات التى تقع فيها لابد ان يتبدل ما فيه الحركة بسبب وقوع الحركة فيه من نوع منه الى نوع آخر او من

صنف منه الى صنف آخر او فرد منه الى فرد آخر كما فى تبدل الوان الثمرة فى الشجرة من مرتبه ضعيفة الى مرتبة شديدة منها الى ان ينتقل الى نوع آخر يكون ضداً للسابق كالانتقال من البياض الى السواد مثلا بحركة اخرى مغايرة للاولى منها مع القول بتخلل السكون بين المتضادين من تلك الانواع كما ذهب اليه ارسطو اولا كما ذهب اليه افلاطون ولكن الحركة فن المراتب الضعيفة والشديده واحدة وجوداً وتشخصاً حسبماحقق فى محله ولابدان تكون تلك المقولة حالة قارة فى نفسها لولا الحركة وينتقل بالحركة فيها الى انواعها اوافرادها فى كل آن آن فالانتقال من حالة اخرى كك ليس من الحركة فى المقولة كالانتقال من متى الى متى اعنى تجدد الزمان بنفسه فان مقولة متى ليست قارة فى نفسها لولا الحركة لكى ينتقل بمعونة الحركة فيها الى حالة اخرى بل متى مقدار الحركة المنسوبة الى شئى فلايقع فيها الحركة و من هنا ظهر ان ليس معنى الحركة فى المقولة ان يكون المقولة جنسا والمركب منها ومن الحركة نوعا كما ذهب اليه بعض اهل المعقول فزعم ان الاين منه قار وهو الذى لم يقع فيه الحركة كسكون متحيز فى مكان و منه غير قار و هو الحركة المكانية و تسمى بالنقلة وان الكيف منه قار كبياض الثلج مثلا ومنه غيرقار كلون الثمرة وتسمى بالاستحالة وهكذا فى الكم والوضع فالسيال من كل جنس من المقولات الاربعة التى تقع فيها الحركة نوع آخر يكون فصله الحركة وهذا القول فاسدجداً اذا كانت الحركة فصلالم نتجددتلك المقولة بل حدث نوع آخر منها فيكون السيال منها مغايراً للقارمنها كالبقر والشجرحيث انهما متغايران نوعافلايصح اخذالقارفى تعريف الكيف المطلق كماعرفوه (بانه هيئة قارة لاتقبل القسمة لذاتة) وفى تعريف مطلق الكم (بانه هيئة قارة تقبل القسمة لذاته) و لزم صحة حمل تلك المقولة على الحركة وبالعكس بان يقال الحركة كذا كيف مثلااوا الكيف الكذائى حركة لوضوح صحة حمل الجنس على الفصل وبالعكس كما يقال الناطق حيوان مع وضوح عدم صحة الحمل كذلك بل يقال الكيف الكذائى متحرك من باب ثبوت شئى لشئى و مما ذكرنا يظهر فساد القول بكون الحركة

جنسا و تلك المقولة فصلا لها ولم يتفوه بذلك احد من اهل المعقول اذ لو كانت الحركة جنسا للكيف مثلا لزم كون بياض الثلج مثلا خارجا عن مقولة الكيف و كذا يخرج كل قار من المقولات الاربع عن حقيقتها مع انها تنقسم الى قار وسيال (ثم اعلم ان المراد من كون الاعراض بسايط خارجية انها ليست مركبة من مادة وصورة فى الخارج كما فى الجواهر المركبة من المادة والصورة ولكن الاعراض لها انواع متفاوتة بالفصل كالبياض والسواد والكم المنفصل والمتصل و تكون مركبة من الجنس والفصل نعم التفاوت فى مراتب البياض مثلا انما يكون بالمرتبة ويكون مابه الاختلاف بعين ما به الاشتراك ويسمى ذلك بالتشكيك ولايختص بالاعراض التسعة بل يجرى فى غيرها على مذهب الفهلويين كما حقق فى محله (اذا تمهدت هذه المقدمة فلنعد الى التنبيه على مواقع النظر فى كلماته (الاول) (فى قوله فان الصلوة من مقولة والغصب من مقولة اخرى) وفيه ان الغصب هو التصرف فى ملك الغير بلارضاه اعنى الكون الجامع بين الحركة والسكون لا الكون فى المكان الذى هو من مقولة الاين فانه التحيز الشاغل للجسم الضرورى له وهذا مغاير للكون الجامع فانه عارض متاخر عن الموضوع المتحيز ومن البين انه متحد مع الاكوان الصلوتية اذ المفروض ان مركز النهى هو الكون الجامع بين الحركة والسكون فينطبق على القيام والقعود والسجود وليس من مقولة اخرى اصلا ولم يصدر من المكلف الا الحركة المعنونة بالقيام وليس هناك حركة اخرى فى مقولة اخرى لكى ينطبق عليها عنوان الغصب والحركة فى الاين انما تكون بطى المسافة والقيام والقعود فى الصلوة حركات وضعية لااينية نعم لو كان الغصب عبارة عن التحيز اللازم للجسم بحيث يكون مركز النهى ترك التخيير فى ذلك المكان لكان مغايراً وجوداً مع الاكوان الصلوتية لكنه ليس ككك اذ عرفت ان الغصب هو التصرف فى ملك الغير المنطبق على الاكوان الصلوتية فيكون مفهوماً انتزاعا من تلك الاكوان فيكون التركيب بين الصلوة و مفهوم الغصب اتحاديا لاانضماميا (الثانى) (فى قوله مستلزم لتفصل الجنس الواحد و هو الحركة بفصلين) وفيه ما عرفت فى المقدمة من ان الحركة ليست جنسا ولا

فصلا للمقولة السيالة اصلا نعم يمتنع صدق المقولتين على مصداق واحد اما لتباين جنسهما كما فى الكيف والاين مثلا او لتباين فصلهما كما فى السواد والبياض او السوادو الحلاوة لما افاده من استلزام تفصل الجنس الواحد بفصلين فيكونان موجودين بوجودين وان كان الموضوع واحداً لماعرفت سابقا من ان توحد الموضوع لايوجب توحد العرض القائم به ولا كلك الامر فى الصلوة والغصب لمامر من ان الغصب ليس من مقولة اخرى (الثالث) (فى قوله مضافا الى ان الاعراض بسايط خارجية و ما به الاشتراك فى كل مقولة عين ما به الامتياز) وفيه ان البساطة لاتستلزم ذلك لان البياض والسوادمن مقولة واحدة مع غاية الخلاف بينهما وليس ذلك الالتغاير الفصلين مع اشتراكهما فى جنس واحدوقداسمعناك معنى البساطة وان كون مابه الامتياز بعين ما به الاشتراك من خواص التشكيك لالمجرد البساطة فى الخارج (الرابع) (فى قوله ان الحركة نسبتها الى المقولات نسبة الهيولى الى الصورة) وفيه ان نسبة الحركة الى المقولات السيالة نسبة الوجود الى الماهية فان الحركة مشخصة لها وتخرج بمعونتها من كتم العدم الى الوجود التدرجى والفرق ان الوجود قيوم الماهية فى جميع مراتب الكون ولا كلك الامر فى الحركة التى هى مرتبة ضعيفة من الوجود حسبماحقق فى محله (الخامس) (فى قوله فالحركة الموجودة فى الصلوة تكون مباينة للحركة الموجودة فى ضمن الغصب) وفيه ما عرفت من انه ليس هنا لك حركة الا فى مقولة الوضع ولاحركة اخرى فى مقولة الاين اذ هى انما تتحقق بقطع المسافة والانتقال من مكان الى مكان آخر ومن الضرورة استقرار المصلى فى مكان واحد نعم جسم المصلى شاغل و متحيز فى المكان وتحيزه فرد من الاين القارلا السيال وهو مباين وجوداً لاكوان الصلوة التى هى من مقولة الوضع لكن الغصب ليس هو التحيز فى المكان بل الكون الجامع بين الحركتين والسكون فيكون متحداً مع تلك الاكوان حسبما اوضحنا سبيله بمالامزيد عليه (وقال) فى المقدمة السادسة ان محل الكلام فى المقام هوما اذاورد الامر والنهى على طبيعتين متغايرتين بالعموم من وجه كانتا بانفسهما فعلا للمكلف وصادراً عنه فى الخارج حتى يمكن النزاع فى كون الجهتين تعليليتين اوتقييديتين

فيخرج عن محل الكلام ما اذا كان النسبة بينهما عموما مطلقا كصل ولاتصل فى الدار المغصوبة ووجه الخروج هوان العام بحسب الوجود الخارجى ليس شيئا آخر غير الخاص بل هوهو الوجود واحد فليس هناك جهة دون جهة حتى يمكن تعلق الامر باحدهما والنهى بالآخر وكذلك يخرج ما اذا كان العموم من وجه بين متعلقى المتعلقين نظير اكرم العالم ولاتكرم الفاسق فان كلا من العنوانين الاشتقاقين مأخوذ لابشرط والتركيب بينهما اتحادى والتعدد انما هوفى نفس المبدئين وهما غير قابلين لتعلق الحكم بهما وانما المبدأن جهتان تعليليتان فيستحيل تعلق الوجوب والحرمة باكرام ذات واحدة ومنه يظهر خروج مثل اشرب الماء ولا تغصب عن محل الكلام ايضم فيما اذا كان الماء مغصوبا فانه يكون كل تصرف متعلق به غصبا فيقع الشرب مصداقا للغصب ويستحيل كونه مأموراً به اذليس هناك جهة اخرى انضمامية يتعلق الامر بها فالتركيب بينهما اتحادى نعم لو كان حرمة الشرب ناشئة من جهة اخرى غير متعلقة به كما اذا وقع فى الدار المغصوبة فيكون هناك جهتان انضماميتان احديهما شرب الماء والاخرى كونه فى الدار المغصوبة فيكون داخلا فى محل الكلام ايضم انتهى كلامه ملخصاً) وقبل النظر فى كلماته لابد من تقديم مقدمة وهى ان ملاك الجواز عند القائلين بالاجتماع عدم سريان الوجوب والحرمة الى الفرد (اما) لكون الفرد مقدمة لوجود الطبيعة وعدم اتحادها معه اصلا (او) لكونهما كالكلى واباء هما عن السراية الى الفرد فكما ان مركز مفهوم الكلى ليس الانفس الطبيعة الحاضرة فى عالم الذهن لابقيد الوجود الذهنى بل على نحو القضية الحينية فكذالك الوجوب والحرمة اولعدم سريانهما الى المجمع مع تسليم سريان كل منهما الى فرد الطبيعة من حيث هى طبيعة محكومة بالوجوب او الحرمة نظراً الى ضيق دائرة المرأة فالوجوب وان كان يسرى الى فرد الصلوة من حيث هو فرد لها لكنه لايسرى الى فرد الغصب من حيث انه فرد للغصب وكذا الحرمة فلايكون المجمع محكوما بحكمين متضادين مع تسليمهم كون المجمع مصداقا واحداً للطبيعتين والمراد من كون الجهة تقييدية ان مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث لايسرى الى فرد الطبيعة الاخرى قضية

لضیق المرأة و ملاك الامتناع عند القائلین بـه سریان الوجوب والحرمة الی المجمع نظراً الی کـونه مصداقا واحداً للمتعلقین و قضیة اتحاد الطبیعی مع الفرد لزوم اجتماع الضدین فی المجمع مع تسلیمهم جواز الاجتماع فیما اذا لم یکن المجمع مصداقا لهما بان یکون متعلق کل واحد من الوجوب والحرمة من مقولة مغایرة للاخری ویشهد لذلك جوابهم عن استشهادالمجوزین بحصول الاطاعة والعصیان فی امر المولی بالخیاطة والنهی عن الکون فی مکان خاص بان الکون بمعنی التحیز لیس متحداً مع الخیاطة مصداقا وقد مر بیانه مستوفی فی ذیل ذلك الدلیل فالمراد من کون الجهة تعلیلیة کون العنوانین واسطة لثبوت الحکم للفرد عندالعقل بحکم الشکل الاول بان یقال هذه صلوة وغصب و کل صلوة واجبة و کل غصب محرم فهذه واجب ومحرم فیلزم اجتماع الوجوب والحرمة فی مصداق واحد وهذا بخلاف القول بالجواز فان مرکز الحکم هونفس الطبیعة حقیقة و نسبته الی الفرد بجمیع خصوصیاته التی تکون مصداقا للحکمین بالعرض والمجاز فلایصح ترتیب القیاس حسبما اوضحنا سبیله فی مطاوی کلماتنا سابقا ومما ذکرنا ظهران تفسیر الجهة بالتقییدیة والتعلیلیة بالمعنی الذی افاده فی کلماته اجنبی عن محل الکلام بین الاعلام اذلاخلاف بینهم فی الجواز فیما اذا کانت الطبیعتان مندرجتین تحت مقولتین ولا معنی للعموم من وجه بالنسبة الی المجمع اذ هذه النسبة انما تعتبر بالنسبة الی الصدق ولیس فی المجمع وجود واحد یصدق علیه الطبیعتان المتغایرتان مصداقاً حسب الفرض و مجرد الاجتماع مورداً لایصحح تلك النسبة المعتبرة فی مقام الصدق (ومن جمیع ماذکرنا ظهران ما حکم بخروجها من الامثلة عن محل النزاع داخل فیه نعم قد صرح بعضهم بخروج مثل صل ولاتصل فی الدار المغصوبة لا لما ذکره من ان العام بحسب الوجود الخارجی لیس شیئا آخر غیر الخاص اذ قدعرفت ان الحکم لایسری الی الوجود بناء علی الجواز بل لان الطبیعة متحدة فی عالم الذهن مع المقید نظراً الی کونها مقسماً له و للمطلق فالمحذور اتحادوجودالمطلق والمقیدفی عالم الذهن الذی هو وعاء الحکم عندالحاکم فاذن

لامانع من القول بالجواز فيما اذا امره المولى بالحركة ونهاه عن التدانى الى موضع مخصوص نظراً الى ان الحركة والتدانى طبيعتان مختلفتان وان كان بينهما عموم مطلق وليس المطلق والمقيد متحدى الوجود فى عالم الذهن (واما) فى المثال الذى ذكره من قول المولى اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فبعضهم يقول بالامتناع نظراً الى كون القضية حقيقية فلامحالة يسرى الحكم الى الافراد الموجودة والمقدرة والوجه فيه امكان تطبيق مفاد الجملة الانشائية قبل وجود الطبيعة المحكوم عليها فى الخارج نظراً الى اضافة الحكم الانشائى الى العالم الموجود فى الخارج حقيقة او تقديراً فلاجرم ان الحكم يسرى الى متعلق المتعلق سريانا لحاظيا فى الخارج ويصح ترتيب القياس من الشكل الاول كان يقال هذا عالم وكل عالم واجب الاكرام و هذا العالم فاسق وكل فاسق محرم الاكرام فيلزم محذور اجتماع الضدين فى المجمع وهذا بخلاف قول المولى صل ولاتغصب فان امثال ذلك قضايا طبيعية لايسرى الحكم من الطبيعة الى الخارج حسبما اوضحنا سبيله فى المقدمات الممهدة لبيان المذهب المختار ومن ذلك القبيل اشرب الماء ولاتغصب حيث انه ذكر فيه متعلق المتعلق لكن بعضهم لايفرق بين تلك الامثال (اذا تمهدت هذه المقدمة ظهر وجه النظر فى كلماته ولاحاجة الى التنبيه على مواقع النظر فيها والحرى عده قده فى عداد المانعين من اجتماع الامر والنهى لا المجوزين كما لايخفى وقد تقدم شطر من النظر فى كلماته فى ذيل شرح كلمات الاستاد (قوله وانما الاشكال فيما اذا كان ما اضطر اليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة) (اقول) هذه مسئلة عويصة قدتشتت فيهاارائهم والمحكى عن الاشارات ان الخروج منهى عنه فقط وفى القوانين انه منهى عنه ومأمور به وحكى ذلك عن ابى هاشم ونسبه الى اكثر المتأخرين وفى الفصول انه مامور به مع جريان حكم المعصية عليه ولا نهى عنه فعلا وفى تقريرات الشيخ قده انه مامور به فقط و اختار الاستاد انه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه و عصيان له بسوء الاختيار ولا يكون مامورا به (ولابدلتحقيق المقام و كشف القناع عن وجه

المرام من تقديم امرين (الاول) قدتكررغيرمرة ان الفعل التوليدى مقدوربالواسطة وان المرادمنه ما يكون حاصلامن الفعل المباشرى اما بنحوالعلية كحركة المفتاح المترتبة على حركة اليداوعلى ان يكون جزءاً اخيراً مع فرض تحقق الاجزاء الاخر من العلة التامة بحيث لاحالة منتظرة الا حصول الجزء الاخير منها ومن البين ان الخروج عن الدارالمغصوبة للتوسط فيها ليس كك لوضوح عدم ترتب الخروج قهراً على الدخول فيها بل يتوقف الخروج على علة اخرى من تعلق الارادة به والمشى فى تلك الدارالى ان يحصل الكون فى خارج الدارفح يتحقق الخروج نعم عنوان الدخول يتحقق بمجرد الكون فى الدار الحاصل بالاختيار وليس المرادمن الغصب عنوان الدخول والخروج بل المرادمنه الكون الجامع بين الحركات والسكنات فى الدار المغصوبة لا التحيز الضرورى للجسم كمالايخفى والمشى فى الدارحركة انتقالية فى مقولة تلك الحركة والسكون فى الدارانمايكون مركزاً للنهى وقلنا الاين والكون الجامع بين سابقا ان الكون الجامع بينهما ليس جنسا للحركة والسكون لان السكون امر عدمى ولاجامع ذاتى بين الوجود والعدم فيكون جامعا عرضيا ومن البين ان الكون الجامع شامل لجميع الحركات والسكنات فى الدار المغصوبة سواء انتزع منه عنوان الدخول اوعنوان الخروج لكن هذين العنوانين ليسا مركزاً للنهى اصلا بل الدخول والخروج من المتضايفين والتقابل بينهما تقابل التضايف فلايكون الخروج بما هو خروج متفرعا على الدخول كما فى تقريرات الشيخ ولاالعكس اذنسبة الاضافة الى الطرفين على حد سواء بلاعلية و ترتب بينهما اصلا (و دعوى تفرع الخروج عن الدار على الدخول دون العكس (مدفوعة) بسبق الدخول فيهاعلى الخروج عنها و كل خروج دخول بالنسبة الى مكان وخروج بالنسبة الى مكان آخروحيث ان الحركات والسكنات المتخللة بينها امورتدريجية يكون السابق منها معداً للاحق ومالم يتحقق السابق منها لم يتحقق اللاحق فلامحالة انه بمجرد حصول الكون فى الملك المغصوب يتحقق عنوان الغصب المحرم ويستمر بقاء الى ان يحصل الخروج منه والحدوث منتزع من الكون فى الزمان الاول والبقاء منتزع من الكون فى الزمان الثانى ومن المعلوم

انه بمجرارادة ترك الغصب لم يحصل الترك مالم ينته المشى الى خارج الدارفاذن صارالترك ممتنعا علىالمتوسط فى تلك الدارامتناعاً بالاختياروان كان فىالخروج مختاراً لما بينا ان الدخول والخروج ليسا مركزاً للنهى اصلا بل الكون الجامع وبعد حصوله يكون باقياً بنفسه ولا ينتفى بمجرد تعلقالارادة بتركه بخلاف سايرالافعال والحركاتلوضوح انالمشتغل بالصلوةاذا تعلقتارادته بقطعهالاشتغال بازالة النجاسة عن المسجدانقطعت بمجرد الارادة (ومن هنا يظهران هذه المسئلة داخلة تحت قاعدة الامتناع بالاختيار خلافا لصاحب تقريرات بعض الاعلام و سننبه على مواضع الخلل فى كلماته انشا الله (الامرالثانى) قدعرفت ان الدخول والخروج من باب مقولة الاضافة ولا يدخل فيهما الحركة بل هما آنى الحصول و انما تحصل الحركة فى مقولة الاين و فى كل آن يحصل منه فرد تقديرى والافراد التدريجية كلها امثال لا اضداد ولكن بين الكون فى الدار المغصوبة والكون فى خارجها تضاد بالعرض بواسطة الاضافة الى الداخل والخارج وليس خصوص عنوان البقاء مركزاً للنهى لكى يكون ضداً للخروج بل الكون الجامع بينهما ضد للكون فى الخارج فمهما كان بينهما تضاد لم يكن بينهما مانعية و ممنوعية اصلا وليس ترك احدهما شرطا لوجودالآخروقد عرفت انالسابق من الحركات الاينية معد للاحق الى ان يتحقق الدخول فى الداراو الخروج عنها فيكون المشى الى خارج الدار مقدمة لحصول الكون فى خارج الدارالذى هوضدللكون فى داخلها ومن المعلوم ترك الكون فى داخل الدار المغصوبة واجب الذى هو نقيض الكون المحرم فيها فلا الكون فى خارج الدار واجب ولا تركه محرم ذاتا بل الكون فى خارج الدار ملازم لترك الكون فى الدار ومن البين ان نسبة حكم احدالمتلازمين الى الآخر انما يكون بالعرض والمجاز فظهر مما ذكرنا ان المشى الى الخارج ليس مقدمة لترك الكون فىالداخل لكى يترشح الوجوب اليه بل هومقدمة للكونفى الخارج الذى هوضد للكون فى الداخل فبمجرد تعلق الارادة بالكون فى الخارج ينقدح ارادة تبعية الى المشى وينعدم الكون فى الداخل بمجردحصول الكون فىالخارج

بلاسببية ومسببية بينهما اصلا وقدحققنا ان السابق من المشى معد لحصول اللاحق فيكون السابق مقدمة للملاحق فلايعقل ان يكون المشى مقدمة لترك الكون فى الداخل فيكون انتهاء المشى مقارنا لترك الكون فى الداخل كمقارنة الكون فى الخارج للترك فى الداخل وحيث ان ترك الكون فى الدار لايتحقق بمجرد الارادة بل لابد من ايجاد المشى الى الخارج للتوصل الى ضده صار منشاء لتوهم كون المشى مقدمة لترك الكون المحرم (و اما كون الخروج مقدمة له فلامعنى له اصلا لما عرفت ان الخروج عبارة عن الكون فى الخارج الذى هو آنى الحصول و هو مقابل للمدخول تقابل التضايف و بينهما تكافؤ فى الرتبة اللهم الان يريدون من الخروج الحركة الى الخارج تسامحا وقد عرفت انها ليست مقدمة لترك الغصب الذى هو الكون فى الدار المغصوبة وبما ذكرنا اتضح ما افاده الاستاد فى الهامش (بقوله ولا يخفى انه لا توقف ههنا حقيقة (اذا تمهد ذلك فلنرجع الى توضيح المرام) (قوله و ذلك ضرورة انه حيث كان قادراً على ترك الحرام راسا لايكون عقلا معذوراً فى مخالفة (اقول) قدعرفت فى الامر الاول ان المتوسط فى الدار المغصوبة صار مضطراً فى الكون فى الدار المغصوبة ولازمه عدم حصول ترك الغصب فى الخارج بمجرد تعلق الارادة بترك الغصب فلامحيص الاعن التصرف فيها بالحركة الخروجية المتخلص عن محذور الغصب والمفروض ان الحركة الخروجية ايضم غصب داخل فى متعلق النهى و قد صار هذا الخطاب بالتحريم منجزاً عليه قبل الدخول و كان متمكناً عن ترك الغصب بجميع انحائه بترك الدخول وقد صار ممتنعا عليه بسوء اختياره بمعنى انه اضطر فى ترك الغصب بارتكاب الحركة الخروجية التى هى ايضم من مصاديق الغصب ولا يجدى هذا الاضطرار لرفع حكم الغصب من المعصية و استحقاق العقب بارتكاب الحركة الخروجية لان الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار فيقع الحركه الخروجية مبغوضا عليها فعلا وان كان الخطاب التحريمى ساقطا عنه فعلا لما ذكرنا من لزوم اللغوية الا انه لم يطرء على الحركة الخروجية عنوان آخر يكون محسنا لها اللهم الا من باب المقدمية للتخلص ولا يجدى ذلك ايضم حسبما ياتى بيانه من ذى قبل

فالكلام ممحض فى الحركة الخروجية و انها ليست بواجبة وجوبا نفسيا مولويا اما ابتداء او بالملازمة بمن حكم العقل بحسنها وحكم الشرع بوجوبها مع تسليم كون التخلص حسنا و واجبا آخر لكى ينقدح السئوال عن مقدمية الحركة الخروجية له و كون وجوبه اهم من حرمة الحركة الخروجية حسبما يمر عليك فى كلماته الآتية (واما) مع انكار وجوب التخلص بالاستقلال فالبحث عن الاهمية ساقط من اصله و سياتى انكاره فى كلماته وانه منتزع من ترك الغصب فلامعنى لكون وجوبه اهم من حرمة الحركة الخروجية (قوله ان قات كيف لايجديه ومقدمة الواجب واجبة قلت انما يجب المقدمة لولم تكن محرمة) (اقول) تقرير المقدمية من وجهين (الاول) من ناحية ترك الحرام ضرورة ان ترك الغصب واجب و هو متوقف على الحركة الخروجية لوضوح عدم حصول الترك بمجرد تعلق الارادة به فلابد من الحركة الخروجية لكى يتحصل بها الترك فى الخارج فتكون واجبة لان مقدمة الواجب واجبة (الثانى) من ناحية لزوم التخلص عن الحرام ضرورة انه حسن عقلا وواجب شرعا ولايحصل التلخص الا بالحركة الخروجية فتكون واجبة (والجواب) بالمنع اولا من المقدمية حسبما افاده فى الهامش وقد او ضحنا طريقه فى الامر الثانى و قلنا ان الترك ملازم لانتهاء الحركة الخروجية كمقارنة الكون فى الخارج للترك و ان الحركة الخروجية مقدمة للكون فى الخارج نظراً الى ان السابق منها معد للملاحق الى ان يترتب عليها الكون فى الخارج هذا بالنسبة الى ترك الغصب و كذا الكلام بالنسبة الى عنوان التخلص عن الحرام لوضوح ان الحركات الخروجية معدات للكون فى الخارج فهى بالطبع مقدمة لذلك الكون لا للتخلص ومن البين ان ذلك الكون مقارن ملازم للتخلص بلاشرطية له كما انه ضد للغصب الذى هو الكون فى داخل الدار حسبما مر بيانه بمالامزيد عليه (وثانيا) بمنع ترشح الوجوب الى المقدمة المحرمة لان المفروض ان الحركة الخروجية مصداق للغصب و مبغوض عليها فعلا فيمتنع ترشح الوجوب اليها فتكون معصية محضة (قوله انما هو فيما اذا كان الواجب اهم من ترك المقدمة الحرمة والمفروض ههنا و ان كان) اقول ههنا وهم و دفع

(اما الوهم) فبيانه ان التخلص واجب شرعا وحسن عقلا و يكون اهم من ارتكاب الحركة الخروجية المحرمة المعونة بالغصب نظراً الى كونه اطاعة و خروجا عن العصيان و معه لاوجه لكونها مبغوضة فعلا وان كانت مبغوضة بالذات فاذن لامانع من ترشح الوجوب الى الحركة الخروجية (و اما الدفع) فلان الحركة الخروجية انما وقعت بسوء الاختيار مع تنجز الخطاب التحزيمى على الغاصب و معه لاتتغير الحركة الخروجية عما هى عليها من المبغوضية فعلاوالجهة المحسنة فى التخلص انما تكون غالبة على الجهة المقبحة فى الحركة الخروجية فيما اذا لم تصدر عن طغيان كالاضطرارالى الدخول فى الدارالمغصوبة بخلاف الحركة الصادرة عن سوء الاختيارعلى نمط الطغيان فانهاعلى ماهى عليها من الجهة المقبحة بلا مغلوبية اصلا كما يشهد به العقل والوجدان (قوله والا لكانت الحرمة معلقةعلى ارادة المكلف و اختياره لغيره وعدم حرمته مع) (اقول) هذا تال فاسد لازم لصيرورة الحركة الخروجية واجبة غيرمحرمة (بيان الملازمة ان الحركة الخروجية انما يتعلق بها الوجوب فيما اذا صدرت عن قصد وارادة الى الخروج كى يتوصل به الى التخلص عن الغصب والا لم تخرج عن عنوان الغصب وليس المرادقصدالتوصل الى الواجب و كونه شرطا لتعلق الوجوب المقدمى بها لمامر من عدم اشتراطه لتعلق الوجوب المقدمى بل المقصود خروج تلك الحركة عن مركز النهى المنجزسابقا فلابدمن قصدالخروج للتخلص والمفروض ان الحركة الخروجية بعدما كانت محرمة صارت غيرمحرمة بمجرد تعلق القصدالى الخروج كما هوقضية ترشح الوجوب اليها فيلزم تحريمها من قبل المولى فى صورة قصدغير الخروج وتحليلها بل ايجابها فى صورة قصده و تعلق الارادة به فيكون الحرمة معلقة على ارادة المكلف و اختياره لغير الخروج و عدم حرمته مع اختياره نعم لوفرض انطباق عنوان التخلص على الحركة الخروجية لكان الخروج دائماحسناوواجبا نفسيا فلاتعليق هنالك على قصدالخروج الا ان المفروض كون الخروج مقدمة للتخلص الواجب وليس متحداً معه وجوداً فهومبغوض دائما ولامعنى لتعليق بغضه وحرمته على ارادة غيره (هذا توضيح مرامه)

لكن المحشى الشيخ على قدس سره ارجع الضمير فى (قوله لغير) الى الدخول (قلك يعنى اذا اختار غير الدخول فى الدار الغصبى يكون الخروج عنها حراما واما اذا اختاره فلايكون محرما والحال ان التكليف لابد ان يكون مطم حتى يصير داعيا الى الامتثال فلو كان طلب الترك فيما نحن فيه مثلا معلقا على حصول الترك بنفسه لكان من قبيل طلب الحاصل كما لايخفى انتهى كلامه) وانت خبير بان الكلام فى مقدمية الخروج وهو مذكور فى صدر كلامه وليس الدخول مذكوراً وليس الكلام عليه و انما الكلام فى جواز الخروج بعد تحقق الدخول وبمجرد اختيار الدخول مع عدم الدخول لايصير الخروج جايزاً بل عند ارادة الدخول يحرم الدخول والخروج معاً (ثم ان بعض المحشين قده ارجع الضمرين فى (لغيره وله) الى الخروج كما فعلنا لكنه (قال المراد من قوله ره لغيره هو الدخول بان يقال بحرمة الخروج على تقدير ارادة الدخول وبجوازه على تقدير ارادة نفسه انتهى) وفيه ان الخروج محرم قبل الدخول مطم سواء اراد الدخول ام لا وليس الكلام فيه انما الكلام فى الخروج بعد الدخول و يكون حرمته معلقة على ارادته ح و ان الخروج فيما اذا كان بقصد التوصل الى التخلص يتصف بالحسن لصيرورته معنونا بكونه مقدمة للاهم بخلاف الخروج من المغصوب لقضاء حجة ثم العود اليه فانه لايتصف بالحسن ح فيرد عليه ان المفروض حرمة التصرفات بالدخول والخروج قبل الدخول بلاتعليق الخروج على القصد المزبور والا لم يكن الخروج بذلك القصد حراما قبل الدخول فحرمته مطلقا ثم طرو الجواز عليه بعد الدخول بالقصد المذكور بوجب كون الحرمة معلقة على ارادة المكلف لغير الخروج للتخلص وعدم حرمته مع ارادته للخروج للتخلص فيكون التكليف قبل الدخول مطلقا منجزاً و يصير بعده منوطا باختيار المكلف هف (قوله مع انه خلاف الفرض وان الاضطرار يكون بسوء الاختيار) (اقول) يعنى ان الغاصب لم يكن قاصداً للتخلص عن الغصب ابتداء والا لم يقتحم فى مهلكته وحصول البداء والندم له فى حالة التوسط فى الدار المغصوبة لايوجب انقلاب الخروج عما وقع عليه من المبغوضية الى المحبوبية وان كان ذنبه مغفوراً و توبته مقبولة

والعقاب عنه مرفوعا مع اجتماع شرايط التوبة (قوله وموافق لما افاده شيخنا العلامه اعلى الله مقامه على ما فى تقريرات بعض الاجلة) (قال فى التقريرات فى جملة من عباراته ان الحركات الواقعة فى ملك الغير تارة تكون معنونة بعنوان الغصب واخرى معنونة بعنوان التخلص عن الغصب فعلى الاول يكون الامر المعلوم المتصور عند الآمر هو الغصب فيلحقه طلبه على وجه النهى عنه وعلى الثانى يكون المتصور عنده هو التخلص فيلحقه طلبه على وجه الامر به من دون مداخلة لاحد العنوانين والمتصورين فى الآخر فالغصب مبغوض دائما والتخلص مطلوب من غير فرق بين قبل الدخول وبعده فلو فرضنا الحوق حكم النهى به يلزم ان يكون موضوع التخلص طاعة ومعصية وهو محال انتهى موضع الحاجة) (اقول) تقريبه من ناحية مباينة متعلقى الامر والنهى بان يكون متعلق النهى نفس الغصب الذى هو عنوان للتصرف فى ملك الغير بلا رضاه و متعلق الامر هو رفع ذلك التصرف و تخلية اليد عنه و من البين ان رفع الشئ لا يجتمع مع الشئ فيكون متعلق النهى مباينا لمتعلق الامر مفهوما ومصداقا فلا مانع منهما حتى على القول بامتناع الاجتماع (واما وجوب) الخروج و عدم كونه داخلا فى عنوان الغصب فلمدعوى اتحاد عنوان التخلص مع الخروج بحيث يكون الخروج منشأ لانتزاع عنوان التخلص (ولدعوى كون الخروج ايضا مباينا لمتعلق النهى نظراً الى ان الخروج متفرع على الدخول فلو لم يدخل لم يكن متمكنا من الخروج وتركه و ترك الخروج بترك الدخول راساً ليس فى الحقيقة الا ترك الدخول لا ترك الخروج فيكون عدم الخروج حاصلا بنفسه قبل الدخول بلا استناد الى المكلف ومن ثم يعد خطاب لاتخرج قبل الدخول قبيحاً فلو كان الخروج داخلا فى عنوان الغصب لكان النهى عنه شاملا للخروج قبل الدخول ولصح خطاب لاتخرج كما يصح لاتدخل فى الدار المغصوبة وكما انه لا يصح خطاب لاتخرج لا يصح خطاب اخرج قبل الدخول الا بنحو اشتراطه بالدخول فبناء على عدم اتحاد عنوان التخلص مع الخروج و كونه مقدمة لحصول التخلص فلا حجر فى ترشح الوجوب من التخلص الواجب الى الخروج لكنه بعد الدخول لما ذكرنا من عدم استناد الخروج قبله الى المكلف فلا يكون

قابلا للخطاب قبل الدخول ولو كان وجوبا مقدميا فظر من جميع ما ذكرنا ان الخروج بعد الدخول واجب شرعا اما وجوبا نفسيا بناء على الاتحاد اووجوبا مقدميا بناء على عدم الاتحاد فلا جناح فى التعبيرين كما صدر عن الاستاد بقوله (و بالجمله لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام اوسببا له الا مطلوبا) (والجواب) اما عن دعوى الاتحاد فبمنع كون الحركة الخروجية منشاء لانتزاع عنوان التخلص عن الحرام لان تقابله مع الابتلاء نظير تقابل العدم والملكة والا بتلاء بالشئى منتزع عن حدوث الشئى و صدوره الغير الملايم ولو للقوة العاقلة والتخلص منتزع عن رفعه بعد الا بتلاء بالشئى بحيث يكون فعلية الابتلاء دخيلا فى عنوان التخلص و من البين ان التخلص عن الغصب انما يتحقق حال انتهاء الحركة الخروجية الى الكون فى خارج الدار لوضوح ان المتوسط مادام كونه فى الدار متحركا كان اوساكنا يكون مبتلاً بالغصب لامتخلصا عنه فيكون التخلص منتزعا عن رفع الحركة الغصبية بحصول الكون فى الخارج فكما ان رفع الشئى لايتحد مع الشئى فكذا ما ينتزع عن الرفع مضافا الى ما اسمعناك فى الامرين السابقين من ان الخروج عبارة عن الكون فى خارج الدار وليس عنوان الخروخ متحداً مع الحركة الى الخارج اصلا فاذن لايجدى اتحاد التخلص مع الخروج لان المقصود اثبات وجوب الحركة الى خارج الدار من ناحية اتحاد عنوان التخلص معها الواجب شرعا و عقلا والافترك الغصب و رفعه واجب لانه نقيض الغصب المحرم و تركه مقارن للكون فى الخارج فيكون نسبة الوجوب الى الكون فى الخارج بالعرض والمجاز حسبما اوضحنا سبيله بمالامزيد عليه فظهران الالتزام بكون التخلص واجبا شرعا وحسنا عقلا لايستلزم ان تكون الحركة الخروجية محسنة محكومة بالوجوب من ناحية اتحاد عنوان التخلص معها (واما) عن المقدمية فبمنع كون الحركة الخروجية مقدمة للتخلص وقدسبق سند المنع سابقا وقلنا ان الحركة الخروجية مقدمة للكون فى الخارج والتخلص الذى هو رفع الغصب مقارن لذلك الكون بلاعلاقة السببية والمسببيه بينهما اصلا (ان قلت) لامسرح لانكار العلاقة بين ترك الكون فى الدار المغصوبة والحركة الخروجية

ضرورة عدم حصول الترك بدون الحركة الخروجية وحصوله معها والدوران اقوى دليل على العلاقة السببية و انكارها مكابرة لايصغى اليه (قلنا) الترك امر عدمى يمتنع استناده الى الامر الوجودى اعنى الحركة الخروجية لعدم السنخية و كيف يستند الترك اليها مع وجود العلة على نقيض الترك وهو الكون فى المكان المغصوب فان العلة لاصل حدوثه انما يكون تعلق الارادة به ويستند بقائه الى احتياج الجسم العنصرى الى الكون التحيزى وهذا سبب غير اختيارى لبقائه بمقدار زمان الخروج واما الكون فى خارج الدار فهو اختيارى بوسيلة تعلق الارادة بالحركة الخروجية التى تكون مقدمة لحصوله فالكون فى الخارج امر وجودى اختيارى بالواسطة بخلاف الكون فى الدار و تركه فان المتوسط فيها مضطر فعلا فيه ولو كان تركه معلولا للحركة لكان المتوسط مختاراً فعلا فى الكون فيها بترك الحركة الخروجية و فى تركه بمعونة تلك الحركة فاذن يخرج هذه المسئلة عن باب الامتناع بالاختيار نعم ترك الكون فيها فى زمان ازيد من مقدار زمان الخروج اختيارى يكون مركزاً للوجوب بناء على كون التخلص الواجب منتزعاً عنه الان ذلك الترك ملازم للكون فى خارج الدار وليست الحركة الخروجية مقدمة له لما مر بيانه سابقا ويكفى فى كونه مقدوراً القدرة على ملازمه (و اما الجواب) على تسليم المقدمية و عن شبهة عدم كون الخروج تحت قدرة المكلف قبل الدخول فهو مذكور فى كلام الاستاد فلابد من صرف الكلام الى شرح كلمات الاستاد فيما افاده من الجواب (قوله لكنه لايخفى ان ما به التخلص عن فعل الحرام او ترك الواجب انما يكون حسنا عقلا) (اقول) تارة يكون المكلف مضطراً فى الدخول فى الدار المغصوبة و من المعلوم انه مع انحصار التخلص عن التصرف المحرم فى الحركة الخروجية تكون تلك الحركة حسنا عند العقل فيما اذا صدرت لاجل التخلص و تكون واجبة بالوجوب المقدمى بناء على المقدمية وتكون محبوبة عند المولى فعلا وان كانت مبغوضة ذاتا لكونها تصرفا فى ملك الغير (واخرى) يكون مختاراً فى الدخول ويكون متمكنا من التصرف وتركه دخولا وخروجا بمعنى انه يتمكن من ترك الدخول ومع تركه يحصل ترك

الخروج فلاشك ان الحركات الصادرة منه فى الدار المغصوبة كلها مبغوضة للمولى وتكون متعلقة للنهى باسرها (انما الاشكال فى حرمة عنوان الخروج المنتزع من الحركة الى خارج الدار ومنشاء الاشكال عدم سراية الحكم من السبب الى المسبب بخلاف العكس بمعنى ان حرمة الحركة فى الدار المغصوبة لاتسرى الى عنوان الخروج المسبب عنها فيجوز عند العقل ان يكون محكوما بحكم آخر بان تكون الحركة فيها قبيحة والخروج بقصد التخلص حسناً فمتى كان الخروج مقدمة لذلك كان حسنا والمفروض ان الخروج لم يكن مقدمة قبل الدخول لوضوح التمكن من ترك الغصب بترك الدخول ولا يتوقف ترك الغصب على الخروج قبل الدخول فعنوان الخروج لم يكن محكوما بالحرمة قط بل الحركات الصادرة من الغاصب مبغوضة سابقا و لاحقاً والمفروض عدم سراية حرمتها الى عنوان الخروج ولمكان مقدميته للتخلص يكون حسنا وواجبا شرعا (هذا بيان منشاء الاشكال) (والجواب) ان عنوان الخروج مفهوم انتزاعى لاوجود له الا بتبع منشاء انتزاعه والتوصل الى ترك الكون فى الدار لايحصل بالمفهوم الانتزاعى لكى يترشح الوجوب المقدمى اليه والمفروض حرمة الحركة الى خارج الدار التى يتوقف عليها الترك ولايترشح الوجوب الى المقدمة المحرمة (و اما الجواب) عن اشكال عدم القدرة على الخروج قبل الدخول لكيلا يتوجه اليه النهى (فبما افاده الاستاد) من ان ترك الخروج مقدور بالواسطة بمعنى انه يترتب على ترك الدخول فيكون فعلا توليديا بالنسبة الى ترك الدخول فلاحجر فى توجيه الطلب الى ترك الخروج والمفروض توجه الطلب الى ترك الحركات الواقعة فى الدار المغصوبة باسرها من زمان الدخول الى زمان الخروج مع عدم كون الخروج محكوما بحكم آخر لامن باب اتحاده مع عنوان التخلص ولا من باب كونه مقدمة له فظهر من ذلك كله ان التصرفات والحركات الواقعة فى الدار المغصوبة مبغوضة فعلا ويجرى عليها حكم النهى من المعصية خاصة (قوله مع انه مثله فى الفرعية على الدخول فكما لاتكون الفرعية مانعة عن مطلوبية) (اقول) قدعرفت فى الامرين المتقدمين ان نسبة الخروج الى الدخول انما هى التضايف و

من ثم يكون كل خروج دخولا بالنسبة الى مكان و كل دخول خروجا بالنسبة الى مكان آخر ولا معنى لفرعية احد المتضايفين للآخر بخلاف البقاء فانه منتزع عن الوجود فى الآن الثانى فيكون متفرعا على الدخول فحيث ان البقاء عين الوجود الاول فلامحالة انه يكون محكوما بالحكم الاول واما الخروج فليس عين الدخول بل مقابل له فلاحجرفى كونه محكوما بحكم آخرفقياس الخروج بالبقاء قياس مع الفارق اللهم الاان يريد بهالحركة الى خارج الدارالمعنونة بالخروج فان الكون الجامع المحرم بين الحركات والسكنات متحد مع تلك باق بها فتكون محكومة بحكم الحركة الحادثة المعنونة بالدخول فللمقايسة ح وجه وجيه (قوله ومن هنا ظهر حال شرب الخمرعلاجا وتخلصا عن المهلكة وانه انما يكون مطلوبا) (اقول) الفرق بين هذا المثال ومانحن فيه ان شرب الخمر مقدمة لحفظ النفس بخلاف الحركة الخروجية حسبما اوضحنا سبيله وان حفظ النفس متعلق للوجوب النفسى من حيث كونه حفظا للنفس بخلاف التخلص فانه منتزع من الرفع والترك الذى هو نقيض الغصب المحرم ومن البين ان نقيض الغصب المحرم واجب لابوجوب مستقل (قوله وان كان العقل يلزمه ارشاداً الى ماهواهم واولى بالرعاية من تركه لكون الغرض فيه) (اقول) مراده ان شرب الخمر بعدالاقتحام فى المهلكة بسوء الاختيار مبغوض عليه دائما وان كان مقدمة فلالاحفظ النفس ولايترشح الوجوب المقدمى اليه لوجود المانع اعنى المبغوضية ولكن العقل يرشدالمكلف الى ارتكابه لئلايقع فى محذور اشد وهو هلاك النفس من باب دفع الافسد بالفاسدفكك فيما نحن فيه ولكنه فرق بين الموردين وهوان حفظ النفس واجب مستقل نفسى فيكون امتثاله موجبا لاستحقاق المدح والثواب وان كان معاقبا على الشرب بخلاف ترك الغصب المعنون بعنوان التخلص فانه ليس واجبا مستقلا لكى يثاب باطاعته فترك الغصب فى زمان اقل يوجب كون العقاب على ارتكاب الغصب اخف اللهم الا ان يدعى كون تأدية المغصوب و الى صاحبه واجب مستقل فيكون كحفظ النفس وسيأتى تحقيقه انشاالله (قوله كساير الافعال حيث يكون العمد اليها بالعمد الى اسبابها و اختيار تركها بعدم) (اقول)

نفس الخروج ليس من الافعال التوليدية المترتبة على الدخول بحيث يكفى تعلق الارادة بالدخول لحصول الخروج لوضوح ان الحركة الى داخل الدار المغصوبة من المعدات بالنسبة الى الحركة الى خارج الدار المعنونة بالخروج المختار بارادة مستقلة نعم ترك الدخول سبب لترك الخروج ويكفى تعلق الارادة بترك الدخول لصيرورة ترك الخروج حاصلا بالاختيار و هذا هو المراد ههنا لان الطلب متوجه الى الترك كما هو قضية توجه النهى الى الغصب فالمراد التنظير بالافعال التوليدية لا التمثيل فلا اشكال و بهذا ينقدح الجواب عن اشكال عدم القدرة على الخروج (قوله ولو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر) (اقول بيان الاشكال انه قدمر فى محبث النهى ان مفاده طلب الترك الذى هو نقيض الفعل ولا بد ان يكون الفعل مقدورا قابلا للتحقق فى الخارج اما بتعلق الارادة بنفسه حتى يكون مقدوراً بلاواسطة او بتعلق الارادة بسببه حتى يكون مقدوراً بالواسطة فحيصح تعلق الطلب بتركه الذى هو مفاد النهى وقد اسمعناك آنفا ان الخروج ليس فعلا توليدياً بحيث يترتب على الدخول بل لابد بعد تحقق الدخول من ارادة اخرى تتعلق بنفس الخروج و مع فرض كون الخروج متفرعا على الدخول لايتعلق النهى به قبل الدخول لامتناع حصول شئى من المكلف قبله يصدق عليه عنوان الخروج كى يتوجه اليه النهى كما هو قضية الفرعية فاذن لايصح توجيه الخطاب الى الخروج اصلا فيكون الخروج منتفيا بنفسه قبل الدخول و هذا معنى تنظيره بالسالبة بانتفاء الموضوع هذا بيان الاشكال (قوله فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة ومن الفعل بواسطة) (اقول) هذا جواب عن الاشكال (بيانه انه لما كان زمام الموضوع فى هذه السالبة بيد المكلف بان يدخل الدار بسوء الاختيار و بعد الدخول ينقدح صحة تقدير الخروج فلاجرم انه متمكن من ترك الخروج ولو بترك الدخول على نحو السالبة بانتفاء الموضوع بالنسبة الى الخروج ويكفى فى تنجز التكليف بالغصب هذا المقدار من القدرة عند العقل فيكون الحركة الخروجية مبغوضة للمولى لان المفروض انها تصرف فى ملك الغير بلارضاه فيكون داخلا فى عنوان الغصب ولاينهض

ما ذكر دليلا على خروجه منه (ان قلت) لو كان الخروج داخلا فى مفهوم لاتغصب لصح تصريح المولى بالنهى عنه كما يصح التصريح بالنهى عن الدخول بان يقول لاتخرج عن الدار المغصوبة مع انه يعد صدوره عن المولى قبيحاً سواء صرح به قبل الدخول او بعده و هذا بخلاف التصريح بالامر به على نحو الاشتراط قبل الدخول وعلى نحو الاطلاق بعده وهذا شاهد على كون الخروج مطلوبا للمولى فلو كان منهياً عنه لزم كونه طاعة ومعصية هف (قلنا حيث ان العقل حاكم بلزوم الخروج ارشاداً الى اختيار اقل المحذورين فلا مسرح للمولى بالتصريح المذكور خلافا لحكم العقل وقول المولى اخرج امر ارشادى ايضم لعدم ملاك المولوية فيها اذ لا مصلحة فى الخروج الا الفرار عما هو اكثر عقوبة والفرار عن زيادة المفسدة المقتحم فيها انما يكون ملاك الامر الارشاد لا المولوى كما لايخفى نعم طلب ترك الزائد من الكون فى المكان المغصوب مولوى ناش من المبغوضية الفعلية وان كان النهى ساقطا وسيأتى له مزيد بيان من ذى قبل (قوله ان قلت كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه شرعا ومعاقبا عليه عقلا) (اقول) هذا الاشكال مبنى على كون التخلص واجبا مستقلا شرعا كحفظ النفس لوضوح ان التخلص لو كان منتزعا عن الترك والرفع كان وجوبه ناشيا من حرمة الغصب نظراً الى ان النهى عن الشئى امر بتركه فمهما لم يكن التخلص واجبا مستقلا لم يبق وجه للجواب الثانى (بقوله فالساقط انما هو الخطاب فعلا بالبعث والايجاب الخ) لوضوح ان طلب الترك اللازم للنهى عن الشئى يمتنع سقوطه مع بقاء مبغوضية الشئى و قد اسمعناك ان مفهوم التخلص منتزع من رفع الغصب بعد حدوثه والمفروض تنجز النهى السابق فلامحالة انه يستفاد من النهى عن الغصب مبغوضية ذلك بعد ارتكاب الغصب فيكون الرفع مطلوبا بمقتضا النهى عن الغصب فاذن لاملاك فى التخلص لوجوبه الا الفرار عن مفسدة الغصب ولامصلحة اخرى فيه لوجوبه كما هو قضية كونه منتزعا عن الرفع وعليه فلايبقى وجه للجواب الثانى اللهم الا ان يقال ان ردمال الغير وتسليمه اليه واجب مستقل مستفاد من الادلة (كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدالامانات الى اهلها) و غيره من الادلة فيستقيم

الجواب الثانى لكنه ربما يتراءى من الهامش الآتى من قوله (وانه لادليل على وجوبه بعنوان آخر) انه لاعنوان آخر يكون واجبا (ان قلت) المفروض سقوط النهى بعد الدخول فى الدار المغصوبة لمكان الاضطرار فكذلك طلب الترك الحاصل من النهى عن الغصب فكما انه لانهى فعلا عن الغصب وان كان مبغوضيته باقية فكذا لامر بالتخلص فعلا بناء على كونه منتزعا عن الترك والرفع فلابد ان يكون فيه ملاك آخر لوجوبه بحيث يكون واجبا مستقلا لكى يستقيم هذان الجوابان والافلاوقع لهما اصلا لوضوح انتفاء وجوب التخلص ح لمكان عدم المقتضى لوجوبه سواء كان المقدمة محرمة ممنوعة شرعا ام لالالوجود المانع نظراً الى ارتفاعه بارتفاع النهى بطر والاضطرار بعد الدخول (فالحق فى الجواب ما افاده الاستاد فى فوايد الاصول من قوله (ليس التخلص الا ما ينتزع عما يلزم به العقل من الاقتصار فى المخالفة على مقدار لابد منه ارشاداً الى ارتكاب اقل المحذورين والقبيحين من الغصب بمقدار الخروج او دهراً مثلا و ليس بواجب آخر تعلق به خطاب آخر انتهى موضع الحاجة) (قلنا) المفروض ان الحركة الخروجية مقدمة للتخلص فيكون مقدوراً بالواسطة و انما طرء الاضطرار بعد الدخول الى الكون فى الدار الجامع بين الحركة الخروجية والسكون فيها فى اقل زمان يمكن الخروج فيه وهذا زمان وجود الغصب لاتركه ومركز الواجب هو الترك بعد هذا الزمان ولكن النهى الساقط بالاضطرار لايعود مالم يخرج عن الدار المغصوبة ولو طال مكثه لان الكون الجامع فرد واحد من الغصب وليس عموم النهى ازمانياً كى يشمل الفرد الواحد بعد سقوطه فيكون ملاك الوجوب هو المبغوضية بلانهى ومن المعلوم ان الحركة الخروجية مسبوقة بالارادة فلامعنى لحصول الاضطرار بالنسبة اليها والافلامعنى للبحث عن وجوبها مقدمة وانما يستقبح النهى عنها لما نبهنا عليه من مخالفة النهى عنها للامر الارشادى عقلا وشرعا المتوجه اليها فلامانع من توجه الطلب فعلا الى الترك فينتزع منه وجوب التخلص عن الغصب لوضوح كون التخلص محبوبا اللازم لمبغوضية الغصب فيكون واجبا بهذا الملاك لا بملاك آخر نعم لا معنى لسقوط الوجوب ح مع بقاء ملاكه والتمكن عنه عقلا لان

الممنوع شرعاً كالممتنع خارجا فيما اذا لم يحكم العقل بلزومه ارشاداً الى ما هو اقل المحذورين والمفروض لزوم الحركة الخروجية بحكم العقل توصلا الى التخلص الواجب فاذن لا باس فى بقاء التخلص على وجوبه فانه ح ليس من التكليف الممتنع فالجواب الاول هو الجواب الناهض لدفع الاشكال على تقدير كون التخلص منتزعا عن الترك (واما الجواب الثانى و بقوله ولو سلم فالساقط) فانما يبتنى على كون التخلص واجبا مستقلا بملاك وجوب الرد و تسليم مال الغير اليه مطلقا سواء كان مغصوبا اولا و حيث ان الحركة الخروجية التى مقدمة للتسليم مبغوضة شرعا والممنوع شرعا كالممتنع خارجا حسب الفرض كما هو مفاد قوله (ولو سلم) فالساقط انما هو خطاب وجوب التسليم فعلا بالبعث والايجاب لا لزوم اتيانه عقلا لان المفروض تنجز وجوبه كتنجز حرمة الحركة الخروجية على المكلف قبل الدخول وان كان عنوان التسليم والخروج منتفيا قبل الدخول كالسالبة المنتفية بانتفاء الموضوع الا انه يكفى التمكن منهما بترك الدخول عند العقل حسبما مر بيانه ولعل (قولة فتدبر جيداً) اشارة الى ما ذكرنا من الفرق بين الجوابين من حيث المبنى (نقل و تعقيب) قال بعض المحشين قده عند قول الاستاد (انما كان الممنوع كالممتنع) ليس الوجه فى عدم الوجوب عدم امكان سراية الوجوب الى المقدمة لكونه محرمة حتى يجاب بان الزام العقل بها كاف فى صحة ايجاب ذيها فانه لا موهم لذلك ولو قلنا بعدم وجوب المقدمة او بعدم معقولية وجوبها لم يكن ذلك مانعا عن ايجاب ذيها بل الوجه ان ان ايجاب ما يتوقف على ما ينا فر الغرض نقض للغرض الا اذا سقط عن الغرضية وهو خلاف الفرض و هذا معنى عدم كونه مقدوراً شرعا انتهى كلامه) وفيه ان النهى عن الشئ يستلزم طلب تركه لو لم يكن عينه ومبغوضيته مستلزم لمحبوبية تركه والنهى وان كان ساقطا فعلا لكن الكون فى المغصوب مبغوض فعلا فلا محالة ينشأ منه طلب ترك الزائد من الكون فيه والزام العقل بالاتيان بالمقدمة انما يجدى فى صدور هذا السنخ من الايجاب بعد سقوط النهى ولا ضير فى كونه امراً مولياً متعلقا بالترك اذا المبغوضية الفعلية كافية فى هذا النحو من الايجاب فالمقتضى لوجوب التخلص موجود والموهم

لسقوط وجوبه ليس الا مبغوضية الحركة الخروجية المفروض كونها مقدمة و هذا الوهم مدفوع بما اجاب به الاستاد (نعم لوفرض وجوب مستقل من ناحية المولى متوجه الى فعل متوقف على التصرف فى المكان المغصوب تصرفا زائداً على مقدار التخلص لزم نقض الغرض من النهى عنه ومع اقدام المولى على نقض غرضه يمتنع الزام العقل باتيان المقدمة المبغوضة اذ كان ذلك منه لحفظ غرض المولى لكيلا يرتكب المكلف التصرف الزائد المبغوض للمولى والمفروض ارتكاب المولى لذلك اللهم الان يكون ذلك الفعل اهم عند المولى بحيث يوجب انحطاط المبغوضية من الفعلية الى الذاتية و هذا فيما اذا كان وجوب الاهم فعليا قبل الدخول فى المكان المغصوب (واما اذا لم يكن فعليا قبل الدخول ثم صار فعليا بعده لم يوجب ذلك انحطاط المبغضوية عن الفعلية فح يجب الاتيان بذلك فى اثناء الخروج مع استحقاق العقوبة على الخروج (تلخيص) فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الحركة الخروجية حيث انها تصرف فى ملك الغير بلارضاه داخلة فى مفهوم الغصب وتكون مبغوضة فعلا ولا ينطبق عليها عنوان التخلص وقد مروجهه مستوفى (و اما كونها) مقدمة له فينقدح السئوال عن مركز الوجوب المقدمى بعد تسليم كونها خروجا لاالكون فى خارج الدار وتسليم مقدمية الخروج للتخلص فان كان مركز الوجوب المقدمى نفس الخروج لابقيد التوصل اليه ولابقيد الايصال لزم حرمة مجرد الحركة فى اول الخطوة المتحقق بها الدخول ووجوب مجموع الحركات الى الخارج بقصد الخروج وان لم يخرج الى الخارج كما هوشأن كون ذات الخروج مقدمة وبطلانه غنى عن البيان وان كان الخروج بقيد التوصل مركزاً للوجوب لزم خروج الوجوب عن الوجوب المقدمى كما هوقصية اخذ القيد الزائد فيها وان كان بقيد الايصال لزم وجوب الخروجات المتعدده الى خارج الدار وكون الغاصب آتيا بالواجبات المتعددة كما لوتكرر منه الخروج من الدار المغصوبة لقضاء حاجة (نقل و تعقيب) قال المحشى الشيخ على قدس سره ولكن التحقيق صحة الطلب به يعنى بالخروج بعد الوقوع فيه ولو بسوءالاختيار مع دوران الامر بين ما فيه المفسدة الصرفة وبين ما فيه تلك المصلحة

كما لو دار الامر فى الحركة فى الدار الغصبى بين الغصب المحض وبين الغصب المتوصل الى واجب آخر مشتمل على المصلحة فان العقل فى هذه الصورة يلزم المكلف الى اختيار هذا الفرد بالنسبة الى غيره و كذا الشرع مولويا من باب الملازمة ولايلزم فى الامر المولوى ان يكون بملاك المحبوبية الموجبة له بل يكفى تخفيف المبغوضية الموجب لتخفيف العقوبة و هذا فى التوصليات الغير المتوقف صلاحها على قصد القربة لا اشكال فيه واما العبادات فلايخلوا عن اشكال من حيث توقف صلاحها على قصد القربة المتوقف على محبوبيته الغير المجتمع مع المبغوضية اصلا ولكن التحقيق فيه ايضم ذلك لان غاية الامر توقف صلاح العبادات على الاتيان بداع الهى وهو كما يحصل بفعل المحبوب كك يحصل بما يوجب تخفيف العقوبة حيث انه يمكن اختيار الفرد الذى يحصل به التخفيف بداع الهى انتهى كلامه) (وفيه ان الاقتحام فيمايوجب العقاب الزايدليس مستتبعا لعقاب آخراولا زدياده لكى يكون موضوعا لحكم العقل بالقبح و كذا الفرارعما يوجب العقاب او زيادة العقاب ليس داخلا فى عنوان التحسين العقلى بل الفرارعن الوقوع فى مخالفة نهى المولى لاجل التقبيح العقلى وقد حكم العقل قبل الدخول فى الدار المغصوبة بقبح مخالفة النهى عن الغصب و استحقاق العقوبة عليها وهذا معنى تنجز النهى و يمتنع الملازمة بين هذا الحكم العقلى و حكم الشرع مولويا والا يلزم التسلسل اذ الحكم المولوى ثانيا سواء كان وجوبا اوتحريما يستتبع حكم العقل بحسن الاطاعة اوقبح المخالفة وهوايضم مستتبع للحكم المولوى حسب الفرض وهكذا الى غير النهاية والمفروض ثبوت مخالفة واحدة لان النهى سقط بالاضطرار والتصرف الزايد على مقدار الضرورة ليس فرداً آخر للغصب لوضوح ان الغصب هو الكون الجامع بين الحركات والسكنات فى الدار المغصوبة فما لم يخرج منها لم يتحقق فرد آخر والالتعلق به النهى ثانيا فالحكم باختيار اخف العقابين انما يكون من شئون الحكم الاول بقبح المخالفة وليس حكما آخر فى قباله فظهر مما ذكرنا انه لاوجه لقوله و كذا الشرع مولويا من باب الملازمة لماعرفت من عدم دخول هذا الحكم فى كبرى التحسين والتقبيح

العقليين الذين يثبت الملازمة فيهما فمن العقل ارشاد ومن المتخلية بعث و زجر بالنسبة الى حركات العضلات (واما قوله الى واجب آخر مشتمل على المصلحة) ففيه امتناع صدور بعث مولوى الى فعل خاص يكون متوقفا على التصرف المبغوض عند المولى فعلالانه نقيض للغرض من تحريم التصرف و مبغوض عنده اللهم الا ان يكون اهم كحفظ النفس ونحوه بحيث يسقط عن المبغوضية الفعلية فى مقام الكسر والانكسار فى نظر الحاكم والمفروض خلافه نعم لو كان مركز الوجوب طبيعة مغايرة للغصب فلا باس بكون امتثاله فى حال الغصب موجبا لاستحقاق الثواب والتصرف فى الدار المغصوبة موجبا لاستحقاق العقاب بلاقوع كسرو انكسار فى مقام الجعل اصلافالزام المكلف الى اختيارهذا الفرد انما يكون لاجل امتثال الواجب لالتخفيف معصية الغصب سواء كان الواجب توصليا ام تعبديا بناء على القول بالجواز و بقاء الامر فعلا وعلى الامتناع فى بعض الصور مع بقاء الملاك (لايقال) لوفرضنا ان المولى نهى عبده عن مطلق الكون فى المكان الخاص فعصى العبد ودخل فيه ولا يمكنه الخروج ابداً وح لوفرضنا ان خياطة الثوب مطلوبة للمولى فهل تجدمن نفسك ان تقول لايمكن للمولى ان يأمره بالخياطة لمكان مبغوضية التصرفات الواقعة من العبد لانه نقض لغرضه من تحريم تلك التصرفات و هذا المثال مذكور فى الدرر (لانا نقول) يلزم من ذلك محذوراجتماع النهى مع الامرفى شخص التصرف المتحد مع الخياطة حسب الفرض ولايجدى اختلاف زمان صدورهما فى دفع غائلة التضاد على القول بالامتناع حسبما ياتى بيانه انشا الله (تنبيه) لايذهب عليك انه لاينسحب قائدة الترتب هنا بان يعلق وجوب الخياطة اوالصلوة على عصيان النهى عن الغصب بان يقول المولى لاتغصب وان عصيته فخط اوصل فى الدار المغصوبة لان شرط تعلق الامر بالصلوة مثلاهو عصيان خطاب الغصب المحقق فى الخارج بنفس الصلوة اذالمفروض اتحادعنوان الغصب فى الخارج مع مصداق الصلوة على القول بالامتناع فيكون الشرط هوالعصيان بنفس فعل الصلوة و يكون الصلوة من مصاديق عصيان النهى فيلزم ان يكون طلب الصلوة فى الدار المغصوبة مشروطا بحصول نفس الصلوة باختيار المكلف فى

الخارج على نحو العصيان فهو طلب للحاصل هذا و كذا الكلام فى تعليق وجوب الخروج على عصيان النهى عن الغصب لان الكون فى الدار المغصوبة المتحد مع الدخول والخروج فردواحد من الغصب فيكون الشرط هو العصيان المتحقق بالخروج فيلزم وجوبه على تقدير حصوله فى الخارج) (قوله وقد ظهر فساد القول بكونه مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه نظراً الى) (اقول قد ظهر من التحقيقات السابقة ان لا حكم شرعى للخروج اصلا وان العقل حاكم بلزومه ارشاداً الى اختيار اخف المحذورين لما قرع سمعك من عدم انطباق عنوان التخلص الواجب عليه و عدم كونه مقدمة للواجب اولا وعدم ترشح الوجوب من الواجب اليه ثانيا بناء على المقدمية ولكن اختار صاحب الفصول ان الخروج مامور به مع اجراء حكم المعصية عليه نظراً الى النهى السابق (قال و توضيح المقام ان ترك الغصب مراد من المكلف بجميع انحائه التى يتمكن من تركه ارادة فعلية مشروطا بقائها ببقاء تمكنه منه وحيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع انحائه دخولا وخروجا فترك الجميع مراد منه قبل الدخول فاذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه مقدار ما يتوقف التخلص عليه و هو مقدار خروجه مثلا فيمتنع بقاء ارادة تركه كك و قضية ذلك ان لايكون بعض انحاء تركه مطلوبا فيصح ان يتصف بالوجوب لخلوه عن المنافى والعقل والنقل قدتعاضدا على ان ليس ذلك الا التصرف بالخروج فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضاد ان احدهما مطلق و هو النهى عن الخروج والآخر مشروط بالدخول وهو الامر وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل فى زمان ويلحقه حكمهما من استحقاق العقاب والثواب باعتبار الحالين انتهى كلامه (قوله مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلة) (اقول) هذا اشكال على قول صاحب الفصول بان اختلاف زمان التحريم والايجاب لايجدى مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما وانما المفيد اختلاف زمانه ولومع اتحاد زمانهما (توضيحه) ان التحريم والايجاب لهما نسبة الصدور من ناحية المولى و نسبة اتصاف الموضوع و عروضه

عليه ومن البين ان اختلاف زمان الصدور مع اتحاد زمان الاتصاف لاينهض رافعا لغائلة محذورالتضاد بخلاف العكس مثلالونهى المولى عن اشتراء اللحم فىزمان خاص و صدر ذلك النهى عنه فى يوم الجمعه ثم امربه فى يوم السبب ومن المعلوم اجتماع النهى والامرفى اشتراء اللحم الذى هوواحد شخصى فىالخارج فينزم فيه اجتماع الضدين ولايجدى اختلاف زمان الصدور فى رفع محذور التضاد اصلاالهم الا ان يبدوله البداء فيأمر بذلك بعد نسخ النهى والمفروض فى المقام عدم نسخ النهى والا لم يترتب على الخروج حكم النهى من المعصية واستحقاق العقوبة ولم يكن مبغوضا فعلا (و ربما يقال) لاشك فى انقطاع النهى عنه حين الامر به لقبح توجيه الخطاب الى ما اضطر اليه بعد الدخول فلا يكون الخروج منهيا عنه حين كونه مامورا به و يستحيل صدق المشتق اعنى المحرم على الخروج مع عدم بقاء المبدء اعنى النهى بعد الدخول فلامانع من تعلق الوجوب بالخروج بعد الدخول لان الواحد اعنى الخروج بلحاظ زمانين صار متعلقا للحكمين (و فيه انه) ليس زمان الصدورقيداً للنهى ولاقيداً للمنهى عنه والالم يكن الخروج عصيانا ومخالفة له و لازم قبح الخطاب التحريمى عن المضطر بسوء الاختيار المزوم اللغوية ليس انقطاعه بتاتا من اصله وملاكه من المبعضوية الفعلية يلقضية ذلك عدم توجيه الخطاب فعلا و كفاية الخطاب السابق للزجر و ترتب تبعاته من الذم والعقاب بلاحاجة الى تجديد الخطاب و ذلك الخطاب كاف لزجر المكلف عن البقاء فى الدار المغصوبة وعن الحركات الزائدةعن الضروزة ولازم ذلك امتناع تعلق الامر بالخروج المنهى عنه بذلك النهى المطلق ففرق واضح بين عدم بقاء الخطاب للزوم اللغوية و بين ارتفاعه عنداضطرار المكلف فى الدخول فى الدارالمغصوبة فان النهى منقطع عنه من اصله قبل الدخول بطرو الاضطرار بخلاف النهى هنا فان اثره وقوع الخروج معصية له فكيف يكون ساقطا عن الاقتضاء مع وجود اثره والا يلزم التفكيك بين المؤثر والاثر (والسر) فى ذلك ان الخروج منهى عنه قبل الدخول الذى هو وعاء اختيار المكلف اذ ترك الخروج مختار بالواسطة وظرف تعلق الارادة به بالواسطة

انما يكون قبل الدخول وهذا بعينه هو وعاء تعلق النهى بالخروج ولامعنى لتعلقه به بعدالدخول الذى هوليس وعاء تركه بالاختيار و مع طلب ترك الخروج يمتنع طلب فعله بعدالدخول اذلم يتغيرالخروج الشخصى المنهى عنه عندتحققه فى الخارج عما كان متصوراً عند المولى قبل الدخول بما كان منطبقا عليه عند وجوده فى الخارج (وما قرع سمعك من اشتراط وحدة الزمان فى لزوم التضاد والتناقض وعدم لزومه مع اختلافه انما ينهض فى رفع تلك الغائلة فيما اذارجع الى اختلاف الفعل الواقع نظراً الى كون الزمان مفرداً للحدث الواقع فيه فيكون الضرب مثلا فى هذا الزمان مغايراً شخصا للواقع فى الزمان الآخر والمفروض ان الخروج الشخصى الواقع بعدالدخول كان مركزاً للنهى فى زمان صحة توجيه طلب تركه الى ماينطبق عليه قبل الدخول فقبل الدخول زمان تصورعنوان المنهى وطلب تركه وبعدالدخول زمان تحقق ذلك المنهى وليس لنفس الخروج زمانان بحيث يتعدد فى الخارج و يكون واحد منه مركزاً للنهى و واحد منه مركزاً للامر ومما ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب الفصول (من ان للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمين متضادين) لماعرفت من ان الخروج واحد شخصى يمتنع اتصافه بالحكمين المتضادين وليس الزمان قيداً للنهى او المنهى عنه والا لم يتحقق العصيان بالخروج ولاضير فى عدم بقاء النهى حال العصيان مع تأثيره قبل ارتفاعه فى صيرورة الحركة الخروجية عصيانا بالاختيار السابق كما هوالشأن فى ذرات الاسباب فيما اذا فرض تغاير زمان تحقق المسبب مع زمان السبب كما فى المقام فان ضرف طلب فعل المسبب اوتركه انما يكون زمان السبب الذى يكون زمان اختيارية المسبب ويكون ذلك الخطاب مؤثراً فى صيرورة المسبب اطاعة اوعصيانا مع عدم بقاء ذلك الخطاب فى زمان المسبب لان المفروض حصوله قهراً بمعونة الاختيار السابق المتعلق بالسبب ويمتنع صدور خطاب آخر من المولى الى المسبب فى زمانه الذى هوزمان سقوط الخطاب الاول بعد فرض تأثيره فى اتصاف المسبب بالعصيان عند المخالفة قبل سقوطه (وبما ذكرنا يندفع اعتراض بعض المحشين قده بتحقق العصيان بترك اول مقدمة فالعصيان هنا يتحقق

بنفس الدخول فلامانع من وقوع الخروج اطاعة للامر به انتهى) وجه الاندفاع ان الكون فى المكان المغصوب فرد واحدمن الغصب يحدث بالدخول ويبقى الى زمان حصول الكون فى خارجه والعصيان حاصل بارتكاب هذا الفرد حدوثا بالدخول وبقاء بالحركة الخروجية ولم يحدث بها فرد آخر للغصب والالتعلق به النهى ثانياً لاالامر وبعد تاثير النهى فى صيرورة الخروج معصية يمتنع تعلق الامر به (قوله كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهى السابق واطاعة للامر اللاحق) (اقول قدعرفت مماحققناه آنفا ان النهى السابق يكون مؤثراً فى صيرورة الحركة الخروجية عصيانا لان مركز النهى هو الكون الجامع بين الحركات والسكنات باسرها الواقعة فى الدار المغصوبة وتركه كان مقدورا للمكلف قبل الدخول الذى هو ظرف تعلق النهى به فلامحالة يقع الكون المذكور عصيانا بعد الدخول نظراً الى صدوره بالاختيار السابق ولاضير فى سقوط النهى بعد الدخول بالنسبة الى ذلك الكون الضرورى للجسم الخارج عن تحت الاختيار بعد الدخول لان المفروض تأثيره فى اتصافه بالعصيان وحيث ان الكون المحرم متحد مع الحركة الخروجية فلامحالة تكون معصية فعلا و ان كان التخلص عن الغصب متوقفا عليها ويضطر المكلف اليها فى التخلص فلوفرض وجوبها لزم كونها طاعة ومعصية وحيث ان عنوان المقدمية ليس قابلا لكونه مركزاً للامر والخروج مركزاً للعصيان لكى يكون من باب الاجتماع على الجواز لما مرغيرمرة ان المقدمية واسطة فى الثبوت لتعلق الوجوب فلاجرم ان الحركة الخروجية من حيث هى يكون طاعة و عصيانا بلاتعدد الجهة التقييدية وهذا ممالايرضى به القائل بالجواز فضلاعن القائل بالامتناع كصاحب الفصول و كذا يلزم ان يكون الحركة الخروجية مبغوضة ومحبوبة فعلا بعنوان واحد هذه هى التوالى الفاسدة للقول بكونها معصية مع وجوبها من باب المقدمية وقد عرفت سابقا ان عنوان التخلص ورد مال الغير و نحوه لاينطبق عليها (قوله كمالايجدى فى رفع هذه الغائلة كون النهى مطلقا وعلى كل حال و كون الامر) (اقول) اما تقرير كلام صاحب الفصول فبان وجوب الخروج مشروط بالدخول لوضوح انه لو كان مطلقا لزم ترشح الوجوب الى الدخول مع كونه محرما للنهى المطلق نظراً

الى كونه مقدمة للخروج ولزم كون الخروج قبل الدخول واجبا مطم مع كونه منهياً على الاطلاق فيلزم محذور التضاد فى الدخول والخروج وكذا لو كان وجوب الخروج واجبا تعليقيا لوضوح كون الوجوب حاليا وان كان الواجب استقبالا فيلزم محذور التضاد قبل الدخول بخلاف ما اذا كان وجوب الخروج مشروطا بالدخول فانه لاضير فى اجتماع الوجوب المشروط مع المنهى المطلق قبل الدخول وبعد صيرورة الوجوب مطم بعد حصول الشرط اعنى الدخول يرتفع النهى فلا يلزم محذور التضاد (و اما) تقرير الاشكال الذى اورده عليه الاستاد فبان يقال لايجدى فى رفع غائلة التضاد اختلاف زمان النهى المطم وفعلية الوجوب ضرورة منافات حرمة الخروج الذى هو واحد شخصى مع وجوبه الفعلى بعد زمان الدخول وليس للخروج فرد ان ولو بتعدد الزمان يكون احد هما محكوما بالحرمة والآخر محكوما بالوجوب (و اعترض عليه المحشى الشيخ على قدس سره (قال ولا يخفى ان المنافات انما هو على فرض الحرمة والوجوب فى زمان واحد (و اما) مع وجود احدهما فى زمان سقوط الآخر كما فى المقام فلاحيث ان المضادة بين الحكمين انما هواذا اجتمعا فى زمان واحد فى متعلق واحد ومع عدم الوحدة من جهة فلاتضاد انتهى كلامه) و فيه ان النهى قد اثر فى صيرورة الحركة الخروجية عصيانا من حيث دخولها فى عنوان الغصب مع كونها مبغوضة بالفعل فالنهى بملاكه و اثره باق بعد الدخول فكيف يعقل صيرورة تلك الحركة بوحدتها عنوانا ووجودا متصفة بالوجوب والتضاد الثابت بين النهى والامر ليس فى مجرد الانشائى منها بل التضاد ثابت بين الزجر والبعث اللذين ينشأن من الكراهة والارادة والبغض والحب ومع زجر المولى عن الحركة الخروجية مع بقاء ملاكه فعلا كيف يأمر بها وهل هذا الا اجتماع الضدين فى شئى واحد ولو بالملاك نعم لو رجعت الدعوى الى طرو عنوان حسن عليها بحيث يكون غالبا على ملاك النهى لكان لها وجه وسنستأنف القول فيها من ذى قبل (نقل وتعقيب) قال فى هامش الدرر (ان قلت غائلة التضاد بين الامر والنهى لاترتفع بمجرد كون النهى قبل الدخول والامر بعده لوحدة الموضوع و بقاء ملاك النهى و انما

المجدى لرفع التصاداختلاف زمان الموضوع ولومع وحدة زمان الحكمين (قلت) ان اريد امتناع تعلق الامربذات الخروج من حيث هومع قطع النظرعن جهة اخرى طارية فهو حق لامحيص عنه وان اريد امتناعه ولو بملاحظة الجهة الطارية ففيه منع واضح لان المبغوضية الساقطة عن الاثر لاتمنع عن الامر اذا وجد له جهة طارية و قال فى ذيل كلامه اذ المقدمة طارية عليه بعدالدخول وحلامانع مع الامر المقدمى لكون هذه الجهة ايضا من الجهات الطاربة انتهى كلامه) (اقول) ان اريد من ذلك كون الخروج مقدمة لترك الغصب او ما ينتزع عنه كعنوان التخلص ونحوه (ففيه مانبهنا عليه سابقا من ان الوجوب انما تعلق بالترك لمكان مبغوضية الغصب فعلا الذى يندرج الحركة الخروجية فيه حسب الفرض فيكون مبغوضيتها بالفعل مستدعية للوجوب الفعلى للترك الذى هوالنقيض لوضوح ان تعلق الوجوب بنقيض الغصب فرع فعلية المبغوض الذى منه الخروج فمع فعلية مبغوضية الخروج كيف يؤثرعنوان المقدمية فى سقوط المبغوضية الفعلية عن الاثر وليس فى عنوان المقدمية مصلحة اخرى سوى التوصل الى الترك الواجب الذى يكون وجوبه متفرعاً على مبغوضية الخروج فعلا لمكان اندارجه تحت عنوان الغصب فاذن لايترشح الوجوب المقدمى الى الخروج اصلانظراً الى مانعية المبغوضية الفعلية عن ذلك (وان اريد) من ذلك كون الخروج مقدمة لرد مال الغير و تسليمه الى صاحبه الذى هوعنوان عام شامل للغصب وغيره بان يقال الردواجب شرعا ويكون وجوبه اهم من مبغوضية الحركة الخروجية فالوجوب المقدمى المترشح منه الى الخروج عنوان طار يوجب سقوطها عن المبغوضية الفعلية فتصيرحسنا عقلاو واجبا شرعا لالمصلحة المقدمية بل لاهمية وجوب الرد (ففيه ان تصور عنوان الرد ملازم دائما للغصب بمعنى عدم انفكاك تصور الغصب عنه وان كان عنوان الرد شاملا لغير الغصب لان رفع الغصب الذى هو نقيضه ملازم للرد الذى هومركزالوجوب فلاينفك تصوره عن تصوره عندتوجيه الطلب اليه فمع ملازمة الغصب لعنوان الرد تصوراً و كونه اهم ومصلحة غالبة على مفسدة الغصب فلامحالة ان المولى لايوجه نهيه قبل الدخول الى الخروج اصلالان

المفروض غلبة مصلحة الرد على مفسدة الخروج دائما والتفات المولى الى ذلك و مع مغلوبية ملاك النهى يمتنع توجيه النهى الى الخروج من اول الامر ويختص الدخول بكونه متعلقا للنهى ويكون الخروج دائما مأموراً به ومن البين عدم كون الخروج معصية اذهى كانت اثر للنهى السابق عن الحركة الخروجية ومع عدم تعلق النهى بها لامعنى لكونها معصية (ان قلت) عنوان التسليم والمقدمية انما يطرأن بعد الغصب والدخول فى الدار المغصوبة ولامعنى لايجابه وايجاب مقدمته قبل الدخول فيكون الخروج محرما قبل الدخول وواجبا بعد الدخول (قلنا) تصور عنوان الموضوع للحكم غير وجوده فى الخارج وعنوان الرد والمقدمية متقدمان تصوراً قبل الدخول وان كانا متأخرين وجوداً بعده ولامانع من ايجابه وايجاب مقدمته قبل الدخول ولابد من ان يكون وجوب الرد مشروطا بالدخول لئلا يترشح الوجوب الى الدخول المحرم (فظهر ان لازم هذا القول وجوب الرد من اول الامر وكذا وجوب الخروج بناء على المقدمية وعدم اتصاف الخروج بالعصيان (نقل و تعقيب) قال المحشى الشيخ على قدس سره ثم على ما ذكرنا من الالتزام بالامر بالنسبة الى الخروج المتوصل به الى الترك الزايد بعد سقوط النهى عنه بالدخول فالاولى ما ذهب اليه فى الفصول من كونه مبغوضا ومعصية بالنسبة الى النهى السابق ومأموراً به فى الحال لامن اجل ان للخروج نحوين من الترك (احدهما) قبل الدخول يتعلق به الطلب بلحاظ المفسدة فى الفعل بلامفسدة فى تركه ح (و ثانيهما) بعد الدخول و يكون مما فيه المفسدة لتفوتيه الاهم فيكون فعله ح مما فيه المصلحة باعتبار المقدمية مع اضمحلال المفسدة فى متعلق النهى فلااجتماع فى متعلق الامر والنهى لابذاته ولامن حيث المصلحة والمفسدة لاختلاف المحل حتى يدفع بان تمايز التروك وتعددها بلحاظ تعدد الوجود وتمايزه و بدون التميز فيه لاوجه لملاحظة التعدد فيه كما فى المقام الى ان يقول بل لاجل ما ذكرنا من اشتمال الفعل بذاته على المفسدة وبخصوصيته المقدمى على المصلحة ولكن لما كان المكلف سابقا فى المندوحة من جهة تمكنه عن التحرز عن المفسدة و احرازه للمصلحة بمقدمة اخرى فكان الخروج منهياً عنه وبعد الدخول مضطرا الى

المفسدة فيؤثر مصلحة المقدمى فى الامر و عرفت ان اثره تخفيف العقوبة ولا يلزم المحبوبية فى تعلق الامر ولا يرد عليه ما فى المتن فتدبر انتهى كلامه بطوله مع اسقاط جملة منه) وحاصل مرامه ان الخروج من حيث كونه تصرفا فى ملك الغير بلارضاه يكون مبغوضا ذاتا دائما قبل الدخول و بعده وحيث ان المكلف متمكن من تركه بترك الدخول فيكون ترك الخروج مطلوبا وفعله منهيا عنه وليس للخروج تركان يكون الحكم بالنسبة اليهما مختلفا لان نقيض الواحد واحد بل لاجل اشتمال الخروج على المفسدة دائما وبخصوصيته المقدمية على المصلحة اختلف حكمه فقبل الدخول منهى عنه و بعده يسقط النهى للاضطرار فى الوقوع فى المفسدة فيكون واجبا بعد الدخول نظراً الى حكم العقل بلزوم اختيار اخف العقوبتين ويثبت وجوب الخروج بالملازمة ولايلزم المحبوبية فى تعلق الامر ولاحدوث مصلحة اخرى بطرو عنوان آخر على الخروج المبغوض بل مجرد اخفية المبغوضية يكفى لحكم العقل بلزوم الخروج فراراً عن المحذوز الاشد واخفية المبغوضية والعقوبة مصلحة عائدة الى المكلف وهى ملاك اللزوم العقلى والوجوب الشرعى بالملازمة هذا تقرير مرامه) (ولايرد عليه اجتماع الامر والنهى فى الخروج ولو بملاكهما من المبغوضية والمحبوبية لسقوط النهى بعد الدخول وعدم حدوث المحبوبية للخروج اصلا بل هو باق على ما كان عليه من المبغوضية لكنها صارت اخف بطرو المقدمية وهذا المقدار يكفى للوجوب فمركز الوجوب نفس الخروج المشتمل على خفة المبغوضة (ولايرد عليه ايضم كون الخروج اطاعة ومعصية لان ملاك الاطاعة ايثار اخف المحذورين المتصف بالحسن عند العقل وان كان الخروج من حيث هو معصية (ولا يرد عليه ايضم كون الخروج واجبا قبل الدخول لان المفروض عدم طرو عنوان ذى مصلحة غالبة على المفسدة حتى يكون حكم الوجوب دائما (هذا غاية توجيه كلامه ولكن الخطب كله فى اندراج الحكم بلزوم اختيار اخف المحذورين فى كبرى التحسين العقلى لكى يستتبعه الوجوب الشرعى بالملازمة (و فيه منع جلى) وقد سبق سند المنع عند نقل شطر من كلماته و قلنا ان الاقتحام فى العقاب الاشد ليس موجبا لاستحقاق عقاب

آخر لكى يحكم العقل بقبحه وان الفرار عن العقاب وعن شدته انما يكون بملاك قبح المخالفة و يمتنع الملازمة فى باب الاطاعة والا يلزم التسلسل مضافا الى ان المفسدة من مرتبتها الضعيفة الى المرتبة القوية منها ملاك للنهى والتحريم لوضوح عدم خروجها عن حقيقتها ولامعنى لكون الاخف منها مندرجة تحت المصلحة التى هى فى مقابلتها ولا لكونه ملاكا للوجوب والحسن العقلى اصلا فدعوى صيرورة الخروج متعلقا للوجوب بملاك اخفية المفسدة فاسدة جداً مع ان ذلك الملاك جهة تعليلية لحكم العقل بلزوم اختيار الخروج لاتقييدية فيلزم كون الخروج طاعة و معصية بلا اختلاف الموضوع ولا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع (قوله وليس التخلص الا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لاعنوانا له) (اقول هذارد كقول ابى هاشم بكون الخروج مأموراً به ومنهيا عنه (وتقرير الاستدلال لقوله بان يقال ملاك جواز اجتماع الامر والنهى تعدد مركزهما وهو موجود هنا (بيانه كما فى القوانين ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون فى الدار المغصوبة ليس حراما الامن جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده فى الخروج بحسب العادة انتهى) وجه عدم الانحصار انه ربما يحصل التخلص باحد الاسباب الآخر المبيحة للتصرف فى مدة لاتزيد على زمن الخروج كما اوعلم بانتقال العين اوالمنفعة الى الغاصب اوعلم بحصول رضى المالك اويحمله غيره على ظهره ويخرج من غير اختياره (واما تقرير ردهذا القول) فبما اسمعناك فى مطاوى كلماتنا ان التخلص لايتحقق الا بالكون فى خارج الدار المغصوبة لوضوح ان الحركة الخروجية تصرف فى ملك الغير بغير اذن المالك فيكون المشتغل بتلك الحركة مبتلا بالغصب لامتخلصا فلايكون التخلص منطبقا على الحركة الخروجية فليس الحركة الخروجية مجمعا لعنوانين (احدهما) عنوان الخروج المبغوض والآخر عنوان التخلص المأمور به فلاوجه لجواز اجتماع الامر والنهى فى الحركة الخروجية على القول بالجواز فضلا

عن القول بالامتناع (واما كون الخروج مقدمة للتخلص فقد مر غير مرة انكار المقدمية فى حاشية الاستاد السابقة وفى هذه الحاشية المعلقة منه هنا واوضحنا سبيلة بما لامزيد عليه ومع التنزل فالمقدمة واسطة للثبوت فيكون متعلق الوجوب المقدمى نفس الحركة الخروجية مع كونها مبغوضة فعلا وليس التخلص الامنتزعا عن الترك والرفع ومن البين ان الترك لاينطبق على الحركة الخروجية لانها غصب فكيف تكون تركا الذى هو نقيض الغصب والايازم اجتماع النقيضين فليس التخلص عنوانا منطبقا على الحركة الخروجيه كى يكون مركز الامر مغايراً لمركز النهى (قوله فى الحاشية و انه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر حتى يجب اعماله ايضم بناء على القول بالجواز) (اقول) قدعرفت ان الرد و تسليم مال الغير بناء على وجوبه لاينطبق على الحركة الخروجية لانها غصب والرد انما يتحقق بتخلية اليدعن ملك الغير فيتحقق عنوان الرد بالكون فى الخارج فلايكون الحركة الخروجية مجمعا لعنوان الغصب والرد لكى يكون من باب الاجتماع على الجواز فيجب اعمال الدليلين فى الخروج وانه حرام وواجب عملا بمقتضى الدليلين اذالكلام هنا فى امتناع تعلق النهى بالخروج مع الامر به لان المكلف لايقدر على فعله وتركه معا وان حصل بسوء اختياره لضرورة عدم صحة البعث نحو الممتنع اذالبعث لايحاد الداعى للمكلف ومع امتناعه يكون البعث لغواً فالكلام هنا بعد حصول الامتناع للامتثال ولو بسوء الاختيار والكلام فى مسئلة الاختيار قبل صدور الفعل ولا رابطة بين المسئلتين اصلا وقد مرتحقيق الاختيار فى مبحثه (ولازم دعوى كون مصلحة الرد غالبة على مفسدة الحركة الخروجية هوالا لتزام بكونها واجبة من اول الامر فيكون الدخول منهيا عنه خاصة لاالخروج لكونه مقدمة للرد الواجب ولازمه انكار حرمة الخروج وعدم كونه معصية مع اندراجه فى عنوان الغصب المحرم وهذا كما ترى (قوله فى قبال استدلال الاشاعرة) اقول قد استدلوا على نفى الاختيار بانتهاء سلاسل المرجحات فى فعل العبد الى ارادة الله تعالى دفعا للتسلل ففعل العبد مالم يجب بارادة الله لم يوجد فيكون الطاعة و المعصية بايجاد الله (والجواب بعد اثبات الاختيار للعبد ان الوجوب بالاختيار والامتناع

بالاختيار لاينا فى الاختيار فيكون الطاعة والمعصية من العبد بالاختيار ومقصود الاستاد التنبيه على ان هذه المسئلة غير مرتبطة بما نحن فيه من امتناع التكليف بمالايطاق ولو كان بسوء الاختيار (تتميم) قد انكر فى تقريرات بعض الاعلام كون هذه المسئلة مندرجة فى كبرى قاعدة الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار (واستدل عليه بامور اربعة (الاول) ان ما يكون داخلا فى تلك القاعدة لابد وان يكون مما عرضه الامتناع بحيث يكون خارجا عن القدرة كالحج يوم العرفة ممن ترك المسير بالاختيار او حفظ النفس ممن القى نفسه من شاهق و من الواضح ان الخروج عن الدار الغصبية ليس كذلك فانه على ماهو عليه من المقدورية ولم يطرء عليه ما يوجب امتناعه نعم كلى الكون فى الدار الغصبية مقداراً من الزمان يساوى مقدار زمان الدخول ممالابد منه والمكلف لايتمكن من تركه بعد الدخول وسيظهر حكمه انشاالله و هذا اجنبى عن الاضطرار الى الغصب الخروجى كما هو محل كلامهم قدس الله اسرارهم انتهى (اقول) قدسبق فى كلامنا ان متعلق النهى عن الغصب هو الكون الجامع بين الاكوان الواقعة فى الدار المغصوبة من الحركة والسكون ويكون متحداً مع الحركة الخروجية و قبل الدخول يكون المكلف مختاراً فى ترك تلك الاكوان باسرها بترك الدخول فيتعلق النهى عنها باسرها حسب قضية سريان النهى من حيث انه نهى الى جميعها وبعد الدخول يضطر الى الكون فيها بمقدار الحركة الى خارج الدار ولا يحصل ترك الزايد بمجرد تعلق الارادة بالترك والاضطرار الى الكون فيها فى الجملة لاينا فى بقاء الاختيار فى خصوص البقاء والحركة كمن القى نفسه فى حفرة بحيث لايقدر على الخروج فانه لامانع عن توجيه الخطاب اليه بخصوص الحركة فيها او السكون مع قبح توجيه النهى عن الكون فيها بقول مطلق بخلاف ما اذا كان قادراً على الخروج فانه يقبح توجيه النهى عن الكون فيها بمقدار الحركة الخروجية لامطلقا لعدم القدرة على تركه بهذا المقدار وهذا القدر من الاضطرار يكفى فى اندراج هذه المسئلة فى قاعدة الامتناع بالاختيار فيقع البحث عن سقوط النهى عنه بعد الاضطرار والبحث عن كون الحركة الخروجية مأموراً بها شرعاً و قد قرع

سمعك ما فى هذا المجال من القيل والقال فلاوجه لانكار اندراج المسئلة فى كبرى تلك القاعدة والفرق بين المقام والمثال الذكور فى كلامه جلى فان الجسم بعد سقوطه من الشاهق يميل بطبعه حركة مستقيمة الى المركز وليس له اكوان اخر سوى تلك الحركة الخاصة بخلاف توسط الجسم فى حيزخاص فان ضرورة حاجة الجسم الى الحيز مقتضية للاضطرار الى الكون فيه مع بقاء اختياره بالنسبة الى خصوصياته من الحركة والسكون سواء كانت حركة الى الخارج او فى الداخل و المقصود كون الخروج مقدمة للترك الزائد عن قدر الضرورة و ذلك مقدور و كذا الخروج (قال الثانى) ان محل الكلام فى القاعدة هو ما اذا كان ملاك العبادة مطلم بحيث تكون هى واجدة للملاك وجد المقدمة الاعدادية لها ام لا وان كان الخطاب المتعلق بها مشروطا بمجئى زمانها كما فى الحج فان تمامية ملاكها بعد الاستطاعة تدخله تحت تحت القاعدة فالتارك له بعد ذلك يكون مستحقا للعقاب وان كان الفعل ممتنعا فى حقه وهذا بخلاف المقام فان التصرف الدخولى من المقدمات التى لها دخل فى تحقق القدرة على الخروج وموجب لتمامية الملاك فى ظرف الخروج بحيث يكون قابلا لتعلق الخطاب فان الداخل هو الذى يمكن توجه الخطاب بالخروج وعدمه به لاغيره و اذا كان كذلك فلامحالة يكون تمامية الملاك به فيستحيل ان يكون المقام من صغريات القاعدة انتهى) وفيه ان التصرف الدخولى حيث انه حركة فى الاين يكون مقدمة اعدادية لتحقق الخروج فى الخارج وليس دخيلا فى ملاك النهى عن الحركة الخروجية لوضوح ان تمام الملاك فيه كونه تصرفا فى ملك الغير بلارضاه بلافرق بين انحاء الاكوان الواقعة فيه والمفروض ان ترك الحركة الخروجية مقدور قبل الدخول بتركه حسبما مر بيانه سابقا فلامانع من طلب ترك الخروج قبل الدخول فيكون قابلا لتوجيه خطاب النهى اليه قبله بان يقول المولى لاتتصرف فى المكان المغصوب بالدخول والخروج اصلا وليس الخروج متفرعا على الدخول كيلا يكون مقدوراً قبله لما مر انهما مفهومان متضايفان متكافئان فى الرتبة وانما يتوجه النهى الى منشاء انتزاعهما ولا يتوجه الامر اليه لمكان النهى السابق المؤثر فى مبغوضيته

فعلا وقد مر بيانه مستوفى (قال الثالث) ان الملاك فى القاعدة هو ان يكون المقدمة موجبا للقدرة على ذى المقدمة حتى يكون المحل قابلا للخطاب مثلا المسير هو مقدمة اعدادية للحج وبه يوجد القدرة عليه و يتأخر خطابه عنه لامحالة و بعدمه يستحيل الحج لكن الاستحالة المنتهية الى الاختيار لاتكون مسقطة للعقاب و اما فى المقام فالدخول موجب لسقوط الخطاب التحريمى اذبه يكون تركه غيرمقدور على ما اختاروه فكيف يمكن ان يكون المقام من صغريات تلك القاعدة و بالجملة فمانحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان اذوجود المقدمة فى ما نحن فيه يعدم الخطاب وفى مورد القاعدة يكون موجدا له انتهى) وفيه ان الدخول فى المقام مقدمة للعصيان المتحقق بالكون فى الدار المغصوبة وبعد حصول العصيان لايتمكن العاصى من الترك فى الجملة ومن ثم يسقط عنه النهى لكنه بالاختيار السابق فيكون ما نحن فيه من صغريات تلك القاعدة واما فى مسئلة الحج فالمسير مقدمة للامتثال وتركه مقدمة للعصيان ومع تركه يكون العصيان بالاختيار فالترك فى الحج كالفعل فى المقام والفارق بين المقامين هو خطاب النهى والامر لوضوح ان المطلوب بالنهى هو ترك الدخول والخروج فبالدخول يحصل العصيان والمطلوب بالامر هو فعل المسير بالوجوب الغيرى والحج بالوجوب النفسى فبالترك يحصل العصيان فالتفاوت بين المقامين ليس الامن حيث الخطاب والامتناع الحاصل بالعصيان امتناع بالاختيار فى كليهما مندرج فى القاعدة (قال الرابع) ان الخروج فيما نحن فيه واجب فى الجملة ولو كان بحكم العقل و ما كان كذلك لايدخل تحت القاعدة قطعا اذ المورد لها هو اذا كان الفعل غير قابل لتعلق الخطاب بهلامتناعه كانه لو كان قابلا له لم يكن هناك مايوجب سقوط خطابه فتعلق الخطاب الوجوبى به مع كونه داخلا فى القاعدة مما لايجتمعان فالالتزام بوجوبه مستلزم لخروجه عن القاعدة و دخوله تحت قاعدة اخرى انتهى) وفيه ما اسمعناك فى ذيل الامر الاول من ان الكون فى الدار المغصوبة بعد الدخول مضطرا اليه فى الجملة و ينطبق على القدر الضرورى من الحركة الخروجية فلابد من سقوط النهى بالنسبة اليه لكنها مقدمة للترك الزايد و حيث ان ملاك النهى وهو المبغوضية واثره و هو

العصيان باقيان فلامحالة يمتنع تعلق الوجوب المولوى بها فتكون مورداً لحكم العقل بلزوم ايثارهاعلى البقاء لكونه اخف القبيحين واقل المحذورين (ثم قال فى ذيل كلامه هنا (ثم انه اذا بنينا على ان الشارع لايريدوقوع التصرف فى مال الغير بدون اذنه حتى اذا كان بعنوان الخروج كما هوليس ببعيدفغاية ذلك هوان يكون حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس فان الشارع حيث انه لايرضى بوجود شرب الخمرمن اى شخص كان فلامحالة يحرم المقدمة التى بها يضطر المكلف الى شرب الخمرولكن بعدعصيان هذا التكليف التحريمى لايقع الشرب الا محبوباعقلا و شرعا فيكون حال الخارج ايضم كك فان الشارع انمايحرم المقدمة التى بهايضطر المكلف الى الخروج وهوالدخول فيقع الدخول محرما من جهة نفسه ومن جهةعليته للخروج واما الخروج فهوبعدالدخول يقع محبوبالامحالة انتهى موضع الحاجة (وقبل التنبيه على الخلل فى كلماته نقدم مقدمة وهى فى بيان ما به الاشتراك بين المثال وما به الافتراق بينهما (اما الاول) فلاشك ان النهى عن شرب الخمرقبل الوقوع فى المهلكة الموجبة للاضطرارالى شرب الخمر لحفظ النفس منجزمستتبع للعقاب لان المفروض تمكن المكلف عن التحرزعن الوقوع فى المهلكة فيكون قادراً على ترك شرب الخمربالتحرزعن ذلك ومن البين ان شرب الخمرالصادرعنه بعدالوقوع واحد شخصى وليس له تركان قبل الابتلا وبعدالابتلاء يكونان مختلفى الحكم لان نقيض الواحد واحدفالترك مطلوب بقول مطلق ولازمه وقوع شرب الخمرمعصية وان سقط عنه النهى بعدالاضطرارفالنهى قبل الوقوع فى المهلكة وقع مؤثراً فى صيرورة شرب الخمر الواقع بعدالاضطرار عصيانا مستتبعا للعقاب و يكون مبغوضا فعلا وان كان النهى ساقطا ومعه يمتنع طرو الوجوب الشرعى المولوى على شرب الخمر الذى يكون معصية ومبغوضا فعلافلامحالة يكون مورداً لحكم العقل بلزوم اختيارشرب الخمر لئلا يقع فى مهلكة تلف النفس الذى هواهم وعقابه اشد و كك النهى عن الغصب قبل الدخول فى الدار المغصوبة وقد او ضحنا سبيله سابقا بمالا مزيد عليه هذا ما به الاشتراك بين هذا المثال وما نحن فيه (واما مابه الافتراق) بينهمافهوان شرب الخمر

مقدمة لحفظ النفس بعدالاقتحام فى المهلكة بخلاف الحركة الخروجية فانها مقدمة معدة للمكون فى خارج الدار والرد والتسليم الذى يحصل بتخلية اليد عن ملك الغير امر حاصل بعدانتهاء الحركة الخروجية مقارن للمكون فى خارج الدار لوضوح ان الحركة الخروجية حركة فى مقولة الاين وهى مقدمة بالطبع للانتقال الى خارج الدار مضافا الى ان التخلية امر عدمى لاتترتب على الامر الوجودى الذى هو الحركة الى خارج الدار كما لايخفى وان الكون فى الدار بعد الدخول الذى هو عصيان للنهى عن الغصب حاصل قهراً بخلاف شرب الخمر فانه ليس حاصلا قهراً بمجرد الاقتحام فى المهلكة فان الاضطرار الى شربه شرعى وحصول الاضطرار فى الجملة الى الكون فى الدار بعد الدخول قهرى فسقوط النهى فى الشرب بعد الاضطرار انما يكون لاجل اهمية حفظ النفس عند الشارع وسقوط النهى بعد الاضطرار الى الكون فى الدار عقلى لعدم القدرة على تركه بمجرد الارادة (فهذه وجوه الفرق بين المثال وما نحن فيه (اذا تمهد ذلك ففى كلماته مواقع من النظر (الاول) فى قوله فلامحالة يحرم المقدمة) وفيه ان شرب الخمر لايترتب قهراً على وجود تلك المقدمة لكى يترشح الحرمة الى المقدمة لوضوح بقاء الاختيار بالنسبة الى شرب الخمر وقد سبق فى مبحث المقدمة الفرق بين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام وان السبب بين المقدمات هو الذى يختص بالحرمة دون سائر المقدمات ومن هنا يفترق ما نحن فيه عن هذا المثال فان الكون فى الدار فى الجملة فعل توليدى عن الدخول فيها فلاباس بالالتزام بحرمة الدخول من جهتين حسبما هو مذكور فى كلامه (الثانى) فى قوله الا محبوبا عقلا و شرعا) وفيه ان المفروض ان النهى عن شرب الخمر منجز مستتبع للعقاب و من ثم يترشح الحرمة الى مقدمته حسبما هو مختاره ومن البين ان متعلق النهى انما يكون هو شرب الخمر الحاصل بعد الاضطرار وليس شرب الخمر ولا تركة متعدداً لكى يكون محرما قبل المقدمة وواجبا محبوبا شرعا بعد المقدمة نعم انما طرء عليها بعدها مقدميته لحفظ النفس لكن النهى قبل ذلك صار مؤثراً فى مبغوضية ذلك الشرب الواحد الشخصى وصيرورته عصيانا فكيف يجدى طرو المقدمية لمحبوبية الشرب عند الشارع فلاجرم ان العقل

هوالمحكم فى هذا المورد ليس الا وهو يحكم بلزوم ايثار شرب الخمر نظراً الى كونه اقل المحذورين بلاطروعنوان حسن عليه اصلا (الثالث) (فى قوله واما الخروج فهو بعدالدخول يقع محبوبا لامحالة) وفيه انه لم يطرء عنوان واجب اوحسن عند العقل لاالمقدمية ولاعنوان الردوالتسليم ونحوه فكيف ينقلب عماهوعليه عن المبغوضية والعصيان مع ما عرفت من عدم الجدوى فى طروالمقدمية عليها ونحن لانضايق من وجوب رد مال الغير الى صاحبه فيكون المكلف ممتثلاله عندحصول ذلك العنوان فى ظرف انتفاء الحركة الخروجية التى هوظرف حصول الكون فى الخارج ومن البين ان ذلك لايجدى لصيرورة الخروج حسنا او واجبا اصلا (وبعد اللتيا والتى يبقى سئوال عليه وهوما الفائدة فى انكار كون المسئلة مندرجة فى كبرى قاعدة الامتناع بالاختيار فان كان المقصود كون الحركة الخروجية غير داخلة فى عنوان الغصب وانه ليس للخروج حكم قبل الدخول لاالحرمة ولاالوجوب ويتعلق به الوجوب بعد الدخول فمن المعلوم ان هذا لاينا فى الاعتراف بكون المسئلة مندرجة تحت تلك القاعدة لوضوح ان ترك كلى الغصب للداخل فى الدار المغصوبة غير ممكن ولا يحصل الترك بمجرد تعلق الارادة بترك البقاء وقد اعترف به فى كلماته ولازمه ارتفاع النهى عن الغصب بالنسبة الى البقاء فى الجملة ولايدعى من يقول بالاندراج تحت القاعدة بكون الخروج بخصوصه خارجا عن تحت الاختيار والا فلامعنى للنزاع فى كونه واجبا من باب المقدمية وهم يقولون بحصول الاضطرار الى الكون الجامع بين التصرفات غاية الامر يقولون بان الخروج ايضم داخل فى الغصب فيكون ذلك الكون متحداً مع الخروج ايضم ومن ثم يقولون بانه مضطرالى الكون فيها بمقدار الخروج لابخصوص الخروج وهو يقول مضطر اليه بمقدارزمان الدخول فالذى كان ينبغى له ان يصرف عنان البحث الى اثبات كون الخروج خارجا عن الغصب كما صنع الشيخ فى تقريراته مع اعترافه بكون المسئلة مندرجة فى تلك القاعدة واو فى الجملة (قوله واما على القول بالامتناع فكذلك لوغلب ملاك الامرعلى ملاك النهى مع ضيق الوقت) (اقول) فلنقدم مقدمة قبل الخوض فى تحقيق المقام وهى انه بناء

على المختار من كون الحركة الخروجية معصية ومبغوضا عليها فعلا فعلى القول بالامتناع لاشك ان الصلوة فاسدة فى سعة الوقت بل كل عبادة كانت مستلزمة للتصرف فى المغصوب فاسدة سواء وقعت فى حال الخروج او فى حال السكون فى المكان المغصوب لان المفروض امكان استيفاء مصلحة العبادة والتحرز عن مفسدة الغصب قبل الدخول فى ذلك المكان فيكون النهى عن الغصب منجزاً فلا يمكن التقرب بالمبغوض فلابد ان يأتى بها فى الخارج واما الواجب التوصلى كغسل الثوب فى المكان الغصوب فاتيانه مسقط للغرض لكنه ليس اطاعة لعدم الامر به بل هو كذلك لو كان الواجب اهم كانقاذ الغريق فيما اذا كان هناك طريق آخر للانقاذ ولم يتوقف على التطرق فى الملك المغصوب ولكن المكلف تطرق فيه بسوء اختياره لوضوح مبغوضية الحركة الخروجية وان كان لانقاذ غريق فى خارج المغصوب فانه ح ليس انقاذه امتثالا لامره وان كان يحصل الغرض ويسقط عقاب ترك الواجب فان العقل يحكم بلزوم الانقاذ نظراً الى ايثار اقل المحذورين اذ لو لم يأت بالانقاذ استحق عقابين عقاب الغصب وعقاب ترك الاهم ولو كان للخروج طريقان واقعان فى الملك المغصوب احدهما ابعد يستحق زيادة عقاب للتصرف الزايد نعم لو فرض انحصار الطريق فى الملك المغصوب ودخل فيه بقصد العدوان ثم بدا له ان يخرج منه للانقاذ كانت الحركة فيه دخولا وخروجا واجبة لكونها مقدمة للواجب الاهم من حرمة الغصب فيكون النهى ساقطا قبل الدخول للتزاحم مع كون الواجب اهم فيكون الدخول بقصد العدوان تجريا بالمعصية للنهى واقعا ويكون حركته المستقيمة من الدخول الى الخروج محبوبة فعلا وان كانت مبغوضة ذاتا هذا تمام الكلام فى الواجبات التوصليه (واما الكلام) فى الواجبات التعبدية فقد عرفت حكمها فى سعة الوقت (واما الصلوة) فى ضيق الوقت فالمشهور صحتها فيما اذا لم تكن موجبة لتصرف زائد على ما يتوقف عليه الخروج كما لو اتى بها فى هذا الحال موميا للركوع والسجود فان الايماء ليس تصرفا فى المغصوب والقرائة لاتعد تصرفا فيه عرفا وان كان الجهر بها خرقا للهوا (ويشكل الحكم بصحتها مع كونها فاقدة للاستقرار والركوع والسجود ونحوها من الاجزاء والشرايط الاختيارية نظراً الى انه قبل الدخول فى المكان المغصوب كان مكلفاً

بصلوة تامة الاجزاء والشرايط والمفروض ان الاضطرار حصل بسوء الاختيار وادلة الاضطرار منصرفة عن مثل هذا الاضطرار نظراً الى ان رفع الحكم الشرعى بها ملازم لرفع المؤاخذة والعقاب والمفروض ثبوتها فى هذا المورد مع التامل فى شمول (قوله ان الصلوة لاتسقط بحال) لهذا المورد الذى يكون امتناع ايجادها تامة حاصلا بسوء اختيار المكلف بحيث يكون مقتضى الجمع بينه وبين دليل حرمة الغصب وجوب الصلوة ناقصة خالية عما يوجب التصرف الزايد مجزية عن الصلوة التامة مسقطة عن القضاء (قال فى الجواهر بعد نقل قول ابى هاشم بعدم صحة الصلوة فى حال الخروج لكونها تصرفا فى المغصوب (قلت) لاريب فى صحة كلامه اذا كان الخروج لاعن ندم على الغصب ولا اعراض ضرورة كونه على هذا الفرض كالدخول تصرفا فيه اما اذا كان مع التوبة والندم وارادة التخلص من الغصب فقد يقال ايضا ان محل التوبة بعد التخلص والتخلص بلا اثم هنا غير ممكن بعد قاعدة الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار فلا قبح ح فى تكليفه بالخروج مع تحريمه عليه كما حقق فى الاصول فيتجه ح قول ابى هاشم بحرمة الصلوة انتهى موضع الحاجة) فظهر من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة بالنظر الى حرمة الغصب دخولا و خروجا و تنجز الامر بالصلوة تامة قبل الدخول فى المكان المغصوب عدم صحة الصلوة فيه مطلقا تامة او ناقصة ولو فى حال الخروج ولازمه استحقاق العقاب على الغصب وترك الصلوة معا اللهم الا ان يقوم دليل من الخارج على وجوبها فى هذا الحال بحيث يستكشف منه غلبة مصلحتها على مفسدة الغصب ولو فى ضيق الوقت خاصة و من البين ان قضية ذلك وجوب صلوة المختار نظراً الى ان طرو الاضطرار ولو بسوء الاختيار يوجب حدوث مصلحة غالبة على المفسدة نظير الصلوة مع التيمم فى ضيق الوقت مع ترك الوضوء عصيانا فيكون من باب تبدل الموضوع الموجب لتبدل الحكم فالنهى السابق وان كان مؤثراً فى صيرورة الخروج معصية لكن طرو الاضطرار صار سببا لتبدل الموضوع الموجب لاحداث مصلحة غالبة فيقع الصلوة فى حال الخروج محبوبا وان كان مبغوضا ذاتا فاذن لا وجه للاقتصار على الصلوة الناقصة الخالية عن بعض الاجزاء والشرايط مع فرض

غلبة مصلحة الصلوة على المفسدة اللهم الا ان يقال ان القدر المتيقن من الاجماع هو صحة الصلوة الناقصة فى حال الخروج التى لاتوجب تصرفا زائداً وغلبة المصلحة انما تكون فى الصلوة الناقصة فالاجماع قائم على صحة هذه الصلوة الناقصة فى ضيق الوقت لاعلى الصلوة التامة و كيف ما كان فدعوى غلبة المصلحة على المفسدة مطم او فى بعض الصور خاصة محتاجة الى الدليل و على القاعدة تكون الصلوة فاسدة مطم اذا كان الدخول بسوء الاختيار (اذا تمهدت هذه المقدمة فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد وقد عرفت ان الصلوة فى الدار المغصوبة فاسدة على القاعدة حسبما اختاره الاستاد من كون الحر كة الخروجية معصية ومبغوضا عليها فعلا وعدم الامر المولوى ههنا اصلا لا ابتداء ولا بالملازمة ويكون سوء اختيار المكلف مستتبعا للعقاب على ارتكاب الغصب وعلى ترك الصلوة والقول بصحة الصلوة اما ناقصة او تامة يحتاج الى دليل خارجى من اجماع و نحوه بحيث يستكشف منه غلبة مصلحة الصلوة على مفسدة الغصب مطم او فى بعض الصور فيكون من باب تغير الحكم بتبدل الموضوع (قوله او اضطر الى الغصب لابسوء الاختيار) (اقول) وحيث لانهى قبل الدخول لمكان الاضطرار فلامحالة لايكون الدخول ولا الخروج منهيا عنهما وفيما اذا كان مختاراً بعد الدخول يحرم عليه ساير التصرفات سوى الحر كة الخروجية فاذن لاباس بالصلوة حال الخروج فى ضيق الوقت موميا للر كوع والسجود وقضية الجمع بين دليل النهى عن الغصب (والصلوة لايترك بحال (و قاعدة الميسور لايسقط بالمعسور) وجوب الصلوة عليه كك ونكون مجزية عن القضا ولاحاجة الى قيام الدليل من الخارج على غلبة مصلحة الصلوة على مفسدة الغصب ح لان المفروض عدم النهى عن الحر كة الخروجية للمضطر فى الدخول فى المكان المغصوب وعدم كونها معصية ولامبغوضا عليها فعلا وان كانت مبغوضة ذاتا لعدم ارتفاع المفسدة الذاتية بطرو الاضطرار و قد اسمعناك غير مرة امكان اجتماع البغض الذاتى مع الحب الفعلى (هذا هو المشهور) ويمكن القول بصحة الصلوة تامة لانا قصة فى حال السكون فى المكان المغصوب ان لم يزد زمانه على زمان الخروج لان متعلق الغصب وهو الكون الجامع بين الحر كات

والسكنات متحد مع السكون والمفروض تحقق الاضطرار الى الكون فلايكون محرما و مبغوضا عليه فعلا فح تصح الصلوة فى حال السكون والبقاء فى المكان المغصوب وفاقا لصاحب مقالات الاصول (قال بل البقاء فى المحل ايضم لو كان بمقدار خروجه زمانا ليس حراما شرعيا اذ هو ايضم ملازم لارتكاب الغصب الزائد لامقدمة فلايقتضى حرمة الغصب الزايد ايضم حرمة بقائه كما هوالشأن فى كلية المتلازمات فى الوجود وح من نتايج ذلك عدم مانع عن صحة الصلوة الكامل المختار ببقائه هذا فى الداروعدم خروجه مع تمكنه منه فى سعة الوقت اذهذا المقدار من الزمان مقهور فى غصبه ولم يكن معاقبا عليه من الاول فلايكون هذا المقدار من الغصب مبعداً فى حقه وانما المبعد هولازمه من الغصب الزايد عن هذا المقدارمن الزمان لكونه تحت اختياره ولو باختيارملزومه من البقاء المزبور وعليه فلاقصور فى اتيان الصلوة الكامل المختار فى هذا المقدار من البقاء و ان استلزم ذلك غصبا زائداً حراما انتهى كلامه) توضيحه ان الغصب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير بلارضاه و يتحقق هنا بالكون الجامع بين الحركات والسكنات فى الدار المغصوبة ومنها الخروج والبقاء ومن البين انه بمجرد الدخول يحصل له الاضطرار الى الكون فيها بمقدار ضرورة الحركة الى الخارج لوضوح استناد بقائه فيها الى احتياج الجسم العنصرى الى الكون التحيزى وهذا سبب غيراختيارى لبقائه بمقدارزمان الخروج و ترك الزايد عليه اختيارى يكون مركزاً للامر ولو بملاك المبغوضية فى الغصب الزايدلابملاك آخروليس الحركة الخروجية مقدمة لترك البقاء الزايدعلى الضرورة اذ الخروج ضد للبقاء لان الخروج حركة فى الاين والبقاء ضده وان لم يكن ضداً حقيقياً ولاغرو فى اطلاق الضد على البقاء ولو كان تقابله مع الحركة تقابل العدم والملكة فهما فى رتبة واحدة بلاعلاقة العلية بينهما اصلا كما مرفى مبحث الضد بل البقاءايضم ليس مقدمةلارتكاب الغصب الزايدبل ملازم له فلايقتضى مغضوبية الغصب الزايد حرمة بقائه بمقدار زمان الخروج و لمكان اضطراره الى الكون بمقدار الخروج والمفروض كون دخوله ايضم على نحوالاضطرارلم ينقلب المبغضوية الذاتية

الى المبغوضية الفعلية فلامانع من صحة صلوة المختار فى زمان البقاء بمقدار زمان الخروج ولو فى سعة الوقت (وقال) فى تقريرات بعض الاعلام واما اذا كان متمكنا من الخروج كما اذا توسط الارض المغصوبة بغير اختياره فان كان قادراً على الاتيان بالصلوة فى خارج الغصب فلا اشكال فى عدم سقوط قيد من قيود الصلوة ح و اما اذا لم يكن قادراً على ذلك لضيق الوقت فالواجب ح ماهو الصلوة فى حال الخروج مع الايماء ايضم لحرمة التصرفات الزائدة على مقدار الاضطرار انتهى كلامه) وهذا مبنى على مختاره من كون الخروج واجبا و ساير التصرفات فى الدار المغصوبة محرمة فى حال الاختيار وقد تقدم ما فيه (قوله ولو على القول بكونه مأموراً به) (اقول) هذا قول صاحب الفصول بكون الخروج مامورا به مع اجراء حكم المعصية عليه و ربما يتراءى منه القول بصحة الفريضة والتردد فى النافلة مع ترجيح جانب الصحة (قال ثم على المذهب المختار هل يصح منه الصلوة المندوبة و ما بحكمها موميا حال الخروج وما بحكمه وجهان من ارتفاع الحرج عن تصرفه فى تلك المدة ومن انها مطلوبة العدم قبل الدخول فلاتكون مطلوبة الوجود بعده والالزم ان تكون فاسدة بالنسبة الى حال وصحيحة بالنسبة الى حال وهو محال لان الصحة والفساد وصفان متضاد ان يمتنع تعلقهما بمحل واحد ولو باعتبار زمانين والمعتمد هو الاول والجواب عن الثانى يعنى عن تضاد الصحة والفسادان تأثير النهى فى البطلان ليس كتاثيره فى استحقاق العقوبة مطلقا بل مشروط ببقائه ومع انتفائه ينتفى موجب البطلان فيبقى موجب الصحة بلامعارض انتهى كلامه) وفيه انه يشترط فى صحة العبادة كون المأتى به قابلا لان يتقرب به مع قصد التقرب ومع تأثير النهى السابق فى صيرورة الحركة الخروجية معصية ومبغوضا عليها فعلا لاتكون الصلوة المتحدة معها قابلة ان يتقرب بها ويستحيل توجه الامر الى ما يكون متحداً مع المبغوض عليه سواء كان تعبديا او توصليا ومع تسليم امكان توجه الامر التوصلى الى الخروج يكون الداعى للمولى نجاة العبد من العقوبة الزائدة ومع فرض قصد الطاعة فى اتيان ذلك الامر لايصل الى العبد ثواب اصلا ولو فرض كون ذلك الامر مولويا نفسيا اذا المفروض

عدم حدوث عنوان ذا مصلحة تكون غالبة على المفسدة فى الحركة الخروجية التى داخلة فى مفهوم الغصب فلايصل الى العبد الا قلة العقوبة ومن البين ان الاتيان بما فيه المفسدة سواء كانت خفيفة او شديدة تكون مبعدة عن المولى فكيف تكون قابلة لان يتقرب بها فالصلوة فريضة كانت اونافلة لاتقع صحيحة فى الدار المغصوبة ولو فى حالة الخروج فى سعة الوقت فمن يقول بالامتناع كصاحب الفصول لايسعه ان يقول بصحة الصلوة نظراً الى عدم المزاحمة والمضادة بين النهى السابق قبل الدخول الساقط بعده وبين الامر اللاحق اذ قد عرفت انه لاملاك للامر التعبدى من المصلحة فى الحركة الخروجية فلامر بها لكى يقع التزاحم بينه وبين السابق فلاوجه لقوله (فيبقى موجب الصحة بلامعارض) (ان قلت) متى كان الداعى للمكلف اتيان الحركة الخروجية بداعى الامر بالصلوة كان لازمه حصول الندم عن معصية الغصب و مع طرو عنوان التوبة على الحركة الخروجية يرتفع عنوان المعصية عنها فلامانع من تعلق الامر بها فتكون صالحة لان يتقرب بها (قلنا) مهما صار النهى السابق مؤثراً فى صيرورة الحركة الخروجية معصية لكونها غصبا صادراً بسوء الاختيار يمتنع انقلابها عما هى عليها من المعصية حين صدورها مستنداً الى الارادة السابقة وانما ينفع التوبة بعد تحقق الكون فى خارج الدار فهنا لك يصير ذنبه السابق مغفوراً فلاجدوى فى الغفران اللاحق فى انقلاب المبغوض عليه محبوبا والمبعد مقربا اصلا (ومن هنا ينقدح القدح فى كلام الشيخ على المحشى (قال ولكنك قدعرفت ان الوجه هو الصحة ولو فيما غلب جانب المفسدة بعد الدخول فيما لم تستلزم الصلوة تصرفا زائداً فى الغصب لعدم التفاوت ح بين ارتكاب ذات المفسدة المحضه مع عدم ايجاد ذى المصلحة فى الخارج وبين ارتكاب المشتمل على كلتيهما حتى يخفف به عقاب المفسدة الغالبة اذا اتى به بداعى ذلك انتهى كلامه) ويقرب منه ما فى الدرر) وفيه ان المفروض اتحاد الاكوان الصلوتية من نحو القيام الركنى وغيره مع الحركة الخروجية ولو مع الايماء بالرأس للركوع والسجود وقد كان الغاصب مكلفا بالصلوة التامة قبل الدخول فى الدار المغصوب و قد فرط على نفسه بسوء اختياره مصلحة

تلك الصلوة التامة فصار مستحقا لعقابين على الغصب وعلى تفريط المصلحة الملزمة فى الصلوة ومع سبق الامر بالصلوة التامة و عدم طرو عنوان آخر يوجب انقلاب الموضوع يمتنع توجه امر آخر بالصلوة الناقصة لكى يوجب تخفيف العقوبة وليس الاضطرار بسوء الاختيار داخلا فى الاضطرار الموضوع لادلة الرخصة فلا تكون بعمومها شاملة للمقام اصلا نعم لو قام اجماع على صحة الصلوة الناقصة فى حال الخروج كشف عن غلبة مصلحة الصلوة على مفسدة الغصب فلا باس بكونها مقربة و مخففة لعقاب الغصب (وقياس) ما نحن فيه بايجاد ذى المصلحة فى الخارج الذى لا يكون متحداً مع الغصب كقرائة القران مثلا قياس مع الفارق (والاشكال) فى صورة النسيان والجهل كما وقع فى ذيل كلامه (مدفوع) بعدم تأثير النهى معه فى صيرورة المأتى به معصية بخلاف ما نحن فيه حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (قوله فضلا عما لو قيل به) (اقول) هذا قول الشيخ ره بكون الخروج مامورا به مع عدم كونه معصية (قال فى التقريرات فى مقام الفرق بين صلوة الجاهل المقصر التى حكموا بالبطلان و بين الصلوة فى حال الخروج التى حكموا بالصحة ما هذا لفظه (و يمكن دفع التنا فى بابداء الفارق بين المقامين فان الوجه فى الحكم بالصحة هو ما عرفت من كون الخروج على وجه التخلص مامورا به فقط فلا مانع من الصحة والوجه فى الحكم بالفساد فى مسئلة الجاهل هو ان زمان الفعل زمان المعصية و كما لا يجوز الامر بالفعل حال وجود النهى فكذا لا يجوز الامر حال صدق المعصية وان كان النهى مرتفعا فالحكم بالصحة فيما تقدم ليس منوطا بارتفاع النهى فقط بل لعدم صدق العصيان فى تلك الحالة مدخل فى الصحة فلا منافاة بين المقامين انتهى كلامه) وقد تقدم هدم مبناه فلا وجه لهذا الابتناء اصلا ولكن (فى قوله الحكم بالفساد على تقدير صدق المعصية) تاييد لما ذكرنا من امتناع توجه الامر الى الحركة الخروجية مع كونها معصية مبغوضا عليها (قوله الا انه لا شبهة فى ان الصلوة فى غيرها تضادها بناء على انه لا يبقى مجال مع احدهما للاخرى) (اقول لا يخفى ان شبهة التضاد انما تتأتى فى سعة الوقت لان طبيعة الصلوة فى ضيق الوقت منحصرة فى الفرد الماتى به ثم لا يذهب عليك انه

ليس بين افراد الصلوة تضاد حقيقى لعدم اختلافها بالفصل بل تماثل لكونها افراداً لطبيعة واحدة كافراد الانسان مثلا وانما يعرض التضاد بين الصلوة فى داخل الدار المغصوبة و خارجها لمكان التقييد بالداخل والخارج فلايمكن الجمع بينهما مع التقييد المذكور وقدمر فى مبحث الضدان المراد منه اعم من التضاد الحقيقى لكن دعوى المانعية الناشية من التضاد الحقيقى لاتنسحب ههنا و كيف كان فحيث ان المختار عدم الاقتضاء فلاباس بالصلوة فيها فى سعة الوقت فيما اذا احرز غلبة ملاك الامر على مفسدة النهى من دليل خارجى لان الامر بالمهم اعنى الصلوة فى الدار المغصوبة وان كان ساقطا لمكان مزاحمته مع الاهم وهو الصلوة فى خارجها الا ان بقاء الملاك كاف فى الحكم بالصحة والمفروض وجود المصلحة الغالبة فيها (واورد عليه) بعض المحشين قده (قال ويمكن ان يناقش بان الاهمية لاتكون الا بقوة الملاك لابخلوه عن المفسدة الغير المؤثرة وذلك لان الاهمية الموجبة للتعيين لاتكون الا بقوة الملاك بحد لايجوز الاخلال به والا لكان افضل الافراد واذا فرض مغلوبية المفسدة وعدم تأثيرها فليس هناك زيادة ملزمة حتى بهذا النحو من الزيادة التى ليست قوة الملاك بل من قبيل المانع عن تأثير المقتضى فيكون الاثر لما لامانع له والمفروض عدم مانعية المفسدة عن تاثير المقتضى نعم كون ما فيه المصلحة فقط افضل الافراد مما لاشبة فيه لكنه لايجدى هنا انتهى كلامه) (والجواب) انه تارة يكون هناك عنوان ذو منقصة متحد مع الصلوة كالكون فى مواضع التهمة بحيث لو كان منفكا عنها لم يكن موثراً فى ايجاب النهى والعصيان ومن البين ان اتحاده معها لايوجب تعيين الفرد الخالى عن تلك المنقصة (واخرى) يكون ذلك العنوان المتحد معها ذا مفسدة قوية بحيث يكون فى نفسه مؤثراً فى ايجاب النهى و ترتب العصيان وليس المصلحة والمفسدة من قبيل الحرارة والبرودة حتى اذا اجتمعا فى الوجود وقع بينهما الكسر والانكسار وحصل هناك موجود متوسط بينهما كالماء الفاتر بل تقع التزاحم بينهما فى مقام الترجيح لدى المولى ويكون صدور الحكم منه على طبق الاقوى منها فى نظره مع بقاء الآخر على ما كان عليه من القوة وليس الترجيح فى مقام الجعل للجاعل

المختار من سنخ الاقتضاء والتأثير كما هو شان الفاعل الطبيعى حسبما مر بيانه فى مبحث الطلب والارادة و من البين ان مفسدة الغصب قد كانت مؤثرة فى صيرورة الخروج منهيا عنه و معصية وهذا بقوتها باقية لم ينقص شئى عنها اصلا غاية الامر قد طرء عليها عنوان الاضطرار ولو بالاختيار ويكون مصلحة الصلوة فى هذا الحال اقوى من مفسدة الغصب والمفروض استيفائها بتمامها فى سعة الوقت مع الاقتحام فى المفسدة المغلوبة فتكون مجزية عن القضاء مع عدم الامر بها لكون الصلوة فى خارج الدار المغصوبة مامورا بها تعييناً لخلوها عن المفسدة المغلوبة وقد اشبعنا الكلام فى عدم التضاد بين المصالح والمفاسد و عدم وقوع الكسر والانكسار بينهما اصلا فى مبحث جواز اجتماع الامر والنهى (وبماذكرنا اندفع الاشكال بان المبغوض لايكون قابلا لان يتقرب به (وجه الاندفاع ان المفروض غلبة المصلحة و امكان استيفائها بكمالها و انما لم يتوجه الامر اليه لمكان فرد آخر خال عن المفسدة بحيث لو كان الكنى منحصراً فى هذا الفرد لصدر الامر به من ناحية المولى فى مقام الترجيح وهذا كاشف عن كونه قابلا لان يتقرب (قوله الامر الثانى قدمر فى بعض المقدمات انه لاتعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لاتغصب) (اقول) لوعلم ثبوت المقتضيين للحكمين من الخارج و علم الاقوى منهما بحسب التاثير فلاشك فى عدم معاملة التعارض معهما لكى يقدم الاقوى منهما دلالة اوسنداً بل تقدم الاقوى منهما تاثيراً وان كان الدليل عليه اضعف وقدمر وجهه فى بعض المقدمات واما اذا لم يعلم الاقوى منهما مع احراز المقتضى لكلا الحكمين وقع التعارض بين الخطابين الظاهرين فى الحكم الفعلى ويمكن احراز الاقوى منهما من طريق الدلالة اذا كان احدهما نصا او اظهر دلالة بان يقال ان الجمع العرفى المقبول بين هذين الدليلين الدالين على الحكم الفعلى فى جميع الافراد حتى فى مورد الاجتماع يقتضى ان يحمل اضعفهما دلالة على انه بنحو الحكم الانشائى بقرينة اقويهما دلالة فيستكشف اقوائية المقتضى فى الآخر الذى يكون دليله اقوى دلالة (والوجه فى ذلك ان ثبوت المقتضى فى كليهما كما هو المفروض يوجب صدور الحكم الانشائى على طبقهما فى كليهما

فمع صدور الحكم الانشائى وجوبا وتحريما فى كليهما لاوجه للرجوع الى المرجحات السندية اصلا فيكون وزانه وزان ظواهر الآيات المقطوعة السند فلامحيص اذن الا من الجمع الدلالى وحيث ان التعبد بالاقوى دلالة منبعث عن ملاك ومقتض فان لم يكن ذلك المقتضى اقوى امتنع التعبد بخصوص الاقوى دلالة دون الاضعف بل وجب العكس او التخيير فلامحالة يستكشف الاقوى منهما مقتضيا من الاقوى منهما دلالة بطريق الان بمعنى ان قوة الكاشف دليل على قوة المكشوف وليس المراد من الاينة هنا ما هو المعروف منها من كون المعلول دليلا انياً على العلة لوضوح عدم علاقة العلية والمعلولية بين الظهور اللفظى والمدلول ومهما لم يكن بينهما اقوى دلالة فقضية الجمع الدلالى حملهما على الحكم الانشائى وفى تعيين الحكم الفعلى فى هذا المورد يرجع الى الاصول العملية و بالجملة الجمع العرفى دائما يكون موجوداً ولا يصل النوبة الى الترجيح بحسب السند اصلا لما حققنا انه مع احراز المقتضى فيهما يكون صدور الحكم الانشائى معلوماً فيكونان من قبيل مقطوعى السند و انما الشك فى الحكم الفعلى ومع احرازه بالاقوائية بحسب الدلالة يثبت الحكم الفعلى وبطريق الان يستكشف كون مورده اقوى مقتضيا من الآخر هذا فيما اذا احرز من الخارج ثبوت المقتضيين (واما مع الشك فالرواتيان المتكفلتان للحكم الفعلى متعارضتان فيقدم الاقوى منهما دلالة او سنداً (و يمكن استكشاف كونه اقوى مقتضيا بناء على الطريقية اذ مقتضى الدلالة الالتزامية فيهما ثبوت مقتضى الوجوب والتحريم كليهما وقضية الطريقية الكاشفة عن الحكم الواقعى كون الملاك فى الاقوى دلالة او سنداً اقوى من الآخر على ماهو قضية عدم التعبد بالامارة الضعيفة والتعبد بالاقوى فى مقام التعارض (واما بناء على الموضوعية فالتعبد بالامارة انما يكون لمصلحة فى سلوكه فالحكمان متزاحمان اعنى وجوب العمل بخبر العادل لا الوجوب والحرمة الواقعيين فاذن لامعنى للدلالة الالتزامية على ثبوت المقتضى للحكم الواقعى اصلا هذا شرح كلمات الاستاد (فقوله والا) اى لم يحرز الغالب منهما مع احراز المقتضيين اومع عدم احراز هما فالاول مورد الترجيح الدلالى فقط والثانى مورد الترجيح الدلالى او السندى (و قدسبق

منا الاشكال فى تصوير مرتبة الانشاء للحكم الواقعى وعليه فمجرد احراز المقتضى امامن الخارج او بمعونة الدلالة التزامية لايجدى فى رفع التعارض اصلا اذمفاد الدليلين ليس الاالحكم الفعلى ولااثر من الحكم الانشائى هنالك اصلا فلايكون الدليلان مع احراز المقتضى منهما فى حكم مقطوعى السند لكيلايصل النوبة الى الترجيح بحسب السند و مع الترجيح بحسب السند لايمكن استكشاف اقوائية المقتضى التى هى المناط فى الترجيح عند العقل لما سيجئى فى مبحث التراجيح من ان الترجيح بالمرجحات المنصوصة تعبدى فلعل الحكم الفعلى على طبق الاضعف لمصلحة فيه و كذلك الامر على الترجيح بحسب الدلالة بل ربما تنتفى الدلالة الالتزامية على الجمع الدلالى عند انتفاء الدلالة المطابقية و انقلاب الظهورين الى ظهور واحد على حكم واحد يكون مفاد اقوى الدليلين ومع انتفاء الدلالة المطابقية لايبقى الدلالة الالتزامية قضاء للتبعية اللازمة فى اصل وجودها وان انفكت حجيتها عن حجية الدلالة المطابقة فظهر من جميع ما ذكرنا ان طريق الان مسدود فى المقام سواء احرز المقتضيان من الخارج او من الدلالة الالتزامية نعم لواحرز اقوائية احد هما من الخارج فلامحالة يكون طريقا لاستكشاف الحكم الواقعى على طبق الاقوى فى نفس الامر لان المفروض عدم المانع للحكم الفعلى الا التضاد وانحصاره فيه فى هذا المبحث (قوله والا فلامحيص عن الانتهاء الى ما يقتضية الاصول العملية) (اقول) لواحرز المقتضيان من الخارج على نحو القطع دون الظن والاحتمال فلامحيص الا عن الرجوع الى الاصول العمالية عند فقد الجمع الدلالى لماقد نبهنا عليه من ان لازم القطع بالمقتضيين هو القطع بصدور الطلب الانشائى والنهى الانشائى على طبق المقتضين فيكونان مقطوعى الصدور فلابد من اعمال المرجحات الدلالية دون السندية ومع فقدها يكون المرجع هو الاصول العملية وهى هنا اصالة البرائه عن الحرمة ومع احتمال غلبة المفسدة على المصلحة الصلوتية لايحصل القطع ببرائة الذمة عن التكليف المنجز بالصلوة اذمع غلبة المفسدة والمبغوضية الفعلية ليست الصلوة المتحدة معها قابلة لان يتقرب بها ومع احتمال الغلبة لم يحرز القابلية فلايحصل القطع بالامتثال فيكون الاصل فى الصلوة هو الاشتغال

وفى حرمة الغصب هنا هو البرائه وسياتى له مزيد ايضا ح له عند تعرض الاوستاد فى ذيل المرجح الثانى اعنى (قولهم دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة) وهذا بخلاف ما اذا لم يقطع بوجود المقتضيين الحكمين و كان طريق ثبوتهما هو الدلالة الالتزامية لوضوح ان موضوع حكم العقل فى باب التزاحم هو القطع بالمقتضيين ولا يترتب على الظهور الاثر المترتب على القطع فمع فقد المرجحات الدلالية لابد ان يرجع الى المرجحات السندية ومع فقدها فالحكم التخيير بين الخبرين لا الاصول العملية و مهما اختار المكلف الخبر الدال على وجوب الصلوة مثلا بالنسبة الى المجمع فلا محالة يكون هذا الخبر حجة فعلية دون الخبر الدال على النهى عن الغصب فيصح الاتيان بها بداعى امرها الذى يكون هذا الخبر طريقا اليه بناء على جعل الحكم المماثل وتمام الكلام فى محله (قوله وذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد من الحكمين فيما) (اقول) مهما احرز المقتضى فى كلا الحكمين من الخارج لامن نفس الدليلين بمعونة الدلالة الالتزامية فح لافرق بين اطلاق الدليلين بحيث يشملان للمجمع او اهما لهما من هذه الجهة لوضوح ان الحكم الفعلى الواقعى وان كان على طبق الغالب فى حالة الجهل ايضا لعدم اختلاف الحكم الواقعى بين العالم والجاهل والمفروض كون مقتضى النهى غالبا على الآخر الا ان وجود مقتضى الوجوب يكون مؤثراً فى صيرورة المجمع حسنا والجهل بالنهى عن قصور يمنع عن تنجز خطابه فلا يكون الاتيان بالمجمع معصية ولا قبيحا فيكون قابلا لان يتقرب به بملاكه وان لم يكن هناك امر اصلا فكما ان خروج المجمع عن تحت دليل النهى فى صورة الاهمال لايوجب التخصيص المصطلح بحيث يخرج مورد الاجتماع عن تحت دليل الامر رأسا كما هو قضية فرض الاهمال فى الدليلين مع احراز المقتضيين من الخارج ومع عدم كون النهى المجهول قابلا للمانعية كان المقتضى للصحة مؤثراً فكذلك فى صورة اطلاق الدليلين لوضوح ان ترجيح احد الدليلين لايوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر رأسا لان المفروض احراز المقتضى للصحة من الخارج ومع الجهل عن قصور لايكون دليل النهى منجزاً بالنسبة الى الجاهل به فلا يكون معصية فى حقه فيكون صدور الصلوة عنه بداعى

الامر التخيلى مقربا نظراً الى اشتمالها على المصلحة الصلوتية مع كونها متصفة بالحسن وقد اسمعناك فى ذيل الامر العاشر عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد فيكون الاتيان بالصلوة فى حالة الجهل عن قصور استيفاء لتمام المصلحة الصلوتية وان كان المكلف واقعا فى مفسدة الغصب لكنها لاتكون مبعدة له للجهل المعذور فيه عقلا (ومما ذكرنا ظهر انه يمكن اتمام هذه المسئلة بلاحاجة الى التشبث بذيل الحكم الاقتضائى الانشائى الذى يقول به الاستاد وقد مر شرح كلماته على مبناه فى ذيل الامر العاشر هذا كله بناء على احراز المقتضيين من الخارج (واما بناء على احرازهما من نفس الدليلين بمعونة الدلالة الالتزامية الكاشفة عن ثبوت المبادى لكل من الامر والنهى التى منها المصلحة والمفسدة فلاشك ان الدلالة الالتزامية متفرعة على الدلالة المطابقية فلابد من اطلاق الدليلين او عمومهما بحيث يشملان لمورد الاجتماع لكى يستكشف منه كون المجمع واجداً للمصلحة والمفسدة المقتضيين للامر والنهى فمهما كانا ظاهرين فى الحكم الفعلى كانا متعارضين لامحالة فلو كان بينهما جمع دلالى بحيث ينقلب الظهور ان الى ظهور واحد كاشف عن كون المراد واحداً من الحكمين لم يكن دلالة التزامية الاعلى ملاك واحد لذلك فلو لم ينقلب الظهوران الى ظهور واحد فلا اقل من سقوط الاضعف عن الحجية فليس فى البين الا حجة واحدة على واحد من الحكمين فيخرج عن محل الكلام المفروض فيه النهى الفعلى مع الامر بالصلوة فى غير المغصوب (ودعوى) ان قضية الدلالة الالتزاميه و بناء الحجية على الطريقية عدم انتهاء الامر الى التعارض بل هو من باب التزاحم الا اذا علم بكذب احد الدليلين (مدفوعة) بان قضية تنا فى الاطلاقين بالنسبة الى المجمع دخولهما فى موضوع التعارض و شمول حكمه من الترجيح او التخيير و معه لايبقى مجال للتشبث بالدلالة الالتزامية على الحكمين الانشائيين لكى يخرجا عن موضوع التعارض ويدخلا فى باب التزاحم لوضوح تفرع الدلالة الالتزامية على المطابقية وليس لثبوب المقتضيين فى الواقع اثر شرعى كى يكون الظهور بمعونة الدلالة الالتزامية حجة عليه فالقطع بهما يكون تمام الموضوع فى باب التزاحم وقد مر فى ذيل الامر التاسع

مزيد ايضاح له فما عن بعض المحشين قده لايخلوا عن النظر (قوله من جهة تقدم احد المقتضيين وتاثيره فعلا المختص بما اذا لم يمنع عن تاثيره مانع المقتضى) اقول قوله المختص صفة لقوله وتاثيره وقوله المقتضى صفة لقوله المختص) و مراده ان تاثير احد المقتضيين فعلا انما يختص بما اذا لم يمنع عن تاثيره مانع ومع وجود المانع لايؤثر المقتضى و حيث ان المقتضى لحرمة الغصب لايكون مؤثراً فعلا لمانعية الاضطرار والجهل عن تأثيره كان المقتضى لصحة الصلوة مؤثراً فعلا (اما) مانعية الاضطرار لا بسوء الاختيار فلعدم النهى معه واما مانعية الجهل عن قصور فلعدم فعلية النهى الواقعى مع الجهل بناء على القول بكون النهى الواقعى عند الجهل اقتضائيا انشائيا فيكون التأثير المختص بعدم المانع هو المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الامر او بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهى او عن فعليته كما هو كذلك فيما نحن فيه (اما تصوير الامر فبناء على جعل الاحكام الاقتضائية على طبق المصالح والمفاسد الواقعية بلاملاحظة الاقوى منها فى مقام جعلها على نحو الاقتضاء والانشاء وانما يختص لحاظها فى مقام فعلية الاحكام كما هو مذهب الاستاد ومن البين ان النهى الانشائى مع الجهل به عن قصور لم يصل الى مرتبة الفعليه فى حق الجاهل فيكون الامر الانشائى بالصلوة بالغاً الى تلك المرتبة فى حق العالم به كما هو المفروض فى المقام (واما) بدون الامر فبناء على تبعية الاحكام الواقعية لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد الواقعية وقد سبق بيانه فى الامر العاشر (قال المحشى الشيخ على قده المقتضى صفة لقوله التخصيص العقلى بعد توصيفه بقوله المختص و يكون كل منهما مبينا لخصوصية من التخصيص العقلى الفارق له مع التخصيص اللفظى انتهى كلامه) وفيه ان هذا تبعيد لمسافة مرجع الصفة بلاضرورة داعية اليه كما لايخفى على المتدرب (قوله وقد ذكروا الترجيح النهى وجوها (منها) انه اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر) (اقول كون النهى اقوى دلالة يستلزم الجمع الدلالى الكاشف عن كون المراد من الصلوة الواجبة غير الفرد المجتمع مع الغصب ويخرج المجمع عن تحت الامر راساً وهذا حكم التعارض فى الدليلين المتعارضين لا التزاحم

و معه لايمكن استكشاف المقتضى فى الصلوة المجتمعة مع الغصب ولو بالدلالة الالتزامية لوضوح انها متفرعة فى اصل وجودها على الدلالة المطابقية وقدسبق فى ذيل الامر التاسع ان قضية تنا فى الاطلاقين الشاملين للمجمع دخولهما فى موضوع التعارض فيلحقه حكمه قبل ان تصل النوبة الى الالترامية (ولو فرض) احراز المقتضى للصلوة من الخارج و سلمنا كون الاقوى دلالة كاشفا بطريق الان عن كون المفسدة فى النهى اقوى مناطا من المصلحة فى الامر لم يكن من المرجحات للنهى فى هذا الباب اصلا لان الكلام فى عدا المرجحات التى تكون كاشفة عن غلبة واحد من المقتضيين لكى يجعل ذلك طريقا الى استكشاف حكم الشرع على طبقه ومع دلالة الدليل اللفظى على الحكم الشرعى لايبقى حاجة الى ذلك المرجح فلا مساس لهذا الوجه بهذا الباب اصلا (قوله اللهم الان يقال ان فى دلالتهما على الاستيعاب كفاية ودلالة على ان المراد) (اقول) تقريره ان الاطلاق البدلى فى قوله صل بالنسبة الى فرد الصلوة المتحد مع الغصب يحتاج الى احراز تساوى الافراد فى الغرض عند المولى لكى يحكم العقل بالتخيير و كفاية الاتيان بالمجمع لحصول الامتثال بخلاف الاطلاق الشمولى فى قوله لاتغصب فانه لايحتاج الى ازيد من ورود النهى على الطبيعة المهملة الغير المقيدة فيسرى النهى الى الافراد طراً ومن البين انه مع وجود الاطلاق الشمولى لايكون الافراد متساوية حتى يحكم العقل بالتخيير بين المجمع وغيره فيكون حجية الاطلاق البدلى متوقفة على عدم المانع فى بعض الافراد عن حكم العقل بالتخيير ومع سريان النهى الى المجمع لارجه لحكم العقل بالتخيير بين المجمع وغيره هذا بناء على كفاية دلالة النهى على الاستيعاب للدلالة على ان المراد من المتعلق عرفا هو المطلق بلاحاجه الى مقدمات الحكمة فيه (بل يمكن ان يقال بتقديم الاطلاق الشمولى على البدلى ولو مع فرض الحاجة اليها فى حمل المتعلق على الاطلاق نظراً الى انه بعد انعقاد الظهور فى السريان ولو بمعونتها فى الدليل المنفصل يكون مفاد النهى هو الاستيعاب لتمام الافراد ويكون المولى فى مقام بيان حكم الافراد باجمعها بخلاف العموم البدلى فانه بعد انعقاد الظهور بمعونة مقدمات الحكمة ليس مفاده الا كفاية فرد واحد فى مقام الامتثال والتسرية الى كل

فردانمايكون بحكم العقل نظراً الى عدم التفاوت فى الوفاء بغرض المولى فالاستيعاب تسرية للحكم من قبل المولى والتخيير تسرية من قبل العقل ومن البين ان الحكم بالتخيير من قبل العقل يتوقف على عدم ورد بيان من قبل المولى ولو بدليل منفصل بالمنع من الاكتفاء بالفرد المجتمع مع الغصب فالسريان فى جانب النهى من ناحية المولى الى المجمع بيان عند العقل وبعد ورود البيان لايحكم بالتخيير بين الاتيان بالمجمع وغيره ولا يحكم بكفاية الصلوة المتحدة مع الغصب المشمولة للنهى مع البيان المولوى اصلاوفى تقريرات بعض الاعلام فى مبحث الواجب المشروط مايقرب من ذالك (و قال فى مبحث اجتماع الامر والنهى ان شمولية الاطلاق من مرجحات الدلالة و معها لايتم مقدمات الحكمة فى طرف الاطلاق البدلى انتهى) والتحقيق جريان مقدمات الحكمة فيه و ينعقد له الظهور وربما يترجح ظهوره على الاطلاق الشمولى و سنعود الى ما فى كلماته ونواجهه فى موضعين فى مبحث العام والخاص وفى مبحث المطلق والمقيد انشا الله (ولعل قوله فتدبر) اشارة الى الفرق بين لفظة كل ونحوه مما هوموضوع لافادة العموم وبين النفى والنهى المفيدين للعموم بمعونة العقل حسبما ياتى بيانه فى مبحث العموم (قوله ومنها ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة (اقول) ينبغى ان يكون محل الكلام فى الواجب المضيق الذى لابدل له المتحد مع الحرام لكى يدور الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة كازالة النجاسة عن المسجد التى وجوبها فورى بالماء المغصوب المنحصر فيه بحيث لايوجد ماء مباح ففيها جلب مصلحة الواجب مع الوقوع فى مفسدة الغصب واما فى الواجب الموسع الذى له فرد آخر ماعدا الفرد المتحدمع الحرام فليس هنا لك دوران كك لوضوح انه يحصل جلب مصلحة المأمور به على تقدير ترك هذا الفرد و اختيار فرد آخر فى امتثال الامر الموسع مع عدم الوقوع فى مفسدة الحرام فاذن يمكن للمكلف التحرز عن مفسدة الحرام مع استيفاء مصلحة الواجب و من البين ان هذا متعين عند العقل ولاوجه لتجويز الاقتحام فى مفسدة الحرام مع امكان جلب مصلحة الواجب باتيان فرد آخر سوى هذا الفرد المتحدمع الحرام كما انه لاوجه لاستكشاف حكم

الشارع من باب اهمية الحرام او الواجب فى هذه الصورة لوضوح امكان استيفاء الغرضين للآمر فى مقام الجعل بتخصيص الامر بغير هذا الفرد فلاوجه لبقاء الامر فى الفرد اصلا لكى يقال دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة لكى يجعل ذلك طريقا لاستكشاف الامر على الثانى دون الاول (قوله ولايخفى مافيه فان الواجب ولو كان معينا ليس الا لاجل ان فى فعله مصلحة) (اقول) ليس فى كل واحد من الواجب والحرام مصلحة و مفسدة فى طرفى الفعل والترك على عكس الآخر والا يلزم ان يكون فى كل واحد من الواجب والحرام انشاء ان مستقلان الوجوب والحرمة احدهما مدلول عليه بالدلالة المطابقية والآخر بالدلالة الالتزامية والدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للمطابقية لكن نقيض كل واحد منهما حيث انه مشتمل على مفسدة مستقلة اومصلحة كذلك فلامحالة يكون الانشاء المتعلق به مستقلا فيلزم انقسام الواجب الى واجب وحرام كانقسام الحرام الى حرام وواجب فيستتبع كل منهما عقابين واحد على ترك الواجب والآخر على ارتكاب الحرام و فساده غنى عن البيان (قوله خصوصا مثل الصلوة وما يتلوتلوها) (اقول) قدعرفت آنفا انه لادوران بين الصلوة الموسعة التى لها فرد آخر يخلوا عن مفسدة الغصب فلاوجه لتجويز العقل ولا الشرع اتيان الصلوة فى المكان المغصوب ولومع فرض غلبة مصلحة الصلوة على مفسدة الغصب اذلااقل من كون الصلوة فى خارجه اهم لخلوها عن منقصة الغصب فتكون هى المامور بها لا الصلوة المتحدة مع الغصب وقد تقدم الكلام فيه سابقا فلابد من فرضها فى ضيق الوقت مع احراز غلبة المصلحة بحيث كان قضيتها اتيانها تامة الاجزاء والشرايط فيكون جلب المنفعة ح اولى من دفع المفسدة عقلا وشرعا وتكون مامور بها لا منهيا عنها فظهر ان الاولوية مطم ممنوعة (قوله واو سلم فهو اجنبى عن المقام فانه فيما اذا دار بين الواجب والحرام) (اقول) اولا لادوران فى محل الكلام لو كان مرادهم هوالدوران بين الواجب الموسع كالصلوة والحرام التعينى كالغصب لما اسمعناك انه يمكن استيفاء تمام المصلحة بالاتيان بفرد آخر يكون خاليا عن مفسدة الحرام و ثانيا بعد فرض الكلام فى الواجب المضيق والحرام التعيينى انما يكون

ترجيح دفع المفسدة على جلب المنفعة فى افعال المكلفين فى مقام اختيارهم للفعل اوالترك بما هواوفق بغرضه بعدعدم امكان الجمع بينهما لافى مقام جعل الاحكام لوضوح ان المرجح هنالك ليس الا حسن التكليف اوقبحه اما للمصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال اولما فى نفس التكليف بالفعل من الرجحان العقلى عندالمولى الحكيم العالم بالعواقب ولامعنى لجلب المنفعة ودفع المفسدة بالنسبة الى المولى الغنى بالذات نعم لو كان صدورالحكم منه لما فى الافعال خاصة كان ترجيح العقل دفع المفسدة على جلب المصلحة طريقا لاستكشاف حكم الشارع بالحرمة دون الوجوب اذقضية الحكمة والعناية دفع المفسدة الغالبة عن العباد بزجرهم عن ذلك الفعل وهذا بخلاف مااذا كان صدورالحكم لمصلحة فيه اذلاطريق للعقل لادراكها بتاتا ولابد من دعوى القطع بذلك كدعوى القطع بترجيح العقل دفع المفسدة مطلقا على جلب المنفعة وكلتاهما ممنوعة جداً وح يصير زمام الترجيح بيدالمكلف فى فرد دارامره بين الواجب والحرام فمع جريان البرائة يختار ماهواوفق بغرضه من الفعل اوالترك وربما يختارالترك لاولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة هذاحاصل ما افاده فى المتن والهامش (قوله كما فى دوران الامر بين الوجوب) (اقول هذا كما اذا كان واجب و حرام هما تعيينيان ولم يقدر على امتثالهما معا فلاحجر فى ترجيح ذى المفسدة على ذى المصلحة بقاعدة الاولوية و استكشاف الحرمة (قوله لاصالة البرائه عن حرمته فيحكم بصحته ولوقيل بقاعدة الاشتغال فى الشك فى الاجزاء والشرايط) (اقول) المفروض احراز الاقتضاء فى محل الاجتماع للوجوب والحرمة وانحصار المانع فى التضاد فبناء على جعل الاحكام الانشائية على طبق الجهات الواقعية المقتضية لاشك ان الامر الانشائى والنهى الانشائى كليهما موجودان فى المجمع بلا تزاحم بينهما اصلا كما هوقضية الحكم الانشائى والعلم بوجوب الصلوة تعيينا مانع عن اجراء البرائه فى جانب الوجوب بخلاف النهى عن الغصب فانه ينحل الى نواهى متعدده فلامانع من جريان اصالة البرائة عن الحرمة الفعلية المشكوكة ومع جريان اصالة البرائة الشرعية بمثل حديث الرفع ونحوه يمتنع صيرورة الحرمة الانشائية

فعلية فلامانع من صيرورة الوجوب الانشائى فعليا ومع قصد الامر يقع الصلوة الواقعة فى المكان المغصوب صحيحة ولو فى سعة الوقت (واما مع جريان اصالة البرائة العقلية فليست مانعة عن الفعلية لكنها مانعة عن التنجز وصحة العقوبة ومع عدم استحقاق العقوبة لايكون اتيان المجمع مبغوضا فعلياً فلايكون مبعداً والمفروض وجود الامر بالصلوة ولو على نحو الانشاء فلاغرو فى القول بصحة الصلوة بداعى امرها وحيث ان الغصبية ليست بمانعة شرعا بان يكون عدمها مأخوذاً فى الصلوة بل يكون مانعيتها عقلية للزوم محذور التضاد فى المجمع فلامانع من الحكم بصحة الصلوة فى الدار المغصوبة ولو على القول بالاشتغال فى الشك فى الاجزاء والشرايط لعدم دخل عدم الغصب فى الصلوة لكى يكون من ذلك الباب (قوله نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة فى المبغوضية ولو لم يكن الغلبة) (اقول) قد عرفت ان الحرمة الذاتية الانشائية معلومة للمكلف وكذا المفسدة ولو لم يكن غلبة المفسدة معلومة فكما ان احراز الحرمة الفعلية يكون مؤثراً فى تبعات المرتبة الشديدة ويكون مستتبعا للعقاب الشديد ولو لم يعلم المكلف بما عليها واقعا من المرتبة الشديدة فكذلك العلم بالحرمة الانشائية والمفسدة الذاتية وعليه فلايجرى اصالة البرائة عن الحرمة الفعلية لان المفروض كفاية احراز الحرمة الانشائية فى التأثير فى استحقاق العقوبة على المرتبة الفعلية الشديدة فلايكون اصالة البرائة مؤمنة عن العقاب المحتمل ويكون اصالة الاشتغال بالواجب العبادى محكمة لعدم تأتى قصد القربة مع العلم بالمبغوضية الذاتية وان كان غلبة المفسدة مشكوكة (قوله فتامل) (اقول) قد نبه فى الهامش على وجه التامل (قال بعد توضيح ما فى المتن لكنه انما يكون اذا لم يحرز ايضم مايحتمل ان بزاحمها ويمنع عن تأثير المبغوضية واما معه فيكون الفعل كما اذا لم يحرز انه ذو مصلحة او مفسدة مما لايستقل العقل بحسنه او قبحه وح يمكن ان يقال بصحته عبادة لو اتى به بداعى الامر المتعلق بما يعمها من الطبيعة بناء على عدم اعتبار ازيد من اتيان العمل قربيا فى العبادة و امتثالا للامر بالطبيعة وعدم اعتبار كونه ذاتا راجحا كيف ويمكن ان لايكون جل العبادات ذاتا راجحات بل انما يكون كذلك فيما اذا اتى بها على نحو قربى نعم المعتبر فى

صحة عبادة انما هوان لايقع منه مبغوضا عليه كما لايخفى وقولنا فتامل اشارة الى ذلك انتهى مافى الهامش) (و قوله بناء على عدم) دفع لاشكال وهو انه مع احراز ما يحتمل ان يزاحم المفسدة الواقعية التى هى المقتضية للمبغوضية الفعلية المستتبعة للحرمة الفعلية يكون حال الواقعة كما اذا لم يحرز انه ذو مصلحة او ذو مفسدة مما لايستقل العقل بالقبح ولا بالحسن فكك حال هذه الواقعة مما يحتمل ان يكون المقتضى مجامعا مع المانع فلايستقل بالحسن فلايكون راجحا عند العقل فليس قابلا لان يتقرب به لااقل من الشك فى القابلية ومن البين انه يعتبر فى العبادة مع قصد القربة ان يكون قابلا لان يتقرب به (واجاب) عن هذا لاشكال بقوله بناء على عدم) وحاصله انه لايعتبر فى العبادة الا كونها قربية بمعنى كون الداعى اطاعة الامر والمفروض العلم بالامر المتعلق بالطبيعة الشاملة لهذا الفرد لمكان اشتمال الطبيعة على المصلحة وان لم يعلم كونها غالبة على المفسدة ولم يحرز فى العبادات جلها لولم يكن كلها ان تكون راجحة فى نفسها قبل الامر بها لاحتمال كون المصلحة فى نفس التعبد بها لافى الفعل الماتى به فيكون رجحانها حادثا رتبة بعد الاتيان بها بداعى امرها و يتصف ذلك الفعل بالحسن بهذا الاعتبار لافى نفسه نعم لو احرز فى الفعل مصلحة غالبة بحيث يتصف بالحسن عند العقل مع قطع النظر عن الامر لكان يكفى اتيانه بداعى حسنه و رجحانه عند العقل فضلا عن الاتيان بداعى امره ولكن احرازه كذلك دونه خرط القتاد فظهر من ذلك كله صحة العبادة المتحدة مع الحرام مع الشك فى غلبة المفسدة مع احراز المصلحة المقتضية وان لم يحرز كونها مانعة عن تأثير مقتضى المفسدة (هذا شرح كلمات الاوستاد متنا وهامشا بناء على مبناه من تصوير الحكم الانشائى) وقد تكرر منا الاشكال فيه وانه ليس فى الواقع الا حكم واحد على طبق الغالب من المقتضيين ومع عدم العلم بالامر وعدم احراز الغالب لاوجه للحكم بصحة الصلوة وان كانت اصالة البرائة عن الحرمة المشكوكة جارية ومع جريانها لايكون الاتيان بالمجمع مبعداً لكن هذا القدر لايكفى للمقربية بل لابد من احراز كونه مما يصلح ان يتقرب به وان يكون محبوبا عند المولى ومع احتمال غالبية المفسدة

لايتأتى منه قصد القربة والمفروض عدم العلم بالامر وانشاء لكى يكون فى قصده كفاية فى التقرب به الى المولى ثم لايذهب عليك الفرق بين مانحن فيه و مسئلة الجاهل القاصر وان كان شاكا فان المفروض هنالك هو الشك فى النهى وفى اصل المفسدة مع عدم اطلاق لدليل النهى بالنسبة الى المجمع فمع التمسك باطلاق الامر يتمشى منه قصد القربة والمفروض استيفاء المصلحة الملزمة اما فى الفعل اوفى التعبد به و ان كان واقعا فى المفسدة الغالبة فشتان مابين المسئلتين و قدمر الكلام فى الجاهل القاصر (ثم ان المحشى الشيخ على قدس سره قد خالف الاستاد فى البناء مع انه موافق له فى المبنى اعنى الوجود الانشائى كما يظهر من حاشيته المعلقة فى مبحث الطلب والارادة (و قال هنا وفيه ان مجرد نفى فعلية الحرمة باصالة البرائه لايكفى فى صحة العبادة لماعرفت من اشتراطها مضافا الى قصد التقرب بكون الفعل صالحا للتقرب به بان يعلم بكونه ذامصلحة غير مزاجم بالمفسدة انتهى موضع الحاجة) (وفيه ان الامر الانشائى يصير فعليا بعد انتفاء فعلية النهى بمعونة جريان اصالة البرائه و قد تقدم بيان كفاية قصد الامر فى حصول التقرب به بلاحاجة الى احراز غلبة المصلحة نعم ما ذكره متين لولم يحصل العلم بالامر مع العلم بالمفسدة واحتمال كونها غالبة حسبما مر بيانه (قوله ولو سلم فليس حرمة الصلوة فى تلك الايام ولا عدم جواز الوضوء منها مربوطا بالمقام) (اقول) يعنى لوسلم حصول الظن من هذا الاستقراء الناقص و كونه حجة فليس الحكم فى هذين الموضعين مربوطا بمانحن فيه اصلا لان الكلام فى مقامنا هذا فى تعيين الحكم الواقعى من طريق احراز غلبة المفسدة على المصلحة فيثبت بذلك كون الحكم الواقعى عند المولى هو الحرمة والحرمة فى هذين الموردين حكم شرعى ظاهرى موضوعه الشك و بعد الحاق مانحن فيه بالاستقراء يلزم ثبوت الحرمة الظاهرية لا الحرمة الواقعية مضافا الى ان ثبوت الحرمة الظاهرية فى ايام الاستظهار لدليل لاينسحب فيما نحن فيه وهو قاعدة الامكان فى رؤية الدم فى المبتدئة انما يكون التى لم يكن لدمها حالة سابقة لكى يجرى الاستصحاب واما فى روية الدم بعد العادة قبل تمام العشرة فيجرى فيه الاستصحاب مع جريان قاعدة الامكان ومن البين عدم جريانها

فى المقام هذا اذا كانت الحرمة ذاتيه ولو كانت تشريعية فمن المعلوم عدم الارتباط به اصلا ومن هنا ظهر انه ليس منه ترك الوضوء من الا نائين فان حرمه الوضوء من الانائين المشتبهين تكون تشريعية لاذاتية والكلام فى جريان الاستصحاب فى خصوص النجاسة دون الطهارة مبنى على اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين و بيانه موكول الى محله (قوله الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات فى انه لو كان تعدد) (اقول) المراد من تعدد العنوان ان يكون مركز الامر والنهى متغايرين بانفسهما مع قطع النظر عن المتعلقات كعنوان الصلوة والغصب والمراد من تعددهما بالاضافات ان يكون مركز اللامر والنهى واحداً عنوانا و انما يكون التغاير بالمتعلقات خاصة (كاكرم العالم ولا تكرم الفاسق) وهذا اولى من التمثيل (باكرام العلماء) الظاهر فى الاستيعاب اذلازمه عدم المندوحة الاان يرادمنه الجنس لا العموم (كقول القائل انى اتزوج النساء والبس الثياب) والقائلون بالجواز بين من يقول بعدم سراية الحكم من العنوان الى فرده اصلا كا الكليه فى قولنا (الانسان كلى) و على هذا المبنى فى الجواز لايحتاج قائله الى اختلاف العنوان فى متعلقى الامر والنهى نعم يستثنى منه الاختلاف بمجرد الاطلاق والتقييد كقوله (صل ولاتصل فى المكان المغصوب) نظراً الى ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا فى عالم الذهن والخارج لوضوح ان الماهية التى يلاحظ معا شئى من الاعتبارات هى عين تلك الماهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فان معنى الاطلاق هوعدم دخل قيد من القيود فى مطلوب الآمر لادخل الاطلاق فيه لكى يكون المطلق ماخوذاً بقيد الاطلاق مباينا مع المقيد والالم يصدق المطلق على المقيد فتوارد الامر والنهى عليها اطلاقا وتقييداً يوجب توارهما على موضوع واحد حتى فى عالم الذهن (وبين من يقول بان الحكم بعد السراية الى الفرد لايكاد يسرى من هذا الفرد الى فرد آخر نظراً الى ضيق دائره المرأة عن الاحاطة الى غير افراد تلك الطبيعه ومن البين ان مركز الامر والنهى اذا كانا مقيدين بقيدين متغايرين كفى ذلك فى الجواز على كلا القولين لوضوح ان تباين القيدين كالعلم والفسق مثلا يوجب تغاير المركزين فى عالم الذهن

من حيث كونهما مقيدين وان كان ذات المقيد واحداً ذاتا لكن التقيد داخل وان كان القيد خارجا فلايلزم اجتماع الضدين فى مرحلة الجعل والمفروض عدم سراية الحكم من عنوان العالم الى عنوان الفاسق وبالعكس لكى يلزم اجتماع الضدين فى المصداق فظهر مما ذكرنا ان اختلاف الاضافات بالمعنى الذى ذكرنا يكفى للقول بالجواز وان كان مركز الامر والنهى واحداً (قوله ضرورة انه يوجب ايضم اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح) (اقول) لاشك فى ايجاب القيود المختلفة فى تفاوت المصالح والمفاسد سواء كانت نوعية او كانت شخصية مثلا الحث على المعروف والردع عن المنكر قولا وعملا مشتمل على المصلحة الراجعة الى اصلاح النوع وبها يستقيم حيواة الاجتماع و بها يصلح حال الفرد فلاغرو فى كون اكرام العالم مشتملا على المصلحة لعلمه النافع لحيواة الجامعة النافعة لحيواة الافراد ككون اكرام الفاسق مشتملا على المفسدة من حيث ضرفسقه بها فمهما اختلفت المصالح والمفاسد بالقيود والاضافات فلاجناح فى اختلاف الامر والنهى حسب اختلافهما فحيث ان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهى عند القائل بالجواز فلاحجر فى كون اكرام العالم الفاسق مجمعا لهما فيكون اكرامه امتثالا و معصية من جهتين و قدمر غير مرة عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصالح والمفاسد فيمكن ان يكون علمه نافعا من جهة وفسقه ضاراً من جهة اخرى كما هوالمشهود بالعيان فى بعض الاحيان و من البين ان المصالح والمفاسد هى الجهات المحسنه والمقبحة عند العقل نعم يمتنع اتصاف الفعل الواحد بالحسن والقبح فعلا لان تلك الجهات تعليلية عند العقل لاتقييدية ويكون حكمه تابعا لاقوى الجهات فى نظره فلايكون اكرام العالم الفاسق الاحسنا او قبيحا نظراً الى غلبة احدى الجهتين على الاخرى وهذا بخلافها عند الشارع فانها جهات تقييدية عند القائل بالجواز فلاجناح فى كون المجمع محكوما بحكمين ولا يلزم محذور اجتماع الضدين (ومن هنا) توجه النظر فى كلام صاحب تقريرات بعض الاعلام حيث (قال و كك يخرج عن محل الكلام ما اذا كان العموم من وجه بين متعلق المتعلقين نظير اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فان كلا من العنوانين

الاشتقاقيين مأخوذلابشرط والتركيب بينهمااتحادى انتهى موضع الحاجة) وقدبنى اساس الجواز والامتناع على تعدد المقولتين وجوداً و وحدتهما فى المجمع وقد هدمنا هذا الاساس من بنيانه و اوضحنا سبيله سابقا بمالامزيد عليه (و مما ذكرنا ظهر اندفاع اعتراض المحشى الشيخ على قدس سره (قال ولا يخفى ان الموضوع فى تعدد الاضافات انما هوالعنوان المضاف لا الاضافة وهو واحد فلايصير من قبيل الاجتماع انتهى موضع الحاجة) لوضوح انه لولا تغاير الحيثيات بتعدد الاضافات لبطلت الاحكام العقلية فضلاعن الاحكام الشرعية التعبدية نعم قدسبق منا كلام فى وجه استثناء هذاالمثال و نحوه عن محل الكلام كان مبناه على الفرق بين القضايا الطبيعية والحقيقية والقول بجوازالاجتماع فى الاولى دون الثانية ولعل هذا هوالوجه فى التزام بعضهم بعدم الجواز فى هذا المثال مع قوله بالجواز فى غيره نظراً الى سريان الحكم الى الافراد فى الحقيقية التى هى قسم من المحصورة دون الطبيعية (ولكن التحقيق عدم الفرق لما اسمعناك فى المقدمات من ان الموضوع تارة يعتبر لابشرط و لازم اتحاده مع الافراد سريان احكام الافراد اليه و بالعكس كقولنا الانسان موجود عالم كاتب الى غير ذلك من العواض الخارجية الغير الآبية عن السريان الى الخارج ولو كانت من سنخ الخارج المحمول كالعمى و نحوه مما يكون الاتصاف فى الخارج (و اخرى) يجعل مرأة لها كقولنا المعنى الحرفى لايقع مسنداً ولا مسنداً اليه و من البين ان هذا المعرف بالام معنى اسمى قدجعل مرأة للمعنى الحرفى ويمتنع اعتباره لابشرط كى يتحد مع المعنى الحرفى وهذا سريان لحاظى يتقدر بقدر سعة المرأة و ضيقه والموضوع فى الوجوب والحرمة كك وان كانت القضية حقيقيه باعتبار المتعلق الخارجى لانهما متأبيان بذاتهما عن السريان الى الخارج فالموضوع فيهما مرأة للخارج فلايلزم الاجتماع (قوله وان البحث فى هذه المسئلة فى دلالة النهى بوجه ياتى تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسئله) (اقول) ينبغى التنبيه على وجوه الفرق بين المسئلتين اولا ثم بيان التميز بينهما بتفاوت الجهة المبحوث عنها المذكورة فى كلام الاستاد (الفرق الاول)

من حيث تعدد العنوان فى المسئلة السابقة و وحدته فى هذه المسئلة و بعد البناء على عدم الاجداء بتعدد العنوان وان النهى يسرى الى متعلق الامر يبحث هنا عن اقتضاء النهى للفساد فتكون تلك المسئلة بمنزلة الصغرى لهذه ومن البين ان الحاجة الى اثبات الصغرى فى تلك المسئلة انما تتاتى فى تعدد العنوانين فى خصوص العبادات فلو فرض تعلق النهى بنفس العبادة او بجزئه او وصفه الداخل او الخارج حسبما يأتى بيانه فلا تمس الحاجة الى تلك المسئلة اصلا ومن ثم يذهب القائل بالجواز الى اقتضاء النهى للفساد فى هذه الصور كما ان الفساد فى المعاملات لايتوقف على اثبات تلك الصغرى اصلا لوضوح ان انتفاء حكم آخر من الاحكام الاربعة ما عدى النهى بسبب تعلق النهى اليها لايكفى للقول بالفساد فى المعاملات ولا ملازمة عند العقل بين النهى عنها و عدم ترتب الملكية ونحوها عليها حسبما يأتى بيانه (الفرق الثانى) ان القائل بالامتناع لايلزم بفساد العبادة فى الجاهل القاصر ويكتفى بوجود الملاك للقول بالصحة حسبما مر بيانه بخلاف القائل بالفساد فى هذه المسئله فانه لايفرق بين العلم والجهل ولكن ربما يترأى من تقريرات الشيخ قده التسوية بين المسئلتين (قال ومتى انتفى النهى لمانع كالغفلة والنسيان والضرورة و نحو هما مما يرتفع معها التكليف فلا فساد انتهى) وانت خبير بان الكلام هنا فى تعلق النهى بنفس العبادة فلا امر ولا كاشف عن الملاك اصلا بخلاف باب الاجتماع وسياتى بيانه انشاالله (الفرق الثالث) انه على القول بالامتناع لايحكم ببطلان العبادة بل لابد من التماس دليل آخر يدل على غلبة المفسدة على المصلحة وربما كان مقضاه العكس كما فى بعض العبادات المهمة بالنسبة الى بعض المحرمات فيحكم بصحة تلك العبادة المتحدة مع الحرام ومع الشك فى غلبة احد المقتضيين ربما يقال بصحة العبادة مع اجراء اصالة البرائة وقد تقدم تفصيله وهذا بخلاف النهى عن العبادة فانهم يقولون بفسادها الا من شذ ومن يقول بالصحة فربما يكون مستنده تعلق النهى بالعبادة الصحيحة نظراً الى اشتراط القدرة فى توجيه النهى الى الشئ فيكون مستنده ذلك لاغلبة المصلحة على المفسده حسبما ياتى بيانه عند حكاية قول ابى حنيفه (الفرق الرابع) ان مسئلة الاجتماع عقلى و

مرجع النزاع فيها الى لزوم محذور التضاد فى المجمع وعدمه بخلاف هذه المسئلة فانهم ربما يستندون فى الفساد الى دلالة الصيغة لاسيما فى المعاملات كما ان الفساد فيها اعم من بطلان العبادة كما فى المعاملات (اذا تمهد ذلك فنقول فرق بعضهم بين المسئلتين كصاحب القوانين بان الموضوع فى المسئلة السابقة هو العموم من وجه وفى المسئلة هو العموم المطلق (وفيه ان النزاع فى تلك المسئله فيما اذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين ولو بحسب القيود ولو كان بينهما عموم مطلق كما اذا تعلق الامر بالحركة والنهى بالتدانى الى موضع مخصوص فان الحركة والتدانى طبيعتان مختلفتان و بينهما عموم مطلق وفرق بعضهم كصاحب الفصول بينهما بان النزاع هنا فى المتحدتين حقيقة وانما التغاير بينهما بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهى بالمقيد (و فيه ان النهى اذا تعلق بنفس العبادة بان يكون القيد وصفا للمكلف كالنهى عن صلوة الحايض فلاجرم ان النهى لم يتعلق بالمقيد بحيث يكون القيد مأخوذاً فى متعلق التكليف و كذا فيما اذا كان الوصف الملازم واسطة للثبوت فى تعلق النهى بنفس العبادة فان النهى لم يتعلق بالمقيد حسبما يأتى توضيحه انشاالله (و ربما فرق بعضهم بين المسئلتين كصاحب الحاشية على المعالم بان البحث فى تلك المسئلة انما يكون عن الصغرى لهذه المسئله ويقع مسلتنا هذه كبرى للدليل الدال على المنع هنا لك (وفيه ماعرفت من وجوه الفرق بين المسئلتين من ان لازم القول بالامتناع ليس الالتزام ببطلان العبادة مع احراز الملاك للامر كما هو مبنى تلك المسئلة مضافا الى اختصاص ذلك ببعض فروض هذه المسئله ولايجرى فى المعاملات ولايخفى ان الموضوع فى الصغرى والكبرى واحد وهو النهى فانه يقع البحث فى الصغرى من حيث سرايته الى متعلق الامر وفى الكبرى من حيث اقتضائه لفساد العبادة فلابد من التميز بين المسئلتين باختلاف جهة البحث ومع اختلاف الجهة المبحوث عنها لاوجه لتلك التكلفات ويدور تميز داخل المسائل عن خارجها على معرفة دخلها فى الجهة المذكورة بلاحاجة الى معرفة الموضوع مع ان تعدد موضوعات المسائل لايوجب التمايز بين المسائل مالم تختلف الجهات

فلابد من عقد مسئلتين مع وحدة الموضوع و تعدد الجهة وعقد مسئلة واحدة مع وحدة الجهة ولو مع تعدد الموضوع و حيث ان الجهة الملحوظة فى هذه المسئله حيثية دلالة النهى على الفساد فى العبادات والمعاملات فلامحاله تتميز عن الجهة الملحوظة فى تلك المسئلة وهى حيثية اجداء تعددالعنوان فى رفع غائلة اجتماع الامروالنهى فى مورد الاجتماع (قوله ولاينا فى ذلك ان الملازمة على تقديرثبوتها فى العبادة انما تكون بينه و بين الحرمة) (اقول هذا اشكال على كون النزاع فى هذه المسئلة فى مرحلة الاثبات (بيان الاشكال ان الفساد فى العبادة مترتب على الحرمة ولولم تكن مدلولة للصيغة بل كانت ثابتة بمعونة الدليل اللبى فتكون الملازمة بين الحرمة والفساد لافى مدلول الصيغة فلامعنى لجعل النزاع فى دلالتها وعلى تقدير عدم الحرمة تكون الملازمة منتفية فلافساد لعدم الملزوم (وقوله لامكان الخ) جواب عن الاشكال توضيح الجواب انه) تارة يرادمن الفساد فى العبادة عدم موافقة المأتى به للمامور به لمكان انتفاء الامر به مع تعلق النهى به للزوم محذور التضاد بين الحرمة والوجوب بناء على توقف صحة العبادة على قصد الامر وعدم كفاية وجود الملاك وقصده فيها ومن البين ثبوت الملازمه عقلا بين الفساد بهذا المعنى والحرمة سواء كانت الحرمة مدلولة للصيغة او مستفادة من الدليل اللبى (و تارة اخرى) يراد من الفساد ماهو اعم من ذلك و كفاية قصد الملاك فى الصحة ومن المعلوم ان الحرمة وان كانت ناشئة من المفسدة لكنها لاتنا فى ثبوت المصلحة التى هى الملاك للوجوب ولا يكون الدليل الدال عليها دليلا على عدم المصلحة اذثبوت المفسدة لاينا فى ثبوت المصلحة فى المتعلقين المتغايرتين ولوفى الجملة حسبما مر بيانه سابقا حتى فيما اذا جمع بين دليل الامر والنهى جمعا دلاليا كما فى المطلق والمقيد نظراً الى ان مقتضى التقيد فى دليل الامر خروج مورد النهى عن تحت دليل الامر راسا فلايبقى طريق فى جانب الامر لاستكشاف المصلحة بطريق القطع لكن النهى لايدل على عدم المصلحة فى المجمع ومع احتمال المصلحة و كفاية قصدها فى صحة العبادة لايبقى ملازمة عقلية بين الحرمة والفساد بهذا المعنى وان كان قضية الاصل عدم كون الاتيان بها

مجزيا عن الاعادة والقضاء لكن هذه ليست قضية الملازمة بين الحرمة والفساد لاحتمال مصادفة مفسدتها مع المصلحة الملزمة فى متعلق الامر وعدم وقوع الكسر والانكسار بينهما كما اوضحنا سبيله غير مرة وح ربما يستند القائل بالفساد الى دلالة صيغة النهى على الفساد ولو بالالتزام بمعنى ان يكون مدلولها المطابقى هو انشاء التحريم بداعى الكشف عن نقصان تلك العبادة جزء او شرطا فتكون الحرمة مولوية لا ارشادية لانتمال النهى اعنى طلب الترك على مصلحة فيه لا لمفسدة ذاتية فى المتعلق كما ربما يحتمل ذلك فى الصوم الوصال فالنهى دال بالمطابقة على الحرمة و بالالتزام عرفا على عدم مشروعية تلك العبادة عند الشارع فالفساد انما جاء من ناحية دلالة الدليل اللفظى فالحاجة الى التشبث بالدلالة اللفظية فى بعض الصور هى الجهة فى عد هذه المسئلة من مباحث الالفاظ فينبغى ان يكون المراد من الاقتضاء اعم من كونه بحسب الدلالة اللفظية لكى يعم النزاع مقام الثبوب والاثبات (ان قلت) هب انه لا ملازمة بين الحرمة والفساد لكن المبغوضية لاتنفك عن الحرمة لانها من مباديها ومن البين انه يشترط فى صحة العبادة مع قصد القربة ان يكون الماتى به صالحا لان يتقرب به ومع المبغوضية الفعلية لايصلح لان يتقرب به فالحرمة بهذا الاعتبار ملازمة للفساد فتكون المسئلة عقلية محضة فى خصوص العبادات ومجرد اللزوم العقلى لايستلزم الدلالة الالتزامية اذ لعل اللزوم كان غير بين و معه لاينعقد الظهور اللفظى (قلنا) ربما يسع للمنكر للملازمة ان يقول ان المبغوصية من جهة لاتنافى المحبوبية من جهة اخرى بان يكون المطلق الذى هو مركز الامر محبوبا والمقيد الذى هو مركز النهى مبغوضا و سيتلى عليك ماهو الحق من ذلك والمقصود هنا الاعتذار عن عد هذه المسئلة من مباحث الالفاظ مع كونها عقلية فى باب العبادات وقد عرفت ان وجهه مسيس الحاجة الى التشبث بالدليل اللفظى للفساد مع انكار الملازمة العقلية بين الحرمة والفساد وان كان التحقيق خلافه فالمراد من (قوله لامكان ان يكون البحث معه فى دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام) انه يمكن مع انتفاء الملازمة بين الحرمة والفساد ان يكون البحث ح فى دلالة الصيغة بالدلالة الالتزامية على الفساد بمعنى

ان يكون الصيغة دالة بالمطابقة على التحريم وبالالتزام على مشروعية تلك العبادة لنقصان فيها جزأ اوشرطا حسبما اوضحنا سبيله آنفا (واعترض عليه بعض المحشين قده بقوله الا ان البحث عن مقام الاثبات بعد عدم الفراغ عن مقام الثبوت بلاوجه انتهى) يعنى بعد انكار الملازمة بين الحرمة والفساد كيف تكون صيغة النهى دالة على الفساد بالدلالة الالتزامية اذ مفاد الصيغة بالمطابقة ليس الاالتحريم والمفروض عدم الملازمة عقلا بينه و بين الفساد لكى تكون الصيغة دالة على الفساد بالدلالة الالتزامية هذا توضيح الاعتراض (والجواب) ان المدعى دلالة الصيغة بالالتزام عرفالا عقلا (اما) بان يكون للارشار اعنى ان يكون مستعملا فى معناه الحقيقى بداعى الارشاد الى عدم مشروعية تلك العبادة (او) بان يكون النهى مولويا يكون طلب الترك لمصلحة فيه لالمفسدة فى المتعلق ويفهم منه عرفا عدم مشروعية تلك العبادة المتحدة مع المنهى عنه من اصلها (ولعل قوله فتامل جيداً اشارة الى ما ذكرنا) (قوله الاان ملاك البحث يعم التنزيهى ومعه لاوجه لتخصيص العنوان (اقول) اذا تعلق النهى التنزيهى بنفس العبادة كان قضيته مرجوحيتها بعد فرض تقديمه على الامر بها لوضوح تضاد الاحكام الخمسة ولا يجتمع الوجوب مع الا باحة الفعلية فضلا عن الكراهة وما سبق فى مبحث الكراهة فى العبادات من انها تجتمع مع رجحان العبادة فانما كان فيما اذا فرض فى العبادة التى فى تركها المتحد مع عنوان راجح مصلحة و فى فعلها ايضا مصلحة كصوم يوم عاشورا مثلا او كان النهى التنزيهى الارشادى لخصوصية ذات منقصة مع بقاء رجحان نفس العبادة كالصلوة فى الحمام مثلا حسبما مر الكلام فيه مستوفى والكلام هنا فى تعلق النهى التنزيهى بنفس العبادة بحيث يكون قضية تقديمه على اطلاق الامر الوجوبى انتفاء الامر عن العبادة المتحدة معه فلامحالة تصير مرجوحة بالفعل فلاتصلح لان يتقرب بها مع عدم الامر و مرجوحيتها فعلا فاذن لاوجه لتخصيص لفظ النهى المذكور فى عنوان المبحث بخصوص النهى التحريمى وان كان لايوجب النهى التنزيهى فى المعاملات الفساد لوضوح عدم منافات الكراهة مع ترتب الملكية ونحوها الان عموم الملاك وسريانه فى العبادات يكفى

لتعميم النهى فى العنوان و اختصاص عموم ملاك النهى بالعبادات و عدم سريانه فى المعاملات لايوجب تخصيص العنوان بالنهى التحريمى دون التنزيهى (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام ان المراد بالنهى فى المقام هو النهى التحريمى النفسى واما النهى التنزيهى او التحريمى الغيرى فلايدلان على فساد العبادة قطعا (اما الاول) فلما عرفت سابقا من ان النهى التنزيهى عن فرد لاينا فى الرخصة الضمنية المستفادة من اطلاق الامر فلايكون بينهما معارضة حتى يقيد به اطلاقه نعم لو كان المامور به بخصوصه منهيا عنه كما اذا كان اطلاق الامر شموليا فلامحالة يقع التعارض بينهما ومع تقديم النهى فلاموجب لتوهم الصحة فان الصحة تدور مدار الامر او الملاك والاول مفقود فى المقام بالفرض والثانى لا كاشف له فان الكاشف منحصر فى امره لعدم الاطلاق البدلى حتى يكون ذلك كاشفا و مع انتفاء الامر لا يكون هناك كاشف فيقع فاسداً لامحالة لكن هذا خارج عن محل الكلام قطعا فان محل الكلام فيما اذا كان التعارض وتقييد متعلق الامر من ناحية دلاله النهى على الفساد والتعارض فى المورد لايتوقف عليها بالضرورة انتهى كلام) توضيحه انه لاشك ان متعلق الامر فى الافراد البدليه انما يكون صرف الوجود وليس كل فرد مامور به و لازم الاطلاق البدلى هو الرخصه فى تطبيق المامور به على كل فرد ولما كان قضيه تعلق الحرمة بفرد عدم وجود متعلقه فى الخارج وهوينا فى الرخصة المستفادة من اطلاق الامر بالنسبه الى مورد النهى فلاجرم ان النهى يوجب تقييد اطلاق متعلق الامر فيكون التحريم مانعا عن سرايه الرخصه اليه بخلاف النهى التنزيهى فانه لايكون منافيا لسرايه الرخصه الى متعلقه لاشتمال النهى التنزيهى على الرخصة فى اتيان متعلقه فلايكون مقيداً للاطلاق الامر الذى مقتضاه الرخصة فى اتيان متعلق النهى التنزيهى غاية الامر يكون هذا الفرد مرجوحا عند الشارع وهذا لايسرى الى الطبيعة التى تكون مركزاً للامر باعتبار صرف الوجود نعم لوفرض كون اطلاق الامر شموليا بحيث ينحل الامر الى او امر متعددة حسب تعدد الافراد فلامحالة يقع التعارض بينهما و مع تقديم النهى يخرج هذا الفرد عن تحت الامر بهذا الفرد من اصله فح لاامر ولا كاشف عن وجود الملاك

كما هو واضح هذا توضيحه حسبما يستفاد من كلامه فى مبحث الكراهة فى العبادات (و فيه ان محل الكلام فى هذه المسئلة تعلق النهى التنزيهى بالطبيعة المامور بها بمعنى ان الفرق بين متعلقى الامر والنهى بالاطلاق والتقييد او ما هو بمنزلته كان يكون القيد ماخوذاً فى جانب النهى كصوم يوم الفطر المنهى عنه مع تعلق الامر بمطلق الصوم او يكون القيد ماخوذاً فى المكلف كصوم الحايض والمسافر المنهى عنهما وعن صلوتهما كذلك اويكون قيداً للنسبة مثلا ومن البين ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا فى عالم الذهن والخارج لوضوح ان الماهية التى لم يلحظ معها شئى من القيود والاعتبارات هى عين تلك الماهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فان معنى الاطلاق هو عدم دخل قيد من القيود فى المطلوب لادخل الاطلاق فيه بحيث يكون بقيد الاطلاق مباينا مع المقيد ولازمه عدم صدق المطلق على المقيد فتوارد الامر والنهى عليها اطلاقا و تقييداً يوجب توارد هما على موضوع واحد حتى فى عالم الذهن فيلزم محذور التضاد بين الامر والنهى التنزيهى ومع تقديم النهى التنزيهى كما هو المفروض يخرج هذا المورد عن تحت اطلاق الامر راسا ومع مرجوحيته لايصلح لان يتقرب به اصلا والمترأى منه فى مبحث الكراهة فى العبادات الالتزام بكون النهى التنزيهى هو لوليا فى هذا القسم والكراهة على معناها المصطلح وقدمر امتناع ذلك وان النهى فيه ارشادى وليس ذلك قضية الجمع ولابد من التماس دليل من الخارج (قوله كما لاوجه لتخصيصه بالنفسى فيعم الغيرى اذا كان اصليا و اما اذا كان تبعيا فهو و انكان) (اقول) النهى الغيرى وان كان خاليا عن المفسدة فى متعلقه فلا ينا فى المصلحة فى الواجب النفسى الا ان مقدميته لما فيه المفسدة و وقوعها فى طريق التوصل الى المبغوض كافية فى عدم صلاحية متعلقه لان يتقرب به فلا امر لمكان التضاد مع تقديم النهى الغيرى ولا ملاك فيه لعدم صلاحيته للتقرب به (وفى تقريرات بعض الاعلام انه لاموجب لتوهم دلالة النهى الغيرى على الفساد (قال فان الفساد كما عرفت سابقا انما تدور مدار عدم الامر والملاك معا وما يكون مضاداً للنهى الغيرى ويكون هو كاشفا عن عدمه هو الامر بالصلوة لاكونها واجدة للملاك فيصح التقرب بها من

جهة الملاك وان لم يكن مأموراً به فعلا نعم اذا بنينا على اعتبار الامر فى صحة العبادة كما اختاره صاحب الجواهر و منعنا عن الترتب و كون الضد مامورا به فى طول الامر بالاهم لكان النهى الغيرى دالا على الفساد ايضم انتهى كلامه) وفيه ان النهى الغيرى عن الضد الواجب انما نشاء من شدة اهمية الواجب الاهم عند المولى بحيث يكون ترك المزاحم مطلوبا للتوصل الى فعل الاهم فيكون فعله مبغوضا فلا يصلح لان يتقرب به ومع عدم صلاحيته للتقرب به لاينسحب فيه قاعدة الترتب لوضوح انها انما تجدى لكون الضد مامورا به بعد الفراغ عن وجود الملاك وقابليته لان يتقرب به والمفروض انتفائها فى المورد اللهم الا ان يمنع المبغوضية نظراً الى ان ترك الضد واجب لكونه مقدمة فيكون الامر به لفائدة التوصل الى الاهم وليس فى فعله مفسدة حتى يكون مبغوضا ولايكون مقدمة للحرام ايضم لكى يكون واقعا فى طريق المبغوض بالذات فالملاك فيه موجود نعم لو كان عبادة مقدمة سببية للحرام لكان النهى الغيرى موجبا لفساد ها فالاولى تخصيص الفساد به ولعل مراد الاستاد ذلك ايضم و من ثم عبر بلفظ التاييد (قوله والتبعى منه من مقولة المعنى الا انه داخل فيما هو ملاكه فان دلالته على القول به) (اقول) قدسبق فى مبحث الاصلى والتبعى انه لاشبهة فى اتصاف الوجوب الغيرى المقدمى بالاصالة و كذا الوجوب النفسى بان يكونا مقصودين بالافادة من اللفظ فيكونان داخلين فى ما نحن فيه بناء على كون هذه المسئله لفظية (واما التبعى) باعتبار الدلالة اللفظية فليس داخلا فيها لان التبعى غير مقصود بالافادة من اللفظ فانه لازم الخطاب اللفظى كما فى دلالة الاشارة لكنه داخل فيما هو ملاك الفساد لان التبعى فى عالم الثبوت منطبق على المقدمى فمهما كان واجب تعبدى مقدمة سببية للحرام وترشح الحرمة من الحرام النفسى اليه كان حرمة المقدمة المتحدة مع تلك العبادة مقتضية لفساد ها لما اوضحنا سبيله آنفا و عدم استحقاق العقوبة على مخالفة الحرمة المقدمية لاينا فى ترتب الفساد على ذلك لان ما هو واقع فى طريق المبغوض بالذات مبغوض لاجله فلا يصلح لان يتقرب به فلا دخل لاستحقاق العقاب على مخالفته فى ذلك كما توهمه المحقق القمى و يؤيد انسحاب النزاع فيه

جعل ثمرة النزاع فى مسئلة ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده فساد ذلك الضد (لكنا منعنا فساد الضد بمجرد طلب تركه لمقدميته لما اسمعناك من ان طلب الترك انما نشاء من المصلحة المقدمية فى الترك وليس لازمه كون الضد مبغوضا لعدم المفسدة فيه بنفسه ولا لغيره ولا باس بجعله تأييداً لعموم النزاع فى الحرمة المقدمية فى مقابلة المحقق القمى المنكر لذلك ولعل قوله فتدبر جيداً اشارة الى ماذكرنا (قوله اوما اوتعلق الامر به كان امره امراً عباديا لايكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربى) (اقول) الماهيات التى اخترعه الشارع قسمين عبادات وغيرها والمراد من العبادات هو مالو تعلق الامر به لكان امره عباديا كالصلوة والصوم والحج ونحوها مما كانت عبادات فى الشرايع السابقة ايضا وان كانت متفاوتة كما و كيفا فى هذه الشريعة وربما يكون بعضها منهيا عنه فى هذه الشريعة كصوم الوصال والظاهر ان التعليق فى الشرطية فى قوله (لو تعلق الامر به) لزومية لااتفاقية بمعنى ان تلك العبادات مع قطع النظر عن الامر بها مشتملة على مصالح تصلح بها لان تكون تعظيما من العباد بالنسبة الى مقام جلال البارى تعالى وهذه المصالح الكامنة فيها انما يكون على نحو الاقتضاء لاعلى نحو العلية فتعلق الامر بها كاشف عن عدم المانع عن تاثيرها لكن بشرط قصد التقرب بالامر او بتلك المصالح فهى صالحة لان يتقرب بها فلاجرم ان الامر بها امر عبادى لحصول التقرب الفعلى بقصده وهذا معنى كون الشرطية لزومية نعم لو فرض ان المصلحة فى نفس الامر بها وقد احرز ان بناء الشارع على جعل الامر بهذه العبادات امراً عباديا بلاملازمة واقعية فى الامر بها عباديا لكان الشرطية اتفاقية لكنها خلاف ظواهر الآيات والروايات الدالة على خواصها والفرق بينها وبين مايكون بنفسه وبعنوانه عبادة كالسجود ونحوه ان انطباق عنوان العبادة على الثانى ذاتى لايتخلف عنه اصلا بخلاف الاول فانه على نحو الاقتضاء والعبادة الذاتية هى التذلل والتخشع و خفض الجناح كتقبيل اليد والقيام فى حضوره والسجدة له ونحوها مما هو المتعارف فى العرف لمو اليهم فمهما اضيف الى المعبود بلام الصلة كفى فى صدق عنوان العبادة عليه ولو كان داعيه التشهى بخلاف القسم الاول فانه لابد من صدق العبادة عليه من

كون داعيه التقرب الى المولى فالقصد الى التقرب اليه شرط متمم لكونه عبادة بخلاف ما يكون بذاته عبادة فانه موجب بذاته للتقرب من حضرته لولا منع المولى عنه و فى مقابلة هذين القسمين من العبادة المعاملة بالمعنى الاعم و هى ما كان الغرض منها يحصل بمجرد وجودها فى الخارج ويكون البعث اليها وجوبا اوندبا للتسبيب الى تحققها فى الخارج بلاتعلق الغرض الى اتيانها بداعى امرها وان كان يعرض عليها عنوان العبادة فيما اذا اتى بها بداعى امرها الوجوبى او الندبى ولكنها ليست داخلة فى هذه المسئلة لان المرادمن الفساد الواقع فى العنوان (اما ان يراد به) عدم تترتب الاثر المرغوب منه و من البين ان الاثر المرغوب منها المتعلق به غرض الشارع لايتوقف على اتيانها عبادة بخلاف العبادات فان الغرض منه لايتحقق الا اذا اتى بها بداعى التقرب او يراد به عدم انطباق الماتى به على المامور به و من المعلوم انطباقه عليه فى المعاملات بمجرد ايجاد ها بخلاف العبادات لوضوح اعتبار قصدالقربة فيها ولو عقلا مضافا الى عدم صدق التعريف السابق للعبادة عليها وانما تصير عبادة بالقصد فلامقتضى فيها لعبادتيها كى يبحث عن مانعية النهى فالنسبة بينهما هوالتباين (و من هنا انقدح النظر فى كلام المحشى الشيخ على قده حيث عمم النزاع الى هذا القسم و جعله قسما ثالثا و سميه عبادة بالمعنى الاعم و جعل النسبة بين العبادات والمعاملات العموم من وجه نعم ربما يظهر من الشيخ ره فى المبسوط سريان النزاع فى المعاملات بالمعنى الاعم (حيث قال بعدم حصول الطهارة بالاستنجاء بالمطعوم و نحوه) لكن مقصود الشيخ عدم حصول الطهارة التى من من الاعتبارات الشرعية كالملكية لاعدم ترتب اثر العبادة و سنستأنف القول فى الفرق بين الطهارة والملكية انشاء الله (قوله ضرورة انها بواحد منها لايكاد يمكن ان يتعلق بها النهى مع ما اورد عليها بالانتقاض طردا) (اقول) لو كان عنوان العبادة متقوما بالامربه لاجل التعبد به او متقوما بالنية بمعنى قصدالامر او قصد القربة لزم التنافى بين عنوان العبادة والنهى عنها لوضوح انتفاء الامر و عدم تاتى قصدالقربة بمجرد تعلق النهى بها فلامعنى لتعلق النهى بالعبادة بالمعنى المذكور لكى يقتضى

فساد ها و هذا بخلاف ما يكون عبادة بالذات كالسجود فان عباديته لاتنافى تعلق النهى بها و كذا العبادة بالمعنى الثانى اعنى مالو امر به لكان امره عباديا فانها عبادة قبل الامر بها فلامانع من تعلق النهى بها (واما تعريف) العبادة بمالايعلم انحصار المصلحة فيهافى شئى وان كان لايرد عليه هذا الاشكال الاان قضية عدم العلم بالانحصار المتقوم به العبادة عدم بقاء الموضوع حين تعلق النهى به اذمع ورود النهى ينقلب عدم العلم بالانحصار الى العلم بالمفسدة فلايبقى موضوع للنهى (ويرد على التعريفها (بما امر لاجل التعبد به) الدور لمكان اخذ لفظ التعبد به المشتق من العبادة (و مراده من (او بغيره) هوالدور (ولا يرد اشكال الدور على التعريف الاول والثانى لان قوله (موجبا بذاته) خبرنان لقوله (ما يكون) فى التعريف الاول و كذا قوله (لايكاد) فى التعريف الثانى فلا يتوقف معرفة مفهوم العبادة على معرفة مفهوم عبادة وعباديا الواقعين فى التعريفين فسقط الاعتراض على الاستاد بلزوم الدور فيهما وقد مرت جملة من هذه التعاريف فى صدر مبحث الواجب التعبدى ولا حاجة الى بيان ما فيها من وجوه الخلل طرداً و عكسا لانها تعاريف لفظية يطلب منها شرح الاسم ولا باس بها فى غير هذا المبحث (قوله فالمراد بالشئى فى العنوان هوالعبادة بالمعنى الذى تقدم والمعاملة بالمعنى الاعم مما يتصف) (اقول) قدعرفت المراد من العبادة وانها ذاتية واقتضائية ويمكن تعلق النهى بكلتيهمامع بقاء الموضوع ويرتفع بالنهى حكمه السابق (ويشكل) ذلك بناء على القول بكون العبادات اسامى للصحيحة خاصة فانها بتعلق النهى بها تنقلب من الصحة الى الفساد والفاسدة منها لاتكون داخلة فى حقيقتها (والجواب) عن الاشكال ان متعلق النهى انما يكون هو الصحيح لولا النهى على كلا القولين لا الاعم من الصحيح حتى يشمل الفاسد فتكون صلوة الحايض المنهى عنها مثلا مستعملة فى معناها الحقيقى على القول بالصحيح وانما يجئى الفساد من ناحية النهى المتاخر رتبة عن الموضوع ومن ثم لاتكون صورة الصلوة من الحايض لابداعى التشريع محرمة وسياتى له مزيد ايضاح عند تعرض الاستاد (ومما ذكرنا توجه النظر فيما ذكره المحشى الشيخ على قده (قال واما على الصحيحى فلابد من المسامحة فى

الفاسد بجعله صورة العبادة التى يترتب عليها الاثار التى يعد معها حقيقة واحدة بنظر العرف انتهى كلامه) وفيه ان صورة العبادة بداعى التعليم مثلالاتكون محرمة ولم يتعلق النهى بها (ثم ان المعاملة بالمعنى الاعم يشمل مثل الطهارة الخبثيه كما الاستنجاء بالمحرمات و قد ذهب الشيخ فى المبسوط الى عدم حصولها بها لدلالة النهى على الفساد والفرق بين الطهارة والملكية مثلاوان كانتا من الاعتبارات الشرعية ان الطهارة امر انتزاعى منشائه استعمال الماء اوغيره بالشروط المقررة وليس عدم الروث والمطعوم ونحوهما شرطاماًخوذاً فى المنشاء فلاجرم ان الطهارة تحصل باستعمال المطهر الشرعى و كون المنشاء محرما ومبغوضا لايوجب خروجه عن المنشائية اللهم الا ان يستفاد من التحريم دخالة عدم المحرمات فى المنشاء وهذا بخلاف الملكية و نحوها التى هى من المخترعات العرفية التى قدا مضاها الشارع وليست الصيغة الا بمنزلة الآلة لامنشاء للانتزاع ولا سببا حقيقة ولاموضوعا لها فيمكن ان يكون نهى الشارع دالا ولو بالالتزام على عدم امضاء الشارع لذلك المنهى عنه لكن الفرق بين القبيلتين لايوجب عدم عموم النزاع لهما ولعل قوله فافهم اشاره الى ذلك (قوله ان الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الاثار والانظار فربما يكون شئى واحد) (اقول) قدتكررمنا فى مطاوى كلماتنا ان الاضافة المقولية فى مقابلة المقولات و هناك اضافة اخرى مفهومية منتزعة من جميع الموجودات حتى عن وجود البارى جل وعلا و هذه الاضافة تكون فى طول تلك المقولات لافى عرضها و مراده من كون الصحة والفساد وصفين اضافيين هذه الاضافة المفهومية فلاينا فى ذلك كون التقابل بينهما هوالتقابل بين العدم والملكة لوضوح ان الفساد ليس امراً وجوديا بل بانتفاء ما يعتبر فى الصحة يصدق الفساد ولا يحتاج الى علة يتحقق بها بخلاف الصحة فانها عبارة عن تمامية الشئى بحيث يترتب عليه اثره المرغوب منه ومن البين انها امر وجودى ويحتاج صدقها الى فرض محل قابل لهما فلايكون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب ولكن اختلافهما بحسب الاثار والانظار انما يكون خاصية مفهوم الاضافة لوضوح ان العدم المقابل للملكة عدم دائما والملكة ملكة دائما

ولايعقل صدق الملكة على العدم باعتبار وبالعكس بخلاف الصحة والفساد فان الاتيان بالمامور به بالامر الظاهرى متصف بالصحة بالنظر الى نفس هذا الامر بمعنى اقتضائه الاجزاء بالنسبة اليه و متصف بالفساد بالنظر الى الامر الواقعى بمعنى عدم اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى الامر الواقعى وهذا اختلاف بحسب الاثار (ثم ان تعريف المتكلمين الصحة بما يوافق الامر متلازم مع تعريف الفقيه بما يوجب سقوط القضاء بناء على عدم الاجزاء بالامر الظاهرى فيما اذا كان مراد المتكلمين خصوص الامر الواقعى و كذا لو كان مرادهم اعم من الواقعى ولوحظ اجزاء كل امر بالنسبة الى نفسه مع القول بالاجزاء واما اذا لوحظ اجزائه بالنسبة الى امر آخر فمع القول بالاجزاء يكونان متلازمين ايضم واما على القول بالعدم فالصحة عند المتكلمين يكون اعم منها عند الفقيه ففى هذه الصورة تختلف الانظار فالتلازم بينهما انما يكون فى صور ثلاث والصورتان الاوليان مذكورتان فى العبارة صريحا وتفهم الصورة الثالثة فى ضمنها (قوله لاشبهة فى ان الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان) (اقول) قد فسر المتكلم الصحة بموافقة الشريعة وهذا تفسير لها بمنشأ انتزاعها المكان اتحادها معه وجوداً وليس مفهوم الصحة وهى التمامية عين مفهوم الموافقة اذا لصحة جارية فى كل الاشياء بخلاف مفهوم الموافقة و حيث ان الموافقة ليست قابلة للجعل لانها من الامور الخارجية العارضة على فعل المكلف فلاجرم ان الصحة المنتزعة منها ليست قابلة للجعل قضاء للتبعية اللازمة بين الامر الانتزاعى ومنشأه ولوفسرت بتمامية المأتى به لكانت علة لاستحقاق المثوبة وبعبارة اخرى كما ان اتيان المامور به على وجهه يقتضى الاجزاء بمعنى سقوط الاعادة والقضاء فكذا اتيانه كذلك يقتضى استحقاق المثوبة وهذا حكم عقلى لازم لذلك فليست الصحة بهذا المعنى امراً انتزاعيا بل هى منشاء لحكم العقل فى كلا الموردين لكن الكلام هنا على المعنى الاول (قوله واما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه فهى من لوازم الاتيان بالمامور به) (اقول) قدمر فى مبحث الاجزاء ان الاتيان بالمامور به على وجهه يقتضى سقوط الاعادة والقضاء وان هذا حكم عقلى واقعى لازم لذلك وليس من قبيل الامور الانتزاعية

فمتى فسر الصحة بسقوط الاعادة والقضاء كان تفسيراً لها باللازم ومهما فسرت بالتمامية بمعنى كون المأتى به تاما على وجهه كان تفسيراً لها بالملزوم و كيف كان فالصحة بكلا المعنيين لاتكون من الامر الانتزاعى (قوله الا انه ليس بامر اعتبارى ينتزع كما توهم بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة) (اقول) (قال فى تقريرات الشيخ ره الحق ان الصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المامور به وعدمه مطلقا سواء كان فى العبادات او فى المعاملات و سواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون او بما فسرها الفقهاء وقيل انهما من الاحكام الوضعية مطلقا وفصل ثالث بين العبادات والمعاملات فزعم انهما فى العبادات عقليان وفى المعاملات من احكام الوضع انتهى كلامه) وفيه ان الكلام فى كون سقوط الاعادة والقضاء حكم عقلى لازم لاتيان المأمور به على وجهه وهذا مما لايعتريه ريب والمفروض ان الفقيه فسرها بالاسقاط نعم الصحة فى الموارد الخاصة لكون هذا الفعل الصادر من الشخص مطابقا لما هو المامور به ربما تكون امرا انتزاعيا منشأ انتزاعها هو الانطباق الخارجى و هذه فى مرحلة الانطباق ولا نضايق من كون الصحة بهذا المعنى امراً انتزاعيا ولكن الحكم باسقاط الاعادة والقضاء حكم عقلى والصحة بهذا المعنى ليست امراً انتزاعيا وليست حكما وضعيا مجعولا بنفسه او بتبع تكليف لما عرفت ان الحكم بالسقوط حكم عقلى واقعى لازم عند الاتيان بالمامور به على وجهه (وليس الاسقاط صفة للفعل الماتى به حتى يقال انه من الامور الاعتبارية نظراً الى عدم ما يحاذيه فى الخارج لوضوح ان المراد بالسقوط عدم الثبوت اذ لامقتضى للامر بالاعادة والقضاء مع موافقة المامور به بحدوده من اجزائه وشروطه وحصول الغرض ايضم بتمامه فعدم الامر بالاعادة والقضاء مستند الى انتفاء علته و كونه تحصيلا للحاصل ففى (قولهم الاتيان بالمامور به على وجهه يقتضى سقوط الاعادة والقضاء) مسامحة ظاهرة اذ لاعلية للفعل اولا للعدم ثم لامقتضى للثبوت لكى يصدق السقوط ثانيا وعدم الثبوت مستند الى عدم العلة لا الى الفعل فنسبة الاقتضاء او الاسقاط الى الفعل مسامحة بل عدم الثبوت المعبر عنه بالسقوط حكم عقلى لازم لاتيان المامور به على وجه (فتوهم بعض المحشين قده

ان الاسقاط صفة للفعل امرانتزاعى ساقط جداً (قوله وفى غيره فالسقوط ربما يكون مجعولاو كان الحكم به تخفيفا ومنة على العبادمع ثبوت) (اقول) الظاهر ان مرجع الضمير فى غيره هوالاتيان بالمأموربه بالامر الواقعى كما ان مرجع الضمير فى فيه المذكور قبل هذه العبارة ذلك ايضم يعنى وفى غير الاتيان بالمامو به بالامر الواقعى كالاتيان به بالامر الاضطرارى او بالامر الظاهرى ربما يكون السقوط مجعولاشرعيا يدل عليه ادلة الاضطرار ولاتعادو نحوها حسبما حقق فى محله ومر شطر من ذلك فى مبحث الاجزاء وحيث ان المقتضى لثبوت الحكم ثابت فى الواقع فى مورد الاضطرار والجهل بعدانكشاف الخلاف فاسقاط الاعادة والقضاء لابدان يستندالى جعل الشارع لعدم الحكم ورفع الامر الواقعى عن المضطرمع بقاء المصلحة الملزمة وعدم استيفاء تمامهابما اتى به فى حالة الاضطرار وكماان جعل الحكم انما يكون بيدالشارع كذلك رفعه مع وجود المقتضى لثبوته مهما اقتضت مصلحة التسهيل ذلك ومع رفع المنشاء يكون عدم وجوب الاعادة والقضاء مجعولين واو بتبع جعل منشائهما (وربما يقال كما عن بعض المحشين قده ان العلة لعدم الامر بالقضاء هى مصلحة التسهيل المانعة عن اقتضاء بقية المصلحة للمبدل للقضاء وهى واقعيةلاجعلية انتهى) وفيه ان هذه المصلحة انما تكون فى طول الواقع بحيث يكون عدم الايجاب منة وتخفيفا على العباد فلو كانت مانعة فى عرض الواقع لم تكن هناك منة و تخفيف اصلا فهذه المصلحة انما تكون فى فعل الآمر بما هو فعله بحيث يصدق رفع الحكم كما فى (قوله ص رفع عن متى الخ) فظهران الصحة والفسادفى هذا المورد يكونان حكمين مجعولين لاامرين انتزاعيين نعم انطباقهما على الموارد الخاصة ليس بالجعل ولاباس بانتزاعهما بهذا الاعتبار فيقال هذه الصلوة صحيحة واقعا او ظاهراً او فاسدة كذلك اى مطابقة اوغير مطابقة (قوله واما الصحة فى المعاملات فهى تكون مجعولة حيث كان ترتب الاثر على معاملة انما هو) (اقول) قد تكرر منا فى مطاوى المباحث السابقة ان الملكية و نحوها مجعولات ابتدائية ومخترعات عقلائية لمصالح تنظم بها امور الناس فى معايشهم ومناكحهم ومعاملاتهم وليس لها منا شئى للانتزاع بحيث تكون مجعولة بتبعها بخلاف الطهارة و نحوها

مما هى من الامور الانتزاعية الشرعية (والدليل على الفرق بين القبيلتين عدم صحة حمل المكية مثلا على الصيغة والعقد كما هو واضح وليس العقد سببا حقيقة او جعلا لها والا لكان تترتب المكية على العقد كترتب ساير المسببات على اسبابها من قبيل الافعال التوليدية ولازمه توجه القصد ابتداء الى الفعل المباشرى لكى يترتب عليه الفعل التوليدى والمفروض ان القصد متوجه ابتداء الى الملكية فى قولك ملكت كذا فيكون العقد بمنزلة الآلة لها لاسببا مولداً لها و قد كشفنا الغطاء عن وجهه سابقا و هذا بخلاف الطهارة فانها يصح حملها على الغسل و تكون مجعولة بتبع منشاء ها (و مما ذكرنا ظهر ان الصحة فى المعاملات بمعنى ترتب الاثر مجعولة شرعا لان ترتب الاثر على معاملة انما هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها ولو امضاء و ان ذلك الاثر مجعول ابتداء و تكون الصيغة بمنزلة الآلة له و يكون المجعول ملكية ما تعاقد المتعا قدان عليه بالشروط المقررة على نحو القضية التعليقية كاعتبار مالكية الفقير للزكوة و مالكية من حاز للمباحات الاصلية فان الملكية مجعولة على نحو الكلى فى امثالها والفرق بينهما ان مالكية الفقير للعين الزكوى على نحو الاشاعة معلق على شروط خارجية كا الحول والنصاب و نحوهما ممالايكون تحت اختيار المكلف كالملكية المعلقة على الموت فى الوصية التمليكية بخلاف الملكية فى العقد او الحيازة ونحوهما من الشروط الاختيارية فان الملكية معلقة على الامر الاختيارى كوجوب الوفاء فى النذر المعلق على التزام المكلف بشئ و انشاء لزومه على نفسه بالاختيار فالملكية المعلقة مجعولة من قبل المقنن وبانشاء المكلف يحصل المعلق عليه فى الخارج كما هو الشأن فى الاحكام التعليقية (وربما يظهر من بعض المحشين قده خلاف ذلك (قال لايخفى عليك انه ليس للصحة مرتبتان بنحو الكلية والجزئية اذليست الملكية وغيرها من الامور الاعتبارية كالاحكام التكليفية حتى يتصف موضوعاتها بها قبل تحقق مصاديقها فى الخارج بل البيع مالم يتحقق فى الخارج لايتحقق هناك اعتبار الملكية من الشارع او العرف ولا يتصف العقد بالسببية لاعتبار الملكية فقول الشارع مثلا البيع نافذ ليس انشاء للملكية ولا

للسببية بداهة عدم تحقق الملكية بهذا الكلام كما لا يتحقق العلية مالم يتحقق المعلول بل اخبار بالاعتبار عند تحقق البيع الانشائى فى الخارج انتهى كلامه) و فيه ان الملكية ونحوها من المجعولات العرفية ومن البين ان مجرد اخبار مقننيهم بحصولها عند قصد انشائها لايجدى فى ذلك بل لابد من جعل المقنن عند قصد انشاء التابع فلابد من احاطة علمه بجميع الوقايع المتعلقة بانشاء المعاملات و صدور الجعل منه بعدد تلك الوقايع فى الازمنة المتمادية لكى يكون صدور ها عنه بالمباشرة و انى له ذلك و كيف يصدر عنه انشاء ات متعددة فى آن واحد ولما لايسعه ذلك فينبغى ان لايصدر منه ذلك الاخبار بالكذب اللهم الاان يكون الجاعل هو الله تعالى وتصدر عنه تلك الاعتبارات بعدد عقود العاقدين كصدور الاحكام الشرعية عنه تعالى على قول المصوبة بعدد اراء المجتهدين فا التحقيق ما افاده الاستاد من كون الملكية ونحوها كالاحكام التكليفية ويتصف موضوعاتها بها قبل تحقق مصاديقها فى الخارج و كلها يكون مجعولا و ذلك معنى الصحة فيها وانطباقها على الموارد الخاصة يكون منشاء لانتزاع الصحة عنه والصحة بهذا المعنى ليست مجعولة نعم ليس هناك سببية و مسببية حقيقة بل العقد و نحوه بمنزلة الآلة لحصولها فاطلاق السبب على العقد مسامحة فى التعبير (قوله لايخفى انه لااصل فى المسئلة يعول عليه لوشك فى دلالة النهى على الفساد) (اقول الكلام فى تاسيس الاصل فى فساد المعاملات والعبادات التى تعلق بهما النهى لافى فساد هما مطلقا ولومع عدم تعلق النهى وليس فى المسئلة الاصولية اصل عند الشك فى دلالة النهى على الفساد لان الدلالة عليه اما بالظهور او بالعقل (اما الاول) فمهما حصل الشك فى الدلالة الالتزامية على الفساد فمن البين انه ليس هناك اصل مثبت للدلالة او لعدمها اذ ليس لها او لعدمها حالة سابقة الا العدم الازلى على نحو مفاد ليس التامة ولا اثر يترتب على استصحابه اصلا (واما الثانى) فمع حصول الشك عند العقل فى منافات التقرب المعتبر فى العبادة مع المبغوضية الفعلية وعدم استقلاله لابالمنافات ولابعدمها لااصل يقتضى الفساد او عدمه والمفروض و انكان القطع بعدم الامر مع وجود النهى الفعلى الا انه ليس مجرد ذلك كافيا

فى الحكم بعدم الصحة مع وجود المصلحة واحتمال كون الاتيان بداعيها مقربا فظهر انه لااصل فى المسئلة الاصولية يعول عليه عند الشك فى الفساد (ايقاظ) المراد من الاصل فى المسئلة الاصولية هو الحكم الثابت للشك فى الدلالة او فى الصحة والفساد على نحو الكلى بحيث يقع فى طريق استنباط حكم الشكوك فى الفروع مثلا لو فرض جريان اصالة عدم المانع مع العلم بالمصلحة عند الشك فى كون النهى مانعا عن الصحة فهذا اصل فى المسئلة الاصولية و معه لامجرى لقاعدة الاشتغال فى الصلوة المنهية مثلا لان قضيه انطباق ذلك الاصل على الشك فى صحة هذه الصلوة كون الحكم المجعول على الشك هو الصحة لا الفساد كما هو الشان فى الشك السببى والمسببى (قوله نعم كان الاصل فى المسئلة الفساد) (اقول الاصل الجارى فى المعاملات هو عدم حصول الملكية ونحوها من المجعولات الشرعيه لاعدم السببيه لماعرفت انه لاسببية ولامنشأ انتزاع لها لكى يجرى الاصل فيها (واما العبادة) فتارة يكون الشك فى اصل ثبوت الامر فيها مع كونها منهيا عنها كما فى صوم الوصال مثلا بناء على كونه داخلا فى محل النزاع خلافا لصاحب القوانين فانه خص النزاع بما اذا كان مقتض للصحة فلا يشمل النزاع مثل النهى عن صوم الوصال والقمار ونحوهما مما ليس هناك اطلاق اوعموم يقتضى الصحة لولا النهى نظراً الى عدم الحاجة الى اثبات الفساد مع جريان اصالة الفساد فيها) لكنه مردود بان المقصود الاتكال الى الدليل الاجتهادى فى فى مسئلتنا هذه لا الرجوع الى الاصل العملى فان موضوع الاصل هو الشك ومع الدليل الاجتهاد لامجرى للاصل و كيف كان فمع عدم احراز الامر يحكم بالفساد فى مقام العمل لعدم طريق الى احراز الملاك فى العبادية سوا شك فى اصل الامر او فى شموله لمتعلق النهى ولامعنى لقصد الرجاء باتيانه مع النهى الظاهر فى المبغوضية اذا تيانه تجر لا انقياد بل و كذا لو كان ارشاداً الى عدم المشروعية عند الشارع (واخرى) يكون الشك فى المأتى به وفساده بعد اطلاق الامر وشموله لمتعلق النهى فالاصل الاشتغال لعدم الامر مع وجود النهى والمفروض هو الشك فى منافاة المبغوضية الفعلية مع التقرب حسبما مر بيانه آنفا وهذا بناء على كون المسئلة عقلية (و اما بناء على

كون المسئلة لفظية فقد يقال كما عن بعض المحشين ان المفروض ح عدم منافاة الحرمة المولوية للعبادية وعدم الحجة على المانعية ووجودالاطلاق فالاصل ح هو الصحة انتهى ملخصا) وفيه ان المفروض الشك فى دلالة النهىعلى الفساد واحتمال الظهور النوعى على الفساد بحيث يكون حجة على عدم المشروعية فكيف بتمسك باطلاق الامر (و دعوى انتفاء الظهور بالوجدان (مدفوعة) بان الظهور النوعى ثابت عند اهل اللسان الغير المشوب اذهانهم بتراكم الاحتمالات فربما يقع الشك فيه ولو كان جاهلا بالنهى حين الاشتغال ثمعلم به بعدالفراغ فاصالة الصحة بعدالفراغ جارية (قوله واما لو كان) (اقول) ربما يتراأى من هذه العبارة انالحكم هوالصحة مع وجود الامرمطلقا الا فيما اذا حصل الشك فى انطباقه علىالمامور به وقد عرفت خلافه ولعله لذا ضرب خط المحوعلى مجموعه وبدله بقوله (اما العبادة فكك لعدم الامربها مع النهى عنها كما لايخفى) وقدعرفت ان الشك فى حصول التقرب اوعدم مشروعية العباده هوالملاك فىالاصل (قوله ان متعلق النهىاما ان يكون نفس العبادة او جزئها او شرطها الخارج عنها) (اقول) ههنا اقسام سبعة لابد من التميز بينها (الاول) ان يكون المنهى عنه طبيعة تلك العبادة والمراد منه ان يكون ماهية تلك العبادة منهياعنها بحيث امتنعدخول تلك الماهيةعلى القول بالفساد فىعالم الوجود بوصف الصحة كصلوة الحايض وصومها فانه يمتنع اتصاف فردمن الصلوة او الصوم بالصحة فى حالة الحيض على القول بالفساد فيكون نفس صلوة الحابض منهيا عنها فالحيض وصف للمكلف لاقيدمأخوذ فى متعلق التكليف و كذا صوم الفطرفان النهى وان كان متعلقا بالمقيد لابنفس الصوم الا ان هذا القيد لاينفك عنه فيصح ان يقال ان صوم العيد منهى عنه لنفسه اذ يمتنع دخول فردمن صوم العيد فى عالم الوجود بوصف الصحة و كذاصوم المسافرحيث ان المسافرة وصف للمكف فالضابط انيكون ذلك القيدوصفا للمكلف او قيداً غيرمنفك عن متعلق النهى ومنه حرمة صوم الوصال فان النهى متعلق بنفس هذه الطبيعة والفرق بين هذا القيد الذى هوبمنزلة الفصل وبين الوصف اللازم كالجهر والاخفات انالقرائة غيرمنفكة عنواحد منهما كماانهما

غير منفكين عنها لكنهما من مراتب الوجود فى الخارج كالسرعة والبطؤ للحركة بمعنى ان القرائة متى وجدت فى الخارج فاما توجد مجهورة اومهموسة وهذا بخلاف قيد الفطر والوصال الماخوذ فى متعلق النهى فانه بمنزلة الفصل فى متعلق النهى و يكون المخرج من دليل الصحة هو نفس هذه الطبيعة المقيدة وليس لها فرد يتصف بالصحة اصلا والنهى هناك يكون متعلقا بالجهر اوالاخفات لابالقرائة المقيدة لكن النهى عن الوصف اللازم مساوق للنهى عن موصوفه لاستحالة كون القرائة التى يجهر بها مأموراً بهامع كون الجهر بها منهيا عنها والعمدة فى بيان الفرق التنبيه على ان النهى لوتعلق بنفس المقيد فلازمه الفساد على القول بكون النهى دليلا على الفساد لان المقيد موجود بوجود واحد فى عالم الذهن والخارج والجهة الموجبة للمبغوضية ليست مباينة لاصل الطبيعه حتى فى عالم الذهن فيمتنع ان يكون اصل الطبيعة محبوبة و تلك الجهة مبغوضة وهذا بخلاف ان يكون المبغوضية راجعة الى تلك الخصوصية المتحدة مع الطبيعة المامور بها بحيث يكون مركز الوجوب صرف الوجود ويكون النهى راجعا الى الخصوصية المتحدة مع بعض مصاديق تلك الطبيعة فانه للقول بعدم فساد الطبيعة بمجرد تعلق النهى بالخصوصية مجال اذ من الممكن ان يكون اتيان الطبيعة المشتملة على تلك الخصوصية مقربا من حيث ذاتها المشتملة على المصلحة وان كان ايجادها فى تلك الخصوصية مبغوضا فالنهى المتعلق بالمقيد نهى عن الطبيعة والنهى المتعلق بالخصوصية نهى متعلق بما هو خارج عنها ومرادنا من كون متعلق النهى نفس العبادة ذلك المقيد الذى يكون القيد فيه بمنزلة الفصل اوما يكون القيد وصفا للمكلف لاقيداً فى المتعلق (القسم الثانى) ان يكون متعلق النهى جزء العبادة وحيث ان جزء العبادة عبادة كان النهى المتعلق به موجبا لفساده الا ان بطلان الجزء لايوجب فساد اصل العبادة بل يمكن الاتيان بغيره مما لانهى عنه كما فى اجزاء الصلوة فيما اذالم يستلزم محذوراً كما اذا استلزم القران بين السورتين اوالزيادة فى الفريضة لو فرض شمول دليلها لذلك نعم فى مثل الصوم المصادف لرؤية دم الحيض فى ساعة من آخر النهار يتعين البطلان اللازم من بطلان جزئه (القسم الثالث) ان يكون متعلق النهى شرط العبادة

وحيث ان الشرط خارج عن العبادة وان كان التقييد داخلا الا انه معنى حرفى وليس من سنخ الفعل لكى يتعلق به الامر او النهى فلامحالة لايسرى النهى عن الشرط الى المشروط نعم لو كان الشرط عبادة كالطهارات الثلاث كان تعلق النهى بها موجبا لبطلانها فاذن تبطل العبادة المشروطة بها كالصلوة لانتفاء شرطها (القسم الرابع) ان يكون متعلق النهى وصف العبادة الملازم لها كالجهر والمرادمن الجهر المنهى عنه ليس مدالصوت الخالى عن الحروف لكى يقال ان بينه و بين القرائة عموم من وجه فيكون هذا من قبيل الغصب والصلوة بل المراد منه هو تجوهر صوت القرائة فيكون وصفا لازما للقرائة وليس فعلا فى مقابلة القرائة بل القرائة المجهورة فعل واحد متحقق بصفة الجهرفيكون النهى عن الجهر مساوقا للنهى عن القرائة ويمتنع تعلق النهى بنفس الجهر مع بقاء الامر بنفس القرائة (و اعترض بعض المحشين قده على قول الاستاد (لاستحالة كون القرائة لح (قال مقتضاه عدم الامر بالقرائة لا النهى عنها حتى يدخل فى مسئلة العبادة المنهى عنها انتهى) وفيه انه قدصرح فى صدر كلامه ان النهى عن الجهرفى القرائة مساوق للنهى عنها واستدل عليه باستحالة بقاء الامر بالقرائه مع النهى عن الجهر لسراية النهى عنه اليها حسبما اوضحنا سبيله فهذا هو المراد فلايرد عليه الايراد (لايقال) تعلق النهى بالجهر كاشف عن مبغوضية هذه الخصوصية الفردية وهذا لاينا فى كون نفس القرائة محبوبه مقربة للعبد وان كانت الخصوصية الفردية مبغوضة فلايستتبع النهى عن الجهر فساد القرائة (لانا نقول) النهى عن الخصوصية الفردية مانع عن سريان الرخصة المستفادة من الاطلاق البدلى الى هذا الفرد المنهى عنه حسبما اوضحناسبيله سابقا فلامحالة يتقيد الاطلاق البدلى بغير هذا الفرد ومعه لا كاشف عن وجود المحبوبية والملاك فى المنهى عنه (ولايخفى ان التمثيل لهذا القسم بالجهر او الاخفات مبنى على كون القرائة بنفسها مع قطع النظر عن الصلوة عبادة واذا نهى عن الجهر فيها اوالاخفات فيها مطلقا كان من قبيل المنهى عنه لوصفه اللازم واما اذا كان المنهى عنه خصوص الجهر والاخفات فى قرائة الصلوة التى هى جزء منها كان من قبيل النهى عن جزء العبادة لوصفه اللازم والكلام

فى النهى عن العبادة لوصفها اللازم لها و ان كان جزء العبادة عبادة ايضم ولا بأس بالتمثيل به لهذا القسم لكن النهى عن الجزء يتحمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه و يجرى هذه الاحتمالات فى الشرط فيزيد الاقسام على السبعة ح كما لايخفى (القسم الخامس) ان يكون متعلق النهى وصفها الغير اللازم كالنهى عن التكتف فى الصلوة فان التكتف ليس منهيا عنه مطم حتى يكون النسبة بينه و بين الصلوة عموما من وجه وليست الصلوة المقيدة به منهيا عنها حتى يرجع النهى الى نفس العبادة بل النهى يرجع الى وصف التكتف فيكون خصوصية الفرد مبغوضة والنهى عنها يمنع عن سراية الرخصة المستفادة من الاطلاق البدلى الى هذا الفرد ولازمه تقييد الاطلاق بغير الفرد المنهى عنه ومعه لا كاشف عن وجود الملاك فى المنهى (القسم السادس) ان يكون متعلق النهى فعلا آخر من افعال المكلفين ويكون طبيعة آخرى مغايرة للطبيعة المنهى عنها متحدة وجوداً فى بعض المصاديق كالغصب بالنسبة الى الصلوة فتكون الصلوة الواقعة فى المكان المغصوب منهيا عنها فيسرى النهى اليها بناء على القول بالامتناع بخلافه على القول بالجواز الا ان لايكون هناك مندوحة بان يتعلق الامر بالاخص والنهى بالاعم (القسم السابع) ان يكون متعلق النهى فعلا آخر لكن الفرق بين متعلق الامر والنهى انما يكون بالاطلاق والتقييد بحيث يكون المطلق المأمور به ماخوذاً فى المقيد المنهى عنه كقوله (صل ولاتصل فى الدار المغصوبة) والتحقيق سراية النهى الى الصلوة فى الدار المغصوبة لان المطلق عين المقيد فى عالم الذهن فضلا عن الخارج وقدمر بيانه سابقا وقدوقعت المسامحة فى كلام الاستاد فى التمثيل للوصف الغير الملازم بالغصبية والاولى التمثيل له بما ذكرنا (قوله واما النهى عن العبادة لاجل احد هذه الامور فحاله حال النهى عن احدهما) (اقول) النهى عن نفس العبادة لاجل واحد من هذه الامورة تارة يكون واحد منها واسطة فى الثبوت بمعنى ان يكون نفس العبادة منهيا عنها حقيقة لاجل اشتمالها على واحد منها (و اخرى) يكون واسطة فى العروض بمعنى ان يكون واحد منها منهيا عنه حقيقة و انما ينسب النهى الى نفس العبادة بالعرض والمجاز (اما اذا كان الجزء

واسطة فى الثبوت فيمكن التمثيل له بالنهى عن قرائة سور العزائم فى الصلوة بناء على حرمة الشروع فيها من اول الامر مع قصد قرائتها ويكون الخطاب لاتصل قاريا سورة العزائم ومع كون الجزء واسطة لثبوت الحرمة للكل يكون الكل فاسداً ولا يتصف بالصحة بتدارك الجزء بخلاف ما اذا كان واسطة للعروض فعلى القول بعدم حرمة القران امكن التدارك بقرائة سورة اخرى (نقل وتعقيب) انكر بعض المحشين قده ان جزء العبادة عبادة (قال لاموجب له سواء كانت العبادة ما كان حسنا بذاته او مالوامر به لكن امره عباديا اذلايجب ان يكون جميع اجزاء العبادة معنونا بعنوان حسن بل يكفى كون المركب بماهو مركب معنونا بعنوان حسن كما انه لاامر عبادى بكل جزء بل بالمركب فليس الجزء عبادة باى معنى كان بل الوجه فى بطلان المركب ان التقرب بالمبغوض او بما يشتمل عليه المبغوض غير ممكن عقلا انتهى) وفيه ان مزكز الامر فى المركب الاعتبارى نفس الاجزاء حسبما مر تحقيقه فى صدر مبحث مقدمة الواجب فالموجب لعبادية الجزء هو الموجب لعبادية الكل بعينه ومن ثم لو اتى بجزء لابداعى القربة بطل وبطل الكل (ومع التنزل لاشك ان مركز النهى مغاير لمركز الامر فان النهى عن القرائة فى الصلوة مثلا لايسرى اليها والا لكان نهيا عن العبادة لاعن الجزء فيكون المركب بما هو مركب مامورا به وان كان مشتملا على المنهى ومع بقاء الامر على مركزه وكشفه عن المصلحة فى المركب بما هو مركب لاوجه للحكم بالبطلان اصلا وهذا بخلاف ما اذا قلنا بفساد الجزء بتعلق النهى به فان الامر بالمركب ينتفى بانتفاء الامر بالجزء لولم يتدارك بجزء آخر اذ الامر بالمركب عين الامر بالاجزاء (واولى بالقدح مافى قياسه الشرط بالجزء وقدمر وجه عدم سراية النهى من الشرط الى المشروط فلاباس بالتقرب بالمشروط وان كان متقيداً بالمبغوض اذ لايسرى الحرمة من الشرط الى التقيد فضلا عن التسرى الى المشروط (اما فيما اذا) كان الشرط واسطة فى الثبوت فكالنهى عن الستر بالحرير مثلا فان الهيئة الحاصلة من ليس الحرير التى تكون من مقولة الجدة المبغوضة حاصلة للمصلى ويكون الخطاب لاتصل فى الحرير فالنهى عنها يسرى الى الصلوة لان الصلوة المشتملة على هذه الهيئة مبغوضة عند

المولى فيكون النهى عن الشرط واسطة لثبوت النهى لنفس العبادة وهذا بناء على كون الشرط فى الصلوة عنوان الساترية الحاصلة عن التستر الذى هو معنى مصدرى حدثى لا التستر فان النهى عن التستر لا يسرى الى الصلوة ويكون الخطاب لا تلبس الحرير فى الصلوة ونسبة النهى اليها بالعرض كما ان النهى عن الوضوء الذى هو الغسلتان والمسحتان لا يسرى الى الصلوة لان الوضوء انما يتحقق قبل الصلوة ويكون الصلوة مشتملة على الطهارة والمفروض عدم تعلق النهى بالطهارة فنسبة النهى عن الوضوء الى الصلوة انما تكون بالعرض والمجاز (واما فيما اذا) كان الوصف اللازم واسطة فى الثبوت فكالنهى عن الجهر فى القرائة مثلا فلوضوح ان الجهر والاخفات شدة و ضعف فى الكيف المسموع ويكون مرتبة منه مجهورة ومرتبة ضعيفة مهموسة فالنهى عن الشديدة او الضعيفة يسرى الى نفس القرائة اذ الشدة والضعف مرتبتان من وجود القرائة و قضية سريان النهى من المفهوم الى الخارج صيرورة القرائة منهيا عنها نعم بناء على عدم سراية الحكم من الطبيعة الى الفرد اصلا كان نفس الجهر منهيا عنه و يكون نسبته الى القرائة بالعرض والمجاز فاذن يكون الخصوصية الجهرية مبغوضة لا نفس القرائة وقد اسمعناك سابقا ان هذه المبغوضية فيها تمنع عن سريان الرخصة المستفادة من الاطلاق البدلى اليها ولازمه تقييد الامر بمطلق القرائة بغير هذا الفرد ومعه لا كاشف عن ملاك الامر اصلا فنتيجته بطلان القرائة الجهرية ولو لم يكن النهى عن الجهر ساريا الى نفس القرائة (واما فيما اذا) كان الوصف الغير اللازم واسطة فى الثبوت فكالنهى عن التكتف و قول آمين فى الصلوة فان النهى عنهما للصلوة يسرى الى الصلوة ويكون الخطاب لا تصل متكتفا لا لا تتكتف فى الصلوة بناء كون الهيئة الحاصلة منه مبغوضة لا المعنى الحدثى وفى هذا القسم لا بد للقول بفساد العبادة من احد امرين اما من سراية النهى الى العبادة او من مانعيه التكتف وقول آمين بحيث تكون الصلوة مقيدة بعدمهما فيكون بطلان الصلوة مستنداً الى وجود المانع سواء كان منهيا عنه ام لا والا فيكون نظير النظر الى الاجنبية فى الصلوة فان النهى عنه لا يسرى الى الصلوة وليست مقيدة بعدمه و من هنا يظهر انه لا

يتصور الواسطة فى العروض فى هذا القسم فان النهى هنا متعلق بما يباين العبادة مفهوما و مصداقا فلامصحح للنسبة (و اما فيما اذا كان الفعل المنهى عنه واسطة للثبوت فكالنهى عن الغصب المتحد مع الصلوة على القول بالامتناع فان حيثية الصلوة والغصب جهات تعليلية على الامتناع فيكون الغصبية واسطة لثبوت النهى عن الصلوة المتحدة مع الغصب واما على القول بالجواز فنسبة النهى عن الغصب الى الصلوة انما تكون بالعرض والمجاز والاتحاد العرفى مصحح للتجوز ولكن لاموجب لبطلان العبادة لان مركز النهى مغاير لمتعلق الامر والجهتان تقييديتان على هذا القول و سيظهر حال اقسام المعاملة عند بيان حكمها انشا الله (قوله ولا يكاديمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الامر او الشريعة و كذا بمعنى سقوط الاعادة) (اقول) اذا تعلق النهى التحريمى بالعبادة ولو كان له واسطة فى الثبوت كان مستلزما لعدم الامر بها فلاتجتمع الصحة بمعنى موافقة الامر مع الحرمة وهذا واضح فمع اعتبار داعى الامر فى العبادة كما عن صاحب الجواهر فدلالة النهى على الفساد ظاهر لايحتاج الى اقامة برهان اصلا (واما على القول) بالاكتفاء بالملاك فى صحة العبادة فلابد ان يكون الماتى به صالحا لان يتقرب به ومن البين ان ما يكون منهيا عنه ومبغوضا فعلا عند المولى لايكاد يصلح لان يتقرب به فملاك الامر مرجوح فى نظر المولى و ملاك النهى راجح عنده والا لم يتعلق النهى به من ناحية المولى ومن المعلوم ان الملاك المرجوح لا يكون صالحا لان يتقرب به مضافا الى انه مع تقديم النهى على الاطلاق البدلى فى جانب الامر لايبقى كاشف عن الملاك اصلا مثلا اطلاق (قوله اقيموا الصلوة) يتقيد بغير الصلوة فى ايام الحيض بمقتضى قوله دعى الصلوة ايام اقرائك ومن البين ان قضية التقييد خروج صلوة الحائض عن تحت اطلاق اقيموا الصلوة فاذن لا كاشف عن بقاء الملاك فى صلوة الحائض اصلا (قوله لايقال هذا لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة) (اقول) قد استشكل فى كون العبادة محرمة بالحرمة الذاتية وتوضيح العبارة يتوقف على تمهيد (وهو ان العبادة لاتكون عبادة الااذا كانت مقربة فعلا من حيث اشتمالها على المصلحة الغالبة

ومن حيث تعلق الامر بها والنهى كاشف عن المفسدة الغالبة فى متعلقه فيكون مبغوضا فعلا فيمتنع ان تكون العباده منهيا عنها بالنهى التحريمى الذاتى ومع انتفاء الملاك والامر فى العباده لا تكون عباده والنهى لم يتعلق بها لان المفروض تعلق النهى بالعباده ثم القدره على ايجاد متعلق النهى شرط عقلا فى صحة توجيه النهى الذى هو طلب الترك والنهى يمتنع تعلقه بها اذ مع عدم كونها مامورا بها لا يتمكن المكلف من قصد القربة فيكون ايجادها عباده غير مقدور له والنهى لا يتعلق بغير المقدور نعم يمكن تعلق الحرمة التشريعية بها فى هذه الصورة بان يكون قصد المكلف التشريع والا لتزام بانها عبادة مشروعة مع عدم الامر بها ومع الحرمة التشريعية لا تتصف بالحرمة الذاتية للزوم اجتماع المثلين وهو ممتنع كاجتماع الضدين والنهى التشريعى لا يكون مقتضيا للمفساد لعدم كشفه عن المبغوضية الذاتيه اذا تمهد ذلك فشرح العبارة انه لا حرمة بدون قصد القربة لان المفروض ان متعلق الحرمة هو العباده والعبادة متقومة بقصد القربة ولا قدرة على العباده مع عدم الامر بها وعدم ملاكها فيها لمكان حرمتها فلا يتعلق قصد القربة بها لا على نحو التشريع اذ لابد فى تحققه من قصد العباده جعلا حسبما ياتى بيانه فقوله (الا تشريعا) استثناء مفرغ يعنى لا قدره على العباده مع قصد القربة بنحو من الانحاء الا على نحو التشريع (قوله فانه يقال لا ضير فى اتصاف ما يقع عباده لو كان مامورا به بالحرمة الذاتية مثلا صوم) (اقول) هذا جواب عن اشكال و حاصل الجواب ان العباده على قسمين اقتضائى و ذاتى (والاول) ما يكون منها مشتملا على مصلحة مقتضية للتقرب الى المولى بشرط داعويتها او داعوية الامر بها لولا طرو عنوان ذى مفسده عليه غالبة مانعة عن تاثيرها ومع طرو المانع لا تكون مقربة فعلا لكنها عباده بمعنى انه لو تعلق الامر بها لكان امرا عباديا على نحو الشرطية اللزومية وهى تجتمع مع كون المقدم ممتنعا (كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) ومع طرو عنوان المانع عليها يمتنع تعلق الامر بها فعلا و مع عدمه يمكن تعلق الامر به فتصير عباده فعلية مقربة فعلا من المولى ولا ضير فى اتصاف ما يكون عباده بهذا المعنى بالحرمة الذاتية ويتعلق القدره عليها

ويمكن صدورها من المكلف بعد تعلق النهى بها كصوم العيدين المنهى عنه فانه عبادة بعد تعلق النهى به بالمعنى الذى ذكرنا ويمكن تعلق القصد الى ايجاده بعد النهى فيكون مقدوراً للمكلف (ان قلت) لابد من تحقق عنوان الصوم من كون الداعى هو الامساك المشروع عند الشارع حتى يصدق عليه عنوان الصوم لوضوح انه انكان داعيه الامساك لحفظ الصحة لابداعى الالتزام بكونه مشروعاً لم يتعلق النهى به فقصد التشريع موجب لتحقق عنوان الصوم فيكون محرما بالحرمة التشريعة ومعها لايتصف بالحرمة الذاتية والا يلزم اجتماع المثلين (قلنا) حيث ان الداعوية واقعة فى مرتبة العلة الغائية تكون لامحالة حيثية تعليلية لاتقييدية فتكون واسطة فى الثبوت لتحقق عنوان الصوم الذى هو مركز للحرمة الذاتية ولاضير فى الحرمة التشريعية ولا يلزم اجتماع المثلين و سياتى توضيحه عند تعرض الاستاد من ذى قبل (نقل و تعقيب) استشكل بعض المحشين قده على قول الاستاد (لاضير لح (قال هذا و ان كان مصححا لتعلق النهى بالعبادة الاان الالتزام بحرمتها وان لم يقصد بها القربة بنحو من الانحاء فى غاية الاشكال مضافا الى ان مثلها فاسد و ان لم يتعلق به النهى فلاوجه للبحث عن اقتضاء النهى للفساد الابلحاظ صحة اتيانه عبادة مع قطع النظر عن النهى اذلا يتوقف التقرب على احراز الامر و ملاكه فمع النهى لايمكن التقرب به ولو رجاء انتهى) (الجواب عن الاشكال ان هذا التعريف اعنى (مالو امر لكان امره عباديا منطبق على المخترعات الشرعية اما فى هذه الشريعة اوفى الشرايع السابقة فلامحالة كانت متصفة بصحة اتيانها عبادة مع قطع النظر عن النهى لمكان الامر والملاك فى جميعها وانما تعلق النهى بالمقيد منها وبالنهى انتفت الصحة ومراد الاستاد ان مركز النهى نفس تلك العنوانات لابقيد القربية لكيلا يكون النهى مضاداً لها بهذا القيد ويرتفع الاشكال بان العبادة لاتتصف بالحرمة الذاتية فاذن لا اشكال فى الالتزام بحرمتها لامكان قصد القربة بها لولا النهى (و اما طريق الرجاء الذى جعله حلا للاشكال ففيه انه انقيادو موضوعه نفس الشك و بالعلم بالنهى ينتفى عنوان الانقياد والكلام فى الصحة التى موضوعها نفس العبادة (قوله هذا فيما اذالم يكن ذاتا عبادة كالسجود لله تعالى

و نحوه والا كان محرما مع كونه فعلا عبادة) (اقول) هذا اشارة الى القسم الثانى من العبادات وانطباق عنوان العبادة عليه ذاتى ومجرد اضافته الى معبود خاص كاف فى العبادية كالسجود لله او للصنم ولو كان بداعى التشهى ومع تعلق الامر به يكون مقربا فعلا و مع تعلق النهى به لايكون مقربا و يكون محرما بالحرمة الذاتية مع كونه عبادة باضافة لام الصلة اليه فقط كما فى السجود لله تعالى بلامدخلية للام الغاية فى تحقق عنوان العبادة (قوله مع انه لاضير فى اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء على ان الفعل فيها) (اقول هذا على مختاره فى كون مركز الحرمة التشريعية ما هو من افعال القلب و هو الالتزام والبناء القلبى على مشروعية شئى عند الشارع كنظائره من التجرى الذى هو اثم قلبى خلافا للشيخ حسبما يترأى فى كلماته فى مبحث الظن من ان الفعل الخارجى متصف بالحرمة التشريعية وتحقيق الحق موكول الى محله (و مع البناء على كون الفعل الخارجى محرما بالحرمة التشريعية لايلزم اجتماع المثلين لان عنوان التشريع امر انتزاعى عن ايجاد فعل معاوم الحكم على خلافه او مشكوك الحكم بعنوان انه من الشارع فيكون تصرفا فى سلطنة المولى ومن المعلوم ان هذا العنوان متاخر رتبة عن الحكم الثابت للعناوين الاولية فيكون التشريع فى طول العنوان الاولى المحكوم بالحرمة الذاتية اذ موضوعها تلك العبادات المخترعة لابوصف كونها عبادة بالفعل وان كان الالتزام بكونها من الشارع واسطة لثبوت مصداق النهى فى الخارج ويكون القدرة على ايجاد متعلقه مقصورة على هذه الصورة الاان القدرة على الطبيعة باعتبار بعض افرادها كافية لصحة توجيه النهى الى الطبيعة فظهر ان العبادة الشأنية مركز للنهى ومركز حرمة التشريع هذا العنوان المتاخر رتبة عن مركز النهى بعد تعلق النهى به كما هو قضية كونه منتزعا عنه بهذا الاعتبار فاذن لاتسرى الحرمة من عنوان التشريع الى مركز الحرمة الذاتية ولو فرض كون التشريع واسطة فى الثبوت لتعلق التحريم التشريعى بالعنوان الاولى كان موجبا للتاكد ولوفى الملاك وان كان مركز الحرمة الذاتية لاينفك فى الخارج عن عنوان التشريع و سياتى له مزيد ايضاح من ذى قبل وانما يلزم اجتماع المثلين فيما اذا

كان نفس العنوان بعنوان واحد محكوما بحكمين متماثلين مع ان فى لزوم اجتماع المثلين فى الامور الانتزاعية كالوجوب والحرمة ونحوهما بحثا تكرر بيانه فى مطاوى كلماتنا ولا يخفى ان اجتماع الحرمة الذاتية والتشريعية فى العبادة الذاتية كالسجود لله ظاهر لاستره فيه فانها بعنوانها الاولى محرمة ذاتا و بعنوان الالتزام بانها مشروعة عند الشارع محرمة تشريعا فتتاكد الحرمة ولو فى الملاك الذى هو الكراهة لو لم تكن الحرمة قابلة للتاكد لكونها من الامور الاعتبارية (وهذا بناء على كون التشريع عنوانا للفعل الخارجى لا التزاما و فعلا من افعال القلب و معه لاحاجة الى الالتزام بالتاكد كما لايخفى (نقل و تعقيب) قال بعض المحشين قده تحريم الفعل الماتى به بعنوان التشريع ذاتا و تشريعا غير معقول لا لاجتماع المثلين بل لان الالتزام بالحرمة الذاتية زيادة على الحرمة التشريعية انما هو تصحيحا لتحريم العبادة بماهى عبادة حيث لايعقل الا تشريعا و فى نفس هذا الفرض لايعقل قطع النظر عن عنوان التشريع بدعوى انه حرام ولو لم يكن التشريع حراما انتهى كلامه) وفيه ان التشريع وان كان عنوانا اوليا لمفهوم العبادة المحرمة بمعنى ان هذا المفهوم يتقوم بالتشريع ومع حرمة هذا العنوان بعنوانه الاولى لامعنى لتعلق الحرمة الذاتية به اذ ليس هناك عنوان آخر سوى عنوان العبادة يكون محرما بالحرمة الذاتية كعنوان التشريع الذى يمتنع ان يكون محرما بالحرمة الذاتية الا ان الكلام ليس فى عنوان العبادة بل فى مصاديقه من الصوم يوم النحر وصلوة الحايض ونحوهما لوضوح ان ايجاد الصوم يوم النحر المعلوم الحرمة بالالتزام بالمشروعية منشاء لانتزاع التشريع فيكون فى طول الصوم المحرم فلا تسرى حرمته الى الصوم اصلا وقد اسمعناك ان داعوية المشروعية حيثية تعليلية لاتقييدية فى متعلق الحرمة الذاتية (و مما ذكرنا يتوجه النظر فيما افاده قده فى ذيل كلامه بقوله (بخلاف ما اذا لم يتحقق العبادة الا بالتشريع فان النهى عن العبادة ح لا فعلية له اصلا لان مورده دائما لايتحقق الا بالتشريع المنهى عنه بالفعل فلا تترقب الفعلية منهما معا حتى ينتزع منهما نهى فعلى فى المورد فصح دعوى لزوم محذور اجتماع المثلين فى مثل المقام لافى مثل العبادة الذاتية انتهى

(وجه النظر انه بعد تسليم كون النهى التشريعى فى عرض النهى الذاتى ان مركز الذاتى هو نفس صوم العيد مثلا لا مقيدا بالتشريع كما ان مركز التشريعى نفس عنوان التشريع والمركزان متباينان مفهوما وان كان مصداق الذاتى منحصرا فى التشريعى فى الخارج فبناء على سريان الحكم من المركز الى المصداق ليس هناك حرمتان بل حرمة واحدة متاكدة بالملاك و هذه الحرمة فى المصداق ذاتية لا تشريعية لان الملاكين جهتان تعليليتان فى عرض واحد ولم يكن حق السبق للمفسدة الذاتية على العرضية وليس فى المصداق قيود التشريع لكى تكون الحرمة فيه تشريعية (ولا يخفى ان الحرمتين على القول بعدم السراية الى المصداق فعليتان ثابتتان على مركزهما (قوله فافهم) لعله اشارة الى ماذكرنا من عدم لزوم اجتماع المثلين ولو كان التشريع من العناوين الطارية على الفعل الخارجى ولا يكون من افعال القلب حسبما اوضحنا سبيله (قوله هذا مع انه لو لم يكن النهى فيها دالا على الحرمة لكان دالا على الفساد لدلالة) (اقول) انما تكون دلالة النهى التشريعى على الفساد لمكان الدلالة الالتزامية لوضوح ان صوم الحايض لو كان مشروعا لكان الالتزام والبناء على مشروعيته جايزا لو لم يكن واجبا لكن الالتزام به تشريع محرم فلا يكون مشروعا عند الشارع وقضية ذلك تقييد الاطلاق البدلى فى الامر بمطلق الصوم بغير صوم الحايض فاذن لا كاشف عن الملاك فيه اصلا ومع الدلالة الالتزامية لا حاجة الى دعوى كون دلالة النهى هنا من قبيل الامر عقيب الحظر والفرق بينهما ان الامر لمجرد الاذن هناك والنهى هنا لمجرد رفع الاذن فان لازمه خروج النهى عن ظاهره وهو التحريم ولو كان تشريعيا (تنبيه) لا يخفى انه بناء على كون التشريع اثما قلبيا كالتجرى و عدم كونه حراما بالحرمة التشريعية المولوية نظرا الى انكار الملازمة لعدم اتصاف الفعل الخارجى بالقبح كى يثبت الملازمة كما هو مختار الاستاد لاشك ان تعلق النهى اللفظى التشريعى بالعبادة يكفى لبيان عدم مشروعيتها عند الشارع و ان لم يكن نهيا مولويا و انما خرجنا عن ظاهره بالقرينة العقلية فيكون بداعى الارشاد و يكون مستعملا فى معناه الحقيقى الذى هو انشاء طلب الترك فيدل على عدم مشروعيتها (فتلخص من جميع ماذكرنا ان النهى بانحائه الثلاث من الذاتى والتشريعى والارشادى

يدل على فساد العبادة عقلا اوعرفا حسبما اوضحنا سبيله (قوله لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفا بين حرمتها و فسادها اصلا كانت الحرمة متعلقة) (اقول) الفساد هنا بمعنى عدم ترتب الاثر الذى هوالملكية ونحوها من المجعولات الشرعية ومن البين انه لاتنا فى عقلا بين الحرمة وترتب الاثر بخلاف الحرمة فى العبادة فانها لاتجتمع مع الامر للتضاد ولايصلح المبغوض لان يتقرب به فلايجدى قصدملاك الامر المغلوب فى نظر المولى و كما لادلالة عقلا على الفساد لادلالة لغة ولا عرفا عليه لوضوح ان مدلول النهى هوالتحريم وليس مدلوله المطابقى الاحرمة صدورالمعامله اوالتمليك من المكلف ولايدل على عدم ترتب الاثر بالمطابقة ولابالالتزام اصلا نعم مهماتعلق النهى بالمعاملة الصادرة من العبدالمملوك المحجور عن التصرفات كنهى الموالى العرفية المتعلقة بفعل العبد كان دالا على عدم الاذن المشروط فى صحته ولا كك الامر فى المكلفين لان المفروض امضاء الشارع لتلك المعاملات العرفية بضميمة الشرايط المبينة بعبارات ظاهرة واو بمعونة النهى الارشادى اوتحريم التصرف فى الثمن اوالمثمن حسبماسياتى بيانه ومع امضاءالشارع واعطاء زمامها بيد المكلف لايكون النهى التحريمى دالاعلى فساد ها المستتبع لاشتراط عدمه فى صحة المعاملة زايداعلى تلك الشرايط المقررة ومن هنا توجه النظر فى كلام صاحب تقريرات بعض الاعلام (قال فاذا فرض تعلق النهى بالمسبب ونفس الملكية المنشأة مثلا كما فى النهى عن بيع المصحف والعبد المسلم من الكافر فلامحالة يكون النهى معجزاً مولويا للمكلف عن طرف الفعل و رافعا لسلطنته على الفعل والترك فيكون دالا على الفساد وعلى ذلك يترتب حكمهم بفساد الاجارة فى الواجبات المجانية فان العمل بعد خروجه عن سلطان المكلف و كونه مملوكا له تعالى لايمكن له تمليكه من الغير بالاجارة و حكمهم ببطلان بيع منذور الصدقة فان المكلف بنذره يكون محجوراً عن كل ما ينا فى الوفاء بنذره فلاينفذ تصرفاته الناقلة و حكمهم بفساد البيع من شخص خاص اذا اشترط فى ضمن العقد عدم البيع له فانه بالاشتراط يكون محجوراً عن البيع منه فلايكون نافذاً الى غير ذلك من الموارد المشتركة مع المقام فى الملاك

وهوان منع المولى عن تصرف خاص يوجب حجر المكلف ورفع سلطانه عنه فلايكون مشمولا لدليل نفوذ تصرفاته انتهى كلامه) و فيه انه لامنافات بين وجود المصلحة النوعية فى حصول الملكية عقيب اسبابها المقرونة بالشروط المقررة لانتظام امور العبادفى معابشهم وبين وجود المفسدة فى صدورها من اشخاص المكلفين باعتبار خصوصية موجبة للنهى عنها لوضوح انهالو كانت مفسدة نوعية مخلة بالنظام فى نفس اعتبار الملكية فى تلك الموارد لكان اللازم على المولى الحكيم ان يزيد شرطا زائدا على الشروط المعتبرة وينبه عليه فى قالب لفظ ظاهرفيه عرفا كما كان دأبه فى الشروط الآخر لابان يوجه النهى الى التمليك الاختيارى الذى قضيته حصول الملكية من المكلف وبقاء سلطنته عليها وان كان مرتكبا للمعصية (ثم قد مر فى مبحث ثمرات مقدمة الواجب انه لامانع عن اخذ الاجرة على الواجب وليس نفس وجوبه والزام الفعل على المكلف منافيا لسلطانه على نفسه نعم لوثبت من دليل آخر ان ايجابه على المكلف يكون مجانا وبلاعوض كان لازمه خروج العمل عن سلطانه فكما ان نفس الزام الفعل على المكلف وايجابه عليه لاينافى صحة الاجارة فكذلك تحريمه عليه والزام تركه عليه لاينا فيها فظهران قضية القياس على الواجب المجانية نهوضه على خلاف مقصوده ومماذكرنا ظهرعدم صحة قياس ما نحن فيه بباب منذر الصدقه والشروط اللازمة الوفاء المنا فى لبعض التصرفات فان المفروض ان ترتب اثر المعاملة اعنى الملكية مثلاغير مناف لحرمة التمليك ومبغوضيته بخلاف التصرفات المنافية للوفاء بالنذر اوبمقتضى الشرط (قوله كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل) اقول هنا اقسام (الاول) ان يكون متعلق النهى نفس المعاملة بما هوفعل من الافعال لامن حيث كونه سببا او آلة للنقل او الانتقال او اثر آخر من المجعولات الشرعية كالبيع وقت النداء فان الحكمة فى تحريمه هى الصون عن اشتغالهم به عن الصلوة لامن حيث انه آلة لايجاد الملكية ومن البين ان تحريمه و مبغوضيته لاينا فى حصول الملكية ولا يدل النهى على عدم حصول الاثر لالغة ولا عرفا (الثانى) ان يكون متعلق النهى المعاملة من حيث كونها سببا و آلة لحصول

الاثر لكن الحيثيه تعليليه لاتقييديه فيكون المحرم هونفس العقد مثلا لكونه موجبا للانتقال ومن المعلوم ان حرمته و مبغوضيته لاتنا فى حصول الاثر كما لايدل النهى على عدم حصول الاثر لالغة ولا عرفا (الثالث) ان يكون متعلق النهى المعاملة من حيث كونها سببا و آلة لحصول الاثر لكن الحيثية تقييدية لا تعليلية فيكون نفس التسبب مركزاً للنهى حقيقة ويكون واسطة فى العروض فى نسبة الحرمة الى نفس العقد اوالايقاع وهذا ايضم كسابقه فى عدم المنافات وعدم الدلالة لغة وعرفا كحرمة الظهار مع ترتب اثره عليه فان التسبب به حرام لانفس الظهار الذى هو ايقاع من الزوج (الرابع) ان يكون متعلق النهى هوالفعل التوليدى اعنى الاثر الحاصل من المعاملة كالملكية و نحوها من الاثار المجعولة و هذا ايضم كك و قد تقدم خلاف صاحب تقريرات بعض الاعلام فى هذا القسم مع ما فيه (الخامس) ان يكون مركز النهى اكل الثمن اوالمثمن فى بيع اوبيع شى والنهى يقتضى الفسادفى هذا القسم اوضوح ان صحة المعاملة تقتضى ملكية الثمن والمثمن ولازمها اباحة اكلهما والتصرف فيهما الافيما اذا طرء عليهما عنوان محرم والمفروض عدم طروه فمع تحريم الاكل بعنوان كونه ثمنا او مثمنا مستلزم لفساد تلك المعاملة و بعبارة اخرى حرمة التصرفات منافية لحكمة جعل الملكية التى تقوم بها نظام العباد و يكون لغواً لا يصدر من الحكيم وبهذا الاعتباريكون الاستلزام عقليا كما لايخفى (نقل وتعقيب) قال المحشى الشيخ على قده بعد نقل كلام الاستاد الا ان جعل السببية مع كون التسبب بالسبب مبغوضا محل اشكال الا ان يكون حرمة التسبب به عارضية لالازمة لها فى جميع الموارد والا فاما ان لايجعل السببية اصلا لو كان التسبب مبغوضا دائما او لايكون التسبب مبغوضا ايضم وهذه الملازمة تكون عرفية لاعقلية انتهى كلامه) وفيه ان تعلق النهى بالتسبب يستلزم مقدوريته حتى يتمكن المكلف من امتثاله و عصيانه فمهما لزم من تعلق النهى عدم ترتب الاثراعنى الملكية مثلا امتنع التسبب الى ايجاده فلايكون هذا النهى تكليفا قابلا للاطاعة والعصيان والتسبب الى الملكية العرفية وان كان ممكنا الا انه ليس مقصود المتبايعين غالبا وهذا دليل آخرعلى

عدم اقتضاء النهى التحريمى الفسادفى الاقسام الاربعة باسرها (وقدتفطن فى تقريرات بعض الاعلام لهذا الاشكال واجاب عنه بماحاصله ان المنهى عنه هى المسببات العرفية مع قطع النظر عن امضاء الشارع لها و هى تتصف بالتحقق عند ايجاد ها باسبابها فتكون هى بعد النهى باقية على مقدوريتها و دليل النهى يدل على كونها ممضاة فى نظر الشارع انتهى كلامه ملخصا) وفيه ان الظاهرمن الدليل كون متعلق النهى الملكية الشرعية المترتب عليها جواز التصرف فى الثمن والمثمن وليس متعلق النهى مجردانشاء الملكية العرفية مع كونه لغوا ثم اى مفسدة ذاتية فى مجرداجراء الصيغة بقصد الملكية العرفية التى لايترتب عليه اثراصلا مع كون جميع التصرفات محرمة و عدم انطباق ذى مفسدة عليه كعنوان الربا مثلا فلابد ان يكون متعلق النهى الملكية الشرعية و لازم تعلق النهى بها كونها مقدورة حاصلة نعم لو كان متعلق النهى المعاملة بقصد التشريع امكن اجتماع مقدوريتها مع فساد ها الا ان النهى ح تشريعى ولا يكون ناشيا عن مفسدة فى ذات المتعلق والكلام هنا فى النهى التحريمى (ايقاظ) قد تكررمنا غير مرةانه لاسببية للعقدفى حصول الملكية ونحوها ويتعلق القصد ابتداء الى حصول الملكية فيكون آلة لحصولها ومن البين ان الآلية ليست مما يتعلق بها القصد بالاستقلال فلامحالة تكون امراً انتزاعيا من العقد المتعقب بالملكية وليست فعلا مباشريا ولا توليديا بل الفعل المباشرى هو العقد والتوليدى هوالملكية فاذنلامعنى لكون التسبب مركزاً للنهى اصلا ويسقط هذا القسم عن حيز الاعتبارفيكون الاقسام اربعة لاخمسة اللهم الا ان يكون مركز النهى نفس العقد المقيد بهذاالاعتبار بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجا فى مقابلة كون العقد بذاته مركزاً للنهى بحيث يكون ترتب الاثر والآلية واسطة فى الثبوت (مثال حرمة المقيد كحرمة بيع العنب ممن يعمله خمراً و كذا بيع الخشب بقصد ان يعمله صنما او صليبا لوضوح ان البيع المقيد بهذا القصد حرام لكونه اعانة على الاثم والعدوان فالتسبب الى ملكية العنب لمن يعمل خمراً قيد فى البيع ويكون مركزالنهى نفس المقيد اذ لولاهذا التسبب لم يصدق عليه الاعانة على الاثم

ولوقلنا بفساد المعاملة فانما يكون بدليل آخر لامن نفس تحريم المعاملة (و مثال الثانى)حرمة بيع السلاح من اعداء الدين مع عدم قصد تقويتهم بل وعدم العلم باستعمالهم له فى حرب المسلمين وتحريمه مقصور على النص ولا يدخل تحت الاعانة على الاثم فيكون نفس البيع حراما والتسبب به الى ملكيته من اعداء الدين واسطة فى الثبوت لتحريم نفس البيع وهذا النهى لايدل على الفساد كما صرح به الشيخ فى المكاسب (قوله نعم لايبعد دعوى ظهور النهى عن المعاملة فى الارشاد الى فسادها كما ان الامر بها) (اقول) حيث ان الغرض الاصلى فى المعاملات بيان الصحة والفساد فلامحالة يكون حال النهى فيها حال النهى الصادر عن الطبيب بالنسبة الى المريض فى الارشاد الى ماينفعه فى دفع مرضه و عود صحة اليه نظير النواهى الصادرة من الشارع فى العبادات لافادة المانعية كا النهى عن التكتف وقول امين والضحك والكلام ونحوها كما ان الامر فى المعاملات للارشاد الى الصحة كالاوامر المتعلقة باجزاء العبادات وشرايطها المسوقة لبيان الجزئية والشرطية من دون دلالتها على ايجابها او استحبابها اصلا فتكون ممحضة فى الارشادية بلا افادة حكم مولوى فى تلك الخطابات و هى كثيره جداً ولعلها لكثرتها قد بلغت الى مرتبة الشهرة التى تكون قرينة عامة معينة للحمل على الارشاد عند الشك لكنها فى خصوص المعاملات بالمعنى الاخص وامافى غير ها فلابد من التماس قرينة خارجية ومع عدمها تحمل على التحريم او الوجوب (نقل وتعقيب) المحكى عن الاردبيلى قده ان النهى فى المعاملات ارشاد الى الفساد مضافا الى التحريم و بيان الا ثم وصرح بذلك الشيخ على المحشى قده (قال حيث ان الاستعمال انما هو فى معنى واحد وهو طلب الترك واما الارشاد والتوصل الى تر كه خارجا للمبغوضية الذاتية فهما من قبيل الداعى لاالمستعمل فيه انتهى كلامه) ونحن قد عقدنا مبحثا فى ذيل مباحث الطلب والارادة فى امتناع اجتماع البعث والارشاد فى مقام الداعوية و ان كانا خارجين عن المستعمل فيه و قلنا ان حيثية الارشاد انما تتم بان لايدخل المولى نفسه فى ذلك الطلب ولا يكون باقتضائه ويجعل نفسه منعزلا عن مقام المولوية و ينزل نفسه منزلة الناصح المشفق وحيثية التكليف

انما تتم بان يدخل نفسه فى الطلب ويطلب من اقتضاء نفسه ويبرز فى مقام المولوية والبعث والزجر فيمتنع اجتماع هاتين الجهتين المتناقضتين وفاقا لاستاد استادنا العلامة ميرزا قدس سره و عليه فلايمكن الجمع بين المعنيين فى استعمال واحد فالنواهى التحريمية ليست ارشاداً الى فساد المعاملة ولابدلاثبات الفساد من التماس دليل آخر (و ربما ينسب الى صاحب الفصول امكان الجمع بين الارشاد والحرمة التشريعية فى استعمال واحدفى النواهى الواردة فى المعاملات (والتحقيق) ان يقال ان كانت حرمة مولوية متعلقة بالفعل ولو من باب الملازمة بين حكم العقل بقبح التشريع من حيث كونه تصرفا فى سلطان المولى وحكم الشرع بالحرمة امتنع الجمع بين ارادة الارشاد و ارادة الحرمة التشريعية نعم يدل النهى التشريعى بالالتزام على عدم مشروعية متعلقه حسبما اوضحنا سبيله سابقا و معه لاحاجة الى الالتزام بالجمع بين المعنيين وان كان التشريع اثما قلبيا وفعلا من افعال القلب بلااتصاف الفعل الخارجى بعنوان التشريع مع انكار الملازمة لعدم اتصاف الفعل الخارجى بالقبح كما هو مختار الاستاد امكن كون النهى التشريعى ارشاداً الى قبحه و الى فساد المعاملة من حيث عدم مشروعية متعلقه عندالشارع (تتميم) قد عرفت ان النهى التحريمى لايقتضى فساد المعاملة ومن البين انه اذا لم يكن مقتضيا لفساد نفس المعاملة كان عدم اقتضائه لفساد جزئه اوشرطه اووصفه الملازم اوالمفارق عندتعلقه بواحد منها بطريق اولى فاذن لاحاجة الى ذكر الاقسام المتقدمة المذكورة فى العبادات نعم لابد من التعرض لتلك الاقسام فى النهى الارشادى الدال على الفساد و من المعلوم انه يدل على الفساد فيما اذا تعلق بنفس المعاملة اوبجزئها او بشرطها فمهما تعلق بالسبب دل على تقييده بعدمه ومتى تعلق بالمسبب اعنى الملكية مثلا دل على عدم ترتبه بذلك السبب فيدل على تقييد السبب بعدمه بالتبع و كذا اذا تعلق بالمعاملة باعتبار الخصوصية الحاصلة من المتعلق سواء كانت الخصوصية ناشية من عين احد الطرفين كبيع الخمر اوالشراء بها اومنهما كبيعها بمثلها اومن وصف احد الطرفين كبيع المجهول فيستفاد من النهى الارشادى فى هذه الموارد فقدان شرط الصحة و

ان الشرط فى الصحة كون العوض والمعوض معلومين غير مجهولين ومهما تعلق النهى بالمعاملة مع شخص كالصبى والمجنون دل على فساد المعاملة من جهة الايجاب او القبول الصادر من الصبى مثلا الذى هو جزء من العقد فيكون الفساد من جهة فقدان الجزء ومهما تعلق النهى الارشادى بها لا من حيث كونها معاملة او جزئها او شرطها بل من حيث كونها متحدة بعنوان محرم فليس مقتضيا للفساد كالبيع فى المكان المغصوب و ذبح الحيوان المغصوب او الذبح بالآلة المغصوبة فيكون ارشاداً الى الوقوع فى عقاب ارتكاب الحرام هذا فيما اذا علم كونه نهياً ارشاديا والا فيحمل على التحريم و كذا اذا تعلق النهى بها لامر خارج كالنهى عن البيع وقت النداء فان النهى قد تعلق به لتوصلة الى الفريضه والمحافظة على ادائها فمع العلم بكونه نهيا ارشاديا يكون ارشاداً الى هذه الحكمة ومع الشك يحمل على التحريم وعلى كلا التقديرين لايقتضى الفساد هذا كله فى الامر الخارج المفارق (والنهى الارشادى لامر لازم كالنهى عن بيع الحصاة وهو ان يقول (بعتك ثوبا من هذه الا ثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رمت) فان النهى عن ذلك البيع لوصفه الذى هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج فيدل على الفساد لانه ارشاد الى عدم وقوع هذا القسم من البيع وان كان متداولا فى زمان الجاهلية (ايضاح) لايذهب عليك ان المراد من النهى التشريعى هو ما صدر من الشارع من النواهى المتعلقة بالعبادات والمعاملات وانها لو حملت على التشريعى لضرورة داعية اليه لكان دلالتها على عدم مشروعية متعلقها بالالتزام سواء كان متعلقها عبادة او معاملة حسبما مر بيانه (و اما البحث) عن تشريع المكلف والالتزام بمشروعية عبادة او معاملة مع القطع او الشك بعدم مشروعيتها فهو خارج عما نحن فيه بتاتا ومحل تحقيقه انما يكون فى مبحث الظن عند تاسيس الاصل فى التعبد بالظن مالم يقم على اعتباره دليل نعم البحث عن ترتب الفساد على التشريع فى العبادة والمعاملة فيما اذ انكشف مشروعيتهما فى الواقع مرتبط بما نحن فيه ولاريب ان التشريع فى العبادة مناف بنفسه لقصد القربة لوضوح انه مع الالتزام بمشروعية شئى بعنوان العبادة مع الشك فى كونه عبادة عند الشارع

فضلا عن صورة القطع بالعدم لايتمشى منه داعى القربة لانه جعل نفسه فى معرض التصرف فى سلطان المولى واتى بما ينا فى مقام العبودية والتذلل فكيف يتمشى منه قصد القربة والتعبد بامر المولى ولو رجاء لدرك الواقع سواء قلنا بثبوت الملازمة بين حكم العقل بقبح التشريع وحكم الشارع بالحرمة ام لا وهذا يخلاف التشريع فى المعامله فى صور انكشاف مشروعيتها فى الواقع فانه لامانع من صحتها ح سواء قيل بالملازمة ام لا اذلا يزيد النهى التشريع على النهى الذاتى وقد سبق عدم دلالته على الفساد (وفصل فى تقريرات بعض الاعلام بين المعاملات والعبادات واختار عدم الفساد فى الاولى عند انكشاف مشروعيتها فى الواقع وفرع فساد العبادة على ثبوت الملازمة وقد عرفت عدم الفرق بين ثبوتها و عدمه لمنافات التشريع فيها مع قصد القربة (قوله حيث دل بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً) (اقول) وجه الدلالة كما فى تقريرات الشيخ قده انه انما فرع الصحة والفساد على معصية الله و عدمها وهو يحتمل وجهين (الاول) ان يكون المعاملة معصية لله من حيث انه فعل من الافعال مع قطع النظر عن كونه معاملة موجبة لما هو المطلوب من ايقاع تلك المعاملة (والثانى) ان تكون معصية لامن هذه الجهة بل من حيث انها منهى عنها شرعا على احد الوجوه المتصورة فى النهى عن المعاملة من حيث انها موجبة لترتب الاثار المطلوبة عنها لاسبيل الى الاول فان عصيان السيد ايضم عصيان الله فلاوجه لنفى العصيان عن الفعل الواقع بدون اذن السيد على وجه الاطلاق فلابد من المصير الى الثانى وهو يفيد المطلوب فانه يستفاد من التفريع المذكور ان كل معاملة فيها معصية لله فاسدة كما هو ظاهر الحصر انتهى كلامه) ولابد من تصوير مركز النهى فى مقام الثبوت قبل الكلام فى الظهور (فنقول لامانع عقلا من تعلق النهى التحريمى الذاتى بنفس المعاملة والايقاع بقصد التوصل الى الاثار كما هو المشاهد فى بيع الخمر وغيره من المحرمات العينية مع التفات المتابعين الى حرمتها و كما فى بيع الفضولى مع انه لابد فى صدق العقد و تحققه من قصد التوصل به الى تحقق المضمون من الملكية وآثارها لكى يكون قابلا للحوق الامضاء من المالك فيكون

ايقاع العقد بقصد التوصل الى آثاره مقدوراً للمكلف و كذا فى تزويج العبد بدون اذن السيد وانما لا يصح تعلق النهى بالتمليك والتزويج ونحوهما من الافعال التوليدية مع دلالته على الفساد اذ من يلزم وجود النهى عدمه وقد مر بيانه سابقا اذا تمهد ذلك فح لو كانت هذه الروايات دالة على فساد المعاملات المنهى عنها بالنهى التحريمى فلا بد من كون مركز النهى نفس المعاملة لا التزويج والتمليك ونحوهما من الافعال التوليدية فادن يقع البحث فى ثبوت الظهور ودلالة الروايات على الملازمة بين التحريم والفساد بعد الفراغ عن مقام الثبوت واستفادة ذلك منها مشكل جدا لان المذكور فى الروايات عدم الاذن فى عقد العبد لا النهى و انما يحمل على النهى بقرينة ذكر المعصية ولا قرينة فيها ويصح صدقها مع عدم الاذن ايضم واليك بيانه (قوله ولا يخفى ان الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ههنا ان النكاح ليس) (اقول تقريره ان المعصية بمعنى المخالفة باتيان ماليس مأذوناً فيه فالمراد انه لم يات بما لم يكن ماذونا فيه من الله وانما اتى بما لم يأذن فيه المولى فيتوقف صحته على اجازته فاذن لادلالة فى الرواية على اقتضاء النهى التحريمى للفساد وان كان متعلقا بالمعاملة من حيث كونها موجبة لترتب الاثار بل تدل على ان المعاملة التى لم يمضها الله تعالى غير صحيحة ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد لان المفروض عدم الاذن الوضعى من جانب الله فتكون فاسدة بخلاف النكاح الصادر من العبد فانه ماذون فيه بالاذن الوضعى بمقتضى العمومات وعدم سبق الاذن من السيد متدارك بلحوق الاجازة ولا باس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله و لم يأذن فيه كما اطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصية لوضوح ان العبودية تقتضى عدم صدور شئى من العبد الا عن امر سيده فاذا استقل بامر كان عاصيا حيث انه اتى بما ينافى مقام عبودته وتصرف فى سلطان سيده فيكون عاصيا بالنسبة الى السيد ولا يكون عاصيا بالنسبة الى الله تعالى لان المفروض صدور الاذن الوضعى من الله تعالى فى نكاح العبد وليس كالنكاح فى العدة غير مشروع من اصله وليس ماذونا فيه بالاذن الوضعى ولو سلم ان الرواية ليست ظاهرة فيما ذكرنا فلا اقل انها محتملة لذلك و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال هذا حاصل ما افاده الاستاد متناوها مشا

(و استشكل فيه بانه يلزم استعمال العصيان فى كل من الموردين فى معنى مغاير لما هو المستعمل فيه فى الآخر وهذا خلاف الظاهر جداً بل الظاهر ان المراد من عصيانه تعالى المستلزم للفساد بمقتضى المفهوم هو العصيان التكليفى والمراد من التفكيك ان الاذن من المولى تكليفى اذ ليس المولى مشرعا للاحكام ومن الله وضعى اذ زمام الجعل والتشريع بيده فعصيان المولى تكليفى وعصيان الله وضعى فيلزم التفكيك بينهما (والجواب) ان العصيان فى كلا الموضعين بمعنى واحد و هو الخروج عن رسوم العبوديه والتصرف فى سلطان المولى غاية الامر ان التصرف فى سلطان السيد انما يكون فى اتيان النكاح مع عدم اذنه التكليفى اذ ليس له الا ذلك وليس له تشريع الاحكام ويمكن تداركه بالاجازة اللاحقة والتصرف فى سلطان الله تعالى الالتزام بمشروعية النكاح مع عدمها كما فى النكاح فى العدة و هذا ليس قابلا للتدارك بلحوق الاجازة من الله تعالى فليس يلزم التفكيك بين العصيانين كما لا يخفى والتفكيك لازم من حمل عصيان السيد على التصرف فى سلطانه و عصيان اله على مخالفة نهيه (قوله حكى عن ابى حنيفه والشيبانى دلالة النهى على الصحة وعن الفخر انه و افقهما فى ذلك) (اقول) حجتان منقولتان فى محكى مختصر الحاجبى و شرحه الموسوم ببيان المختصر (احديهما) انه لو لم يدل النهى على صحة المنهى عنه شرعا لكان المنهى عنه غير شرعى والتالى باطل بالاتفاق (واما الملازمه فلان المنهى عنه لو كان شرعيا لكان صحيحا اذ الشرعى هو الصحيح المعتبر فى نظر الشارع فما لا يكون شرعيا كصوم يوم النحر والصلوة فى الاوقات المكروهة فانهما لعدم كونهما صحيحين معتبرين فى نظر الشارع ليسا بشرعيين (ثانيتهما) انه لو لم يكن المنهى عنه الشرعى صحيحا لكان ممتنعا ولو كان ممتنعا لم يمنع عنه لان الممتنع غير مقدور وغير المقدور لا ينهى عنه فيلزم من الشرطين انه لو لم يكن المنهى عنه الشرعى صحيحا لم يمنع عنه انتهى) وليست هاتان الحجتان مبنيتين على القول بكون العبادات والمعاملات اسامى للصحيحة كما فى القوانين وغيره لوضوح ان مرجعهما الى اثبات ارادة الصحيح بالاستدلال والاستناد فى كون المراد هو المعنى الشرعى فى متعلق

النهى الى دعوى الاتفاق لا الى كون المتعلق موضوعا للصحيح مضافا الى ان الصحة فى المسمى انما تكون بمعنى تماميته من حيث الاجزاء والشرايط والمدعى هو الصحة بمعنى اسقاط القضاء والاعادة وهذه متأخرة رتبة عن الامر ويمتنع اخذها فى متعلق الامر والدليل على كون الصحة بهذا المعنى ان القائل بالفساد فى العبادات انما يقول به لاجل عدم اجتماع النهى التحريمى مع الامر وعدم كون المبغوض قابلا لان يتقرب به لا لاجل كشف النهى عن نقص فى المسمى جزءاً او شرطا والا كان النهى ارشاديا او تشريعيا لا تحريميا ذاتيا وهكذا فى المعاملات فان النهى فيها الدال على الفساد لو كان من حيث كشفه عن نقص فى المعاملة جزءاً او شرطا لكان ارشاديا ولو كان لاجل عدم رضا الشارع لكان نهيا واقعا فى مقام توهم الاذن كالامر الواقع فى مقام توهم الحظر فلا يكون مفيداً للتحريم الذاتى والمدعى للصحة فى مقابلة القول بالفساد يدعى الصحة بمعنى ترتب الاثر الشرعى فى العبادات والمعاملات وهى اسقاط الاعادة والقضاء فى الاولى وترتب اثار المعاملة فى الثانية فظهر مما ذكرنا ان دعوى الصحة بهذا المعنى تجتمع مع القول بكون العبادات والمعاملات اسامى للاعم (ومما ذكرنا تمهد تحرير محل النزاع وانكشف ان مراد المدعى لدلالة النهى على الصحة لو كان باحدى الدلات الثلاث لكان فسادها غنياً عن البيان لوضوح ان عدم القدرة مانع عقلى ولا دلالة للنهى عليها باحدى الدلات اصلا كما هو قضية الحجة الثانية والاتفاق على كون متعلق النهى امراً شرعيا لا يستدعى كونه مدلولا للنهى كما هو قضية الحجة الاولى (قوله والتحقيق انه فى المعاملات كك اذا كان عن المسبب او التسبيب (اقول) تارة يتعلق النهى بالتمليك مثلا الذى هو حاصل من العقد المقصود به ترتب الاثار ولاشك ان قضية النهى المتعلق به الذى هو خطاب تكليفى ان يكون متعلقه مقدوراً للمكلف بحيث متى علم بالخطاب كان متمكنا من الترك بالاختيار ومن البين ان العقد اذا كان فاسداً لزم من فساده عدم ترتب الملكية عليه فلا معنى للنهى عن التمليك لان المفروض عدم حصوله فى الخارج (و تارة اخرى) يتعلق النهى بالعقد مثلا من حيث كونه آلة للتوصل الى ترتب الاثار المقصودة بحيث يكون المقيد مركزاً للنهى لا ذات العقد ولاشك ان قضية

النهى عنه امكان صدوره كك عن المكلف والافلامعنى لتوجيه التكليف الى الامر الممتنع (و دعوى حصول الامتناع بالنهى ويكفى القدرة عليه قبل تعلق النهى اليه كما صدرت عن صاحب القوانين و غيره (مدفوعة) بان اشتراط القدرة انما يكون من ناحية العقل ومن البين ان العقل حاكم باشتراطها بعد تعلق النهى بحيث لو تجددت القدرة بعد الخطاب ولو بالخطاب لكفى فى صحة التكليف كما فى الامر فى العبادات حيث انه يحصل القدرة على اتيان متعلقه بداعى الامر بتعلقه به ولو كان التكليف معجزاً للمكلف لزم من وجوده عدمه فظهر من جميع ما ذكر ان النهى اذا تعلق بالسبب من الحيثية المذكورة او بالمسبب كان دليلا انيا على صحة متعلقه و مراد الاستاد من التسبب ما ذكرنا لوضوح ان التسبب امر انتزاعى من السبب المجعول آلة لترتب الاثر وليس هناك سوى نفس العقد والملكية الحاصلة منه شئى آخر يكون صادراً من المكلف لكى يصح تعلق النهى به ومراده من السبب الذى يكون مقدوراً بعد تعلق النهى به و ان لم يكن صحيحا هو ذات العقد بحيث يكون نفسه مركزاً للنهى كما فى بيع الخمر و غيره من المحرمات لابقيد كونه آلة للتوصل الى ترتب الاثار المقصودة ومن المعلوم ان السبب بهذا المعنى مقدور بعد تعلق النهى به وان لم يكن صحيحا بمعنى انه لو علم من الخارج عدم ترتب الاثار عليه لم يكن منافيا لقضية النهى لا بمعنى ان النهى يدل على الفساد فى هذا القسم (ودعوى ان الالهى التحريمى ناش عن المبغوضية فيدل على عدم رضاء الشارع بوقوع الاثر بناء على مدخلية رضاء الشارع فى ترتب الاثر لان عدم رضاه مساوق لعدم الامضاء (مدفوعة) بان النهى متى وقع عقيب توهم الاذن دل على عدم رضاء الشارع و عدم امضائه و مثله ليس ناشيا عن المفسدة الذاتية والمبغوضية الذاتية اذ يكفى فيه عدم المصلحة فى الامضاء والكلام فى النهى التحريمى الناشى عن المفسدة الذاتية وليس لازمه عدم الرضا بترتب الاثر لامكان اشتمال تاثيره فى الخارج وترتيب اثار الملكية على المصلحة النوعية الراجعة الى النظام وان كان ما يصدر من المكلف من العقد او التمليك مشتملا على مفسدة راجعة الى المكلف (قوله واما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع

والخشوع له تبارك) (اقول) هذه عبادة ذاتية بحيث لاينفك عنها عنوان العبادية و ان لم تكن مقربة فيما اذا كانت منهيا عنها الا انها تقع عبادة بعد تعلق النهى بها فتكون مقدورة لكن الصحة بالمعنى المبحوث عنها لايترتب عليها وهى اسقاط الاعادة والقضاء لوضوح انها مترتبة على موافقة الامر او الملاك و كلاهما مفقود ان مع النهى الناشى عن المفسدة الفعلية حسبما او ضحناه سابقا بمالا مزيد عليه (قوله وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به فلايكاد يقدر عليه) (اقول) تعلق النهى بهذا النوع من العبادة لايجتمع مع الامر به فيدل على الفساد و معنى كونها مقدورة انها مقدورة مع قطع النظر عن الامر والنهى بمعنى انه لو كانت مامور بها لكان الامر بها امر عبادة وقدسبق بيانه مستوفى نعم بناء على جواز اجتماع الامر والنهى فى شئى ولو بعنوان واحد تكون مقدورة بعد النهى مع بقاء الامر لكن الاجتماع كذلك لم يقل به احد اذ الكلام فى النهى المتعلق بالعبادة بماهى عبادة فلايتعدد العنوان (قوله فى الهامش وملخصه ان الكبرى لح) اقول توضيحه ان النهى اذا تعلق بشى ذى اثر غير منفك عنه فلامحالة يكون دالا على صحته اللازمة لوجوده لاعتبار القدرة فيما تعلق به النهى لكن الصغرى ممنوعة فى العبادات والمعاملات (اما فى العبادة الذاتية كالسجود مثلا فانها و ان كانت مقدورة بعد النهى الا انها لاتتصف بالصحة بمعنى كونها مقربة مع كونها محرمة ولايترتب عليها اسقاط الاعادة والقضاء فلا تدل النهى فيها على الصحة (و اما فى العبادة الاقتضائية مما لاتسقط الابداعى القربة فمن المعلوم تنا فى الحرمة مع الامر و الملاك فلاتتصف بالصحة اصلا و ان كانت مقدورة بعد النهى (واما العبادة الفعلية فمن الواضح عدم القدرة على ايجادها بعد النهى (و اما فى المعاملات فان كان النهى متعلقا بالتمليك او بالتسبب فلازمه وان كان حصولهما فى الخارج الا انه لامعنى للصحة فيهما اذ امرهما دائر بين الوجود والعدم ولا اثر مرغوب يترتب عليهما و جواز التصرف فى المملوك من الاحكام المترتبة على وجود الموضوع (واما نفس العقد المنهى عنه فلايدل النهى على الصحة

اذليست الصحة لازمه غير منفكة عنه فظهرمن ذلك كله بطلان قول ابى حنيفة رأسا فقول المحشى الشيخ على قدره ان قول ابى حنيفة لاباس بها فى بعض الصور غير مقبول ولعل قول الاستاد فافهم) أشارة الى ذلك

بسم الله الرحمن الرحيم (قوله المقصد الثالث فى المفاهيم مقدمة و هى ان المفهوم كما يظهر من مواردا طلاقه) (اقول) قبل الخوض فيه لابدمن تمهيدامرين (الامر الاول) اللازم اما قريب او غير قريب (والاول) هو الذى لاواسطة بينه و بين الملزوم (والثانى) ماله واسطة او وسائط واللازم القريب بين الثبوب للملزوم فان كان اللازم بحيث يلزم تصوره من تصور الملزوم كما فى تصور البصر من مجرد تصور العمى سمى بينا بالمعنى الاخص وان كان بحيث يلزم من تصوره مع تصور الملزوم وتصورالنسبة بينهماالجزم باللزوم سمى بينا بالمعنى الاعم كزوجية الاربعة فان العقل بمجرد تصورنفس الاربعة لاينتقل الى الزوجية بل لابد من تصورها مع تصور الزوجية و نسبتها اليهالكى يجزم باللزوم فظهر ان اللازم القريب ينقسم الى البين بالمعنى الاخص والبين بالمعنى الاعم (ثم اعلم ان الدلالة الالتزامية المعدودة فى المنطق من الدلالة اللفظية الوضعية قداشترطوا فيها اللزوم عقلا او عرفا بمعنى كون الامرالخارجى بحيث لاينفك تصورالموضوع له عن تصوره كالبصر بالنسبة الى العمى والجود بالنسبة الى الحاتم فيكون اللزوم بينا بالمعنى الاخص واللزوم بهذا المعنى ليس شرطا عند اهل البيان فى الدلالة الالتزامية (قال فى المطول عند قول المصنف و شرطه اللزوم الذهنى) اى كون المعنى الخارجى بحيث يلزم من حصول الموضوع له فى الذهن حصوله فيه اما على الفوراو بعد التامل فى القرائن انتهى موضع الحاجة) وقد صرح فى كلامه الآتى بانه يجوزان يكون لشئ واحد لوازم متعددة بعضها اقرب اليه من بعض بسبب قلة الوسائط فيكون او ضح لزوماله (فظهر ان اللوازم داخلة فى الدلالة الالتزامية عند اهل البيان سواء كانت قريبة ام لا بخلاف اهل الميزان فانهم قصر والدلالة الالتزامية على اللزوم البين بالمعنى الاخص (والسر فى ذلك ان مراد اهل الميزان منها هى الدلالة التبعية الحاصلة من استعمال اللفظ فى المعنى المطابقى بحيث يكون مرادا بالاستقلال والدلالة التبعية ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه وهذا بخلاف الدلالة على اللوازم عند اهل البيان فانهامرادة بالاستقلال فى مقام الاستعمال لاالمعنى المطابقى كما فى الكنايات لوضوح

ان المقصود بالاستقلال هوالمعنى المكنى عنه كالجود فى قولهم زيد كثير الرماد لاكثرة الرمادوان كان يجوزارادة كثرة الرماد من هذه الجملة والفرق بين الكناية والمجاز بعد كونهما مشتركين فى الاستقلال بالافادة انه لابد فى المجاز من نصب قرينة معاندة فلايجوزارادةالموضوع له ويكون المعنىالمجازى هوالمعنى المطابقى حسبما نصوا عليه وان كان التزاميا بالنسبة الى المعنى الموضوع له فليس المعنى الكنائى ولا المعنى المجازى مدلولاتبعيا للمعنى المستعمل فيه ولا تكون الدلالة فيهما ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه بخلاف الدلالة التبعية فلابد ان يكون اللزوم فيهابمثابة تستتبع الدلالةعلى المعنىالمطابقى لتلكالدلالة التبعية بلاحاجة الى نصب قرينة عليها اصلا كما تمس الحاجة اليها فى الدلالات الكنائية والمجازية و بمعونة القرائن تستفاد تلك المعانى المقصودة بالاستقلال و من ثم اهل البيان لايبالون بكثرة الوسائط فىاللوازم بلربما يتاتى ايرادالمعنى الواحدبطرقمختلفة فى وضوح الدلالة وخفائها الذى هوالمقصود من علم البيان بقلة الوسائط و كثرتها اذا تمهد ذلك (فاعلم ان المفهوم فى مقابلة المنطوق يكون هوالمدلول التبعىالذى يكونالدلالةعليه ناشية بواسطةالمعنىالمستعمل فيه فيكون اللزوم فيهبينا بالمعنى الاخص لكن اللزوم فيه ليس عقليا بل لخصوصية معتبرة فى المنطوق بها تستتبع الدلالة التبعية على المفهوم اذ المناط فى الدلالة الالتزامية ان يكون انفهام شئ لازما لانفهام الموضوع له بحيث يلزم تصوره من تصوره ولايشترط ان يكون لزومه عقليا ثم المرادمن المفهوم انما هومفهوم تركيبى منجملة تركيبية فالجودالمفهوم من لفظ الحاتم ليس داخلا فى المفهوم المبحوث عنه فى هذه المسئلة فالمداليل التبعيةللمفردات خارجةعنها بتاتا كماان المعانى الكنائية والمجازية خارجة عنها ايضالماعرفت منعدم كونهما مداليل تبعية ولو كانت معانى تركيبية كما فى قولهم (تقدم رجلا وتوخر اخرى) حيثان التحيرالمقصود بالافادة لازم للجملة التركيبية فضلا عن المعانى الافرادية كالرجل الشجاع المقصود من الاسد(و مما ذكرنا يسهل لنا الاحترازعن وجوب المقدمة وحرمة الضدونحوهما مما يتوقف ثبوتها على وسط

فى الاثبات وليست من اللوازم البينة للمعنى الموضوع له وان فرض دلالة الخطاب اللفظى بالوجوب النفسى عليها بالتبع فى مقابلة الاصالة فانها ليست بينه بالمعنى الاخص فضلاعن استقلال العقل بذلك كوضوح خروج لوازم القضايامن العكس المستوى ونحوه مما يكون لازما للقضية المعقولة و كذا التعليق المستفادمن القضية الشرطية الذى لازمها انتفاء المقدم عندانتفاء التالى لان المفروض فيها العلم بالتعليق فى عالم العقل فى القضية المعقولة ولادخل لدلالة اللفظ عليه اصلا فالتبعية ثابتة هناك لا للدلالة اللفظية فتخلص من جميع ماذكرنا ان الدلالة اللفظيه الالتزامية على قسمين (تارة) تكون استقلالية يكون المدلول متعلقا للارادة بالاستقلال كمافى الكنايات (واخرى) تكون تبعية للمعنى المستعمل فيه وهذه ايضم على قسمين (فتارة) تكون تبعية للمعانى المفردة (واخرى) تكون تبعية للمعانى التركيبية الواقعة فى الجملات والمفهوم يكون من هذا القبيل والدلالة فى المفهوم تكون تبعية لفظية وضعية لمكان اعتبار خصوصية فى جانب المنطوق فى المحاورات مستتبعة لتلك الدلالة التبعية بخلاف الجود بالنسبة الى الحاتم والضوء بالنسبة الى الشمس فلاغرو فى عد هذه الدلالة فى المفردات باللفظية العقلية كما فى علم البيان نظراً الى ان العقل يحكم بان حصول الملزوم يستلزم حصول اللازم وان كان فى المنطق يعدونها وضعية لحصولها بسبب الوضع للمعنى المطابقى (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام ثم ان ملازمة انفهام شى لانفهام الموضوع له ان كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص كمافى مثال الضوء والشمس اوالعمى والبصر فيكون الدلالة لفظية لعدم الاحتياج فى الدلالة الى مقدمة اخرى عقلية و ان كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم و كان الانفهام محتاجا الى ضم مقدمة عقلية كانفهام وجوب المقدمة من وجوب ذيها يكون الدلالة عقلية انتهى كلامه) وفيه ان اللازم البين ولو كان بالمعنى الاعم مالا يكون هناك واسطة بينه و بين الملزوم اصلا لا واسطة فى الثبوت ولاواسطة فى الاثبات بحيث يلزم تصوره من مجرد تصور الملزوم واللازم والنسبة ويسمى لازما قريبا حسبما نص عليه اهل الميزان ويكون الدلالة ح لفظية لاعقلية ثم لايخرج الدلالة عن كونها لفظية بمجرد الحاجة الى ضم

مقدمة عقلية والا يلزم خروج دلالة المنطوق الغير الصريح عن الدلالة اللفظية كقوله تعالى اسئلوا القرية (وقوله ص رفع عن امتى الخطاء والنسيان) حسبما يأتى بيانه فى الامر الثانى مضافا الى ان توسط الواسطة فى الثبوت ولو كانت متعددة ليس بضائر فى كون الدلالة لفظية مالم يكن هناك واسطة فى الاثبات كما فى الكنايات فان كثرة الرماد لازمة لكثرة الطبخ وهى لازمة لكثرة الآكلين وهى لازمة للجود عرفا ولا شك ان دلالة قولهم زيد كثير الرماد على الجود دلالة لفظية مع تعدد الواسطة نعم الواسطة فى الاثبات بترتيب القياس توجب خروج الدلالة عن كونها لفظية كما هو ظاهر لاستره عليه (وهو قدس سره التزم بخروج دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة عن الدلالة اللفظية و جعلها دلالة سياقية و هذا خلاف ماصر حوابه (الامر الثانى) فى المنطوق وهو ينقسم الى صريح وغير صريح والواقع فى كلام القوم تفسير الصريح بما وضع له اللفظ وتفسير الغير الصريح بما يلزم مما وضع له اللفظ (وفى القوانين المنطرق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقى او التضمى ولى فى كون التضمى صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية انتهى) و كون التضمنى من الدلالة العقلية موافق لاهل البيان حيث قالوا الدلالة على الجزء عقلية لان دلالته عليها انما هى من جهة ان العقل انما يحكم بان حصول الكل فى الذهن يستلزم حصول الجزء فيه و بنوا ذلك على ان التضمن هو فهم الجزء وملاحظته بعد فهم الكل مثلا دلالة الحيوان على الجسم و دلالة البيت على الجدار انما تكون بعد الالتفات الى الجسم والجدار والنسبة بينهما (والمحكى عن الشيخ فى الشفا ان الجنس مالم يخطر بالبال ومعنى النوع بالبال ولم تراع النسبة بينهما فى هذا الحال امكن ان يغيب عن الذهن فيجوز ان يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الذهن الى الجنس انتهى) والوجدان اصدق شاهد على انسباق المعنى الوحد انى من اللفظ الموضوع للكل بلا التفات الى الاجزاء الا بعد الالتفات الى ذات الجزء والنسبة بينه و بين الكل فيكون دلالة التضمن من المنطوق الغير الصريح لكنها ليست من سنخ المفهوم و ان كانت دلالة تبعية لان اللزوم فيها ليس بنيا بالمعنى الاخص اولا لامكان غيبوبة

الذهن عنها كما مر ولكونها لازمة للمعانى الافراديه ثانيا والدلالة المفهومية من لوازم المعانى التركيبية (والتحقيق ان دلالة التضمن ليست من المنطوق ايضم كما انها ليست من المفهوم لانهما وصفين للمعانى التركيبية والدلالة التضمنية من لوازم المعانى الافرادية (ثم انك قد عرفت ان الدلالة الالتزامية على قسمين احديهما دلالة تبعية لازمة للمعنى المطابقى لزوما بينا بالمعنى الاخص و ثانيهما دلالة استقلالية يكون المدلول مراداً بالاستقلال ولا يشترط فيها اللزوم البين و يستفاد المدلول اللازم بمعونة القرائن لفظية كانت القرائن او مقامية اوعقلية و اقسام المنطوق الغير الصريح كلها من هذا القبيل ولا باس باطلاق الدلالة الالتزامية عليها بهذا المعنى ولاوجه لاعتراض بعض المحشين قده على صاحب القوانين (وينقسم المنطوق الغير الصريح الى ثلاثة اقسام (المدلول عليه) بدلالة الاقتضاء (والمدلول عليه) بدلالة التنبيه والايماء (والمدلول عليه) بدلالة الاشارة فان كان لزومه بواسطه توقف صدق الكلام عليه او توقف صحته عقلا اوشرعا عليه كان مدلولا بدلالة الاقتضاء والاول كقوله ص رفع عن امتى الخطاء والنسيان) فان المدلول المطابقى لهذا المركب هورفع ذات الخطاء والنسيان وهو كذب يتوقف صدقه على ارادة رفع المؤاخذة عليهما وهو المدلول اللازم للمعنى المطابقى باعتبار توقف صدق الكلام عليه (و منه قوله تعالى لايمسه الاالمطهرون) وغيره من الجمل الخبريه المأولة بالانشاء بحيث يتوقف صدق الكلام على تاويل الاخبار بالانشاء و الثانى كقوله تعالى (و اسئل القرية) فان صحة هذا الكلام يتوقف عقلا على ارادة استدعاء سئوال اهل القريه على وجه المجاز فى الاعراب بمعنى التجوز فى نصب القريه لانها ليست مفعولا به حقيقة فلازم المعنى المطابقى للكلام بحكم العقل سئوال الاهل واما استعمال القرية فى الاهل تجوزاً بعلاقه المجاورة فهو خارج عن المنطوق والمفهوم بتاتا لما عرفت انهما وصفان للمعانى التركيبية والتجوز فى المفردات خارج عن اللوازم للمركبات (فالقول بان دلالة قولنا رايت اسداً يرمى على الشجاع ونحو ذلك بانها من باب المنطوق الصريح غير سديد جداً (والثالث كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف) اى ملكنى على الف اذلايصح

العتق شرعا الافى ملك فان المدلول المطابقى لهذا الكلام انما هو استدعاء عتق العبد الغير المملوك للمتكلم و يتوقف صحة شرعا على ارادة استدعاء العتق بعد التمليك فيكون التقدير اعتق عبدك عنى مملكا له عنى على الف و هذا هو المدلول اللازم للمعنى المطابقى و يتوقف صحة الكلام شرعا على ارادته و هذه الثلاثة من دلالة الاقتضاء (و ان كان لزومه بواسطه بعد اقترانه عرفا لولا ارادة كون ما اقترن به علة لذلك الملزوم فيفهم منه التعليل كقوله ع م كفر بعد قول الاعرابى (هلكت و اهلكت واقعت اهلى فى نهار رمضان) فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة فيراد من قوله كفر باعتبار اقترانه بقول السائل افادة حكمين (احدهما) وجوب الكفارة وهو المعنى المطابقى (وثانيهما) كون الوقاع علة له وهو المعنى الالتزامى ولزومه بواسطه استبعاد الاقتران عرفا لولا كون العلية مرادة فهذا يسمى بدلالة الايماء والتنبيه و هذا لايتوقف صدق الكلام اوصحته على ارادة اللازم بل الموجب لارادة اللازم هو استبعاد الاقتران عرفا والتعدية من الاعرابى الى غيره والى غير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط من الخارج اذ ليست العلة منصوصا عليها فى الكلام كى يكون التعديه بمعونه الدلالة (و ان كان) لزومه بواسطه انه لولا لزومه للمراد من الكلام لزم الكذب على المتكلم الحكيم كقوله تعالى (و حمله وفصاله ثلثون شهرا) مع (قوله تعالى والوالدات يرضعن اولاد هن حولين كاملين) والمعنى المطابقى فى الكلام الاول هو بيان مدت الحمل والفصال وانها ثلثون شهراً وفى الكلام الثانى بيان اكثر مدة الفصال والمدلول الالتزامى هو كون اقل الحمل ستة اشهر ويتوقف صون الكلامين عن الكذب وخلاف الواقع على ارادة المدلول الالتزامى فيحكم العقل بكونه لازما للمقصود فهذه الدلالة تسمى بدلالة الاشارة ومن المبين انه مهما وقع فى كلام الحكيم العالم بالحقايق كان هذا الملازم مراداً بالاستقلال لوضوح عدم التنافى فى الارادة بينه وبين المعنى المطابقى وعدم التبعيه الواقعيه بين الارادتين وان كانت التبعيه بين الانفهامين بالنسبه الى المخاطب وليس هذا كوجوب المقدمه بالنسبه الى وجوب ذى المقدمه فانه ناش عنه ومتاخر رتبه عنه و كذا ارادتها ناشيه من ارادة ذيها فتكون تبعية فى

نفس الامر لاينفك عنها هذا الشان سواء كانت صادرة عن العالم بالحقايق ام من غيره وهذا بخلاف ارادة اقل الحمل فانها ليست ناشية عن ارادة ما فى الآيتين فاذن لاغرو فى كونها مستقلة بالارادة فتكون من المنطوق الغير الصريح وقسما من دلالة الاقتضاء لكن القوم عدوها من الدلالة التبعية الغير المقصودة للمتكلم وعليه فيشكل كونها من المنطوق الغير الصريح و جعلها بعضهم من اقسام المفهوم وليس بجيد اذ عرفت ان الدلالة فى المفهوم من الدلالة التبعية اللازمة للمعنى المطابقى بالملزوم البين بالمعنى الاخص ولا كذلك الامر فى دلالة الارشارة (والمحكى عن النهاية ثبوت الواسطة بين المفهوم والمنطوق حيث جعل الايماء والاشارة قسما ثالثا ولاباس به فى الارشارة لو كانت دلالة تبعية غير مقصودة للمتكلم كما هو كذلك فى المحاورات العرفية لكنها مقصودة للمتكلم العالم بالحقايق حسبما اوضحنا سبيله فظهر مما ذكرنا ان دلالة الآيتين حيث وقعت فى كلام الحكيم تكون من المنطوق الغير الصريح وان وقعت مثلها فى المحاورات العرفية كانت قسما ثالثا اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله و كان يلزم لذلك وافقه فى الايجاب والسلب اوخالفه فمفهوم ان جائك زيد) (اقول) ان المفهوم حسبما اوضحناه لازم للمعنى المطابقى لزوما بينا بالمعنى الاخص ويكون معنى تبعيا له بمعنى ان الدلالة عليه تابعة للدلالة على المعنى المطابقى وقد يكون المفهوم مفهوم الموافقة كقوله تعالى (لاتقل لهما اف) فان حرمة الضرب موافقة لحرمة قول الاف وتكون معنى تبعيا للمدلول المطابقى ويسمى بفحوى الخطاب (والوجه فى انفهامه ان لفظ اف بعد النهى صار فى العرف ظاهراً فى انه اقل مراتب الحرمة فيكون مفهوم هذا الكلام عموم الحكم بالنسبة الى ما فوق المنطوق لان قوام الاقلية انما هو بالشمول الى ما هو فوق الاقل وربما يكون المذكور فى الكلام هو الاكثر و يكون المفهوم هو الاقل كقوله تعالى (و منهم من ان تأمنه بقنطار يوده اليك) و مفهومه انه ان تامنه بدينار يؤده اليك و عكسه قوله تعالى (و منهم من ان تأمنه بدينار لايؤده اليك) ويكون المفهوم هو الاكثر (ولا يذهب عليك ان هذا ليس داخلا فى القياس الجلى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واولى

منه فى الاصل ويقال علية القياس بطريق الاولى لوضوح ان الملاك فى القياس الجلى ان يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذى يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية يكون ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة و هذا بخلاف المفهوم الموافق فان الملاك فيه الدلالة الالتزامية للفظ بلاحاجة الى ترتيب القياس اصلا فالقياس الجلى طريق عقلى للتعدى من الادنى الى الاعلى ولو كان طريق اثبات الجامع بالدوران او السبر والتقسيم لم يكن حجة (والدوران ترتيب الحكم على الوصف الذى له صلاحية العلية وجوداً وعدما كترتيب الحرمة فى الخمر على الاسكار فانه مادام مسكراً حرام واذا زال عنه الاسكار زالت الحرمة فيقال كل مسكر حرام لوجود الجامع فيه و هذا غير منصوص العلة الذى ذكر فيه العلة للحرمة (والسبر والتقسيم عبارة عن الفحص عن اوصاف الاصل ويثبت بالترديد ان هذا الوصف هو الجامع كان يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم او الرائحة او الاسكار و كل واحد موجود فى غير الخمر وليس علة للحرمة سوى الاسكار فيكون هو الجامع و كلا الطريقين غير تام (اما الاول) فلعدم ثبوت الجامع بلاحتمال خصوصية فى الخمر سوى الاسكار منتفية فى غيره (و اما الثانى) فلان حصر العلة فى الاوصاف المذكورة ممنوع جدا لان التقسيم المذكور ليس مردداً بين النفى والاثبات فجاز ان يكون العلة شيئا آخر فمهما لم يثبت الجامع بذلك لم يمكن التعدى من الادنى الى الاعلى ومع ثبوت الجامع بالقطع باجماع ونحوه لاحاجة الى القياس الجلى وهذا بخلاف مفهوم الموافقة فانه مدلول بالدلالة الالتزامية ويكون حجيتها من باب الظهور العرفى ولكن المحكى عن العلامة فى التهذيب ان تعدية الحكم فى تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد من باب القياس الجلى وانكره المحقق ومما ذكرنا ظهر ان خصوصية انفهام الاقلية عرفا هى الاساس للدلالة على المفهوم بلاحاجة الى احراز الجامع كما فى القياس الجلى لكن لم يوضع لذلك لفظ فى اللغة يدل على الاقلية بخلاف بعض انحاء مفهوم المخالفة كما ربما يدعى وضع ادات الشرط للعلة المنحصرة و من هنا ظهر ان

الخصوصية المستتبعة للدلالة على المفهوم قدتكون حاصلة من الوضع وقد لاتكون كك حسبماياتی بيانه انشاالله (وقدتلخص من جميع ما ذكرناانه يعتبر فی المفهوم قيودار بعة وهی ان تكون الدلالة عليه لفظية لاعقلية تركيبيه لاافرادية تبعية لااستقلالية بينة بالمعنى الاخص لابالمعنى الاعم (قوله فمفهوم ان جائك زيدفاكرمه مثلالوقيل به قضية شرطية سالبة بشرطها و جزائها لازمة) (اقول) المفهوم من القضية الشرطية الموجبة ليس سالبة محصلة بحسب فهم العرف وان كان نقيضيها كك بل المفهوم قضية معدولة فالانتفاء بعدم وجود زيدليس من افراد المفهوم اصلابل من باب انتفاء الموضوع ومراده من قوله (سالبة بشرطها) ان السلب فی جانب المفهوم متوجه الی خصوصية الشرط والجزاء لاالی الموضوع وان السلب بانتفاء الموضوع ليس من افراد المفهوم وحلوثبت وجوب الاكرام لغيرزيد علی تقدير الجيئی لم يكن معارضا لذلك وهكذا فی ساير المفاهيم الاخرمثلا لوقيل انما قائم زيدوسيق الكلام لقصر المحمول علی الموضوع ويكون المرادزيدقائم لايكون الافی حالة القيام ليس من افراد المفهوم انتفاء وجود زيد وان سيق الكلام لقصر الموضوع علی المحمول كقول القائل انما زيد قائم و يكون المراد زيد قائم لاغير زيد فيكون القيام مفروض الوجود فليس من افراد المفهوم عدم قيام زيد ومن البين ان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه او بعض قيوده ليس من باب المفهوم بل فی المفهوم انما يكون انتفاء سنخ الحكم و سيتلی عليك الفرق بينهما عند تعرض الاستاد (قوله فصح ان يقال ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور لا انه حكم لغير مذكور كما فسربه وقد وقع فيه) (اقول قد اختلف فی المفهوم فقيل انه حكم لموضوع غير مذكور فی المنطوق سواء كان الحكم مذكوراً فيه ام لا وقيل انه حكم غيرمذكورفی المنطوق سواء كان الموضوع مذكوراً فيه ام لا وهذا مختار الاستاد والاول مختار صاحب القوانين و طائفة من الاصوليين (يردعليه النقص طرداً بدلالة الآيتين علی اقل الحمل لوضوح ان الموضوع هواقل الحمل وهوغيرمذكور فيهما فيلزم دخوله فی المفهوم (واجيب بان الموضوع الحمل اقله فيكون الموضوع وهوالحمل مذكوراً (و فيه تكلف) و يرد عليه النقض

عكسا بمفهوم الحصر المستفادمن لفظة (انما) فيما اذا اريد بها قصرالموصوف على الصفة كقولك انما زيدقائم فان مفهومه زيدليس بجالس مثلاوالموضوع فى المفهوم وهوزيد مذكورفى المنطوق فيلزم خروجه عنالمفهوم (والدليل على صحة مختار الاستادما حققنا فى الامرين من ان الدلالةعلى المفهوم دلالة تبعية ناشية منالدلالة المطابقية ومن البين ان الحكم المدلول عليه بالدلالة الناشية عن دلالة الالفاظ فى المنطوق لابد ان يكون غير مذكور فى المنطوق والا لكان الفاظ المنطوق دالة عليه فيلزم عدم كون الدلالة عليه ناشية من تلك الدلالة و تابعة لها (والتعريف الجامع المانع للمفهوم حسبما افاده الاستاد هوحكم غيرمذكور تستتبعه خصوصية المعنى المطابقى و يخرج بقوله (حكم) المعانى الافرادية التبعية كالجود المفهوم من اطلاق لفظ الحاتم و يخرج بقوله غير مذكور الحكم المذكور فى المنطوق و بهذا يمتاز المنطوق عن المفهوم حسبما سبق بيانه (و بقوله تستتبعه) المعانى الالتزامية المقصودة بالاستقلال كالتحيرالمستفاد من (قوله تقدمرجلا وتوخراخرى) من لوازم المعانى التركيبية و كذاالكنايات والمجازاتفان معانيها مستقلات بالارادة حسبمامربيان ذلك كله مستوفى (ويخرج بقوله خصوصيةالمعنى المطابقى) الوجوب المقدمى ونحوه منالمدركات العقلية التبعيةفانهاليست تابعةللخصوصية المستفادة من الظهور اللفظى فاستقام التعريف طردا و عكسا (قوله و منه قد انقدح حالغير هذا التفسيرمما ذكر فى المقام فلايمهنا التصدى لذلك) (اقول التعريف المشهور المحكى عن الحاجبى ان المنطوق مادلعليه اللفظ فى محل النطق والمفهرم مادل عليه لافىمحل النطق والظاهران كلمة (فى) متعلق بالفعلاعنى (دل) ويكون مفاده الدلالة فى محل النطق بمعنى كونها ناشئة من ظهور الكلام ابتداء و معنى الدلالة لافى محل النطق كونها ناشئة لا ابتداء بل بواسطة الدلالة على المعنى المطابقى و من البين ان لازم ذلك عدم كون الحكم مذكوراً فى الكلام فينطبق على التعريف المذكورفى كلام الاستادفيما اذا كان المرادمن ماء الموصولة هوالحكم وقداطالوا الكلام فى هذا التعريف بالنقض والابرام و اهتموا يتوجيهه غاية الاهتمام كانه آية

من الملك العلام او رواية من الامام عليه السلام (قوله كما لايهمنا بيان انه من صفات المدلول اوالدلالة وان كان بصفات المدلول اشبه) (اقول) حيث هذه الدلالة المفهومية ناشية من الدلالة المنطوقية تابعة لها فلاغرو فى جعل المفهوم من صفات الدلالة واحوالهافيقال الدلالةمنطوقة ومفهومة كما ذهب اليه بعضهم لكنهاشبه بصفات المدلوللان المنطوق والمفهوم من صيغ اسم المفعول ولامعنى لوصف الدلالة بالمنطوق والمفهوم بل المدلول اعنى الحكم ليس بمنطوق اذ هو من اوصاف اللفظ فالمراد من كون الحكم منطوقا انه مفهوم من اللفظ بلاواسطة و من كونه مفهوما انه مفهوم مع الواسطة حسبما مر بيانه مستوفى ومتى جعلاوصفا للدلالة كان من باب التوصيف بحال المتعلق فالدلالة منطوقة اى الحكم المدلول عليه بها منطوق بالمعنى الذى ذكرنا (قوله انما الاشكال والخلاف فى انه بالوضع او بقرينة) (اقول) ذهب فى تقريرات الشيخ والمعالم والقوانين الى انه بالوضع وفاقا لاكثر المحققين وهل الدلاله عليه بالتضمن او بالالتزام ذهب بعضهم الى انه بالتضمن و فى القوانين انه بالالتزام (واوردعلى صاحب القوانين ومن يقول بمقالته وجوه من الاشكال (الاول) ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج فى الموضوع له كما هو قضية التبادر وفهم العرف اذ المفروض فهمهم من التعليق الوجود عندالوجود والانتفاء عند الانتفاء فلا يكون التزاما اذ هو دلالة اللفظ على الخارج من الموضوع له اللازم له وليس اللفظ موضوعا بازائه فالجمع بين القول بالوضع والالتزام جمع بين المتنافيين (الثانى) ان الدلالة الالتزامية لاتستدعى كون المدلول بها مراداً للمتكلم اذالمعتبر فيها هو اللزوم الذهنى ليحصل الانتقال من احدهما الى الآخر و ربما يكون بين الملزوم ولازمه الذهنى معاندة فى الخارج كالعمى والبصر فيمتنع ان يكون مقصوداً بالافادة ح مع ان المفهوم مقصود بالافادة من اللفظ فلايكون الدلالة عليه التزامية (الثالث) ان اللزوم منفى فى المقام لوضوح ان الحكم بالوجود عندالوجود لايستلزم الحكم بالعدم عندالعدم لاعقلاومن ثم لاينتج وضع المقدم لوضع التالى ولاعرفا لان المفروض خروجه عن الموضوع له ولالزوم عندهم مع قطع النظر عن الوضع ولهذه الوجوه

من الاشكال ذهب بعضهم الى ان الدلالة على المفهوم انما يكون بالتضمن بمعنى كون اللفظ موضوعا لمعنيين احد هما ايجابى والآخر سلبى (و يرد عليه انه لا اولوية لاحدهما على الآخر لكى يسمى احدهما منطوقا والآخر مفهوما اذ المفروض انهما داخلان فى الموضوع له فى عرض واحد فيكون كلاهما داخلين فى المنطوق (ويمكن الجواب عن الاشكالات الثلاثة بان لزوم الثانى للاول على نحو يستلزم الانتفاء عند الانتفاء انما نشأ من وضع اداة الشرط للربط بين الشرط والجزاء وتعليقه على الشرط مقيداً بذلك بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ونظير ذلك لفظ الفوق فانه لم يوضع للسقف من حيث كونه سقفا خاليا عن النسبة المستلزمة للتحت بل الموضوع له ذلك من حيث تقييده بالنسبة الملازمة للنسبة التحتية بحيث يكون النسبة التحتية خارجة عن الموضوع له لكن الواضع اخذ خصوصية فيه يكون لفظ الفوق دالا على النسبة التحتية بالالتزام فلو فرض استعمال لفظ الفوق فى السقف الخالى عن تلك النسبة كان استعمالا فى غير ما وضع له وهذا سار فى جميع انحاء التضايف والحاصل ان الاداة موضوعة للنسبة بين مضمون الجملتين من حيث ترتب احدهما فى الوجود على الآخر مقيداً بالانتفاء عند الانتفاء بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا و هذه هى الخصوصية الماخوذة فى الموضوع له ومن البين ان الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء ناشئة عن الدلالة على تلك الخصوصية تابعة لها لكنها مقصودة بالافادة بالتبع لا بالاستقلال وليس اللفظ مستعملا فى الانتفاء عند الانتفاء بل الاداة مستعملة فى الربط الخاص الذى هو الموضوع له ومما ذكر ظهر اندفاع الاشكالات بحذافيرها (اما الاول) فبما ذكرنا من دخول الخصوصية المستتبعة للانتفاء للانتفاء فى الموضوع له و كونه لازما لها بحيث لو استعمل اللفظ فى الخالى عنها كان استعمالا فى غير الموضوع له فالجمع بين القول بالوضع ككل والالتزام ليس جمعا بين المتنافيين (و اما الثانى) فبان اخذ الخصوصية فى الموضوع له يستلزم الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء ولابد ان تكون مقصودة بالافادة والا يلزم انتفاء الفايدة فى اعتبارها فى الموضوع له لكنها تابعة للدلالة على المعنى المطابقى فتكون مقصودة بالتبع لا

بالاستقلال كما هو قضية كونها من باب المفهوم لا المنطوق و قياسه بالبصر المفهوم من العمى المعاند له قياس مع الفارق لوضوح ان التقابل بينها يمنع عن ارادتهما معا فى كلام واحد بخلاف المفهوم فانه متمم للمنطوق فلا مانع من ارادتهما معا احد هما بالاستقلال والآخر بالتبع (و اما الثالث) فبما ذكرنا من ان اللزوم انما جاء من ناحية الخصوصية الماخوذة فى الوضع حسبما او ضحناه سبيله فظهر من جميع ما ذكرنا امكان الوضع كذلك فى مقام الثبوت (و اما فى مقام الاثبات فدون اثباته خرط القتاد لكثرة استعمال الجملة الشرطية فى مطلق اللزوم لاعلى نحو العلية المنحصرة بلا عناية و رعاية العلاقة اللازمة فى التجوز كما لايخفى على من امعن النظر فى موارد الاستعمالات فى المحاورات كقولهم ان تشمنى اكرمك ان ضربك ابوك فلاتوذه و منه قوله تعالى (ان بسطت يدك الى لتقتلنى ما انا بباسط يدى اليك لاقتلك) والجامع فى هذا السنخ من الشرط ان يكون المذكور فى تلوادات الشرط اضعف من غير المذكور واريد بذكره الاشارة الى ثبوت الحكم فى الاضعف ليتاكد ثبوته فى الاقوى وهذا السنخ كثير جداً بلارعاية علاقة التجوز (و كقولهم ان ركب الامير فخذ ركابه و ان رزقت ولداً فاختنه ونحو ذلك من الشرطية المسوقة لبيان موضوع الحكم وهذا السنخ ايضم كثير جداً ومن ذلك الفروض المبدوة بلفظة (لووان) المذكورة فى الكتب الفقهية و غيرها (كقولهم لوشك بين الثلث والاربع كان كذا لو اوصى كذا فكذا) الى غير ذلك من الموارد التى يقف عليها المتتبع (والمحكى عن الشيخ الحر قده انه ذكر فى الفوايد الطوسيه مائة وعشرون آية من القران لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان الايات التى اعتبر فيها مفهوم الشرط لاتكاد تبلغ هذا المقدار) و قد ورد فى كلام الفصحاء على الوجهين فدعوى تبادر اللزوم على نحو العلية المنحصرة بعيدة عهدتها على مدعيها وسياتى بيان انحاء القرينة العامة (قوله فان له منع دلالتها على اللزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق) (اقول) الشرطية ان كان بين طرفيها علاقة تكون لزومية و الافهى اتفاقية والعلاقة لا تخلوا اما بان يكون المقدم علة للتالى او معلولا له اولعلته او مضايفا له نحو ان كانت الشمس

موجودة فالنهار موجود و بالعكس ونحو ان كان الضوء موجودا فالحرارة موجودة ونحو ان كان السماء فوقنا فالارض تحتنا والاتفاقية نحو ان كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا و من المعلوم ان ناطقية الانسان ليس يوجب ناهقية الحمار ولازمه ان يسبق الذهن فى الاتفاقية الى التالى و يعلم انه ثابت فى الواقع ثم ينتقل الى المقدم و يحكم انه واقع على تقديره فيكون العلم بوجود التالى مقدما على العلم بوجود المقدم ولا كذلك الامر فى اللزومية لان العلاقة توجب انتقال الذهن من المقدم الى التالى وللقائل بعدم الدلالة منع دلالة الشرطية على اللزوم على نحو العلية المنحصرة ولكن منع دلالتها على مطلق اللزوم ودعوى كونها اتفاقية فى غاية السقوط كما ربما يتراءى من بعضهم (قال التفتازانى فى التقييد بالشرط بعد نقل قول المنطقيين باللزوم ما هذا لفظه و عليه منع ظاهر و هو انا لا نسلم ذلك فى الجزاء لان قولنا اكرمك ان جئتنى بمنزله قولنا اكرمك على تقدير مجيئك او وقت مجيئك والتحقيق فى هذا المقام ان مفهوم الشرط بحسب اعتبار المنطقيين غيرها بحسب اعتبار اهل العربية لانا اذا قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم عليه و موجود محكوم به والشرط قيد له و مفهوم القضية ان الوجود يثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس وظاهر ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب و صدقها باعتبار مطابقة الحكم بثبوت الرجود للنهار ح و كذبها بعدمها و اما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط و المحكوم به هو الجزاء و مفهوم القضية هو الحكم بلزوم الجزاء للشرط و صدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم و كذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انخلع عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب وعند النحاة ان التقدير ان النهار موجود فى وقت طلوع الشمس وظاهر انه جملة خبرية قيد المسند فيها بمفعول فيه و كم فرق بين المفهومين و تحقيق هذا المقام على هذا الوجه من نفايس المباحث انتهى كلامه) وانت خبير بان تفسير الشرط بهذا المعنى الاخير الذى نسبه الى النحاة انما ينطبق على الشرطية الاتفاقية اذ المفروض ثبوت قضية على تقدير آخر كما هو المصرح به فى كلامه و مالم يكن التالى ثابتا

على تقدير الشرط لايصح الاخبار عن ثبوته فلابد ان يكون التالى ممكنا لاممتنعا و هذا بخلاف اللزومية فان مفهومها انه لو كان المقدم حقا كان التالى حقا فمهما كان حقية المقدم ملزومة لحقية التالى فلاغروفى انتفائهما فى الواقع لجواز استلزام المحال محالا آخر و اما اذا لم يكن بينهما لزوم فلابد ان يكون التالى حقا فى الواقع على تقدير الشرط والفرق بين الشرطية المذكورة فى كلامه وبين الاتفاقية المصطلح عليها عند اهل الميزان ان ناهقية الحمار ليس قابلة للتقييد والتقدير و لازمه ان يعلم ان التالى ثابت فى الواقع ثم ينتقل منه الى المقدم بخلاف هذه فان التالى فيها مقيد بالشرط فوقوعه انما يكون عندوقوعه فلابد من التالى ممكنا ولم يكن واقعا واذ قدوجب صدق التالى فى الاتفاقية اوامكانه لزم كون استعمال الاداة فى خلافه استعمالا فى غير الموضوع له كما فى قوله تعالى حكاية عن عيسى (ع) (ان كنت قلته فقدعلمته) فان التالى كالمقدم كليهما ممتنعان فى الواقع لان عيسى ع لم يتفوه بالاشراك فيمتنع ان يتعلق علم الله به وهكذا فى كثيرمن الموارد الممتنع فيها صدق التالى مع صدق القضية الشرطية فان الاستعمال واقع كك بلاعناية وعلاقة اصلا (ان قلت) ان الاداة موضوعة لمفهوم جامع بين اللزومية والاتفاقية فانها وضعت لجعل مدخولها واقعاموقع الفرض والتقديروان الجملة الشرطية ليست الالمصاحبة المقدم مع التالى بلا دلالة على لزوم او اتفاق لشهادة الوجدان على ان الاتفاقية كاللزومية من دون عناية وعلاقة (قلنا) الجامع غيرمعقول فى مقام الاستعمال اوضوح ان المتكلم اما ان يكون بصدد الاخبار عن التالى و يجعل المقدم قيداً للتالى كالظروف و سايرالمتعلقات بالمخبر به سواء سمى بالاتفاقية ام لااو يكون بصدد الاخبار عن الملازمة مع قطع النظرعن ثبوت التالى ولو كان ممتنعا فى الواقع و من البين ان الاخبار عن التالى يتوقف على لحاظه وفرض ثبوته فى الواقع و يكون صدق القضية دائراً مدار ثبوت التالى بخلاف الاخبار عن الملازمة فانه يتوقف على لحاظها و فرض ثبوتها فى الواقع و يكون صدق القضية دائراً مدار ثبوتها لابثوت التالى و يمتنع الجمع بين هذين الاعتبارين فى استعمال واحد ولم يقع الاستعمال

فى المحاورات الا فى واحد من المعنيين وانما الجامع كمفهوم المصاحبة ونحوها جامع عرضى منتزع عن موارد الاستعمالات بعد تحقق الاستعمال ولم يقع الاستعمال فيه اصلا فيلزم ان يكون الاستعمال دائما فى غير الموضوع له (فما صدر عن بعض المحشين غير سديد جدا) فظهر مما ذكرنا ان اللزوم معنى وضعى للاداة والاتفاق خارج عنه لابد له من عناية وعلاقة وليس للمنطقيين اصطلاح جديد فى ادوات الشرط بل استعمالهم لها فى اللزوم جار على حسب وضعها فى اللغة نعم استعمالهم فى الاتفاقية بلا رعاية العلاقة انما يكون لاستقصاء الاقسام المحتملة (و اما) ما نسبه التفتازانى الى اهل العربية فيكذبه تصريح الشيخ الرضى بخلافه (قال فى محكى كلامه فى شرح الصمدية لانسلم ان الشرط سبب والجزاء مسبب وانما الشرط عندهم ملزوم والجزاء لازمه سواء كان الشرط سببا نحو لو كانت الشمس طالعه فالنهار موجود او شرطا نحو لو كان لى مال لحججت او لا شرطا ولا سببا كقولك لو كان زيد ابى لكنت ابنه ولو كان النهار موجودا لكانت الشمس طالعة انتهى) وقد تقدم فى مبحث الواجب المشروط من كلامه ما يدل على ذلك وقد انكر السيد الشريف على التفتازانى صحة هذه النسبة وبالغ فى رده فى حاشيته عليه هذا كله فى القضية الاخبارية وقد عرفت انه لابد فيها من اللزوم واقعا او تنزيلا (و اما) القضية الانشائية ففيها انشاء الحكم معلقا على الشرط بحيث يكون فعلية الحكم منوطة بوجود الشرط فان النسبة الطلبية لاتصير فعلية الا عند وجود الشرط ويمتنع تقدمها عليه والالم تكن مشروطة فالاداة فيها لافادة ترتب الحكم المنشاء على وجود الشرط ولزومه له بناء على كون الشرط قيداً للهيئة (و اما) اذا اخذ الشرط قيداً فى المادة قبل طرو الطلب عليها فلازمه كون الحكم فعليا ولا ترتب ولا تعليق فيه اصلا مثلا قولنا ان جائك زيد فاكرمه بمنزلة قولنا اكرام زيد المقيد بمجيئه واجب وقد تقدم تحقيق الوجوب المشروط فى مبحثه (قوله واما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ما هو اكمل افرادها) (اقول قد تقدم فساد دعوى الوضع للخصوصية المستتبعة للمفهوم بقى دعوى قيام القرينة العامة عليه بحيث لابد من الحمل عليه معها مالم يقم على

خلافه قرينة خاصة (والكلام فى عدانحاء القرينة العامة التى ادعوها فى هذا المقام (منها) الانصراف فتارة يدعي من باب كثرة استعمال الجملة الشرطية وارادة المفهوم منها وهذه الدعوى ممنوعة مع كثرة الاستعمال فى غيره وقد مرت الاشارة الى ذلك آنفا (و اخرى) من باب الاكملية بان يقال ان للملزوم مراتب اكمله هو اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها فينصرف القضية الشرطية عند الاطلاق الى الاكمل (و فيه اولا منع الاكملية لان العلة المنحصرة عبارة عن السبب المجامع مع الشرط وعدم المانع مع عدم سبب آخر وقد تقدم فى مقدمية الواجب ان انحاء الدخل فى ترتب المعلول على اجزاء العلة التامة متفاوتة جداً ففى السبب خصوصية مقتضية لاستناد المعلول اليه ليست فى غير ها و يتوقف تأثير السبب على وجود الشرط و عدم المانع ولاينقسم السبب فى نفسه الى ما يترتب على وجوده المعلول وعلى عدمه عدمه والى مالا يترتب عليه ذلك بحيث يكون الترتب واللزوم بالمعنى المذكور من الذاتيات المنوعة للسبب او من الصفات الحقيقية اللازمة له كالضحك للانسان ولا يتفاوت حال السبب سواء ضم اليه ساير اجزاء العلة اليه ام لا او ناب منابه سبب آخر ام لا لان الخصوصية الكامنة فى السبب لايشتد بانضمامها اليه او بانحصار السببية فيه فظهر مما ذكرنا ان اللزوم ليس فى العلة المنحصرة اتم و اقوى من غير ها و من البين ان اللزوم والترتب ونحوها امر اعتبارى منتزع من السبب حين ضم ساير الاجزاء اليه والانحصار منتزع منه فيما اذا لم يكن هناك سبب آخر وقد تكرر منا غير مرة ان الشدة والضعف لاينسحبان فى الامور الاعتبارية نعم وجود العلة البسيطة التى تكون فاعليتها تامة يصدر منها المعلول البسيط بلاحاجة الى وجود الشرط و عدم المانع يكون اقوى واكمل من العلل المركبة لكن الكلام ليس فيها بل الكلام فى العلل المادية (وثانيا) بعد تسليم الاكملية ليست هى بمجردها موجبة للانصراف مالم يكن هناك غلبة الاستعمال و كيف يدعى ذلك مع كثرة الاستعمال فى خلافه (قوله ان قلت) نعم ولكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة كما ان قضية اطلاق صيغة الامر (اقول هذا ثانى انحاء القرينة العامة بدعوى جريان مقدمات الحكمة فى نفس ادوات

الشرط وانها وان كانت موضوعة لمطلق الربط بين الشرط والجزاء الا انه عند الاطلاق وعدم نصب القرينة يحمل على الانحصار (ويرد عليه ما افاده الاستاد بقوله اولا هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف لانه معنى آلى ولابد من توجيه النظر بالاستقلال الى المفهوم القابل للتقييد لكى يقال ان المولى فى مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد فيحمل على الاطلاق (ولا يخفى ان هذا غير مرضى عند الاستاد وان كان فيه افحام للخصم وقد تقدم منه فى مبحث الواجب المشروط ما هذا لفظه (و اما حديث عدم الاطلاق فى مفاد الهيئة فقد حققنا سابقا ان كل واحد من الموضوع والمستعمل فيه فى الحروف يكون عاما كوضعها وانما الخصوصية من قبل الاستعمال انتهى) والمعنى الحرفى و ان كان عندنا من سنخ الوجود فى مقابلة الاسماء التى هى من سنخ المفاهيم الا انه قابل للسعة والضيق حسبما مر بيانه غير مرة (و ثانيا) تعينه من بين انحائه بالاطلاق المسوق فى مقام البيان بلامعين (توضيحه) انه بعد تسليم ان اداة الشرط مفيدة لشرطية المقدم بمعنى كونه سببا للتالى ولو بمعونة الاطلاق ان غاية ذلك اشتماله على خصوصية كامنة فيه تقتضى ترتب التالى فيما اذا اجتمع هناك الشرط مع عدم المانع فمهما كان المتكلم فى مقام البيان ولم يذكر مع المقدم شيئا دخيلا فى ترتب التالى عليه كشف ذلك عن كون المقدم تمام السبب المجتمع معه الشرط و عدم المانع بحيث كلما تحقق المقدم ترتب عليه التالى بلاحالة منتظرة وهذه قضية شرطية موجبة كلية فى مقابلة الموجبة الجزئية كما اذا كان ترتب التالى عليه فى بعض الاحيان اما لفقد الشرط فى تأثير السبب او وجود المانع عنه او كونه جزء للسبب كما (فى قوله ان جائنى زيد متعمما فاكرمه اومنفرداً عن عمر فاكرمه اوقال ان جائنى زيد واكرمنى فاكرمه) فمتى كان المتكلم فى مقام البيان ولم ينصب مثل هذه القرائن الدالة على الشرط اوالمانع او جزء السبب صح حمل كلامه على كون المقدم مؤثراً فعليا بحيث يوجد التالى عند وجوده مطلقا واما انتفاء التالى عند انتفاء المقدم فمن المعلوم انه ليس من سنخ الخصوصية فى السبب ولابد ان يكون المتكلم فى مقام البيان من

هذه الجهة ان يقول ان جائنى زيداواكرمنى فاكرمه فيعلم من ذكر لفظة (او) انه بصدد بيان تعدد السبب فمتى اقتصر على اثنين كشف عن عدم ثالث هنالك فيحكم بانتفاء التالى عند انتفائهما وهذا اطلاق مقامى يستكشف منه ان مراده ذلك والالزم نقض الغرض فمهما اتى بلفظة (او) فلامحالة يكون بصدد البيان من جهة الانتفاء فالاقتصار على ذكر السببين يكشف عن انحصار العلة فى ذلك والالزم نقض الغرض عن ذكر تعدد السبب ففرق واضح بين الاتيان بلفظه واوالعطف لافادة كون المعطوف دخيلا فى التأثير و ترتب التالى على المقدم وبين الاتيان بلفظة (او) لافادة تعدد السبب والانتفاء عند الانتفاء (و من الجهة الاولى يصح التنظير بالواجب النفسى و الغيرى فان الاول واجب على كل حال بخلاف الثانى فانه واجب على تقدير خاص فمهما لم ينصب قرينة على التقييد وجب حمله على الواجب النفسى كما ان ترتب التالى على المقدم لو كان على تقدير دون تقدير وجب نصب القرينة عليه فمتى لم ينصب عليه قرينة وجب كون المراد هوالترتب فى كل حال وذكر الواجب الغيرى والنفسى فى كلام الاستادانما يكون من باب المثال وينسحب فى الواجب التعيينى والتخييرى فان الوجوب التعيينى غيرمشوب بالجواز بالنسبة الى الطبيعة التى هى مركز الوجوب بخلاف الوجوب التخييرى فانه مشوب بالجواز الى اتيان عدلها فلابد من نصب القرينة على ذلك ومع عدمها يحمل الوجوب على الوجوب التعيينى وسياتى بيان الفرق بين هذا الوجه والوجه الآتى فى ذيل كلامه الذى ذكر فيه الوجوب التخييرى هذا كله بناء على افادة الاداة لسببية المقدم للتالى (واما بناء على افادة كون المقدم ملزوما للتالى ولواعتباراً كما هوالحق فمن المعلوم عدم افادة الانتفاء عندالانتفاء لجواز كون اللازم اعم نعم يصح التمسك بذيل مقدمات الحكمة للكلية من جانب الملزوم بمعنى كلما تحقق المقدم لزمه تحقق التالى حسبما اوضحنا طريقه آنفا هذا كله فى القضية الخبرية (و اما القضية الانشائية فلا سببية ولا مسببية فيها اصلا اذيمتنع جعل السببية بل المقدم يكون قيداً للهيئة و يكون الوجوب مشروطا به ولازمه عدم فعليته الا بعد وجود المقدم و يصح التمسك بمقدمات الحكمة بانه

كلما حصل المقدم صار الوجوب فعليا والا يلزم الاهمال راسا حسبما تقدم بيانه نعم لواتى بلفظة (او) كان يقول ان جائك زيد او اكرمك فاكرمه صح التمسك بالاطلاق المقامى للانتفاء عند الانتفاء وقد اوضحنا سبيله آنفا (قوله ضرورة ان كل واحدمن انحاء اللزوم) اقول مراده ان اللزوم على نحوالانحصارمحتاج الى القرينة الزائدة كما ان اللزوم لا على وجه الانحصار محتاج الى القرينة ولو كانت قرينة الحكمة وليس الاداة موضوعة لواحدمن انحاء اللزوم لكيلايحتاج الى القرينة وليس مقصوده نفى الظهور رأسا ولو بمعونة مقدمات الحكمة لمجرد اللزوم لاعلى نحو الانحصار كما ظنه بعض المحشين قده و يشهد لذلك ماسياتى فى ذيل كلامه (قال حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلااهمال ولااجمال) وهذه العبارة تدل على تسليم الظهور فى اللزوم على نحوالكلية بمعونةمقدمات الحكمة (قوله ثم انه ربمايتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب انه اولم يكن بمنحصر (اقول) هذا ثالث انحاء القرينة العامة و هذا تمسك للدلالة عليه من ناحية الحالات الطارية على المقدم التى يكون المقدم فى حالة مؤثرة فى ترتب التالى عليه و فى حالة غير مؤثرة فى ترتب التالى عليه (توضيحه ان المقدم لو كان علة منحصرة ولم يخلف مقامه سبب آخر كان هوالمؤثر بخصوصه فيصح ان يقال كلما تحقق المقدم ترتب عليه التالى ولاكك الامر فى صورة عدم الانحصار اوضوح انه لو كان هناك سبب آخرسواء كان مقارنا اوسابقا كان الجامع مؤثراً لاالمقدم المذكوربخصوصه فيلزم ان يكون تاثيره مقيداً بغير هذه الحالة فلايصح ان يقال كلما تحقق المقدم المذكورتحقق التالى فتصير القضية مهملة والاهمال مناف لكون المتكلم فى مقام البيان و قضية ذلك كون المقدم مؤثراً دائما وليس ذا الافى حالة الانحصار ولازمه الانتفاء عند الانتفاء وهو المطلوب (قوله وفيه انه لايكاد ينكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كك الاانه من المعلوم ندرة) (اقول) هذا اشكال على هذا الوجه (تقريره) ان الجامع على تقدير تعدد الاسباب لابد ان يكون جامعا ذاتيا موجوداً بوجود الاسباب حقيقة لامفهوما انتزاعيا كمفهوم احدهمامثلا لوضوح ان المفهوم الانتزاعى

لايكون مؤثراً فى الوجود الحقيقى ومن البين ان الجامع الذاتى موجود بعين وجود الفرد ولا يصح سلب الموثرية عنه فيكون المذكور بوجوده موثراً سواء قارنه سبب آخر او سبقه نعم عند الاجتماع يكون المجموع موثراً لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى وهذا ليس تقييداً فى تاثيره واقعا نعم لو كان المذكور جزء للموثر واقعا كان ذلك منافيا للاطلاق حسبما تقدم بيانه فى الوجه السابق و حيث ان مفاد القضية الشرطية هو اللزوم ومن البين ان استلزم شئى للتالى لاينا فى استلزام شئى آخر له فسبقه يوجب عدم استلزام المقدم المذكور للتالى لان المفروض حصول حصول التالى بالسبب السابق وهذا لاينا فى اطلاق اللزوم للمقدم المذكور بقولنا كلما تحقق المقدم ازمه ثبوت المقدم نعم لو كان الحكم بثبوت التالى عند المقدم بحيث يكون الملاك فى صدق القضية مطابقة نسبة التالى للواقع ويكون الاخبار عن ثبوت التالى لاعن الملازمة حسبما تقدم عن التفتازانى كان سبق سبب آخر منافيا للقضية الكلية لوضوح ان الاخبار عن ثبوت التالى بقول مطم عند تحقق المقدم المذكور غير مطابق للواقع مع عدم تحقق التالى به حين حصوله بالسبب السابق وقلنا سابقا ان هذا الاعتبار فى القضية الشرطية منطبق على الاتفاقية وعليه فلامانع من التمسك بمقدمات الحكمة لاثبات المفهوم و صرح بعض المحشين على المطول بالفرق بين هذا القول وقول اهل الميزان بثبوت المفهوم على القول الاول بخلافه على القول الثانى و ظاهر التفتازانى ايضم القول بالمفهوم كما ربما يترأى من كلماته فى لفظة (لو) لكنه بالوضع لا بالاطلاق وهذا بخلاف ما بنينا عليه من كون مفاد ها اللزوم و يكون الاخبار عن اللزوم و ملاك الصدق فيها ثبوت اللزوم فى الواقع فمهما كان المقدم سببا مجامعا للشرط و عدم المانع كان بحيث اذا كان التالى معدوما خرج من كتم العدم الى دار الوجود بتحقق المقدم المذكور ولاشك ان القضية ح يخرج عن الاهمال وينعقد لها ظهور وتكون موجبة كلية فلابد من التماس مقدمات آخر للحكمة فى الدلالة على المفهوم بان يكون المتكلم فى مقام ذكر حالات السبب من حيث الانحصار وعدمه ومن المعلوم ندرة ذلك هذا كله فى القضية الخبرية

(و اما القضية) الانشائيه فحيث ان المقدم من قيود الهيئة عندنا و يكون الوجوب مشروطا و مالم يتحقق المقدم كان الحكم انشائيا فمفاد القضية الانشائية اناطة فعلية الحكم بثبوت المقدم بحيث كلما ثبت المقدم لزمه فعلية الحكم ومن البين انه لاينا فى ذلك فعلية الحكم بشئى سابق هذا كله بناء على تسليم استناد التأثير الى الجامع عند تعدد الاسباب وقد مرشطرمن الكلام فيه فى مبحث الواجب التخييرى و سيتلى عليك عند تعرض الاستاد (قوله واما توهم انه قضية اطلاق الشرط بتقريب ان مقتضاه تعينه كما ان) (اقول) هذا رابع انحاء القرينة العامة (تقريره انه مهما احرز ان المتكلم فى مقام البيان وقد اقتصرعلى ذكر المقدم وحده ولم يضم اليه شئيا آخربالعطف بالواوحتى يكون الشرط مجموع الامرين كما اذا قال ان جائك زيدواكرمك فاكرمه ولا بالعطف (باو) حتى يكون الشرط احدالشيئين على البدل فيستكشف من ذلك ان الشرط هو خصوص المقدم و لازمه انتفاء الحكم عندانتفاء المقدم و هذا نظير استفادة الوجوب التعيينى من الاطلاق عند الدوران بينه وبين الوجوب التخييرى فكما ان قضية الاطلاق هناك تعين الوجوب وعدم عدل للواجب كك قضية الاطلاق هنا هو انحصار الشرط و تعينه فى المقدم وعدم عدل له و اذا ثبت بمعونة مقدمات الحكمة انحصار الشرط فى ذلك ثبت المفهوم (والفرق بين هذا الوجه و سابقيه ان هذا تمسك باطلاق مدخول الاداة ولا يرد عليه اشكال المعنى الحرفى وان قضية الترتب العلى على المقدم ان يكون بعنوانه الخاص سببا للتالى ولا يكون له جزء آخر يكون المجموع موثراً ولاعدل له حتى يكون احدهماعلى البدل مؤثراً ولايحتاج الى احراز كون المتكلم فى مقام تعدادالاسباب ولا الى احراز كون المتكلم فى مقام بيان حالات السبب كما اذا قال المولى هذا واجب ينسبق الى الذهن وجوبه على التعيين مع ان الواجب التخييرى ايضم واجب حقيقة وربما يترأى هذا الوجه من كلمات صاحب الفصول (وقال فى ذيل كلامه ان المتبادر من اعتبار شئى شرطا عند الاطلاق ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهورلايختص بالمقام الاترى ان المتبادرمن قولك هذا واجب اومندوب انه كك على التعيين مع ان

الطلب حقيقة فى البدلى ايضم انتهى كلامه) و مقصوده من التبادر هو التبادر الاطلاقى لا الحاقى كما ينبئى عنه ما فى صدر كلامه فراجع (قوله ففيه ان التعيين ليس فى الشرط نحو يغاير نحوه فيما اذا كان متعدداً كما كان) (اقول) هذا اشكال على هذا الوجه (بيانه انه لاشك ان للوجوب انحاء بعضها ليس مشوبا بالجواز بالنسبة الى الطبيعة التى هى مركزه كالوجوب التعيينى فانه لايجوز تركها اصلا وان كان ترك بعض الافراد جائزاً مالم يكن مستلزما لترك الطبيعة و بعضها مشوب بالجواز كالوجوب التخييرى فانه يجوز ترك الطبيعة الى اتيان طبيعة اخرى فالوجوب بقول مطلق هو الوجوب التعيينى بخلاف الوجوب التخييرى فانه وجوب مشوب بغير الوجوب فعلى المولى اذا كان فى مقام البيان التنبيه على ذكر العدل بان يقول (افعل هذا او هذا) لوضوح انه لو ترك ذكر العدل كان الوجوب التعيينى منسبقا الى الذهن ومن هنا يظهر ان المراد من الاطلاق هنا ليس هو الاطلاق فى الطبيعة اللابشرط التى هى من سنخ المفاهيم الاسمية كمفهوم الرقبة (فى قوله اعتق رقبة) فان الرقبة صادقة مفهوما على المؤمنة و غير ها و بمعونة مقدمات الحكمة تحمل على المطلق ولا كذلك الامر فى هيئة افعل فانها معنى حرفى غير قابل للصدق على الوجوب التعيينى والتخييرى نعم مفهوم (واجب) مفهوم اطلاقى وليس الكلام فيه فالمراد من الاطلاق هنا هو السعة والضيق فان الوجوب التعيينى وجوب سعى غير مشوب بالجواز والتخييرى وجوب بضيق مشوب بغير الوجوب وقد سبق فى مبحث الوجوب التخييرى انه سنخ مغاير للوجوب التعيينى وليس الفرق بينهما بالاطلاق فى المادة فى التعيينى والتقييد فيها فى التخييرى كما ظنه المحشى الشيخ على قدم (و اما الشرط فليس فيه نحو يغاير نحواً آخر فيما اذا كان متعدداً و دخله فى المشروط بنحو واحد لاتتفاوت الحال فيه فى مقام الثبوت لكى تتفاوت حاله عند الاطلاق فى مقام الاثبات لوضوح ان مفاد الشرطية هو اللزوم وان المقدم مستلزم للتالى بقول مطلق بمعنى كون شرط التأثير موجوداً والمانع مفقوداً بحيث كلما تحقق المقدم لزمه التالى وهذا لاينا فى استلزم شئى آخر للتالى ولا يتفاوت اللزوم اصلا ولا دخل للانتفاء عند الانتفاء فى اللزوم

اصلافان اللزوم ينشاء من الخصوصية الكامنة فى السبب ومن البين عدم تفاوت تلك الخصوصية بان تكون فى سبب آخر ام لا ومما ذكرنا يظهر ان لفظة (او) الدالة على التخيير كاشفة عن نحو من الوجوب يكون مشوبا بالجواز بخلافها فى السبب فانها انما تكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية فنسبة اطلاق الشرط الى المقدم لا تختلف اصلا فمهما كان المتكلم فى مقام البيان كان قضية الاطلاق ان يكون واجداً لشرط التاثير فاقدا للمانع فيكون استلزامه للتالى على نحو الكلية وهذا المقدار يكفى لخروج الكلام عن الاهمال واثبات الزيادة على ذلك يحتاج الى دليل آخر (ولو قيل هذا البيان انما يتم فى الشرطية الخبرية حيث ان المقدم فيها مشتمل على خصوصية ملزومة للتالى فلقائل ان يدعى ان الظاهر فى الانشائية كون القيد بخصوصه دخيلا فى الحكم و بانتفائه ينتفى سنخ الحكم (ففيه) انه كثيراً مالا يكون هناك جامع ذاتى على تقدير كونه دخيلا فى الحكم فلامحيص للمولى من تقييد الحكم بخصوص قيد مع عدم دخل الخصوصية فيه فبانتفائه ينتفى شخص الحكم لاسنخه كما اذا كان واحد من الاكرام والمجئى دخيلا فى وجوب الاكرام واقعا و كونه فى مقام البيان لايدفع هذا الاحتمال كما مر بيانه (ومما ذكرنا يتبين اندفاع اعتراض صاحب تقريرات بعض الاعلام على الاستاد (قال ومما ذكرنا ظهر فساد ما او رده فى الكفاية على هذا التقريب بان سنخ الوجوجوب التعيينى مع التخييرى متباينان فاذا لم يكن المولى فى مقام الاهمال فيستكشف التعيين من الاطلاق لامحالة وهذا بخلاف المقام فان ترتب المعلول على علته المنحصرة ليس مغايراً فى السنخ مع ترتبه على غير المنحصر بل هو فى كليهما على نحو واحد فلايمكن اثبات الانحصار بالاطلاق (وجه الفساد هو ان التمسك بالاطلاق ليس من جهة انحصار العلة حتى يرد عليه ما ذكره لما عرفت من انه ليس كون الترتب بنحو المعلولية مفاد القضية الشرطية بل مفاده انه هو ترتب التالى على المقدم ليس الا ولازم ذلك فى خصوص القضايا الشرطية التى لم نسبق لبيان الموضوع هو تقييد الجزاء بوجود الشرط و حيث ان حالة التقييد مع الانحصار وعدمه تختلف لامحالة فيكون اطلاق الشرط وعدم ذكر

عدل له مفيدا لانحصاره لامحاله انتهى كلامه)وفيه منع اختلاف حالة القيد لماذكرنا ان مفاد القضية الانشائية ح ليس الا ترتب الفعلية على المقدم المذكور ومن البين عدم منافات ذلك مع ترتبه على شئى آخر فبمعونة مقدمات الحكمة يثبت كون الترتب على نحو الكلية وليس هناك شرط مفقود او مانع موجود للمترتب المذكور اصلا و هذا القدر كاف لخروج الكلام عن الاهمال و يصح ان يقال كلما وجد المقدم صار الحكم الانشائى فعليا ولابد من احراز كون المتكلم فى مقام بيان حصر الترتب على المقدم المذكور بان يقول ان جائك زيد او اكرمك فاكرمه فحيث اقتصر فى مقام ذكر العدل على واحد ولم يزد عليه كان قضيته انحصار القيد فى اثنين فبانتفائهما ينتفى الفعلية و هذا بخلاف ما اذا اتى بواو العطف بان يقول ان جائك و اكرمك فاكرمه فانه بصدد بيان جزء القيد لا عدله فلايدل على المفهوم وهو قدس سره لم يفرق بينهما كما انه لم يفرق بين كون لفظة (او) لبيان انحاء الوجوب كالوجوب التخييرى المشوب بالجواز وبين كونها لتعداد الشرط وقد اوضحنا الفرق بين القبيلتين ومما ذكرنا ظهر ابتناء هذا الوجه على ما افاده الاستاد من اختلاف انحاء الترتب سواء كان من سنخ التأثير والتأثر بناء على كون المقدم سببا او كان من سنخ التعليق والتقييد لوضوح انعقاد الظهور على نحو الكلية بدون المفهوم لاجل عدم اختلاف انحاء الترتب بخلاف الوجوب المختلف انحائه فانه يبقى على الاهمال ولم يحمل على الوجوب التعيينى حسبما او ضحنا سبيله بمالا مزيد عليه (نقل و تعقيب) قال فى الدرر فى مقام نقل الادلة التى استدلوا بها على ثبوت المفهوم للشرط ما هذا لفظه (منها ان القضية المشتملة على كلمة لو تدل على امتناع التالى لامتناع المقدم بالاتفاق وبشهادة التبادر والوجدان وليس ذلك الا لدلالتها على حصر العلة اذ لولا ذلك فمجرد امتناع العلة التى جعلت مدخولة لكلمة لو لايستلزم انتفاء المعلول فعلم ان كلمة لو تدل على ان مدخولها علة منحصرة للجزاء ومن البعيد التفكيك بينها وبين سايرادوات الشرط وفيه انه من الممكن ان يقال امتناع التالى يستفاد من مفاد كلمة لو كامتناع المقدم فى عرض واحد لانه مستفاد من حصر العلة هذا مضافا الى ان مجرد الاستبعاد

لايعد دليلا يعتمدعليه انتهى كلامه) وفيه منع الاتفاق على دلالة كلمة لوعلى امتناع التالى لامتناع المقدم كيف والاقوال فيه اربعة (احدها) ذلك وهو قول المشهور (الثانى) قول الشيخ ابن حاجب وهو انها لامتناع الاول لامتناع الثانى كما فى قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فان الآية انما سيقت ليستدل بامتناع الفسادعلى امتناع تعدد الآلهة دون العكس اذلا يلزم من انتفاء الآلهه انتفاء الفساد لجواز ان يفعله بسبب آخر هذا ملخص كلامه) (الثالث) قول الشيخ البهائى وفاقالابن مالك (قال انها لامتناع شرطها لجوابها من غير تعرض لامتناع الجواب ولاثبوته فاذا قلت لو قام زيد قام عمر فقيام زيدمحكوم بانتفائه فيما مضى وبكونه مستلزما بثوته لثبوت قيام من عمرو هل للعمر قيام آخر غير القيام اللازم عن قيام زيد او ليس له لا تعرض فى الكلام لذلك هكذا فى شرح الصمدية) (الرابع) قول ابن هشام الخضرارى زعم انها لاتدل على امتناع الشرط ولاعلى امتناع الجواب بل على التعليق فى الماضى كما دلت (ان) على التعليق فى المستقبل لكن هذا القول مرفوض عندهم نعم قد عدوا من اقسام لو ان يكون حرف شرط فى المستقبل وليست بجازمة ح و منه قوله تعالى (ويخش اللذين لوتركوا من خلفهم ذرية الخ) والمعنى ويخش اللذين ان شارفوا ان يتركوا لان الخطاب للاوصياء و انما يتوجه اليهم قبل الترك لانهم بعدهاموات ومن ذلك استعمال كلمة لو فى الفقه بقولهم لوشك كذا كان كذا فانها فى معنى كلمة ان (وكما ان الاقوال فى كلمة لو مختلفه كك موارد استعمالها ايضم مختلفة (فمن الاول اعنى امتناع الجزاء لامتناع الشرط قوله تعالى (ولوشئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول منى لاملئن جهنم (والمعنى لم اشاء ذلك فحق القول منى فان (لكن) استدراك لنقيض المقدم لبدل على نقيض التالى (ومن الثانى) ما تقدم ذكره من قوله تعالى (لو كان فيها آلهة) (ومن الثالث (ما تقدم من المثال فى شرح الصمدية (والتحقيق ان يقال ان (لو الامتناعية) لتعليق حصول امر فى الماضى على حصول امر آخر مفروض فيه و من البين ان ما كان مفروضا فى الماضى كان منتفيا فيه قطعا فانتفاء المقدم لازم للمعنى وليس لفظة لو مستعملة فيه كما ان الشك

لازم لمعنى كلمة ان فى قولك ان تكر منى اكرمك لان كلمة ان لتعليق امر فى المستقبل على حصول امر آخر فى المستقبل ومن البين ان طبع التعليق فى المستقل يستدعى الشك فى الوقوع نعم لفظة اذا مستعملة غالبا فى مقام اعتقاد المتكلم بثبوت المقدم ومن البين ان صفت المتكلم من القطع والشك لا يمكن دخلها وضعاً فى المعنى الحرفى لانها معانى استقلالية واخذها بحسب الوضع يوجب انقلاب المعنى الحرفى الى الاسمى (ثم ان اكثر استعمال كلمة لو لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فاذا قلت لو جئتنى لاكرمتك فقد علقت حصول الاكرام فى الماضى بحصول مجئى مفروض فيه والمقصود انتفائهما معا وان انتفاء الاكرام مسبب من انتفاء المجئى لكن ذلك انما يكون باعتقاد المتكلم بمعنى انه بعد اعتقاده بانحصار سبب الاكرام فى المجئى يستعمل لفظة (لو) فى الماضى لافادة لزوم الاكرام للمجئى وانتفائه لانتفائه فى الماضى سواء طابق اعتقاده الواقع املا وكثر استعمال لو فى هذا المورد حيث ينسبق الذهن اليه عند الاطلاق وهذا تبادر اطلاقى لاحاقى لما اسمعناك من استعمال لفظة لو فى غير هذا المورد بلارعاية علاقة التجوز (ومما ذكرنا توجه النظر فيما فى الدرر فى (قوله من الممكن الخ) اذ قضية التعليق المستفاد من لفظة (لو) تنافى كون الامتناعين فى عرض واحد نعم الامتناع لازم لمعنى لفظة (لو) حسبما اوضحنا سبيله فظهر من جميع ما ذكرنا ان كلمة لو كساير ادوات الشرط انما وضعت للتعليق و كون المقدم ملزوما للتالى ولا دلالة لها وضعا على المفهوم و انما يكون الدلالة على المفهوم فى اكثر الموارد بمعونة قرينة المقام وليست هذه قرينة عامة منسحبة الى كل الموارد نعم قد صرحوا فى كلمة (لولا ولوما) الشرطتين انهما لربط امتناع الثانية بوجود الاولى نحو لولا زيد لاكرمتك بمعنى انه لولا زيد موجود لاكرمتك فتفيد وجود شرطها لانتفاء الجزاء بحيث لايحتمل غيرها ومن ثم قوى فى الفصول قول البصرية حيث قالوا لولا كلمة برأسها وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه الكسائى فجعل الاسم الواقع بعدها فاعلا لفعل محذوف (ولكن يمكن ان يقال ان لفظة لولا انما جيئت فى مقام حصر السبب فى المذكور والتصريح بالمفهوم كما

اذا قيل ان جئتنى فاكرمك وان لم تجئنى فلا اكرمك فان الجملة الثانية انما جيئت لافادة المفهوم وبيان انحصار السبب للاكرام فى المجئى و كذلك لولا ولو مالافادة المفهوم ففى (لولا على لهلك عمر) لبيان انحصار سبب عدم هلاكه فى وجود على (ع) وح لاحاجة الى الالتزام بكون لولا كلمة واحدة ولا الى التفصيل بين كلمة لولا وغيرها من ادوات الشرط بثبوت المفهوم فيها دون غيرها (تنبيه) قد يستعمل ان ولو الشرطتيان لافادة ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة و ذلك فيما اذا كان نقيض ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فلازمه استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه نحو ان ضربك ابوك فاكرمه فان نقيض الشرط وهو عدم ضربه والشفقه عليه اولى باستلزام ثبوت الاكرام و نحو قوله (نعم العبد صهيب اولم يخف الله لم يعصه) لوضوح ان نقيض الشرط و هو ثبوت الخوف اولى باستلزام عدم المعصية فمعناه ان عدم العصيان ثابت دائما سواء خاف ام لالان حيائه عن الله كاف فى عدم صدور المعصية وقد يستعمل لهذا المعنى لولا ايضا نحو (لولا اكرامك لاثنيت عليك) وفى هذه الموارد كلها استعملت الادوات فى معناها الموضوع له اعنى تعليق الجزاء بالشرط و لازم التعليق فى الماضى انتفاء الشرط و اما انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط فبمعونة القرينة المقامية حسبما مر بيانه كما ان ثبوت الجزاء مع انتفاء الشرط فى هذه الموارد ايضا يكون بمعونة القرينة المقامية وهو كون المتكلم فى مقام بيان الاولوية فمفاد هذه القرينة على عكس مفاد القرينة على الانتفاء عند الانتفاء فمفاد هذه الادوات فى هذه المقام هو مفهوم الموافقة ومفادها فى ذلك المقام هو مفهوم المخالفة والادوات مستعملة فى معناها فى كلا المقامين ولا تدل بالوضع ولا بمعونة قرينة عامة على مفهوم المخالفة ولا على مفهوم الموافقه (قوله ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه شخصه) (قول) لابد لتحقيق المقام من التكلم فى موضعين (الموضع الاول) فى بيان الفرق بين شخص الحكم وسنخه وان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لاشخصه (الموضع الثانى) فى بيان ان مفاد الصيغة هو السنخ (الموضع الاول) لاشك انه بمعونة انشاء الوجوب المعلق على الشرط يبرز من كتم

العدم الى دار الوجود سنخ من الوجود الانشائى المتقوم بالموضوع المذكور فى القضية وان كان مرتبة ضعيفة منه ومن البين انه يصير فعليا عند وجود الشرط اذ هذا الوجوب المشروط سنخ من الوجوب يكون انشائيا عند عدم الشرط وفعليا عند وجوده فمهما كان السبب منحصراً فى الشرط لزم انتفاء الفعلية عند عدمه بمعنى عدم بلوغ الانشاء الى مرتبة الفعلية لا بمعنى انتفائها بعد وجودها ومتى لم يكن الشرط علة منحصرة فلامحالة امكن ان ينشاء الوجوب معلقا على سبب آخر والوجوب فى كلا الانشائين واحد بالسنخ وان كان متعدداً بالشخص لان المفروض عدم تكرر الجزاء بتكرر الشرط و عدم تعدد المطلوب فعلى العلة المنحصرة يكون الوجوب منحصراً فى هذا الوجوب الشخصى المعلق على الشرط المذكور و لازمه انتفاء طبيعة الوجوب اللابشرط بانتفاء هذا الشرط وعدم امكان فرد آخر له يكون معلقا على شرط آخر وهذا هو القول بالمفهوم فى مقابلة القول بنفى المفهوم فههنا وجوب شخصى حاصل بانشائه معلقا على خصوص الشرط المذكور ووجوب سنخى مشترك بينه و بين فرد آخر ومن المعلوم انه لانزاع فى انتفاء الوجوب الشخصى لانه معلق على خصوص الشرط المذكور فما لم يتحقق الشرط لم يبلغ الى مرتبة الفعلية و يكون باقياً على مرتبة الانشاء نعم لو كان المعلق عليه هو الشرط المذكور لا باعتبار خصوصيته بل باعتبار جامعه جاز بلوغ الوجوب الشخصى الى مرتبة الفعلية عند وجود فرد آخر كما اذا قال المولى (ان جائك زيد فاكرمه) و كان مقصوده من المجئى اظهار المودة ولو باهداء هدية فح لامانع من صيرورة الوجوب الشخصى المعلق على مجئى زيد فعليا بسبب آخر ومع احتمال ذلك لايحكم العقل بانتفاء هذا الوجوب الفعلى بسبب الشرط المذكور الا ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر الشرط المعلق عليه بل ظاهر كل ما اخذ موضوعا او قيداً فيه للحكم ان يكون بخصوصيته متعلقا له سواء كان شرطا او وصفا او لقبا فيحكم العقل بانتفاء الحكم بسبب انتفائه و من ثم يحمل المطلق على المقيد المثبتين كما فى (قوله اعتق رقبه واعتق رقبة مؤمنه) مع احراز وحدة المطلوب حيث ان الظاهر من قوله اعتق رقبة مؤمنة كون موضوع الوجوب الشخصى

هو خصوص الرقبة المؤمنة فيتفى بانتفاءالايمان فيقع التعارض بينه وبين المطلق فيحمل المطلق على المقيد واما لو احتمل عدم دخل خصوصية الايمان فى شخص الحكم المذكوربان يكون المؤمنة من حيث كونه فردالمطلق الرقبة موضوعا لهذا الحكم الشخصى لم يقع التعارض بينه و بين المطلق فاذن لامانع من الاخذ باطلاق المطلق فظهر من جميع ما ذكرنا ان انتفاء الوجوب الشخصى عند انتفاء الشرط المذكور انما يكون بحكم العقل بعد ظهور كون ذلك الشرط بخصوصه معلقا عليه لذلك الوجوب الشخصى وليس ذلك من باب المفهوم وان النزاع بين مدعى المفهوم ونافيه فى تعليق سنخ الوجوب وعدمه فالمدعى للمفهوم يدعى ان قضية تعليق السنخ على الشرط المذكور الانتفاء عند الانتفاء والنافى للمفهوم ينكر ذلك و منشاء هذا النزاع دعوى ظهور الشرط فى العلة المنحصرة ونفيه واما البحث عن مفاد الصيغة بعد البناء على انه السنخ لا الشخص هل هوالمطلق او على نحو الاهمال فسيتلى عليك فى الموضع الثانى (ان قلت) ان الوجوب منتزع من الطلب الانشائى الكاشف عن الارادة الجدية لاعن مجرد الطلب الانشائى لابداعى البعث و اذا فرضنا وحدة المطلوب ووحدة المرادالجدى امتنع فرض فرد اخر من الوجوب يكون حاصلامن سبب آخرسوى الشرط المذكورفلامعنى للوجوب السنخى اصلا مثلا اذا قال المولى (ان جائك زيدفاكرمه) فلاشك ان المادة فى صيغة اكرمه هى طبيعة الاكرام المهملة المتحققة بفردمنها فى الخارج اذ والمفروض وحدة المراد وحصول المطلوب بفرد واحدمن طبيعة الاكرام فليس هناك الاارادة واحدة وينتزع من الطلب الانشائى الناشى منها وجودواحدللوجوب الشخصى فمهما علق ذلك الوجوب على المجئى مثلامتنع تعليقة ثانيا على شرط آخر فما دام لم يتحقق المجئى لم يمكن بلوغه الى مرتبة الفعلية ولا يمكن فرض وجوب آخر حتى يقال ان سنخ الوجوب معلق على الشرط المذكور لاشخصه (قلت) هذه شبهة عرضت لبعضهم قد اوقعته فى الالتزام بالمفهوم بحكم العقل فى خصوص الشرطية الانشائية دون الاخبارية نظراً الى ان قضية انتفاء الشرط انتفاء شخص الوجوب عقلا والمفروض انحصار سنخ الوجوب فيه فيثبت

المفهوم وهذا بخلاف المحمول فى الجملة الخبرية فانه نفس المفهوم اللابشرط الذى هو السنخ لا الشخص فالقول بالمفهوم وعدمه يدور مدار دعوى ظهور الشرط فى العلية المنحصرة وعدمه فى الشرطية الخبرية وربما يتراءى منه انكار السنخ (والجواب) اولا ان الشرط فى الانشائية ليس سببا حقيقة وان اطلق عليه مسامحة بل هو قيد راجع الى الهيئة ومن البين ان الوجوب المشروط بشرط يغاير المشروط بشرط آخر و كلاهما وجوب انشائى منتزع من الارادة الشأنية وقد مر تحقيقه فى مبحث الوجوب المشروط فاذن لا غرو ان يكون للوجوب المشروط فرد آخر و يحصل امتثالهما جميعا بعد حصول الشرط بالاتيان بالطبيعة مرة واحدة قضية لوحدة المطلوب الفعلى والمراد الجدى بل لو قلنا برجوع القيد الى المادة لكان كذلك ايضا لوضوح تعدد المادة المقيدة بقيدين وحصول الامتثال بفرد واحد نظراً الى عدم ترشح الوجوب الى القيد الماخوذ فى المادة فى الواجب المشروط وليس توارد الوجوبين المشروطين على الطبيعة الواحدة من قبيل اجتماع المثلين اصلا مالم يصر كلاهما فعليين (و اما ثانيا) فمع التنزل والبناء على كون الشرط سببا حقيقة وتصريح المولى بسبب آخر لابد من الالتزام بكون الجامع بينهما سببا يكون معلقا عليه للوجوب الشخصى ولو كان جامعا عرضيا اعتبره المولى فى مقام الجعل وان لم يصرح بذلك الجامع فى مقام البيان فليس هذا الشرط المذكور بخصوصيته سببا لكى يمتنع تاثير سبب آخر فى فعلية الوجوب الشخصى فالقائل بالمفهوم يقول بانحصار سنخ الوجوب فى الوجوب الشخصى المعلق على الشرط المذكور لظهور الشرط فى كونه بخصوصيته سببا والمفروض حكم العقل بامتناع تعدد الوجوب وانحصاره فى المعلق على هذا الشرط والمنكر للمفهوم ينكر الظهور المذكور نظراً الى امكان كون الجامع سببا فى الواقع و انما لم يصرح به لعدم كونه جامعا ذاتيا حاويا لجميع خصوصيات الفردين من الجامع كما لو فرض كون الاكرام والمجئى سببا وح ليس للمنكر دعوى انتفاء هذا الشخص من الوجوب بناء على امتناع فرد آخر من الوجوب فلابد له من انكار ظهور الشرط فى دخله بخصوصيته فى التعليق كما ان للمثبت كفاية دعوى ظهوره فى الخصوصية ولا حاجة الى دعوى

انحصار العلة فيه ولعله سياتى له مزيد بيان (قوله اشكال و دفع لعلك تقول كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم) (اقول) هذا هو الموضع الثانى و تقرير الاشكال ان المذكور فى القضية الشرطية انما وقع شرطا بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشائه دون غيره فاقصى ما يفيد الشرطية انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه فلادلالة لها على انتفاء الوجوب بالنسبة الى شرط آخر كما هوالمدعى و من البين ان انتفاء شخص الوجوب متيقن بحكم العقل ولا نزاع فيه حسبما مربيانه فى الموضع الاول (اما كون الحكم المدلول عليه بالصيغة شخصيا فلوضوح ان الوجود الانشائى الحاصل بها سنخ من الوجود و ان كان مرتبة ضعيفة من الوجود وليس من سنخ المفاهيم و اما كون الشرط المذكور شرطا لخصوص الوجود الانشائى فلان المفروض رجوع القيد الى الهيئة وليس مفادالهيئة الا الحكم الشخصى بناء على كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فى الحروف والهيئات لوضوح ان الموضوع له على هذا القول خصوص جزئيات المنشئات والنسب الواقعة بتلك الالفاظ لاالمفهوم مضافا الى انه لامعنى لتعليق المفهوم بما هومفهوم بالحمل الاولى على شئى بل التعليق والملازمة التى هى مفاد الشرطية يكون بين الوجودين سواء كان وجوداً خارجيا كوجودالشمس الملزوم لوجودالنهاراووجوداً انشائيا كفعلية الوجوب الحاصلة من وجودالشرط فمهما كان اللزوم بين الوجودين فلامحالة يكون شخص الوجوب معلقاعلى الشرط فبانتفائه ينتفى شخص الوجوب فلامعنى لانتفاء سنخ الوجوب (قوله ولكنك غفلت عن ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذى هو مفاد الصيغة) (اقول) هذا جواب عن الاشكال وتحقيق للموضع الثانى من كون مدلول الصيغة هوالسنخ لاالشخص وهذا مبنى على مختاره من كون كل من الموضوع له والمستعمل فيه عاما فى الحروف والهيئات و انما تجئى الخصوصيات من قبل الاستعمال فان هيئة قوله اكرم زيداً مستعملة فى مفهوم الطلب الحتمى الذى ينتزع منه مفهوم الوجوب وانما استعملت فى مفهوم الطلب بداعى انشائه فى الخارج فالوجود الانشائى للطلب انما يتحقق بالاستعمال و يمتنع ان يكون مستعملا فيه لتاخر رتبة

عن الاستعمال فالمعلق على الشرط يكون مفهوم الوجوب الذي هو مداول الصيغة لا الوجود الشخصي من الوجوب الحاصل بالاستعمال فيكون سنخ الوجوب معلقا على الشرط لا الشخص وهو المراد من المفهوم وهذا هوالجواب عن الاشكال الاول (واما الجواب عن الاشكال الثاني اعني تعليق المفهوم بما هومفهوم فيما مرغيرمرة من ان الشرط في الانشائية انما يكون مع قيود الهيئة وليس هناك ترتب و لزوم و علية اصلا فمهما كان مفادالهيئة مفهوم الطلب فلاغروفي امكان تقييده بالشرط بعد الانشاء فضلا عن امكانه قبل الانشاء وقد سبق شطر من كلام الاستاد في امكانه في مبحث الواجب المشروط هذا كله بالنسبة الى الوجود الخارجي و اما خروج الخصوصيات الذهنية الحاصلة من الاستعمال عن الحاشتين فقد تبين وجهه من الجواب الاول وانها حاصله بالاستعمال فيمتنع اخذها في الموضوع له (ثم اعلم ان تعليق سنخ الوجوب على شرط خاص لايفيدنفي مطلق الوجوبات بانتفائه مثلا قول الشارع حج ان استطعت لايفيدالتعليق فيه نفي وجوب الصلوة والزكوة وغيرهما بانتفاء الاستطاعة فان تعليق طبيعة الوجوب السارية في افراد الوجوب باب المتعلقة بالموضوعات المتغايرة على شرط خاص بموضوع خاص مستحيل عقلا (ثم على القول بالمفهوم لابد من كون المراد من الوجوب صرف الوجوب الذي لايطبق الاعلى اول الوجود فيقتضي التعليق المذكور انتفاء صرف الوجوب عندانتفاء الشرط المذكور لوضوح انه لوصار الوجوب الانشائي فعليا عند انتفاء الشرط المذكور لزم تحقق الفعلية التي هي اول الوجود في غير الشرط المذكور وهو مناف لفرض انحصار العلة في الشرط المذكور كما ان المراد من الوجوب عندنا في المفهوم هي الطبيعة المهملة القابلة للتعدد بوجود شرط آخر فيكون المعلق على الشرط المذكور هو الطبيعة المهملة من الوجوب عندنا في (قوله و اورد على ما تفصي عن الاشكال بما ربما يرجع الى ما ذكرنا بما حاصله ان التفصي) (اقول) الاشكال والجواب كلاهما من المحقق صاحب الحاشية على الحاشية على المعالم وقد تفصى عن الاشكال بما يرجع حاصله الى الالتزام بكون الوضع عاما كالموضوع له كما هو مختار الاستاد (واورد عليه في تقريرات الشيخ

قده بانه لاوقع للاشكال والدفع (اما الاول فلان الكلام المشتمل على المفهوم اما ان يكون خبريا كقولك يجب على زيد كذا ان كان كذا و اما ان يكون انشائيا كقولك ان جائك زيد فاكرمه و ارتفاع مطلق الوجوب فى طرف المفهوم فى الاول ظاهر لكون الوجوب كليا فى الجملة الخبرية واما ارتفاع مطلق الوجوب فيما اذا كان الكلام انشائيا فهو من فوائد العلية والسببية المستفادة من الجملة الشرطية حيث ان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً الى ارتفاع السبب الماخوذ فى الجملة الشرطية فان ذلك يرتفع ولولم يؤخذ المذكور فى حيال اداة الشرط علة منحصرة له كما هو ظاهر فى اللقب والوصف فقضية العلية المنحصرة ارتفاع نوع الوجوب الذى انشائه الآمر و صار بواسطة انشائه شخصا من الوجوب (و اما الثانى فلان ابتناء الرفع على ما زعمه من عموم الموضوع له والوضع مما لم يقم دليل عليه لولم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث ان الخصوصيات بانفسها مستفادة من الالفاظ انتهى كلامه ملخصا) و انما نقلناه بطوله توضيحا لمرامه و تسهيلا لفهم كلام الاستاد (و قول الاستاد (و ذلك لما عرفت) رد عليه حيث فرق بين الخصوصيات الناشية من الاستعمال فى الجملة الخبرية التى علق الجزاء فيها على الشرط و اختار خروجها من المستعمل فيه و بين الخصوصيات فى الانشاء واختار كونها مدلولة للملفظ وقد سبق فى كلام الاستاد بيان عدم الفرق بين القبيلتين و زاد توضيحا فى ذيل كلامه (ابانة) قدمر فى صدر الكتاب تحقيق المعانى الحرفية وانها ابداعية من سنخ الوجود لامن سنخ المفاهيم لكنها قابلة للسعة والضيق فان قولنا زيد قائم فى الدار يفيد تضيق النسبة الابداعية بخلاف قوله تعالى (ان الله على كل شئ قدير) فانه يفيد توسعة فى النسبة الايقاعية فيمكن ان يكون تعليق المنشاء الذى هو معنى ابداعى بحيث ينتزع منه سنخ الحكم الذى يبتنى عليه المفهوم كما انه يمكن على نحو لا ينتزع منه السنخ الذى يبتنى عليه نفى المفهوم وقد اوضحنا سبيله فى الواجب المشروط بمالا مزيد عليه (ان قلت) اذا كان المفهوم من فوائد انحصار العلة ولو كان المنشاء وجوبا شخصيا فما الوجه فى جعل السنخ محل الكلام كما صنعه الاستاد (قلنا) المفهوم

لیس جملة مستقلة فی عرض المنطوق تکون مستفادة من العلیة المنحصرة عقلا بل هو معنی تبعی یکون ظهوره تابعا لمقدار ظهور المنطوق والوجوب الشخصی اذا کان معلقا علی الشرط لزم کونه علة منحصرة للشخص لا للسنخ فیکون المفهوم ایضم انتفاء ذلك الشخص لا السنخ، لا جدوی فی ذلك للقول بالمفهوم فلابد من کون السنخ معلقا علی کلا القولین وحیث ان السنخ هو الوجوب اللابشرط المهملة فلامحالة یتوقف المفهوم علی کون الشرط علة منحصرة وسیاتی له مزید بیان (حکایة و درایة) (قال فی مقالات الاصول ان لمنکر المفهوم لیس انکار هذه الجهة من ظهور دخل عنوان ماخوذ فی طی الخطاب بخصوصه فی مضمون الخطاب و انما انکاره ممحض فی کون المضمون سنخا لاشخصا والایلزم عدم اقتضاء الخطاب انتفاء شخص الحکم ایضم بانتفاء هذا العنوان بخصوصه ولو من جهة احتمال عدم دخل خصوصیته فی مضمون الخطاب شخصا ایضم کما لایخفی و علیه فتمام مرکز البحث بین المنکر والمثبت هو فی مضمون الخطاب المعلق علی العنوان بخصوصه بانه هو السنخ او الشخص وح لا مجال فی تقریر وجه الانکار من منع العلیة تارة و منع الانحصار اخری و منع السنخ ثالثة بل لابد و ان یقتصر فی وجه الانکار علی منع خصوص تعلیق السنخ لا الشخص و علیه فمال البحث فی المقام الی ان الظاهر من القضیة تعلیقیة کانت اوغیر ها کونها فی مقام تعلیق السنخ اوالشخص بعد الفراغ عن ظهور العنوان الماخوذ فیه فی دخله فی مضمون الخطاب بخصوصه الذی هوملازم لانحصاره فیه کی یصیر انتفاء الشخص قدراً متیقیا انتهی کلامه) (اقول) ان السنخ مشترك بین المهملة والمطلقة والذی یکون مدلول الخطاب هوالسنخ بالمعنی الاول ولیس لازمه القول بالمفهوم مع عدم کون الشرط علة منحصرة لوضوح انه مع عدم انحصار العلة فیه لایکون السنخ اللابشرط المهملة منحصراً فی الحکم الشخصی المعلق علی هذا الشرط فلابد له من دعوی الانحصار ومجرد القول بالسنخ لایکفی للقول بالمفهوم فلاوجه لجعل محل الکلام الحکم الشخصی اصلا بل محل الکلام هوالسنخ علی کلا القولین کما افاد الاستاد (والدلیل علی کون المنشاء هوالوجوب اللابشرط

المهملة ان الجاعل متوجه بالنظر الاستقلالى الى الموضوع لاالى الحكم الذى هو مفاد الصيغة كى ياخذباطلاقه فيكون المجعول هوالوجوب اللابشرط (لايقال قضية وقوع اللابشرط فى حيز النفى فى جانب المفهوم هو الاطلاق فبانتفاء القيد ينتفى السنخ بقول مطلق وهذا القدر يكفى للقول بالمفهوم) (لانا نقول) ليس مفادالمفهوم قضية مستقلة فى عرض المنطوق وقدمر بيانه سابقا (و ربما يتراأى من ذيل كلامه قده ما يوافق ما ذكرنا من كون المجعول هو المهملة (قوله) اذا تعدد الشرط مثل اذا خفى الاذان فقصروا اذا خفى الجدران فقصرفبناء على ظهور الجملة) (اقول) الكلام فى تعدد الشرط مع وحدة الجزاء لوضوح ان وجوب القصر لايتعدد بخفاء الاذان والجدران فمع عدم القول بالمفهوم لااشكال لانحفاظ سببية كل منها لوجوب القصر بلا تعارض بينها اصلا فالتعارض انما جاء من ناحية المفهوم فيمكن تخصيص كل من المفهومين بمنطوق الآخر بان يقال اذا لم يخف الاذان فقصر الا فى صورة خفاء الجدران وكذا فى مفهوم الجملة الثانية وقداسمعناك فى صدر المبحث ان المفهوم معنى تبعى للدلالة فى المنطوق وليس له لفظة لكى يكون مستقلافى افادة العموم فلا يكون قابلا للتخصيص فلابد من التصرف فى المنطوق بان يكون الجملتان فى مقام بيان احد السببين فكانه قال اذاخفى الاذان او الجدران فقصر و لازمه حصر السببية فيهما كماهوقضية نفى الثالث فى المتعارضين لكن هذا مبنى على بقاء الدلالة الالتزامية هنا عند التعارض مع ان المتفاهم عندالعرف سقوطهما معا عن الدلالة على المفهوم عند التعارض وهذا اقوى شاهدعلى عدم الوضع مع ازوم التجوزعلى هذا القول فالمتعين ح رفع اليد عن المفهوم راسا و هذا هو الوجه الثانى الذى يساعدعليه العرف (واما تقييد اطلاق الشرط فى كل منها بالآخربان يكون نتيجته سببية كليهما معا فى وجوب القصر فبعيد جداً لان لازمه الاهمال فى كلتا القضيتين بالنسبة الى المنطوق بلاضرورة داعية اليه وهذا هوالوجه الثالث) (قوله واما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بان يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط) (اقول هذه قرينةعقلية على كون الشرط هوالقدرالمشترك بينهما ومعها لاوجه لرفع

اليدعن المفهوم والدلالةعلى انتفاءالثالث بانتفاء الشرطين ولكن الظهورفى المفهوم لايكاد ينعقد بمعونة القرينة العقلية لوضوح انعدم امكان استقلال المتخالفات فى التأثير والعلية لامر واحد من المستقلات العقلية التى لادخل لها فى انعقاد الظهور اصلا فلاينبغى عده وجها رابعاضافا الى انسحابه الى الوجه الاول والثانى لوضوح ان عدم امكان تأثير المتخالفات فى الواحد ليس من لوازم القول بالمفهوم الذى هو الانتفاء عند الانتفاء بل من لوازم الوجود عندالوجود الذى هو مدلول المنطوق فلابد من الالتزام بالقدر المشترك فى الوجه الاول والثانى ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك (و دعوى) ان موردالقاعدة العقلية انما يكون الواحد الشخصى لاالواحد النوعى بمعنى انه لامانع عند العقل من استناد الواحد بالنوع الى العلل المتكثرة كالحرارة المستندة الى النار والغضب ونحوهما و انما المستحيل استناد الواحد الشخصى الى المتكثرات ومن البين ان وجوب طبيعة القصر المعلق على الشرط هو السنخ لا الشخص فلا محذور من استناده الى خصوص كل واحد من الشرطين (مدفوعة) بالفرق بين مثال الحرارة و وجوب القصر المعلق على الشرطين لوضوح ان ما يكون منها اثر للنار مغاير بخصوصيتها الوجودية لما هواثر للغضب ولا كذلك الامر فيما نحن فيه فان وجوب القصر المترتب على احد الشرطين ليس مغايراً لوجوب القصر المترتب على الشرط الآخرفان سنخهما واحد فهو من حيث وحدته النوعية مترتب على الشرطين فالقاعدة العقلية جارية ههنا فلابد من الالتزام بكون القدرالمشترك سببا لسنخ وجوبالقصر و انما استشكلنا فى جريان القاعدة فى مبحث التخيير و قلنا بانه يمكن ان يكون الغرض الواحد بالنوع حاصلا من عدل الواجب التخييرى بخصوصيتهما فلاضرورة تلجئنا الى ارجاع الوجوبين على نحو التخيير الى وجوب واحدمتعلق بالجامع لان الاثر الحاصل من الواحدبالنوع متفاوت باعتبار الخصوصيات فقياس ما نحن فيه بذلك الباب قياس مع الفارق فما صدر من بعض المحشين قده غير سديد جداً (ان قلت)لاسببية فى الشروط المعلق عليها الواجبات بل هى اما قيودللمادة وليس هناك وجوب طبيعة واحدة مرتبةعلى

السببين كترتب معلول واحدعلى علتين متخالفتين حتى كان اللازم الالتزام بالقدر الجامع لئلاينخرم القاعدة العقلية (قلنا) الكلام فى هذا المبحث والمبحث الآتى فى تداخل الاسباب اوالمسببات والمفروض فيهما كون الشرط سببا للتالى او كاشفا عنه بخلاف المباحث السابقة فان البحث فيما يعم كلتا القبيلتين (ان قلت) لا شك ان خفاء الجدران عبارة عن عدم رؤيتها و خفاء الاذان عبارة عن عدم سماعه وليس بين الابصاروالسماع جامع ذاتى نوعى وان كان الكيف جنسا لهما فضلاعن مقابليهما اللذين هما من سنخ الاعدام نعم يمكن اعتبار مفهوم عرضى يكون جامعا عرضيا بينهما ومن البين عدم كونه قابلا للتاثير فلا يمكن فرض سببية الجامع الاعتبارى اصلا (قلنا) لاشك ان المصالح الموجبة للحسن تختلف باختلاف الوجوه والاعتبار فلا غرو ان يكون الجامع العرضى بين الخفائين موجبا لحسن القصر و لزومه و سياتى له مزيدايضاح من ذى قبل ومن جميع ماذكرنا ظهرالحكم فى مقام الثبوت والاثباب فيما اذا فرض وحدة المطلوب مع تعدد الشرط وفرض سببية الشرط وان السبب فى مقام الثبوت هوالجامع بين الشروط المتعددة فلامفهوم لكل واحد منها بحياله بل للجامع مفهوم واحد و هو عدم وجوب القصر عند انتفاء الجامع بانتفاء الشرطين معا و مراد الاستاد من قوله (و بقاء اطلاق الشرط فى كل منها على حاله) نفى تقييد اطلاق كل منهما بالآخرالذى نتيجته ان يكون كل منها جزء للسبب بل كل منها سبب باعتبار وجود الجامع فيه (واردء الوجوه) هوالوجه الخامس و هو المحكى من الحلى وقد جعل قده المناط فى القصر خفاء الاذان فقط (و يرد عليه ان رفع اليد عن المفهوم فى خصوص احدهما لايرفع التعارض اللهم الا ان يكون مقصوده القاء الآخر رأسا و جعلهامارة على خفاء الاذان وفيه ما فيه (فوله اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث و اما على ساير الوجوه فهل اللازم) (اقول) قبل الخوض فى المرام ينبغى تقديم مقدمة فى المقام وهى ان الكلام فى هذا البحث كالمبحث السابق فى كون الشرط سببا للتالى فى مقام الثبوت لامجرد كون الشرط ملزوما اوقيداً للهيئة اوالمادة وقد اسمعناك سابقا ان اقصى مايستفاد

من الشرطية ليس الا اللزوم الواقعى كما فى الشرطية الاخبارية او اللزوم الجعلى كما فى الشرطية الانشائية بلا سببية اصلا ولكن الكلام ههنا انما يكون بعد الفراغ عن احراز سببية الشرط للجزاء بنفسه او بكشفه عن السبب فى تداخل الاسباب تارة وفى تداخل المسببات اخرى فالحرى بنا عطف العنان الى شرح هذه الالفاظ الواقعة فى العنوان المذكور فى كلام القوم فنقول المراد من السبب ما يكون مؤثراً فى شئ بالطبع ويكون علة غائية لارادة الفاعل بالاختيار كتاثير اسباب النجاسة فى الملاقى الموجب للغسل او لنزح دلاء معينة من البئر و كتاثير اسباب الحدث فى حدوث ظلمة على النفس الموجب للوضوء او الغسل ومن المعلوم ان تاثير تلك الاسباب فى ذلك انما يكون بالطبع و من هذه الجهة لافرق بينها و بين الاسباب الاخر الطبيعية كتاثير النار فى الحرارة والشمس فى الاضائة بخلاف تاثيرها فى ارادة الفاعل فان الصورة الحاصلة من ذلك الاثر تكون علة لارادة الفاعل فعلا اختياريا يكون رافعا لذلك الاثر وحيث ان السبب الطبيعى لذلك الاثر سبب لنفس الفعل الاختيارى بمعنى انه لو التفت العاقل الى ذلك الاثر وان رافعه ليس الا الغسل بالضم او الفتح لبادر الى ايجاده صار داعيا للشارع الى الامر به ولا يرضى بتخلفه عنه فصح ان يقال ان الشرط سبب لوجود الفعل و ان اقتضائه لوجوبه من قبل الشارع من جهة اقتضائه الوجود و لعله الى هذا ينظر كلام الشيخ ره فى كتاب الطهارة فى باب منزوحات البئر (قال والسر فى ذلك ان المستفاد من ادلة السببية كون السبب لنفس الفعل و مؤثراً فيه فى نظر الآمر وهو الذى دعاه الى الامر به عنده فلا يرضى بتخلفه عنه انتهى كلامه) فلا يرد عليه ان السبب لا يتخلف عن المسبب عند وجود الشرط وعدم المانع ولو كانت الجنابة سببا لوجود الغسل الذى هو فعل اختيارى لم يحتج الى الارادة بل كان نظير الاسباب الطبيعة مضافا الى ان الغسل مثلا رافع لحدث الجنابة فللازم اطلاق السبب على الغسل لا على الجنابة فقد اندفع عنه هذا الاشكال بما ذكرنا بانها علة غائية بالنسبة الى الغسل والرافع له سبب طبيعى بالنسبة الى الاثر الحاصل منه فى المحل و انما توجه امر الشارع اليه لخصوصية الكامنة فيه فالسبب علة غائية

فعلية بالنسبة الى امر الشارع وشانية بالنسبة الى فعل المكلف بمعنى انه لو التفت الى الاثر الحاصل منه لصار داعيا الى ايجاد الفعل لرفع ذلك الاثر ومن هنا يظهر ان القيود التى تكون دخيلة فى مصلحة الفعل الذى هو الموضوع للطلب و يكون فى عرضه خارج عن محل الكلام بتاتا لوضوح ان السبب متقدم رتبة على المسبب كما ان ارتفاع الاثر الحاصل منه بمعونة ذلك الفعل متاخر رتبة عن الفعل فيمتنع كونهما دخيلين فى مصلحة الفعل فى مقام الثبوت بحيث يكون فى عرض الموضوع فالواجب المشروط على القول برجوع القيد الى المادة خارج عن محل البحث و يشهد لذلك استدلالهم على امتناع التداخل بلزوم اجتماع المثلين و من البين ان الفعل المقيد بواحد من الشرطين عند تعدد الشرط مغاير للفعل المقيد بالآخر فلا يلزم اجتماع الوجوبين فى موضوع واحد و كذا يخرج عن محل الكلام الواجب المشروط الذى يكون القيد راجعا الى الهيئة بمعنى ان يكون قيداً للمادة المنتسبة كما هو مصطلح بعض الاعلام فى تقريراته بحيث يبقى القيد بعد فعلية الوجوب لعين ما ذكرنا من تعدد الموضوع فى هذا الفرض ايضم فالبحث هنا انما يكون فى الواجب المشروط الذى يصير مطلقا بعد وجود الشرط بحيث يكون متعلق الوجوبين المشروطين واحداً و بعد فعليتهما يلزم اجتماع المثلين كقوله (ع) ان بلت فتوضوء وان نمت فتوضو فان مركزهما نفس الوضوء بلاتقييد بالبول والنوم ولكن لايعم البحث جميع انحائه مما يكون الاشتراط لمانع من الايجاب المطلق كما فى صدر الاسلام بل لابد من كون الشرط مستتبعا لحصول اثر فى المحل يكون الفعل علاجا و رافعا لذلك الاثر كما فى الكفارات الواجبة لانمحاء الاثر الحاصل من السبب و كما فى قول المولى (ان مرضت فاشرب الدواء) فان شرب الدواء علاج للمرض ويمتنع ان يكون المرض دخيلا فى مصلحة الشرب بخلاف الوقت مثلا فى الواجبات الموقة ,فاستدلال بعضهم لعدم التداخل بتعدد نسبة الوجوب الى دخول الوقت وخروجه وان اختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد قضاء واداء كان مقتضيا له فى غيره) اجنبى عن المقام (والمراد من تداخل الاسباب تداخلها من حيث السببية والتاثير بحيث لايتفرع على

تلك الاسباب الاحكم واحدسواء كان من جهة عدم قابلية متعلق الحكم للتعدد كما فى قتل زيد المسبب من ارتداده و من كونه محاربا مثلا او من جهة العلم بوحدة التكليف كما فى وجوب القصر المسبب من خفاء الاذان والجدران او كان المسبب قابلا للتكرار الا انه متفرع على مالا يقبل التكرار كموجبات وجوب الوضوء من النوم والبول ونحوهما فان الوضوء وان كان قابلا للتكرار الا ان ثبوته انما يكون باعتبار حدوث الحدث من تلك الاسباب و وجوب الوضوء انما يكون لرفع الحدث الذى ليس قابلا للتعدد فالسبب القريب واحد و ان كانت الاسباب البعيدة متعددة فلامحالة يكون المسبب واحداً ومن البين ان المؤثر فى هذه الصور هو القدر الجامع بين الاسباب المتعددة حتى فى الصورة الاخيرة فان السبب القريب واحد حاصل من تلك الاسباب المتعددة فلابد من الالتزام بالقدر الجامع بين تلك الاسباب لامتناع استناد الاثر الواحد الى المتكثرات ولا فرق ح بين حالة الانفراد والاجتماع اصلا لوضوح كون تاثير كل واحد من الاسباب فى الوجوب حين الانفرد باعتبار الجامع كحال الاجتماع لا لخصوصية فى السبب و لازم تأثير السبب بخصوصيته ان يكون الاسباب فى حالة الاجتماع جزء للسبب بحيث يكون المجموع موثراً واحداً فلو كان الاثر واحداً بسيطا لزم تاثير المتكثر فى الواحد فى مقام الثبوت و لزم الاهمال فى كل واحد من القضايا الشرطية فى مقام الاثبات فى حالة الاجتماع ولا كلك الامر بناء على تاثير كل واحد منها باعتبار كونه فرداً للقدر المشترك لوضوح انحفاظ الاطلاق فى كل واحدة من القضايا الشرطية فى كلتا الحالتين نعم الظاهر من الشرط كونه بخصوصه موثراً فى الجزاء و حمله على كونه فرداً للقدر المشترك القاء لهذا الظهور ولاجل ذلك وقع الخلاف فيما اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء و كان قابلا للتعدد ولم يعلم وحدة التكليف ولا وحدة السبب القريب فى لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط او الاكتفاء باتيان واحد نظراً الى ان قضية الظهور فى الصيغة الواقعة فى الجزاء وحدة مفهوم الجزاء الواقع جزاء بوحدته النوعية ان يكون الشروط باعتبار القدر الجامع مؤثراً فيه كما فى الغسل المسبب عن الجنابة والمس

و نحوهما فيكون من باب تداخل الاسباب (والمراد من تداخل المسببات ان يكون تاثير الشروط المتعددة مفروغا عنه وعدم رجوع تاثيرها الى تاثير القدر المشترك وكان بين المسببين تصادقا بحسب المصداق كما فى وجوب اكرام العالم المسبب عن سبب و اكرام الهاشمى المسبب عن سبب آخر المتصادقين على مصداق واحد فبناء على حصول الامتثال باتيان فرد واحد يكون عالما و هاشميا يكون من باب تداخل السببات ومحل النزاع ههنا فى تداخل المسببات انما يكون فيما اذا تعدد الشرط وكان الجزاء مفهوما واحداً لا مفهومين متصادقين على مصداق واحد بعد الفراغ عن تاثير كل شرط بخصوصيته لاباعتبار القدر الجامع وابقاء ظهور الجزاء على وحدته النوعية وعدم تقييده بالفرد اذا تمهد ذلك وتحدد حريم النزاع فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله والتحقيق انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لسببه) اقول بعد الفراغ عن كون الشرط سببا او كاشفا عنه بمعونة الاطلاق او بالقطع لا شك ان سببيته واقعية كالاسباب الطبيعية حسبما مر بيانه آنفا و ظاهر الجملة الشرطية كون الشرط بخصوصيته سببا لابما هو فرد من القدر المشترك بين الشروط المتعددة فاللازم من ذلك حدوث الجزاء اعنى الوجوب عند حدوث الشرط كما هو شان الاسباب الواقعية ومن البين ان لازم ذلك ان يكون الحقيقة الواحدة كالغسل عند تعدد اسبابها محكومة بحكمين متماثلين و مبعوثا اليها بالبعثين (و دعوى) امكان تعدد الوجوب بين نظراً الى كون الوجوب من الامور الاعتبارية ولا محذور فى اجتماعهما وليس من باب اجتماع المثلين اذ هما الامر ان الوجوديان المشتركان فى حقيقة واحدة (مدفوعة) بان الوجوب منتزع من الطلب الحتمى الكاشف عن الارادة الجدية بحيث يكون بعثا و تحريكا لعضلات العبد و يمتنع تحقق البعثين الى شئ واحد للزوم تحصيل الحاصل ولو لم يكن من اجتماع المثلين مضافا الى لزومه فى مباديه من الحب والارادة لانهما من الحقايق الخارجية والالتزام بالتاكد خروج عن محل الكلام المفروض استقلال كل شرط فى التاثير فى الجزاء (والتفصى عن هذا لاشكال على القول بالتداخل فى المسببات كما هو

مفروض البحث بوجوه شتى كلها مستلزمة لارتكاب خلاف الظاهر (قوله فلابد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها فى هذا الحال عند) اقول هذا هو الوجه الاول للقول بالتداخل وربما يترأى ذلك من عبارة المحقق صاحب الحاشية على المعالم (قال فى جملة من كلماته ان السببية الشرعية لاتنا فى عدم فعلية التأثير لصدق السببية الشرعية مع شانية التاثير قطعا بل مراعات التاثير غير معتبرة فى الاسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعها على مسبب واحد كما هو ظاهر من ملاحظة مواردها انتهى موضع الحاجة) وهذا كما ترى تفصيل بين الاسباب الحقيقية والاسباب الشرعية وفيه مامر اسمعناك فى المقدمة انه لافرق بينهما اصلا وان السبب الشرعى بالنسبة الى الاثر الحاصل فى نفس المكلف او فى شئ آخر يكون كالسبب الطبيعى وبالنسبة الى الفعل الصادر منه الواجب عليه كالسبب الغائى فلابد من حدوث الاثر عند حدوثه فلا معنى لاجتماعها على مسبب واحد فظهر من ما ذكرنا ان السبب الشرعى كالسبب الواقعى لابد من حدوث الجزاء عند حدوثه ولا معنى لثبوته عند حدوثه بمعنى عدم تأثيره فى حدوثه (وربما يترأى من صاحب الفصول فى باب منصوص العلة انكار كون الاسباب الشرعية واحداً من العلل الاربع ويمكن اجتماعها على مسبب واحد (قال و هذه العلل اذا قيست الى الاحكام التى يترتب عليها شرعا كانت معرفات لها ومبينات لتحققها بعللها الواقعية لا عللا حقيقية لانحصار ها فى الاربع وعدم كونها من المادية و الصورية واضح و كذا كونها من العلة الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الشرعية اليه تعالى لا الى تلك الاسباب و كذا عدم كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها (و قال بعد اسطر وقد عرفت انها لاتصلح للعلية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التى تعد عللالها وان كانت بالنسبة الى الآثار التى قصد بوضع تلك الاحكام رفعها اسبابا عقلية كما ان رفع تلك الآثار ان قيست الى تلك الاحكام كانت عللا غائية لها انتهى كلامه) و هذا كما ترى موافق لما ذكرنا من كون تلك الاسباب اسبابا طبيعية عقلية بالنسبة الى الاثار الحاصله منها فى نفس المكلف او فى شئ آخر كما ان رفعها بالغسل الذى هو فعل المكلف متلاعلة غائية

لجعل تلك الاحكام وانما يكون مخالفته فى تسمية تلك الاسباب علة غائية اوضع تلك الاحكام اوضوح عدم ترتبها على الاحكام ولا على فعل المكلف وهذا حق لا ننكره انما كلامنا فى جعل تلك الاسباب شرطا وانشاء الوجوب جزاء فى الشرطية لا فى الخبرية فان قول المولى لعبده (ان مرضت فاشرب الدواء) ظاهر فى كون شرب الدواء علاجا و رافعا للمرض لا ان المرض يترتب على الشرب بل رفعه يترتب عليه ويكون هذا داعيا للايجاب نعم لو قال اوجبت عليك هذا لكذا كان ظاهره ترتب مدخول اللام على الايجاب وهذه مناقشة ترجع الى الظهور والكلام فى مقام الثبوت ولا شك ان الشئ قد يكون وجوده المتاخر علة غائية وقد يكون عدمه كذلك و اذا كان وجود الفعل علاجا له كان عدمه علة غائية واقعا ولكن يصح جعل وجوده شرطا للايجاب فى الجملة الانشائية وقد قلنا سابقا ان الشرط فى الواجب المشروط يمتنع ان يكون قيداً فى الواجب بحيث يكون دخيلا فى مصلحة الفعل بل يكون الفعل علاجا ورافعا له ومهما كان ظاهر القضية الشرطية كون الشرط المذكور بخصوصيته سببا لا باعتبار القدر المشترك او كونه جزء له كان لازمه حدوث الجزاء عند حدوثه لا مجرد ثبوت الجزاء حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (ولا يخفى انه لا ينبغى عدم ذلك تداخلا فى المسبب ولا فى السبب اذ الملاك فى الاول اختلاف المفهومين و تصادقهما على مصداق واحد والغسل ونحوه مفهوم واحد والملاك فى الثانى تاثير الاسباب الحقيقية باعتبار القدر المشترك او المجموع عند عدم امكان تعدد المسبب كما هو الشان فى العلل الحقيقة ومع انكار كونها اسبابا حقيقة لا معنى للتداخل فيها (قوله او الالتزام بكون متعلق الجزاء و ان كان واحداً صورة الا انه حقايق متعددة حسب) (اقول) هذا هو الوجه الثانى للقول بالتداخل فى المسببات (تقريره ان الفردين من الغسل المسببين من السببين كالجنابة والمس ليس كل منهما مسببا من حيث مفهومه المشترك بينهما والا لم يتخالفا فى الآثار فتخالفهما فى الآثار يدل على كون كل فرد منهما معرفا لعنوان يترتب عليه تلك الاثار فيرجع الامر الى مفهومين يمكن اتحاد هما فى فرد واحد يتصادقان فيه اما اختلاف الاغسال المسببيات فى الاثار فللزوم ضم الوضوء

فى ماعد اغسل الجنابة الى الاغسال الاخر لحصول الطهارة المشروط بها الصلوة و نحوها و عدم الحاجة فى غسل الجنابة الى الضميمة ومن البين ان اختلاف الاثار يكشف عن اختلاف الحقيقية فصدق الاغسال على مصداق واحد يكون من باب صدق المفهومين المتخالفين على فرد واحد فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الاانه يجزى الاتيان بمصداق واحد بداعى الامرين ويحصل امتثالهما معا كما فى اكرام الهاشمى و ضيافة العالم حيث انه بضيافة العالم الهاشمى بداعى الامرين يصدق انه امتثلهما فيسقط الامران بامتثال واحد وهذا هو المراد من تداخل المسببات (هذا تقرير هذا الوجه) وفيه (اولا) انه يحتمل ان يكون الحدث الحاصل من كل سبب مغايراً للحدث المسبب عن سبب آخر و يكون اختلاف الآثار من جهة اختلاف الاحداث فرفع بعضها متوقف على ضم الوضوء كالاحداث الحاصلة مما عدى الجنابة و بعضها لا يتوقف على ضمه كحدث الجنابة وبعضها مانع عن الصوم كحدث الجنابة والحيض و نحوهما و بعضها غير مانع عنه كحدث مس الميت فان الصوم ليس مشروطا بعدمه بخلاف الصلوة و يكون الغسل طبيعة واحدة لاطبايع مختلفة فلامحالة ان حدوث كل سبب يقتضى حدوث فرد منهما كما هو قضية اختلاف الاحداث نوعا فلا يكون اختلاف الآثار دليلا على اختلاف طبايع الاغسال (وثانيا) بعد تسليم ذلك انه يحتمل ان يكون اختلاف الاغسال ونغايرها بالتباين لعدم العلم بكون تلك الحقايق قابلة المتصادق فى مصداق واحد وان كان مفهوم الغسل صادقا عليها لكونه مفهوما مشتركا بينها كاشتراك الجنس بين النوعين المتبائنين وقضية قائدة الاشتغال مع العلم بحدوث المسببات عند تعدد الاسباب عدم اجزاء الاتيان بفعل واحد ولابد من العلم بالتداخل للاكتفاء بفعل واحد عن الجميع (قوله وان له امتثال كل منهما عليحدة كما اذا اكرم الهاشمى بغير الضيافة واضاف) (اقول) يمكن ان يقال بالفرق بين الواجب التوصلى والواجب التعبدى فى التداخل المسببى فى تصادق العنوانين على فرد واحد وان التداخل عزيمة بالنسبة الى الاوامر التوصلية ورخصة بالنسبة الى الاوامر التعبدية بمعنى سقوطها فى الواجب التوصلى بايجاد مصداق واحد لحصول

الغرض منها باتيان مصداق واحد يكون مجمعا للعنوانين اذلامعنى للامتثال عقيب الامتثال ولا كك الامر فى الواجب التعبدى فيجوزله الاتيان بهذا الفرد بقصدامتثال الامر بما ينطبق عليه و يكون داعيه امتثال خصوص ذلك الامر و ياتى بفرد آخر لامتثال امر آخر وله ان ياتى بفردواحد لامتثال الجميع بداعى الامرين بالعنوانين كما ان التداخل فى السبب عزيمة فى كلتا الطائفتين لوضوح عدم تاثير الاسباب المتعددة الافى مسبب واحد فليس هناك الا امر واحد وله امتثال واحد وحيث ان بين الضيافة والاكرام عموما مطلقا وان كان بين العالم والهاشمى عموما من وجه فلامحالةان الاكرام يحصل بالضيافة فمتى اضاف العالم الهاشمى حصل امتثال الامرين فيسقطان قهراً نعم يمكن اكرامه ابتداء بغير الضيافة ويبقى الامر بالضيافة فله امتثاله بها كماانه يمكن اكرام الهاشمى الغير العالم ويبقى الامر بضيافة العالم الغير الهاشمى فله امتثاله بها ولعل نظر الاستاد الى هذه الصورة (قوله انطباق عنوانين واجبين على واحدلايستلزم اتصافه بوجوبين بل غاية) (اقول) فيه اشكال على القول بامتناع اجتماع الامر والنهى اذ لا فرق بين الحكمين المتضادين كـالوجوب والحرمة او الحكمين المتماثلين كالوجوبين و من البين انه يلزم من انطباق عنوانين واجبين على مصداق راحد اتصافه بوجوبين و لازمه اجتماع المثلين (والجواب) ان مركز كل من الوجوبين عنوان مغاير لمركز الآخر والمفروض افتراقهما من الطرفين غاية الامران انطباقهماعلى مجمع واحديكون منشاءلانتزاع صفة الوجوب له و هذا لايوجب اجتماع الوجوبين فى المجمع بل يكون متصفا بوجوب واحد متاكدباعتبار تاكدملاكه اعنى المصلحة والحب والارادة والوجوب ليس من سنخ الوجود لكى يشتدوالوجه فى كون الوجوب واحداً ان الارادة فى المجمع واحدة وان كانت شديدة وهى منشاء لانتزاع بعث واحد ويكون ذلك البعث الواحدمنشاء لانتزاع وجوب واحد ولكن الطلب المنشاء بالصيغة متعددبتعدد الانشاء وليس فيه محذوراجتماع المثلين فى المجمع اصلاومما ذكرنا تبين الفرق بين عنوان واحد و بين العنوانين فى لزوم محذوراجتماع المثلين فى الاول دون الثانى فما صدر

من بعض المحشين قده من التسوية بين القبيلتين بعيد من الصواب (ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك (قوله اوالالتزام بحدوث الاثرعندوجود كل شرط الانه وجوب الوضوء فى المثال عند الشرط) (اقول) هذا هوالوجه الثالث للقول بالتداخل فى المسبب مع ابقاء اقتضاء وجود كل شرط لاثر حاصل به و ربما يتراأى هذا الوجه من صاحب الفصول فى باب منصوص العلة (قال ثم يبقى الكلام هنا فى جواز توارد العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم المعلل بها ان كان قابلا للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واخويها وصاح توارد الاسباب عليه لافادة تاكده كان معلول احديهما حال الانفرادغير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون علية المنفرد للضعيف مشروطة بعدم الانضمام اذ حال الانضمام يكون المعلول امراً آخر وهو القوى المباين للضعيف انتهى كلامه) ولابد قبل النظرفى كلامه من بيان انحاء التاكدوهى ثلاثة (الاول) التاكد المفهومى وهو ذكر لفظ دال على المفهوم الاول اما بتكرارلفظه كما فى جائنى زيد زيد اوبما يفيده كما فى جائنى زيد نفسه مثلا و هذا هوالتاكيد المصطلح عليه عند النحويين وانما يتاتى ذلك فى الالفاظ التى تكون مداليلهامن سنخ المفاهيم فى القضايا الخبرية (الثانى) التاكد الانشائى الحاصل فى مفادالصيغة كقول المولى اكرم اكرم زيداً فان مدلولهاهو الطلب الانشائى ومن البين ان الطلب الايقاعى يتثنى فى المرة الثانية بمجرد تعلق القصد الى ايقاع مدلول الصيغة فلامحالة يكون انشاء الطلب ثانيالابداعى البعث بل بداعى التنبيه على الاهتمام بالمطلوب لوضوح ان الانبعاث الخارجى الحاصل من العبدلايمكن تعدده بالنسبة الى المطلوب الواحد فلايكون الثانى بعثاو تحريكا للعبدبل بداعى الاهتمام فيكون وجوبا واحداً متاكدا (الثالث) التاكدالوجودى وانمايتاتى ذلك فى الوجودات الحقيقية لافى المفاهيم الاعتبارية فيتاتى فى الارادة والحب والمصلحة الوجودية لا فى الطلب والوجوب ونحوهمامما لايكون متاصلاومن المعلوم ان مابه الافتراق فى الشديدو الضعيف انمايكون بعين مابه الاشتراك وليس فى القوى وجود الضعيف متميزاعن وجودالقوى ولايكون الامتياز بينهما بالمباينة بل القوى وجود واحد شخصى مندك فيه الضعيف

(اذا تمهدذلك) فغاية توجيههذا الوجه بان يقال ان لازم حدوث ارادة اخرى بسبب آخر تاكد وجودها و انقلاب المرتبة الضعيفة الى المرتبة الشديدة فالسبب الثانى صار مؤثراً للاثر الآخر وهوحدوث مرتبة اخرى من الارادة عقيب حدوثه وان كان لازم حدوث مرتبة اخرى فى موضوع الاولى تاكدها و صيرورتها شديدة كما ان الاسباب حين الاجتماع تكون مؤثرات لاثار متكثرة وان كان لازم حدوثها فى موضوع واحد تاكدها وصيرورتها وجوداً واحداً شديداً هذا توجيههذا الوجه (وفيه ان ظاهر القضية الشرطية بعد البناء على افادة سببية الشرط للجزاء حدوث وجود آخر للجزاء والمفروض عدم امكان تعدد الوجوب لما مر من كون الوجوب منتزعا عن الطلب بداعى البعث ولا يكون الطلب ثانيا بداعى البعث والالتزام باشتداد الارادة ليس مجديا لحفظ الظهور اصلا لما حققنا ان الشديد وجود واحد شخصى فيلزم القاء السبب المتعاقب والاسباب المجتمعة فى زمان واحد عن التاثير بتاتا مضافا الى ان الارادة من المبادى للوجوب المعلق على الشرط وليست معلقا عليها وقضية تعدد الشرط تعدد الوجوب و تاكد الارادة اجنبى عما نحن فيه و مضافا الى ما اسمعناك سابقا ان الشرط سبب ومقتض لحدوث الفعل عن المكلف والفعل لايقبل التاكد فلابد من تكرره عند تكرر السبب وقد عرفت ان الشرط سبب طبيعى بالنسبة الى الاثر المترتب عليه وان كان علة غائية بالنسبة الى الايجاب الصادر من الشارع هذا كله فى مقام الثبوت والجواب عنه فى مقام الاثبات مذكور فى كلام الاستاد (قوله ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان و ظهور ها فى ذلك صالح لان) (اقول) قد مر غير مرة ان الجزء المادى فى الصيغة هو الطبيعة اللابشرط القسمى الخالية من جميع الاعتبارات اللاحقة المعتورة عليها فى ضمن المشخصات حتى من الوحدة والتعدد , حيث ان الطبيعة المهملة المعرأة عن الوجود والعدم ليست قابلة لان تكون مطلوبة ومتعلقة للارادة فلامحالة انها تلحظ مرأة للخارج حين انشاء الطلب وليس الوجود والايجاد قيداً زائداً مأخوذاً فى المادة او الهيئة فضلا عن الوحدة والتعدد و انما يجئى اعتبار الوجود من ناحية الطلب لانه اقتضاء الشئى عن الغير والحالة المرأتية انما تكون

من كيفيات اللحاظ عندالاستعمال ولم يقع الاستعمال فيها اصلا (فتارة) تكون مرأة للوجودالسارى بحيث امكن ان تقع فى تلولفظة (كل) واللام الاستغراقى فلامحالة تكون لافادة التعدد (و اخرى) صرف الوجود فى مقابلة العدم بحيث يكون ناقضا للعدم المطلق ومهما لم يكن الصيغة مقترنة بما يصلح للبيان لواحد من القيدين فلامحالة يتشبث بذيل مقدمات الحكمة للحمل على صرف الوجود لكى يخرج عن حد الاهمال الى سمت البيان ومن البين ان ظهورالجملة الشرطية فى السببية ولو بمعونة الاطلاق بيان للجزاء ومع اقتضائها للتعدد يصير بيانا لتعدد الجزأ (بيان ذلك) انه لاشك ان السببية مقتضية لحدوث الجزاء عندحدوثه ولتعدده عند تعدده والا لم يكن سببا فالجزاء يكون تبعا للشرط فى مقام الثبوت كما هو قضية كونه سببا لحدوثه و تعدده فى الواقع فمتى كان الشرط الواقع فى تلو الادوات محمولا على السبب ولو بمعونة اطلاق كان الجزاء تبعاله فى مقام الاثبات فيكون بيانا للجزاء فالشرط ح بمنزلة لفظة كل و ادوات الاستغراق و لازمه انحلال الوجوب الواحدالى وجوبات متعددة حسب تعددوجودات السبب لكن هذا انمايتاتى فى الكلام الواحدفيكون صدرالكلام بيانا لذيله بلاحاجة الى التصرف فى الجزاء بتقييده بفردآخر من السبب لما اوضحناه من عدم انعقاد الاطلاق للجزاء فى كلام واحدمع حكومة ظهورالشرط عليه ولا يتاتى فى الجملتين المنفصلتين لوضوح انعقاد ظهور الجزاء فى الوحدة فى الجملة الاولى فلابد من التصرف فى اطلاقه (مثلا اذا قال اذا اجنبت فاغتسل) والمفروض عدم تعدد الحدث الحاصل من الجنابة بتعدد وجودات الجنابة فيكون الشرط بنفس طبيعته سببا للجزاء باعتبار افراده ومن البين ان قضية وحدة السبب القريب اعنى حدث الجنابة وحدة طبيعة الاغتسال و يكون ظهور الجزاء فى صرف الوجودالمقابل للعدم منعقداً فعلا فمهما وردفى كلام آخر(اذا مسستالميتفاغتسل) كان قضيةحدوث المس وجوب غسل آخرفيقع التنا فى بين ظهورالجزاء فى الوحدة و اقتضاء ظهور هذا الشرط لحدوث الجزاء و محل الكلام بين الاعلام انما يكون فى الكلامين المنفصلين المتكفلين لنوعين من الحدث كالجنابة والمس مثلالوضوح

عدم تكرر وجوب الغسل عند تعدد وجودات نوع واحد كتعدد حدث الجنابة فانه لايوجب الاغسلاواحداً فالكلام فى تكرر وجوب الغسل عندتعدد النوع من الحدث الواقع فى جملتين مستقلتين ومن المعلوم انعقاد الظهور للجزاء الواقع فى الجملة السابقة الدال على كفاية الاتيان بفرد واحد فاذن لاوجه للقول بتقديم اطلاق الشرط فى السببية على اطلاق الجزاء فى الواحدة اللهم الاعلى مذاق الشيخ ره القائل بكون ظهور الاطلاق معلقاعلى عدم ورود البيان مطم ولو كان فى كلام منفصل فيكون ظهور القضية الشرطية فى السببية بيانا للاخرى ولو كانتا منفصلتين ولا كك الامر على مذاق الاستاد القائل بالتعليق فى مقام التخاطب فى القضية المتصلة خاصة لامطم فالدوران حقيقة بين الظهورين ح فيحتمل التصرف فى ظهور الشرط فى كونه بخصوصيته سببا بان يحمل على القدر الجامع بين هذا والشرط الواقع فى الكلام السابق ولازمه ابقاء ظهور الجزاء على وحدته و هذا هو التداخل فى السبب او الحمل على ايجاب السبب الثانى طبيعة اخرى من الجزاء تكون متحدة مصداقا مع ذلك الجزاء كما هو قضية الوجه الثانى و هذا هو التداخل فى المسبب او الحمل على تاكد الوجوب كما هو قضية الوجه الثالث وهو ايضم من التداخل فى المسبب كما انه يحتمل التصرف فى الجزاء بالتقييد بفرد آخر ولازمه عدم التداخل لافى السبب ولافى المسبب ولا ترجيح هنا لك لواحد من الظهورين على الآخر اللهم الا ان يتشبث بذيل فهم العرف نظراً الى انهم لايكادون يشكون بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية ان قضيته تعدد الجزاء وانه فى كل قضية وجوب فرد غيرما وجب فى الاخرى كما اذا اتصلت القضايا و كانت فى كلام واحد فيكون من باب الدوران بين الاظهر والظاهر لامن باب كون احدهما بيانا للآخر يكون مانعا عن انعقاد الظهور للآخر هذا شرح ما افاده الاستاد فى الهامش ولعل (قوله فافهم) اشارة الى ما نبهنا عليه فى ذيل كلامنا من الفرق بين النحويين من التقديم (ومما ذكرنا توجه النظر فيما فى حاشية الدرمن ابتناء المسئلة على خروج الوحدة والتعددة عن الطبيعة) فان هذا انما يجدى فى القضية الواحدة لافى القضيتين حسبما مر بيانه مستوفى) قوله لامجرد كون الاسباب

الشرعية معرفات لامؤثرات فلاوجه لماعن الفخر وغيره من ابتناء (اقول) المحكى عن فخر المحققين انه جعل مبنى المسئلةعلى ان الاسباب الشرعية هل هى معرفات و كواشف اومؤثرات وعلى الاول فالاصل التداخل وعلى الثانى عدم التداخل وتبعه فى ذلك بعض المحققين (قال لا كلام فى جواز التداخل فيما كان من المعرفات اذ المعرفعلة للوجود الذهنى ومعلولية موجود ذهنى لعلل متعددة جائزة ولذا يستدل على مطلوب واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجودذلك الوجودالذهنى الى كل منها ولذا لايرتفع ذلك الموجود الذهنى بظهور بطلان واحد من الادلة انتهى كلام بعض المحققين) ومراده من المعرف حسبما يترأى من كلماته هوالواسطة فى الاثبات لاالثبوت ويكون واسطة لاثباتالحكم الشرعى عندالمكلف وينتقل منه الى الحكم الشرعى مثلا (اذا قال الشارع ان اجنبت فاغتسل وان مسست الميت فاغتسل) كان الجنابة كاشفة عن وجوب الغسل وليست سببا واقعيا له و كذا مس الميت ولاضير فى تعددالكواشف وتكثر الامارات الدالة على شئى واحدسواء كانت واقعية كتعدد الادلةعلى النتيجة فيما اذالم يكن الحدالوسطعلة للثبوت او كانت جعلية كالعلامات المجعولة لشئى واحد ومن البين ان تعدد ها لايستلزم تعدد المكشوف عنه وربما يترأى من بعضهم كالمحقق صاحب الحاشية ان الاسباب انما تكون كواشف عن السبب الواقعى مثلا الجنابة ومس الميت كلاهما كاشفان عن الحدث الذى هوسبب واحد لوجوب الغسل ومن المعلوم ان تعدد الكواشفلايوجب تعدد السبب الواقعى وليس المرادان الكاشف معلوللازم للسبب الواقعى لوضوح ان الجنابة مثلا فعلاختيارى معلول للارادة و يمتنع ان يكون الحدث الواقعى علة لحصول الجنابة قهراً والالم تكن فعلا اختياريا بل المراد ان الجنابة ونحو ها ليست سببا واقعيا مؤثراً فعلافى حدوث الحدثلكى يوجب تعدده تعددالمسبب بلربما تكونغير مؤثرة فعلالوجود مانع او فقدان شرط اويكون من المعدات بالنسبة الى الحالة العارضة على النفس فتكون الاسباب الشرعية كواشف لامؤثرات فلايوجب تعدد ها تعدد المسبب و ربما يترأى من كلمات بعضهمان الكاشف ربما يكونلازماللسبب الواقعى كما فى الزلزلة

و سایر الآبات لوجوب صلوة الآیت فانها لوازم للتقدیرات المکتوبة فی اللوح و هذا انما یتم فیما لا یکون من الافعال الاختیاریة للمکلف بل یکون من الامور التکوینیة لما ذکرنا من امتناع استناد الفعل الاختیاری الی سبب طبیعی والایلزم عدم کونه فعلا اختیاریا (فتحصل من جمیع ما ذکرنا ان للمعرف اطلاقات ثلاثة (احدهما) کونه کاشفا عن الحکم الشرعی (وثانیهما) کونه کاشفا عن السبب الواقعی و هما لیسا لازمین له (و ثالثها) کونه لازما للسبب واللازم کاشف عن الملزوم البة والفرق بین الکشف بالمعنی الاول والاخیرین ان الاول واسطة للاثبات للحکم الشرعی ابتداء بخلاف الاخرین فانهما واسطة له بالواسطة فیکفی فی الاول ترتیب قیاس واحد لاثبات الحکم الشرعی کان یقال انا جنب مثلا و کل جنب یجب علیه الغسل فیجب علی الغسل ولابد للاخیرین من ترتیب قیاسین لاثبات الحکم الشرعی کان یقال انا جنب و کل جنب محدث و کل محدث یجب علیه الغسل (قوله من ابتناء المسئلة علی انها معرفات اومؤثرات مع ان الاسباب الشرعیة) (اقول) هذا منع لصحة الابتناء اولا وانه لایتفرع علی الکشف القول بالتداخل (بیانه انه لاشك انه بالکاشف الاول الحادث للمکلف یثبت الوجوب ومن البین ان الوجوب باق مالم یحصل الامتثال ولا حاجة الی کاشف آخر اصلا ولا معنی لکون الکاشف الثانی کاشفا عن السبب الاول لوضوح ان ذلك السبب باق مالم یتحقق الرافع والالم یکن الوجوب باقیا لان المفروض انه معلول للسبب الواقعی و یمتنع بقاء المعلول مع عدم بقاء العلة ولا معنی لکون الکاشف الثانی کاشفا شافیا لان المفروض ان کل واحد من الکواشف کاشف فعلی حین الانفراد فیکون کلك حین الاجتماع اوالتعاقب نظراً الی قابلیة المحل لتعدد الوجوب والواجب فمع وجوب فرد آخر من الطبیعة یکون الکشف فی کل واحد فعلیا کما فی حالة الانفراد والتفکیك بین الحالتین مخالف للظهور فظهر مما ذکرنا ان لازم القول بالکشف هو عدم التداخل ایضم ولا یتفرع علیه القول بالتداخل و قیاس المقام بتوارد الادلة علی نتیجة واحدة لیس فی محله اذربما یحصل العلم من المجموع او مرتبة اخری منه بعد حصول العلم کما (فی قول ابراهیم ع لیطمئن

قلبى) ولا كذلك الامر فيما نحن فيه اذ مجرد قيام الحجة على الوجوب يكفى لانبعاث المكلف وليس الوجوب قابلا للشدة حسبما او ضحنا سابقا (و ثانيا) نمنع صحة المبنى وهو الفرق بين السبب الشرعى والعقلى بقول مطلق ونقول ان الاسباب الشرعية حالها حال غيرها فى كونها معرفات تارة ومؤثرات اخرى فى مقام الثبوت و اما فى مقام الاثبات فلاشك ان القضية الشرطية تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط سواء كان سببا للجزاء او كاشفا عن السبب لوضوح ان الجزاء لو كان منفكا عن الشرط كانت القضية مهملة لا مطلقة مع ان قضية مقدمات الحكمة هى الاطلاق فمهما كان ترتب التالى على المقدم فى بعض الاحيان اما لفقدان شرط او وجود مانع كانت القضية مهملة فى حكم الجزئية والاهمال مناف لاحراز كون المتكلم فى مقام البيان فلابد ان يكون مفادها كلما تحقق الشرط ترتب عليه التالى ومن البين ان الشرط المجامع مع الآخر او التعاقب لو لم يترتب عليه الجزاء مع قابليته للتعدد كان مفاد القضية الاهمال لان ترتب الجزاء على الشرط انما يكون حين الانفراد لا مطلقا فظهر مما ذكرنا ان قضية الاطلاق فى مقام الاثبات حدوث الجزاء عند حدوث الشرط سواء كان منفرداً او مجامعا مع شرط اخر او متاخراً عن الآخر سواء سمى سببا شرعيا او سببا عقليا ولازم ذلك عدم التداخل فالتشبث بذيل عنوان المعرف لا يسمن ولا يغنى اصلا (قوله لو كان المراد بالمعرفية فى الاسباب الشرعية انها ليست بدواعى الاحكام التى) (أقول) لاشك ان صدور الاحكام عن الشارع انما يكون لايصال مصالح الى المكلف تكون دواعى و عللا غائية سابقة تصوراً ولا حقة وجوداً كما هو الشان فى الافعال الصادرة من الفاعل الحكيم و منها تلك الاحكام الصادرة من الشارع وح لو فرض ترتب فوائد و مصالح متعددة على طبيعة واحدة باعتبار صرف وجودها فى الخارج فلاشك انها تصير علة لايجاب واحد وليس هناك اسباب متعددة ولا موضوعات متكثرة و هذا بخلاف ما اذا كان كل واحدة منها مترتبة على فرد مغاير لفرد آخر من تلك الطبيعة ولو من حيث الزمان فلامحالة ان الوجوب يتعدد بتعدد الخصوصية الدخيلة فى ترتب تلك المصلحة وتكون من قيود الموضوع فى مقام الثبوت وان جعلت تلو

ادواة الشرط فى مقام الاثبات و من البين ان الموضوع لكل واحد من الوجوبين مغاير للآخر واقعا فان اخذ ذلك القيد فى الموضوع فى مقام الاثبات طبقا لمقام الثبوت فلامحالة يتصادقان فى مورد الاجتماع ويكفى ايجاد المجمع فى مقام الامتثال و لازمه تاكدا الحكم فى المجمع حسبا مربيانه سابقا ولا كلك الامر فيما اذا جعل ذلك القيد فى تلوادات الشرط لان تنزيل السببية لشئى و اعتباره له يقتضى ترتب الجزاء و حدوثه فيما اذا كان الجزاء قابلا للتكرر كالسببية الواقعية مثلا اذا قال الشارع (يجب السجدة عند استماع آية السجدة) ثم قال فى كلام آخر (يجب السجدة عند السهو) بحيث اعتبر الظرف قيداً للسجدة حتى يكون مرجعهما الى حقيقتين و لازمها وجوب السجدة عند صدق واحد من العنوانين عليها فمهما فرض الاستماع والسهودفعة اومتعاقبا كان قضية صدق العنوانين على فرد واحد من السجدة جواز الاكتفاء بسجدة فى مقام امتثال التكليفين كالعالم والهاشمى وليس قضية الاستيعاب والعموم لزوم الاتيان بفردين فى مقام الامتثال بخلاف السببية ولو كانت تنزيلة لوضوح ان قضية الملازمة فى القضية الشرطية اذا كانت على نحو الاطلاق ترتب التالى على المقدم وعدم التخلف عنه والالم يكن الملازمه على نحو الكلية و كان ترتب التالى على المقدم حين الانفراد لا الاجتماع والتعاقب فيلزم الاهمال ففى المثال المتقدم اذا قال الشارع (اذا استمعت آية السجدة و جبت السجدة) و قال فى كلام آخر (اذا سهوت وجبت السجدة) كان قضية الشرطية لزوم الاتيان بالسجدة مرتين و من المعلوم ان الشرط المذكور فيهما ليس سببا واقعيا ولا لازما للسبب الواقعى لان المفروض ان له دخلا فى الموضوع الذى يكون فيه المصلحة الداعية الى ايجابه والمصلحة مترتبة على الموضوع وليست فى عرض الموضوع فيمتنع ان يكون الموضوع بقوده لازما متاخراً رتبة عن العلة الغائية ولا معنى لكون فعل المكلف الذى هوالموضوع للحكم كاشفا عن العلة الغائية لايجاب الشارع نعم ايجاب الشارع كاشف عن العلة الغائية كشف المعلول عن علته فهذا الشرط سبب تنزيلى فى حكم السبب الحقيقى الذى يحدث عند حدوثه اثر فى نفس المكلف او فى غيره يكون

اذا وجد وصدق عليه العنوان انطبق عليه الحكم وليس فى العنوان سببية لترتب الحكم اصلا و من ثم قد يجتمع العنوانان فى فرد واحد ويجزى الاتيان بالمجمع فى امتثال التكليفين كما مرفى مثال الهاشمى والعالم ولا كك الامرفى تعدد الشرط ماهية كما فى اجتماع الجنابة مع مس الميت فان استقلال كل واحد منها فى ترتب الجزاء و عدم التداخل انما يكون مفاد السببية و هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط ومن البين انه يكفى لذلك مجرد كون المتكلم فى مقام البيان للسببية المطلقة بانه كلما تحقق الشرط ترتب عليه الجزاء والايلزم الاهمال راسا ولاحاجة الى ضميمه اطلاق آخر بالنسبة الى سبق شرط آخر و عدمه كما ربما يترای من كلامه الآتى (ويشهد على التفكيك بين الجهتين اعنى انحلال الحكم واستقلال السبب انه ربما يكون الشرط صرف الوجود فى مقابلة العدم المطلق كما هو كك فى السبب الواحد فى باب الاغسال لوضوح ان تكرر الجنابة قبل الغسل لايوجب تعدد الغسل بخلاف الجنابة المجتمعة مع المس ومن البين ان الشرط المأخوذ من حيث صرف الوجود لاينحل الحكم المترتب عليه الى احكام متكثرة حسب تعدد وجودات الشرط مع انه فيما اذا وجد الجزاء بعد تحقق الشرط ثم تحقق فرد آخر من طبيعة واحدة كنوم آخر بعد الوضوء و جنابة اخرى بعد الغسل وجب اتيان الجزاء ثانيا لان هذا قضية كون الشرط سببا فتعدد الجزاء فى هذه الصورة انما جاء من ناحية السببية مع كون الماخوذ شرطا صرف الوجود وان كان لازمه الانحلال فى الجملة تبعا لاقتضاء السببية وسياتى له مزيدايضاح من ذى قبل (قوله ثم انه لاوجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه) (اقول) تحقيق المقام يستدعى الكلام اولا فى مقام الثبوت (لاريب ان العلل الواقعية المتكثرة بالنوع كالنار والغضب والحركة يقتضى كل واحد منها معلولا خاصا يناسب الخصوصية الكامنة فى العلة كما هو قضية السنخية بين العلة والمعلول ولازم ذلك اختلاف المعاولات فى الخصوصية الوجودية الشخصية والالم تختلف العلل فى النوع ولابدان يكون هناك مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع ولا يكفى فى ذلك مجرد الاختلاف فى العلل وهذا

بخلاف الافراد من نوع واحد من العلة لوضوح انها امثال مشتركة فى الصفات الذاتية ومن البين ان تاثير الافراد من نوع واحد من العلة انما يكون باعتبار الجهة الوجودية المشتركة لا باعتبار الغرائب المنضمة الى الفرد التى تسمى مشخصات للفرد كالكم والكيف ونحوهما مما تكون ضمائم اليه فمهما اثر واحد من الافراد فى شى استحال تاثير فرد آخر من ذلك النوع فاذا ارتفع الاثر الموجود بالرافع او بنفسه صار قابلا لتاثير فرد آخر فى ذلك الشئ اللهم الا ان يكون قابلا للاشتداد ومتى لم يقبل الاشتداد كان صرف الوجود مؤثراً فى الواقع بمعنى اول الوجود الناقض للعدم يكون مؤثراً فى ذلك الشئ كما فى الحدث الحاصل عقيب نوع واحد من الموجبات فان الحدث الحاصل عقيب الجنابة ليس قابلا للتعدد بتعدد افرادها ولا للاشتداد فمالم يرتفع الاثر لم يكن الفرد الآخر مؤثراً فيكون صرف وجود الطبيعة مؤثراً وهذا بخلاف الاثار الحاصلة من انواع العلل المتكثرة بالنوع فان الخصوصية فى كل منها مغايرة للاخرى فلا غرو فى تاثير ها عند الاجتماع والتعاقب فى المادة القابلة لتكثرها فيها وان كانت الخصوصية غير متميزة عند الحس مثلا عند اجتماع الشمس والغضب والحركة يحصل الحرارة التى هى واحدة بالنوع و متكثرة بالشخص وليس هذا من توارد العلل المتكثرة على معلول واحد شخصى بخلاف توارد الفردين من طبيعة واحدة على محل غير قابل للاشتداد فان الخصوصية الحاصلة منهما واحدة بالشخص فيكون كلاهما بالاشتراك مؤثراً فيها ومهما اجتمعت الاحداث المسببات من الاسباب المتغايرة بالنوع فى نفس المكلف فلابد من ان ينظر الى ماجعله الشارع رافعا لها فان اكتفى الشارع برفع جنسها كان لازمه التداخل والا عدم التداخل كما انه فى صورة وحدة السبب نوعا وتعدد افراده يمكن التداخل فيما اذا لم توجب الاشتداد وعدم التداخل فى صورة الاشتداد هذا فى مقام الثبوت (و اما فى مقام الاثبات فعدم التداخل مطرد سواء كانت الاسباب المتعددة من افراد نوع و احد او كانت من انواع مختلفة لان قضية اطلاق الشرط فى مثل (اذا نمت فتوضوء) هو حدوث الوجوب فى كل مرة فيها اذا نام مرات و كذا عند تعدد الانواع اللهم الا ان يثبت من الخارج وحدة الحدث

الحاصل منها كما فى افراد نوع واحد فلازمه ان يكون طبيعة السبب بصرف الوجود ملحوظا فى مقام الاثبات طبقا لمقام الثبوت (و من جميع ما ذكرنا ظهر ما فى التفصيل المحكى عن ابن ادريس اذ قد عرفت امكان التداخل وعدمه فى مقام الثبوت فى اتحاد الجنس وتعدده وعدم التداخل فى مقام الاثبات فى كلتا القبيلتين (قوله فالاجناس المختلفة لابد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطا و اسبابا لواحد) (اقول) الواحد هو الذى لاينقسم فان كان لاينقسم مطلقا لا باعتبار الاجزاء الخارجية المقدارية ولا باعتبار الاجزاء الذهنية الى الجنس والفصل فهو واحد حقيقى بقول مطلق كالواجب تعالى وان كان لاينقسم من جهة دون جهة اخرى فهو واحد من تلك الجهة وان كان كثيراً من جهة اخرى والواحد بالنوع كالانسان مثلا واحد من حيث نفس مفهومه وينقسم الى الافراد فمتى جعل نفس الطبيعه باعتبار صرف الوجود جزاء فلامحالة يكون الاسباب المتعددة من حيث القدر المشترك بينها سببا لذلك الجزاء ضرورة ان الواحد من حيث انه واحد لاينقسم لا يكون صادراً من المتكثرات من حيث انها متكثرات والا يلزم انقسام الواحد من حيث انه واحد هف نعم لا باس باستناد الواحد بالنوع الى الاسباب المتكثره من الجهة التى ينقسم النوع اليها فيصح ان يقال ان الحرارة النوعية مستندة الى الشمس والغضب والحركة مثلا باعتبار استناد افراد ها الشخصية الى تلك الاسباب كل واحد منها الى واحد منها بالخصوص و هذا بخلاف استناد الطبيعة من حيث صرف الوجود الى الاسباب المتكثرة سواء كانت الاسباب اجناساً مختلفة اوافراداً من جنس واحد لكن الكلام فى المقام ليس فى ذلك فان الحلى يدعى تعدد وجوب الاغسال عند تعدد الاسباب المختلفة بالجنس وقد عرفت انه لا اشكال فيه ولا يلزم استناد الواحد الى المتكثرات فما افاده الاستاد فى هذا المقام لايخلوا عن النظر (نقل و تعقيب) قال بعض المحشين قده تداخل الاسباب محل الاشكال فان غاية ما يقال فى تعقل تاثيرها هو استناد الاثر الى الجامع والقاء خصوصيات الوجودات وهو كلام خال عن التحصيل لان الوجود الحقيقى عين التشخص و قطع النظر عن اللوازم لايوجب اتحاد المتعدد فليس فى الخارج موجود

له وحدة عينية يستند اليه اثر واحد عينى والجامع المفهومى موجود بنحو الكثرة لا بنحو الوحدة انتهى ملخصا) و قال فى ذيل كلامه (واما تداخل الاسباب بمعنى صيرورة السببين عند الاجتماع جزئى سبب فهو فاسد لان المسبب ان كان بسيطا فلايعقل علية المركب للبسيط الحقيقى انتهى) و فيه منع استناد الاثر الواحد الى الجامع المفهومى اما فى السبب الطبيعى كفردى النار فلاشتماله على الطبيعة السارية فى جميع الافراد وهى ليست من سنخ المفهوم بل هى امر وجودى مبدء للميل الطبيعى وقد صرح به المحقق اللاهيجى فى ذيل المسئلة الثانية فى مبحث العلل (و اما فى غير السبب الطبيعى كالجنابة مثلا فلما نبهنا عليه من استناد الاثر الى اول الوجود وقد مر بيانه (و اما مافى ذيل كلامه ففيه انه انما يمتنع علية المركب للبسيط لكونه عين الكثير بحيث لا يحصل عند الاجتماع امر وجودى قابل للعلية بتاتا ولا كذلك الامر فى العلتين المستقلتين المشتملتين على الخصوصية الوجودية فان اشتراكهما فى التاثير عند الاجتماع لايوجب نقصا فى تلك الخصوصية الوجودية اصلا لو لم يكن موجبا لقوة العلية (ولايخفى ان القول بالتداخل فى المس والجنابة مثلا مما لايكون بينهما جامع ذاتى اصلا لايتم بما ذكرنا وهذا نظير خفاء الاذان والجدران وقد مر وجه التداخل فيهما (تتميم) لابد من تطابق المفهوم للمنطوق على القول به فى جميع القيود الماخوذة فى المنطوق الا فى النفى والاثبات والوجه فى ذلك ان مستند القول بالمفهوم انما يكون انحصار العلية فى الشرط ومن البين ان العلية تقتضى ثبوت الجزاء عند وجود الشرط المقيد بالقيود الماخوذة فيه وانتفائه عند عدم الشرط المقيد بتلك القيود ولازمه دلالة المفهوم على انتفاء واحد من ذلك القيود فمفهوم (قولنا ان جائك زيد يوم الجمعة فاكرمه) عدم وجوب اكرام زيد تقدير عدم المجئى فى يوم الجمعة واذا قال (ان جائك زيد فاكرم العلماء العدول) بحيث كان القيد ماخوذا فى الجزاء كان المفهوم عدم وجوب خصوص العلماء العدول عند عدم المجئى فالحكم فى غير العدول مسكوت عنه نفيا و اثباتا (ولا يخفى ان المنطوق والمفهوم كليهما صادقان وليسا نقيضين و يكون صدق المفهوم من لوازم صدق المنطوق قضاء لتبعية دلالته لدلالة المنطوق (وحكى

من بعضهم كالسيد صدر الدين فى شرح الوافية ان مفهوم الموجبة الكلية هو رفع الايجاب الكلى الذى يصدق مع الايجاب الجزئى) وانت خبير بان هذا حكم النقيض لا حكم المفهوم فكما ان العكس النقيض لازم للقضية وصدقه تبع لصدق القضية بخلاف النقيض فكذلك المفهوم وان كان مخالفا للمنطوق فى النفى والاثبات (ولابد لتحقيق المقام من تصوير انحاء القضايا الشرطية وبيان مواردا اختلاف مناطيقها مع مفاهيمها كماً وموراد اتحاد هما كماً (احدهما) ان ياخذ الشرط فيها صرف الوجود فى مقابلة العدم المطلق و يكون للشرطية اطلاق احوالى لاعموم افرادى نحو (ان جائك زيد مرة واحدة فاعطه درهما) ومن البين ان للمفهوم عموما افراديا لان قضية حصر العلة فى ترتب الجزاء فى صرف الوجود انتفائه بانتفاء المجئى بقول مطلق فمفهومه عدم وجوب اعطاء درهم سوى مرة واحدة على نحو الاستيعاب فى افراد المجئى غير مرة واحدة (ومهما كانت الشرطية سالبة انتفى الحكم فى المفهوم نحو (ان لم يجئك زيد فلا تكرمه) فيكون مفهومه ان جائك زيد فلا يحرم اكرامه فلا يستفاد الوجوب من المفهوم فضلا عن العموم الاستغراقى لوضوح ان انتفاء العلة للحرمة فى جانب المفهوم لا يستلزم انشاء حكم من الاحكام اصلا فضلا عن انشاء الوجوب (فتوهم) ان مفهوم قولنا (ان اكرمك زيد فاعطه درهما ان لم يكرمك لاتعطه (فاسد جداً) لان انتفاء الوجوب بانتفاء علته اعم من الحرمة التى هى مفاد النهى الذى ينشاء باللفظ و من المعلوم انه لا لفظ فى جانب المفهوم بل المفهوم من سنخ القضية المعقولة اللازمة للقضية الملفوظة حسبما مر بيانه (و ثانيتها) ان يكون الشرط فيها ماخوذاً على نحو العموم سواء كان استغراقيا نحو (كل ماء ان كان قدر كر لم يتنجس بالملاقات) او بدليا (نحو اى حيوان اذا كان ماكول اللحم جاز الوضوء من سؤره) وفى كلتا الصورتين يتكرر انتفاء الجزاء كلما تكرر انتفاء الشرط فى جانب المفهوم فينحل التعليق الى تعليقات شتى لوضوح ان العلة المنحصرة لسريان الحكم الى الافراد خصوص الشرط فى جانب المنطوق فانتفائها يوجب انتفاء الحكم عن كل فرد فى جانب المفهوم اذ لو ثبت حكم المنطوق فى شئى من الافراد مع انتفاء الشرط لزم

عدم انحصار العلة فى الشرط المذكور ولازم ذلك انكار المفهوم (ومن هنا توجه النظر فى كلام العلامة قدس سره فى المختلف فى رد احتجاج الشيخ ره (حيث احتج الشيخ بمفهوم الوصف (فى قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضوء من سؤره و يشرب) على عدم جواز الوضوء من سئور كل مالا يؤكل لحمه (قال العلامة فى رد الشيخ ره يكفى فى دلالة المفهوم مخالفة المسكوت عنه للمنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق وهنا الحكم الثابت للمنطوق الوضوء بسئور ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو لايدل على ان كل مالايؤكل لحمه لايتوضأ منه بل جاز اقتسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء منه والآخر لايجوز انتهى موضع الحاجة من كلام العلامة) وفيه ان من المعلوم ان الانقسام الى قسمين فى جانب المفهوم ينا فى كون الوصف بخصوصيته علة منحصرة للحكم كما هو مبنى القول بمفهوم الوصف وهو قده التفت الى هذا الاشكال واجاب بانا لانسلم انتفاء الدلالة لحصول التنا فى بين المنطوق والكلى المسكوت عنه انتهى) وقد عرفت ان الانقسام الى القسمين فى جانب المفهوم ينافى ثبوت المفهوم (وثالثتها) اعتبار العموم فى جانب الجزاء فيها تارة على نحو الاستغراق كقوله (ان اهانك زيد فلاتعطه شيئا من مالى) ويكون مفاد المنطوق توقف السلب الكلى على وجود الشرط بحيث يكون الشرط علة منحصرة لعموم السلب ومع انتفائها فى جانب المفهوم ينتفى عموم السلب فمفهوم المثال ان لم يهنك زيد فلا يحرم عليك اعطائه شيئا من مالى فيجوز الاعطاء على نحو الموجبة الجزئية (و اخرى على نحو العموم البدلى كقوله ان جائك زيد فاعطه درهما واحداً فان المفهوم عدم وجوب اعطاء الدرهم الواحد عند عدم المجئى و اما اعطاء ازيد فهو مسكوت عنه الا بمفهوم الموافقة (و يظهر مما ذكرنا النظر فيما فى حاشية المدارك المحكية عن بعض المحققين حيث احتج بمفهوم (قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئى) على تنجس مادون الكر بملاقات كل واحد من النجاسات نظراً الى عموم الشئى المذكور فى المنطوق فيسرى العموم الى المفهوم ايضم فينحل ذلك التعليق فى جانب المفهوم الى تعليقات عديدة ويكون مفاد المفهوم تنجس الماء بكل واحدة من النجاسات عند انتفاء الكر انتهى ملخصا)

و فيه ان المعلق على الشرط فى هذه الرواية عدم تنجس الماء بشئ من النجاسات وقد عرفت الفرق بين اعتبار العموم فى الشرط و اعتباره فى الجزاء وان العموم يسرى الى جانب المفهوم فى الاول دون الثانى ولا حاجة فى الاستدلال بالرواية على تنجس الماء القليل الى هذا التكلف فان انتفاء العلة المنحصرة لعدم الانفعال فى جانب المفهوم ينهض دليلا على انفعال الماء القليل اذ لافرق بين افراد النجاسات فى انفعال الماء بها لكى يحوجنا الى اثبات العموم فيها و تمام الكلام موكول الى محله (و رابعتها) ان يأخذ قيود فيها فان كانت ماخوذة فى الشرط زاد فى المفهوم سعة اذ انتفاء الشرط يحصل بانتفاء كل واحد منها نحو ان جائك زيد يوم الجمعة فاكرمه فمفهومه عدم وجوب اكرامه فيما اذا لم يجئ او جاء فى غير يوم الجمعة فان قضية كون المجئ المقيد علة منحصرة لوجوب الاكرام انتفاء الوجوب عند انتفاء العلة وان كانت ماخوذة فى الجزاء نحو ان جائك زيد فاكرم العالم العادل يوم الجمعه كان المفهوم عدم وجوب اكرام خصوص العادل يوم الجمعة عند عدم مجئ زيد والحكم فى غير العادل وفى غير الجمعة مسكوت عنه فلو دل دليل على وجوب اكرام غير العادل او وجوب اكرام العادل فى يوم السبت لم يكن معارضا للمفهوم اصلا لان المفروض تعليق المقيد على الشرط ومع انتفائه لم يترتب وجوب المقيد عليه و عدم وجوب المقيد لاينا فى وجوب المطلق نعم على القول بمفهوم الوصف ينتفى الحكم بانتفاء الوصف (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام فان كان الدال على العموم المستفاد من التالى معنى اسميا مدلولا لكلمة كل و اشباهه فيمكن ان يكون المعلق هو نفس العموم او الحكم العام من جهة القرائن الخارجية واما اذا كان معنى حرفيا مستفاداً من مثل هيئة الجمع المعرف و نحوها و غير قابل لان يكون معلقا او كان مستفاداً من مثل وقوع النكرة فى سياق النفى ولم يكن هو بنفسه مدلولا عليه باللفظ فلامحالة يكون المعلق هو الحكم العام كما فى الرواية فان المعلق على الكرية هو عدم تنجس الماء بالبول والدم و غير هما من النجاسات فيثبت بانتفاء الشرط تنجسه بكل واحد منها فلامعنى ح

للقول بان المفهوم موجبة جزئية انتهى كلامه) و فيه (اولا) ان منشاء اختلاف القوم فى كون المفهوم عموم السلب اوسلب العموم فيما اذا كان التالى عاما هوان مدخول الاداة الواقع فى المنطوق هل هو يعتبر آلة لملاحظة حال الافرادعلى وجه الشمول والاستغراق ولازمه توجه النفى الى الافراد لاالى العموم فى جانب المفهوم فيكون مفاده عموم السلب او يعتبر على وجه الموضوعية فيتوجة اليه النفى و يحتاج الى ملاحظة وحدة الكثير كما يقال عشرة واحدة وحيث لاتعين لواحدة من مراتب الكثرات فى صيغة الجمع فلامحالة يحتاج الى ادخال حرف التعريف عليها ليدل علىتعيين اقصى المراتب ولاحاجة الى توجه اللحاظ الاستقلالى الى المعنى الحرفى حتى يقال انه غير قابل لان يكون معلقا لوضوح ان المعلق فى التالى يكون نفس المدخول بعدملاحظة وحدة الكثير ويكون حرف التعريف اشارة الى اقص المراتب فقبل ادخال حرف التعريف على صيغة الجمع يلحظ ذلك فيها ثم يشار باللام اليه وليس العموم معنى مطابقيا للام هذاعلى قول من يقول بافادة الجمع المحلى باللام للعموم لدخول لام التعريف عليه و اما على القول بالوضع الجديد له للعموم فمن المعلوم انه معنى اسمى مدلول للفظ الجمع المحلى باللام فلافرق بينه و لفظة كل اصلا (وثانياً) ان حال المقدم والتالى كحال الموضوع والمحمول فى القضية الحملية فكما ان الموضوع هوالذى يقع فيه النظر من حيث الكلية والجزئية وتنقسم الحملية باعتباره الى الطبيعية والمحصورة ولايكون المحمول الانفس المفهوم ويكون فى الكثرة والوحدة تابعا للموضوع ويكون الملحوظ نفسه ولايجعل مرأة للافراد اصلا فكذلك التالى فى الشرطية يكون تابعا للمقدم فى التعدد والوحدة وقد تقدم سابقا ان الشرط بيان للجزاء فى كلام واحد من حيث الوحدة والتعدد فمتى دخل حرف النفى فى المحمول صار جزء له و يسمى معدولة لاسالبة و تكون القضية موجبة لا سالبة و مهما دخل لفظة كل فى المحمول صارجزء له ايضم و تسمى القضية منحرفة ولازم ذلك ان يكون (قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ) شرطية موجبة لا سالبة والملازمة ثابتة بين الكرية و عدم الانفعال والمفروض كون الكرية علة

منحصرة فبانتفائها يثبت الانفعال وليس فى طرف المنطوق سالبة كلية لكى ينازع فى سريانها الى جانب المفهوم وان الكلية محفوظة فى جانب المفهوم اوتنقلب الى الجزئية وقدوقع فى صدر كلامه ابداء الفرق بين مذاق المنطقيين ومذاق الاصوليين فى كون نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية على مذق المنطقى دون الاصولى وقد عرفت ان مثل هذه القضية موجبة معدولة لاسالبة وليس المفهوم نقيضا للمنطوق لكى يجرى فيه احكام التناقض اذ المفروض ان كليهما صادقان و يكون صدق المفهوم تبعا لصدق المنطوق والملاك فى صدق المفهوم فرض المقدم علة منحصرة للتالى ثم النظر فى ان لازم انتفائها ما ذا فذلك هو المفهوم ومهما جعل التالى متلواً بلفظه (كل) ونحوه من الجمع المحلى باللام كقوله ان جائك زيد فاكرم كل عالم اواكرم العلماء وفرض جعل المقدم صرف الوجود امكن فى مقام الثبوت ان يجعل المقدم باول وجوده سببا لوجوب اكرام كل واحد من العلماء بحيث ينحل الى وجوبات متكثرة ولكل واحد اطاعة و مخالفة بالاستقلال و هذا هو العموم الافرادى وامكن ان يجعل المقدم سببا لوجوب اكرام المجموع بحيث لايحصل الامتثال الا باكرام الجميع فيكون هناك امتثال واحد وعصيان واحد وهذا هو الظاهر لان قضية كون المقدم سببا واحداً ان يكون المسبب ايضم واحداً اعنى الوجوب المستفاد من الهيئة قضاء لتبعية التالى للمقدم فى الوحدة والكثرة (ولو فرض كون المقدم بوجوده السريانى سببا للتالى، لم يقع حاجة الى ادخال لفظة كل فى التالى اوضوح ان تعدد المقدم يقتضى تعدد التالى الا ان يفرض كون وجود المقدم فى كل مرة سببا لوجوب اكرام جميع العلماء (قوله الظاهر انه لامفهوم للوصف وما بحكمه مطلقا لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم) (اقول) المراد من الوصف هو المشتق الجارى على الذات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدء والمراد من قوله وما بحكمه ما يكون مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها مما يكون من العناوين الثانوية التى تسمى معقولات ثانية عند اهل المعقول كالزوجية والرقية والحرية و نحوها وان لم يكن لها مبدء اشتقت منه والوجه فى دخولها فى حريم النزاع هو شمول

العناوين المعبر عنها فى صدر كلماتهم فقد يعبر بان تعليق الحكم بالوصف لايدل على انتفائه بانتفائه وقد يعبر بتقييد الحكم بالوصف فان مستندا لقول بالمفهوم اما دعوى كون مفاد التعليق هو العلية كما هو مفاد العنوان الاول او دعوى كون الاصل فى القيود للاحتراز كما هو مفاد العنوان الثانى ومن المعلوم انسحاب ذلك فى تعليق الحكم على ما يكون جاريا على الذات و ان لم يكن مشتقا بل ربما يكون قضية العنوان الثانى عموم الحكم لكل قيد ماخوذ فى متعلق الحكم من الظروف (كاطعم رجلا من الفقراء) اومن النسب (كايتنى برجل بغدادى) والزمان والمكان سوى الغاية بل يعم نحو (قوله ص لان يمتلى بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلى شعراً) فان مؤداه هو الشعر الكثير حسبما فهم ابو عبيد القاسم ابن سلام ذلك و هو من اجلاء اهل اللغة و قضية العنوان الاول عدم الفرق بين كون الوصف معتمداً على موصوف كقوله اكرم رجلا عالما او غير معتمد عليه كقوله اكرم عالما فان الاشعار بالعلية حسبما هو مفاد القضية المشهورة (تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية) ينسحب الى غير المعتمد ايضم (وخصص فى تقريرات بعض الاعلام موضوع النزاع على المعتمد (قال ان محل الكلام فى المقام هو الوصف المعتمد على موصوفه واما الوصف الغير المعتمد فلا اشكال فى عدم دلالته على المفهوم و الا لكان الجوامد اذا تعلق حكم بها دالة على المفهوم ايضم فانه لافرق بينهما الا فى كون المبدء فى احد هما جعليا وفى الآخر غير جعلى و هذا لايكون فارقا بينهما فى الدلالة على المفهوم وعدمها بل يمكن ان يقال ان كون المبدء الجوهرى مناط الحكم بحيث يرتفع عند عدمه اولى من المبدء العرضى انتهى كلامه) وفيه ان مبنى القول بالمفهوم فى الوصف كون القضية بملاحظة اخذ الوصف فيها مشتملة على امر زائد على نفس النسبة المتقومة بالموضوع بحيث يكون ذلك الامر قابلا لتعليل الحكم به كما ان مبنى القول بالمفهوم فى غير الوصف ايضم ذلك ومن ثم عبروا بتعليق الحكم على الوصف فدعوى القائل بالمفهوم فى نحو قوله اكرم العالم ان وجوب اكرام زيد المنطبق عليه عنوان العالم معلل بكونه عالما و هذا انما يتاتى فى العرضى الذى يكون عنوانا زائداً على

الموضوع ولا يتاتى فى الجامد الذى يكون ركنا فى الحكم ولافرق فى العرضى بين ذكر الذات فى القضية صريحا كقولها اكرم زيداً العالم وعدمه لوضوح ان الذات وان لم يكن ماخوذا فى المشتق وما بحكمه الاانه عنوان منتزع متأخر عن الذات ويمتنع تعلق الحكم اولا بذلك العنوان ويكون معنى اكرم العالم اكرم الذوات المتصفة بالعلم فالموضوع هى الذوات الموجودة فعلا او مقدرا كما هو الحال فى القضية الحقيقية والموضوع فى العناوين الاولية وان كان تلك الذوات كقوله اكرم الانسان كما هو قضية انحلال عقد الوضع الى قضية فعلية عند الشيخ لكن الانسان مثلا عين تلك الذوات بخلاف المفاهيم العرضية فان لها وجوداً بحيالها واوفى الذهن فيصلح تعليل الحكم بها وهذا هو الفارق بين الجامد والعرضى فيما اذا كان الجامد ذاتا او ذاتيا للموضوع (هذا كله فى بيان المراد من الوصف الواقع فى العنوان والاستناد فى دعوى الدلالة على المفهوم الى الوضع غير محكى عن القائلين بالمفهوم فانهم استندوا تارة الى لزوم اللغوية و اخرى الى افادة العلية و ثالثة الى اللزوم العرفى الى غير ذلك من الوجوه المذكورة فى المطولات و حيثما عرفت ان القول بالمفهوم مبنى على دلالة الجملة الوصفية على خصوصية زائدة على النسبة المتقومة بالحاشتين كى تدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء تلك الخصوصية مع انحفاظ الموضوع والا كان من قبيل انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه و هذا ليس من المفهوم فلابد من عطف عنان البحث اولا فى ثبوت الدلالة المذكورة وعدمها و ثانياً فى ان هذا القدر من الدلالة ينفع القائل للمفهوم ام لا (الموضع الاول) الخصوصية المدعاة تارة من طريق دلالة التعليق على العلية بان يكون مبدء الوصف علة للحكم واخرى من طريق كون القيد احترازيا كى يحرز ان المتكلم فى مقام بيان نفى سنخ الحكم عما عدى القيد (فنقول اولا لاشك انه لامفهوم للوصف فى عدة من الموارد التى قيد فيها الحكم بالوصف وينبغى خروجها عن محل النزاع (احدهما) ما اذا اخبر المتكلم عما وقع فى شخص خاص او وقت او مكان خاص بحيث لاغرض له الا الاخبار عن ذلك كما اذا قال رأيت زيداً العالم او اكرم الامر رجلا عالما او مات اليوم رجل

فاضل الى غيرذلك من الامثلة الكثيرة (وثانيها) ما اذا كان التوصيف فى مقام مدح اوذم اوترحم حيث يتعين الموصوف قبل ذكرالوصف نحوتشرفت بمرؤية زيدالعالم اوجائينى زيد الجاهل اوزيد الفقير(و ثالثها) ما اذا سيق لبيان الجنس دون الفرد كقوله تعالى (ما من دابة فى الارض ولاطائر يطير لجناحيه الا امم امثا لكم) حيث وصف الدابة والطائر بما هو من خواص الجنس لبيان ان القصد منها الى الجنس دون الفرد وبهذا الاعتبارافاد هذا الوصف زيادة التعميم لاالتقليل كى يكون القيد احترازيا (ورابعها) ما اذا كان الوصف بيانا و كشفا للموصوف (كقول القائل الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله) لوضوح ان كل جسم يكون كك و يمكن اخراج ذلك عن محل النزاع من جهة كون مساويا للموصوف كما سياتى بيانه (و خامسها) ما اذا كان ذكر الوصف لشدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف كقوله تعالى لا تقتلو اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا الى غيرذلك من الموارد الكثيرة التى يقف عليها المتتبع (وح لوقصر محل النزاع على ما اذا لم يظهر للتوصيف فائدة سوى الاحتراز او التعليل بان يدعى ظهور التوصيف فى احدهما ما لم يقم قرينة على الخلاف وفى هذه الموارد قامت القرينة المقامية لولم تكن لفظية على الخلاف فلنا ان نسئل عن مستند دعوى الظهور فلو كان استنادهم فى ذلك الى العراء عن الفائدة ولزوم اللغوية فمن البين ان صون كلام المتكلم عن محذور اللغوية لا يوجب ظهور اللفظ فان احتمال فائدة فى الواقع يكفى للصون و ان لم تظهرلنا مضافا الى ان المقصودمن الوصف انما هوتميز الموصوف بحيث يكون مركز الحكم متميزاً معلوما و هذا حاصل فى كل مقام وهذا هوقضية المنطوق التى مفادها الايجاب وفى دلالة الكلام على عقد سلبى مؤنة زائدة فلو كان المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة كان عليه ان ينصب قرينة عليه و مع عدمها يحمل على ما ذكرنا ولا يلزم اللغوية اصلا وسياتى الوجوه الاخرالتى استند واليها فى دعوى الظهورمع الجواب عنها فى كلام الاستادقده (وينبغى التنبيه على تلك الموارد التى

قامت القرينة على بيان المفهوم (منها) التفصيل بعد الاجمال (كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة) ثم ورد البيان بقوله فى الغنم السائمة زكوة فانه فى مقام بيان ذلك الاجمال فيدل على انتفاء الزكوة فى غير السائمة اعنى المعلوفة و هذا ينسحب فى اللقب ايضم كان يقول ع بعد ذلك الاجمال (فى الغنم زكوة) فانه يدل على عدم الزكوة فى غير ها ومن ذلك ايضم البيان في الوضوات البيانية و فى كيفية الصلوة فى رواية حماد وغيرها وفي سايرالموضوعات الشرعية بعدثبوت احكامهاعلى سبيل الاجمال فان القرينة قائمة على كون المتكلم بصدد البيان لكنه لافرق بين الوصف واللقب (و منها) كون المتكلم فى مقام التعليم واعطاء القاعدة الكلية ولولم يكن مسبوقا بالاجمال فيدل على اعتبار كل واحد من القيود المأخوذة فى الحكم بحيث ينتفى الحكم بانتفاء واحد منها لكنه ينسحب فى اللقب ايضم (و منها) ما اذا كان الحكم مترتبا على الاكثر المحتوى على الاقل كقوله ص (احكم بشاهدين) فيدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاكثر و هذا راجع الى مفهوم اللقب بناء على شموله لمفهوم العدد ولااقل من انسحابه فى اللقب ايضم والمحكى عن ابى عبدالله البصرى التفصيل بين هذه الموارد الثلاثة و غيرها والقول بالمفهوم فيها دون ما عدا ها و قد عرفت انه مستند الى القرينة على كون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة و معه لا فرق بين الوصف واللقب اذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغوية الخ) (اقول اما عدم ثبوت الوضع فلوضوح وقوع الاستعمال فى الموارد التى اسمعناك بلارعاية علاقة المجاز ولاعناية زائدة اصلا مضافا الى رجوع دعوى الوضع هنا الى دعوى الوضع النوعى المتعلق بالجملة المشتملة على الوصف مع كون المشتق موضوعا بالوضع النوعى للمتلبس بالمبدء ودعوى الوضع النوعى للجملة على انتفاء الحكم عندانتفاء الوصف بمكان من البعد بل ممنوعة جداً حسبما مر فى اوايل الكتاب (و اما عدم لزوم اللغوية بدونه فلما ذكرنا من فائدة التميز المطردة فى جميع الموارد مضافا الى عدم انحصار الفائده فى المفهوم وقد سبق التنبيه عليه واما عدم قرينة اخرى ملازمة له

فلما اسمعناك من عدم اطراد تلك القرينة الدالة على كون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة و اما دعوى العلية المقتضية الحاصلة فى صورة الانحصار فممنوعة جدا لعدم الاطراد فى جميع الموارد الافيما اذا قامت قرينة على ذلك و معها ليس من مفهوم الوصف بل هو قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها فى خصوص مقام لا مطلقا فلا وجه لجعله تفصيلا فى محل النزاع على ما هو المحكى عن العلامة من ان تعليق الحكم على الوصف لا يقتضى نفيه عند انتفائه الا ان يكون الوصف علة لذلك الحكم فانه ح يقتضى انتفائه عند انتفائه انتهى موضع الحاجة) ومن البين ان هذا قضية العلية المستفادة من القرينة ولا دخل بمفهوم الوصف (الموضع الثانى) فى ان الخصوصية الزائدة بعد تسليم كونها مداولا عليها بالتوصيف لا تنفع للقول بالمفهوم لانها لا تخلوا اما ان تكون بنحو العلية او بنحو الاحترازية و قد سبق منع كون الاولى على نحو العلية المنحصرة و ان كانت مفاد القضية الوصفية فى الجملة والفرق بينها و بين القضية الشرطية ان ادات الشرط دالة على الملازمة الواقعية او الفرضية بين المقدم والتالى فلا غرو فى دلالتها على العلية المنحصرة ولو بمعونة مقدمات الحكمة حسبما ادعيت هنا لك ولا كذلك الامر فى القضية الوصفية فانها قضية بتية قد اخذ الوصف فيها موضوعا كقوله اكرم العالم او متمما له كما فى اكرم رجلا عالما و انما يستفاد الخصوصية العلية من كون الوصف عنوانا متاخرا رتبة بحيث يكون الموضوع حقيقة تلك الذوات و من البين ان اقصى ما يستفاد من ذالك كون الوصف دخيلا فى الحكم ولو على نحو العلة الناقصة و اين ذا من العلة المنحصرة و من ثم قل القائل بالمفهوم فى الوصف و مما ذكرنا ظهر ما فى كلام بعض المحشين قده (قال ان معنى قيدية شئ لموضوع الحكم حقيقة ان ذات الموضوع غير قابلة لتعلق الحكم بها الا بعد اتصافها بهذا الوصف فالوصف متمم قابلية القابل وهو معنى الشرط انتهى موضع الحاجة) وفيه اولا ان اقصى ما هو مفاد التوصيف هو تميز مركز الحكم بمعنى ان الموضوع حصة من الكلى الحاوية لخصوصية دخيلة فى الحكم ولو فى الجملة (و ثانيا) ان الشرط الذى هو متمم قابلية القابل انما هو

الشرط فى مقابلة السبب المتوقف تاثيره على اقترانه بالشرط ولا يترتب عليه المشروط بخلاف الشرط الواقع فى تلو الاداة فانه يترتب عليه التالى لامحالة و هذا المقدار مفروغ عنه وغب ذا ينازع فى ان الترتب المذكور هل على نحو ينتفى بانتفائه سنخ الحكم ومن البين ان التقييد بالوصف لايقتضى الترتب فصلا عن الانتفاء عند الانتفاء والا يلزم ان يكون كل قيد مقتضيا لذلك حتى التقييد بالمكان والزمان والالتزام به خروج عن حد الاستواء (و اما الخصوصية الاحترازية فقد اشتهر ان الاصل فى القيد ان يكون احترازيا ولايز الون يلاحظون ذلك فى التعاريف و يتحرزون عن ذكر قيد لايكون مخرجا لشئى وهذا ديدنهم فى انحاء العلوم بل يتكلون فى تضيق متعلقات فتاويهم و توسعته على الاطلاق والتقييد و من هنا نشاء الوهم بان الاصل فى القيد كونه احترازيا هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء ذلك القيد (والجواب) اولا بان هذه طريقة جرى عليها سيرتهم فى هذه الموارد خاصة ولا كك الامر فى المحاورات العرفية حسبما اسمعناك شطراً من ذلك سابقا (و ثانيا) ان الاحترازية لاتوجب الا تضيق دائرة موضوع الحكم فى القضية كما اذا جئنى بلفظ واحد من غير الوصف يدل على التضيق المذكور فاذن لايكون فرق بين ان يقال جئنى بحيوان ناطق وان يقال جئنى بانسان الدال على ذلك فاقصى ما يفيده اختصاص الحكم الشخصى بتلك الصورة و خروج المخرج من شمول ذلك الحكم له ولا يدل على انتفاء سنخ الحكم وهذا فى مقابلة القيد التوضيحى الذى ثمرته مجرد التوضيح ولا يفيد اخراج شئى من المقيد به بما ذكرنا اتضح مراد الاستاد من قوله (ولا ينا فى ذلك الخ) (قوله كما انه لايلزم فى حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه الاذلك من دون حاجة) (اقول) قد تشبث القائل بالمفهوم بحمل المطلق على المقيد المتفق عليه عند الفريقين (تقريره انه اذا قال المولى (ان ظاهرت فاعتق رقبة و قال ايضم ان ظاهرت فاعتق رقبه مئومنة) وعلمنا وحدة التكليف فانه لااشكال عندهم ح فى وجوب حمل المطلق على المقيد ولا يتم ذلك الا بدلالة القيد على انتفائه فح يقع المعارضة بين منطوق المطلق و مفهوم المقيد فيحمل المطلق على المقيد ولو لاثبوت المفهوم لم يتحقق

التنا فى بين المثبتين ولو مع وحدة التكليف اذ كون مورد القيد محكوما بحكم لاينا فى كون مطلقه محكوما بعين ذلك الحكم فثبت ان حمل المطلق على المقيد دليل على حجية المفهوم وقد اتفقت كلمتهم على ذلك (والجواب) انه لاشك ان دليل المقيد ظاهر فى دخل خصوصية القيد فى شخص الحكم المنشاء وهذا مفاد المنطوق ومن البين انتفاء شخص الحكم بانتفاء الموضوع اوقيده الماخوذ فيه والمفروض ان المطلق يدل بمنطوقه الذى مفاده الاطلاق البدلى على كفاية الاتيان بفرد خال عن القيد على نحو الوجوب التخييرى العقلى و مفاد المقيد هو الوجوب التعيينى فى خصوص المقيد وهذا القدر يكفى للتنا فى بين الدليلين بعد احراز وحدة التكليف والمفروض اظهرية دليل المقيد فى الوجوب التعيينى فيحمل المطلق على المقيد فكانه لايكون فى البين غير المقيد ولم يصدر من المولى الا المقيد (بل ربما يشكل حمل المطلق على المقيد لو كان بلحاظ المفهوم نظراً الى ضعف الظهور فى جانب المفهوم بالنسبه الى المنطوق نوعا وان كان ربما يكون اقوى بلحاظ الاحتفاف ببعض القراين الشخصية مضافا الى عدم وقوع الحاجة الى اشتراط وحدة التكليف فى حمل المطلق على المقيد بناء على ثبوت المفهوم لوضوح ان نفى سنخ الحكم عن غير مورد القيد لايجتمع مع ثبوت فرد آخر منه بدليل المطلق (فظهر من جميع ما ذكرنا ان ظهور المقيد فى خصوصية القيد الذى لازمه انتفاء شخص الحكم كاف فى حمل المطلق على المقيد بلاحاجة الى دلالته على المفهوم الذى هو انتفاء سنخ الحكم فانفصم تشبث القائل بالمفهوم بذلك (قوله و وجه الاعتبار واضح لعدم دلالته معه على الاختصاص و بدونها لا يكاد يتوهم) (اقول) قد قرع سمعك ان مبنى القول بالمفهوم دلالة القضية الوصفية على خصوصية زائدة من جهة الاحتراز او تقليل الاشتراك او من جهة العلية ومع عدم واحد منها لاوجه للقول بالمفهوم ومهما كان محل القيد بدونه منصرفا الى الافراد الغالبة فلاجرم ان المتكلم لم يكن قاصداً بالتقييد التخصيص اذ هو حاصل من دون تقييد فلايدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد فاذن لايكون التوصيف فى الاية دالا على انتفاء الحكم فى الربائب اللاتى ليست فى الحجور و

عليه الرازى على المحكى بان الباعث على التخصيص ح هو العادة فان الربيب غالبا يكون فى الحجور و اذا احتمل ان يكون ذلك هو الوجه فى التخصيص لم يغلب على الظن ان سببه نفى الحكم عما عداه انتهى كلامه) ولعل الفائدة فى الاية التنبيه على كون الربيبه بمنزلة الولد فى التحريم (لا يقال) ان التخصيص الذى عبارة عن قصر العام او المطلق على بعض ما يتناوله من الافراد قد يتاتى مع قصد نفى الحكم عن غير هذا البعض المقصور عليه وقد يتاتى مع عدم قصد اثبات الحكم ونفيه لغيره والذى يحصل بدون ذكر القيد لمجرد الغلبة الموجبة للانصراف الى الافراد الغالبة انما هو التخصيص بالمعنى الثانى لكون الفرد النادر ح مسكوتا عنه من جهة عدم تعرض الخطاب لاثبات الحكم ونفيه بالنسبة اليه ومن الجائز كون مقصود المتكلم افادة التخصيص بالمعنى الاول و هذا كما ترى لا يحصل الا مع قصد المفهوم ولا يعلم قصده الا مع ذكر القيد (لانا نقول) حصول التخصيص بالمعنى الاول الذى لازمه الدلالة على المفهوم انما يتوقف على كون الكلام مسوقا لتقليل الاشتراك الذى هو خصوصية زائدة على اصل الحكم المتقوم بالموضوع وقد مر بيانه غير مرة والمفروض عدم كون المنطوق مسوقا لذلك لمكان انصراف المطلق بدون القيد الى الافراد الشايعة فالتقليل حاصل من نفس المطلق فليس القيد مسوقا لذلك كى يكون لازمه الانتفاء عند الانتفاء الذى هو عقد سلبى تابع لدلالة المنطوق على خصوصية زائدة مفقودة فى المقام (و دعوى ان الالتزام بالانصراف مخالف لما عليه المشهور فى الوارد مورد الغالب حيث لا يقيدون به المطلق كما فى مورد الاية (مدفوعة بان شمول الحرمة للربائب اللاتى لسن فى الحجور انما يكون لاجل العموم المستفاد من الجمع المضاف المفروض انه لم يتضيق بالقيد ولا كذلك الامر فى المطلق المقيد بالقيد الوارد مورد الغالب فان التمسك به لحكم الفرد النادر مشكل جداً (ووجه عدم تضيق العام ما ذكرنا من كون الربيبة بمنزلة الولد لا الغلبة الموجبة لتضييق دائرة العموم والاطلاق اذ كونهن فى الحجور ليس غالبيا بحيث يكون غيرهن نادراً (ولا يذهب عليك ان العلية فى الاية غير مناسب للحكم كى يدور الحكم مدارد كونهن فى الحجور و ينتفى بانتفائه ولئن

اريد منه التشبيه بالولد كى يصلح للعلية كان لازمه التعميم فى الحرمة لا التخصيص فلايدل على المفهوم من طريق العلية ايضم (و لعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا (قوله فلاوجه للتفصيل بينهما و بين ما اذا كان اخص من وجه فيما اذا كان الافتراق) (اقول لعل نظره الى ما فى تقريرات الشيخ قدس سره (قال ثم ان الوصف قديكون مساويا للموصوف وقديكون اخص مطم وقديكون اخص من وجه فعلى الاول لاوجه للنزاع المذكور لعدم تحقق موضوعه كما اذا كان اعم وعلى الثانى فالنزاع جارو على الثالث فهل يجرى فيه النزاع بالنسبة الى مورد الافتراق من جانب الوصف كما يظهر من بعض الشافعيه حيث قال ان قولنا فى الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة فى معلوفة الابل او لايجرى كما يظر عن جماعة الظاهر هو الثانى حيث ان المطابقة بين المنطوق والمفهوم من الشروط واختلاف الموضوع من اشد انحاء عدم المطابقة انتهى كلامه) ويترأى من هذه العبارة التفصيل بين الوصف المساوى والاعم مطم من الموصوف و بين الاخص من وجه فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف بمعنى انتفاء الوصف والموصوف كليهما كما فى معلوفة الابل وانه لايجرى النزاع فى المساوى والاعم لعدم تحقق موضوعه بخلاف الاخص من وجه فترددا ولافى الجريان ثم جزم بعدمه ثانيا (واما توضيح كلام الاستاد فبانه لا شبهة فى جريان النزاع فى الاخص من وجه فى مورد الافتراق من جانب الموصوف بان يكون الموصوف موجوداً مع انتفاء الوصف فان الشرط فى المفهوم و هو وجود الوضوع حاصل فعلى القول بالمفهوم لا مانع من ثبوت المفهوم بخلاف الافتراق من جانب الوصف بمعنى انتفاء الوصف والموصوف كليهما لعدم وجود الموضوع كما فى معلوفة الابل فلاوجه للقول بالمفهوم بمعنى دلالة (فى الغنم السائمة زكوة) على عدم الزكوة فى معلوفة الابل اذ الا بل ليس موضوعا فى تلك القضية كى يعمه المفهوم كما انه لايجرى النزاع فى الوصف المساوى للموصوف لوضوح انتفاء الموصوف بانتفاء الوصف فليس هناك موضوع ينتفى فيه الوصف كى ينتفى فيه الحكم بانتفاء الوصف وليس من سنخ المفهوم انتفاء الحكم فى موضوع آخر غير مذكور فى القضية و كك لا يجرى النزاع فى

الوصف الاعم من الموصوف لانتفاء الموضوع بانتفاء ذلك الوصف (نعم لو كان وجه ثبوت المفهوم استفادة العلية المنحصرة من الوصف اذن يجرى النزاع فى المساوى والاعم مطم او من وجه ولولم يكن فى الاعم موضوع القضية الوصفيه موجوداً اولم يكن الموضوع ولا الوصف موجودين فان قضية العلية المنحصرة فى الوصف انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف و ان كان لازمه انتفاء الموصوف المذكور فاذن لابأس بالقول بعدم الزكوة فى معلوفة الا بل ,والسر فى ذلك) ان الموضوع ليس خصوص الغنم بل مطلق السائمة بمعونة القرينة العقلية وهى اقتضاء العلية التامة المفهومة من التعليق فكما ان الموضوع فى منصوص العلة اعم من المذكور فى (قوله لا تشرب الخمر لانه مسكر) فان الموضوع مطلق المسكر بقرينة لام العلة كك الموضوع هنا مطلق السائمة الشاملة للابل فمتى كانت الصفتان اعى السوم وضده متبادلتين على الغنم والا بل كان قضية استقلال العلة وجوب الزكوة فى سائمتهما بدلالة المنطوق و قضية الانحصار عدم وجوب الزكوة فى معلوفتهما فالموضوع موجود فى طرفى المنطوق والمفهوم و هذا بخلاف القضية الشرطية فان الموضوع هو المذكور فيها فيها اذقضية تعليق النسبة على الحاشيتين انحفاظهما فى جانبى المنطوق والمفهوم وانما الاختلاف بالاثبات والنفى خاصة (واما فى الوصف المساوى فلابد ان لايكون لازما للموصوف كالضحك بالقوة اذ يلزم فى جانب المفهوم اسراء الحكم الى غير الموضوع اعنى غير الانسان وهذا بخلاف الضاحك بالفعل فان المفهوم فيه عدم ثبوت الحكم للانسان الغير الضاحك بالفعل وبهذا البيان ارتفع الاشكال عن الاعم والمساوى واندفع اعتراض بعض الحشين قده بعدم الموضوع فى طرف المفهوم فيهما وثبوت الوصف للموصوف تارة و انتفائه عنه اخرى شرط فى الوصف الاعم ايضم للدلالة على المفهوم مثلا لوثبت حكم للانسان الماشى فان كان المراد الماشى بالقوة لم يثبت المفهوم اذ مفهومه عدم الحكم فى النبات والجماد بخلاف ما اذا كان الماشى بالفعل فان المفهوم عدم الحكم فى الحيوان الغير الماشى بالفعل وقدعرفت ان الموضوع مطلق الحيوان بقرينه العلية المستفادة من الوصف فان مفادها هو التوسعة فى الموضوع

فظهر انه لاوجه للتفصيل ولعل قوله (فتامل جيداً) اشارة الى ما ذكرنا (قوله هل الغاية فى القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية) (اقول) لابد قبل الخوض فى المرام من تقديم مقدمة فى المقام و هى ان الغاية هنا بمعنى نهاية الشئى فى مقابلة بداية الشئى (فتارة) تطلق ويراد بها آخر فى الشئى مقابلة اوله ومن المعلوم ان آخر الشئى داخل فيه كاوله ووسطه (واخرى) يطلق ويرادبها ماينتهى عنده الشئى و ينقطع عليه فى مقابلة ما يبتدء من عنده ومن المعلوم انهاخارجة عن الشئى وحد الشئى المنطع عنده قديكون حقيقيا كالحط المنتهى اليه السطح والنقطة المنتهى اليها الخط وقديكون اعتباريا كجزء من السطح الماخوذ نهاية وجزء من الخط كذلك فان الجزء المنتهى اليه الزارع هوبعينه مبدء الزراع الآخروليس متميزاً بناء على نفى الجزء وهذا فى الكم المتصل سواء كان قاراً كالمسافة او غير قار كالزمان ولكن لخصوصيتهما اسامى خاصة كاسامى البلدان واسماء الشهور والنهار والليل ونحوها (فتارة) تعبرنهاية بالمعنى الاول كقولك سرت من البصرة الى الكوفه فتكون الكوفة داخلة فى السير (و اخرى) بالمعنى الثانى نحو قوله تعالى (حتى تفئى الى امرالله) (حتى يرجع الينا موسى) (حتى اتيهم نصرنا) (حتى مطلع الفجر) لوضوح عدم دخول ما بعد حتى فى تلك الآيات فيماقبلها وهذه هى المسئلة المشهورة (هل الغاية داخلة فى المغيى والمراد بالغاية مدخول الاداة اعنى حتى والى لا النهاية بالمعنيين المذكورين و مرجع الاختلاف الى تشخيص مفاد الاداة بحسب الوضع انه النهاية بالمعنى الاول فيدخل الغاية فى المعنى اوانه النهاية بالمعنى الثانى فلايدخل بمعنى ان الاداة موضوعة للنهاية باعتبار دخولها فى الحكم فمدخولها هوالنهاية بالمعنى الاول او باعتبار عدم دخولها فيه و ان مدخولها هوالنهاية بالمعنى الثانى بحسب الاعتبار ومن البين ان مدخول الادوات يعم المركبات و غيرها سواء كان مركبا ذى اجزاء حقيقى او اعتبارى (والاول) كما يقال من الجنس العالى الى الفصل الاخير فى المركبات الحقيقية (والثانى) كما يقال قرأت القران من سورة كذا و نحوه من المركبات الاعتبارية (والثالث) كما يستعمل الاداة فى الاحوال

والملكات مما ليست لها تركيب ولو اعتباراً كما يقال من السخاوة الى البخل بون بعيد و ذهب بعض النحاة الى دخول الغاية فى المغيى و بعضهم الى خروجها عنها وبعضهم الى التفصيل بين المجانس وغيره فالدخول على الاول والخروج على الثانى نظراً الى لزوم التحكم على القول بالخروج مع انتفاء المميز كقوله قرأت القران من سورة كذا الى سورة كذا فان مدخول (الى) ليس نهاية حقيقة كى ينقطع عندها القرائة بخلاف ما اذا كان هناك نهاية كقوله صم الى الليل لوضوح ان الليل نهاية ينقطع النهار عنده فلا يدخل المغيى فى الغاية (ويدفعه قوله بعتك من هذا الطرف من الثوب الى هذا الطرف مع عدم دخول الغاية فى المغيى و وقوع الاستعمال فى هذه الموارد بلا ملاحظة العلاقة والعناية يشهد بكون الوضع لمطلق النهاية ولو اعتباراً و دخول الغاية فى المغيى وخروجها عنه دائر مدار القراين و ربما يكون لخصوصية الافعال دخل فى ذلك كقوله (مسحت من الكوفة الى البصرة فكانت المساحة عدة فراسخ كذا) فان نفس الكوفة والبصرة خارجة بخلاف (قوله سرت من الكوفة الى البصرة فانها داخلة فى السير عرفا اذا البصرة ليست نهاية حقيقية للمسير الممتد عرفا مالم ينقطع الارادة الى ارادة السكون الذى هو نهاية للحركة السيرية حقيقة وقد يفصل بين لفظة الى وحتى فالخروج فى الاول والدخول فى الثانى وقد اوردنا امثلة مشتملة على لفظة حتى مع خروج الغاية عن المغيى فيها واختار بعضهم التسوية بينهما فى عدم الدلالة على الدخول والخروج وان التفرقه انما نشات عن الخلط بين حتى الجارة والعاطفة المقتضية للمدخول دون الجارة (وقال الاستاد والاظهر خروجها لكونها من حدوده فلا تكون محكومة بحكمه) ولا يبعد دعوى كون مدخول الاداة هو الحد المنقطع عنده الحكم نظراً الى انه المنساق عند الاطلاق مالم يقم قرينة على الخلاف (اذا تمهدت هذه المقدمة اتضح المراد من دخول الغاية فى المغيى و خروجها عنه وان المراد من الغاية فى هذه العبارة هو مدخول الاداة اعنى الى وحتى سواء كانت غاية حقيقية و هى الجزء الاخير من الشئى او الملاقى له المنقطع عنده الشئى او كانت غاية اعتبارية حاصلة باستعمال الاداة كقوله قرأت القران من سورة كذا الى سورة كذا و

من البين ان دلالة الاداة على ذلك من باب المنطوق وليس الكلام فيه فى هذا المبحث انما الكلام فيما بعد الغاية بناء على الدخول وعن الغاية ومابعدها بناء على الخروج والدلالة على ارتفاع الحكم كك انما تكون بالدلالة الالتزامية لى تكون من باب المفهوم (قوله والتحقيق انه اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم كما فى قوله كل شئى حلال) (اقول اختلفوا فى رجوع الغاية الى الحكم فتكون نهاية له ينقطع عنده الحكم او رجوعها الى الموضوع فحالها حال الوصف فى عدم الدلالة واختار الاول فى تقريرات الشيخ والثانى فى الفصول واختار الاستاد التفصيل بحسب الموارد (قال فى الفصول و تحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته و هو قيود لمدلول مادته فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته الليل انتهى موضع الحاجة) وانتصر له بعض الافاضل فى حاشيته على القوانين بان هذا اقرب بالنظر الى الانسباق العرفى و اوفق بالتركيب الكلامى والاعتبار النحوى ولذا لا يكون الغاية فى تراكيب الكلام الامن جنس الموضوع ولاعامل لها الاالفعل فتكون من متعلقاته و يرشد اليه ايضم ما قيل من ان مدلول الهيئة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها انتهى كلامه) وفيه ان اعتبار تقييد المادة لاينسحب فى بعض الموارد كما فى قوله تعالى (لا تقر بوهن حتى يطهرون) (و قوله تعالى كلوا اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الا بيض من الخيط الاسود) اذ على تقدير تقييد المادة يكون المراد تحريم المقاربة المقيدة بكون غايتها الطهر لوضوح عدم كون الطهر غاية للمقاربة بل هى غاية للتحريم و كذا التبين و طلوع الفجر ليس غاية للاكل بل للحكم بالاباحة ومنه المثال المذكور فى كلام الاستاد لوضوح ان معرفة الحرام غاية للحلية ولامعنى لتقييد الشئى المستمر الى معرفة الحرام وجعل المقيد موضوعا للحلية اللهم الا ان يجعل الشك قيداً فى الموضوع فيقال ان الشئى المشكوك فى حرمته المستمر شكه الى معرفة حرمته محكوم بالحلية ومن البين عدم اعتبار استمرار الشك فى الحكم بالحلية بل مجرد حدوث الشك كاف فى الحكم بالحلية و نفس حدوث الشك تمام الموضوع وليس الاستمرار قيداً فى الموضوع فمعرفة الحرام

غاية للحلية و قيد فی الحكم بمعنى ان معرفة الحرام غاية لثبوت الحلية الظاهرية والعلم بالقذارة غاية للطهارة الظاهرية فيكون مفادها قاعدة الحلية والطهارة لا الاستصحاب (وربما يتراءى من كلام الاستاد فی بابه امكان استفادتهما معاً منها بجعل المغيى دليلا على القاعدة وجعل الغاية دليلا على الاستصحاب بمعنى جعل الاداة غاية للحكم الواقعی الشامل للعناوين الاولية والثانوية المشكوكة و يكون استمراره تعبديا موضوعه الشك فی البقاء (و انت خبير بان الاستمرار التعبدی يتوقف على توجه اللحاظ اليه بالاستقلال لكی يتعلق به الجعل ومع الغض عن محذور انقلاب المعنى الحرفی الى الاسمی يلزم ان يكون الاداة غاية للاستمرار لا للحلية والطهارة وتمام الكلام فی محله (فظهر مما ذكرنا ان ارجاع الغاية الى المادة لا ينسحب فی جميع الموارد نعم لا بأس بذلك فی بعض الموارد مثل سر من البصرة الى الكوفة بمعنى كون المطلوب هو السير المقدر المحدود بين البلدين بحيث يستمر ارادته من المكلف ولا يتقطع بارادة الاقامة بين البلدين فالقول بالتفصيل الذی اختاره الاستاد قوی جداً (قوله وانكان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به و قضيته ليس الا عدم الحكم فيهما) (اقول) تارة يكون الحكم والطلب المدلول للهيئة مقيدة اولا و بالذات بالغاية بحيث ينقطع عندها فان النهاية الحكم والطلب و ان كانت بالمنطوق الا انه ينتقل من كونها نهاية للطلب الى انقطاع الحكم والطلب عندها و هذا عقد سلبی لازم للعقد الايجابی المدلول عليه بالمنطوق و قد مر فی مبحث تعليق الشرط كيفية رجوع التعليق الى سنخ الحكم فلو دل دليل على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية الى غاية اخرى لكان معارضا للمفهوم بخلاف ما اذا كانت قيداً للمادة فانها تدل على انتفاء شخص الحكم فلا يعارضه دليل آخر دل على ثبوته فيما بعدها لوضوح ان تحديده بها بملاحظة حكمه لا يقتضی تعليق سنخ الحكم بها كی تدل على المفهوم اذ هذه الملاحظة ثابتة فی جميع قيود الموضوع مع انتفاء الدلالة على المفهوم و مما ذكرنا توجه النظر فيما فی حاشيه الشيخ على قده (قال و لكن التحديد اذا كان بملاحظة الحكم يكون دالا على انتفاء سنخه عن غير مورد المغيى انتهى) و

فيه انه مهما كان النظر بالاستقلال الى تحديد الموضوع و تضيق دائرته فلامحالة لايتوجه النظر بالاستقلال الى الحكم المتاخررتبه عن الموضوع لكنه لايخلوا عن توجه اللحاظ التبعى الى الحكم اذلازم تضيق الموضوع قصر الحكم على حصة منه وهذا هوالمراد من كون تحديدالموضوع بلحاظ الحكم ومن البين عدم دلالته على انتفاء سنخ الحكم والا يلزم ذلك فى كل قيد ماخوذفى الموضوع وفساده غنى عن البيان (قوله لايكاد يعقل جريانه) (اقول) قد وقع النزاع فى دخول الغاية اعنى مدخول الى وحتى فى المغيى فى الحكم المستفاد من الكلام ومن البين انه لايعقل جريان هذا النزاع فيما اذا كانت غاية وقيداً لنفس الحكم اذالمفروض ان الدخول والخروج كذا باعتبار الحكم اللهم ان يجعل نفس الحكم محلا للنزاع ايضم بان ينازع فى ان الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيى بحصول غايته اواستمراره فى تلك الحال فالمراد من عدم التعقل ليس هوالامتناع العقلى بل المراد قصور العنوان الواقع فى كلامهم للنزاع الثانى ولعل قوله فافهم و استقم اشارة الى ذلك (قوله و لذالك يكون الاستثناء من النفى اثباتا ومن الاثبات نفيا) (اقول قضية مخالفة حكم المستثنى لحكم المستثنى منه كون الكلام المشتمل على اداة الاستثناء محتويا على اسنادين نفى و اثبات و يكون مفاد جائنى القوم الازيد مجئى زيدباعتبار دخوله فى القوم و عدم مجيئه باعتبار مفاد الاداة فيلزم التناقض (و ربما يترأى من كلام الشارح الرضى فى مقام الجواب عن التناقض الالتزام باسناد واحد بمعنى ان دخول المستثنى فى جنس المستثنى منه ثم اخراجه انما يكون قبل الاسناد لانه بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيدجائنى وسياتى نقل كلامه فى مبحث العام والخاص وما فيه(والجواب عن التناقض بان العموم قبل الاستثناء يكون مراداً بارادة استعمالية لاجدية للتمهيد والتوطئة للقصر كما فى المنفى اوتقوية العموم فى الباقى كما فى المثبت والاستثناء اخراج عن المراد الجدى فلاتناقض وسيتلى عليك بيان المرادالاستعمالى فى مبحث العام والخاص (واستدل ابوحنيفة بانه لو كان الاستثناء من النفى اثباتا لزم دلالة (قوله لاصلوة الا بطهور) حصول الصلوة بمجرد الطهور مع ان الطهور شرط ولا

يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (والجواب) ان المراد من الصلوة هى الواجدة لجميع الاجزاء والشرايط سوى الطهور ومن البين انها لاتكون صلوة بدون الطهور على قول الصحيحى او لاتكون صحيحة على قول الاعمى وتكون صلوة او صحيحة بضميمة الطهور اليها فيكون هذا الكلام مشتملا على عقد سلبى وعقد ايجابى (والدليل على ذلك) ان المقصود من سوق هذا الكلام استناد نفى الحقيقة او الصحة الى فقدان الطهور خاصة ومن البين ان الصلوة فيما اذا كانت فاقدة لجزء اوشرط آخر لم يكن نفى الحقيقة او الصحة مستنداً الى خصوص عدم الطهور وقدمر فى مبحث الصحيحى والاعمى ان الظاهر من الاوامر المسوقه لبيان الجزئية والشرطية والنواهى المسوقة لبيان المانعية انها متعلقة بالماهية التامة الاجزاء والشرايط مع قطع النظر عن ورود هذه الاوامر والنواهى لوضوح ان المقصود اعتبار شئى زائد فى الماهية التى تكون صلوة حقيقة عند الصحيحى او مأمور بها بالامر السابق عند الاعمى والا لزم اعتبار ذلك الشئى فى غير تلك الماهية او فى غير المامور بها بالامر السابق مثلا اذا ورد صل الى الكعبه اولا صلوة الا الى الكعبة فمن البين ان مركز هذا الطلب او النفى هى الصلوة التامة الاجزاء والشرايط لولا هذا الطلب والنفى ومن ثم كانت الصلوة الواقعة سابقا الى البيت المقدس صحيحة مأموراً بها بالامر السابق مجزية عن الواقع فيكون متعلق الطلب والنفى تلك الصلوة السابقة التامة فمفاد عقد الاثبات ان تلك الصلوة بضميمة هذا الزايد صلوة حقيقة اومامور بها فيندفع الاشكال هذا كله بناء على تقدير لفظ الموجود ليكون خبراً للاء النافية فمفاد عقد السلب نفى الوجود بلاشرط الطهور ومفاد عقد الاثبات وجود الصلوة معه ,واما بناء على تقدير الامكان فمفاد عقد السلب نفى امكان الصلوة بدون الطهور لانتفاء المشروط عند عدم شرطه و عدم امكان حصوله بدون الشرط و مفاد عقد الايجاب امكان حصول الصلوة مع وجود الطهور بالامكان العام فلا اشكال فهذا جواب آخر قد افاده الاستاد فى الهامش (و اورد عليه بعض المحشين قده بانه ان لوحظ اقتران الهيئة التركيبية الواقعية بالطهارة فهى صلوة فعلا لا امكانا وان لوحظ نفس الطهارة او كل مقترن بها فهى ليست بصلوة

امكانا انتهى) والجواب بعد اختياران الموضوع هى الصلوة الخالية عن الطهارة ان هذه القضية مسوقة لبيان عدم امكان الصلوة بلاطهارة لاشتراطها بها و حصول الشرط معها بلاتعرض لوجود الصلوة ولالعدمها فى جانب الايجاب بل قضية ممكنة بالامكان العام فلاينا فيها ثبوت الصلوة فعلابالطهارة فيما اذا كانت تامة ولا عدمها فيما اذا كانت ناقصة من جهة اخرى وهذا قضية الشرطية فان الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ككك الكلام فى الجزء فى (قوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب) فان القضية فى جانب الايجاب ممكنة عامة فلا اشكال (قوله و الاشكال فى دلالتها عليه بان خبر لا اما يقدر) (اقول المحكى عن التفتازانى عدم الحاجة الى تقدير خبر فى مثل هذا التركيب ولعل وجهه ان مفاد مثل هذا التركيب هو السلب التام فكما ان مفاد الانسان موجود هو الثبوت لاثبوت شئى لشئى وهذه القضية خالية عن الوجود الرابط وانما يكون الرابط نفس المحمول فتكون القضية ثنائية كك مفاد السلب التام سلب هذا الوجود و حيث ان المسلب قطع للنسبة فى جانب الاثبات فلاجرم انه لا نسبة فى جانب السلب لكى تتقوم بالحاشتين فمفاد (لا اله) انه ليس اله اصلا الذى هومفاد ليس التامه فمفاد لاء النفى هو السلب الذى هومعنى اسمى وان كان حرفا وليس المرادان لاء النفى خرج عن معنى الحرفية الى الاسمية كماربما يترائى من كلمات بعضهم (وهل هذا البيان ينهض للجواب عن الاشكال ربما يورد عليه بانه يبقى السؤال عن الجهة وان نفى الاله بالامكان او بالفعل فعقد الايجاب على الاول الامكان له تعالى وعلى الثانى بثوت الوجود له تعالى ولادلالة له على عدم امكان اله آخر فلا ينهض جوابا عن الاشكال (و فيه ان الجهة انما تكون ملحوظة فى القضية المشتملة على النسبة الواقعة بين الحاشيتين وهى التى تتصف باحدى الجهات والمفروض قطع النسبة فى مفاد السلب التام بمعنى ان المتكلم فى مقام لحاظ قطع النسبة يرى عدم الآله فى الخارج لا انتساب عدم الامكان او عدم الوجود اليه لكى يسئل عن جهة النسبة و هذا القدر من الاعتقاد بعدم الآله فى الخارج ووجوده تعالى كاف للمدخول فى حصن الاسلام كما كان ككك فى صدر الاسلام هذا غاية توجيهه (و فيه ان كون القضية ثنائية انما

يتأتى بالنظر الى الوجود الحقيقى الذى هو الملاك فى صدق القضية فمتى كان المحمول مفهوم وجود الشئ و ثبوته كان ملاك صدقها نفس وجوده فى الخارج فيكون القضية ملتئمة من نفس الماهية و وجودها باعتبار الخارج بخلاف ما اذا كان ثبوت شئ لشئ فان هناك وجود للموضوع و وجود للمحمول له فيحتاج القضية فى عالم العقل الى لحاظ ربط وجود المحمول الى وجود الموضوع لان ملاك الصدق فيها وجود الموضوع و وجود المحمول له و كون القضية ثنائية باعتبار الوجود الحقيقى لايرفع الحاجة الى الربط فى القضية عند اعتبار الموضوع والمحمول فى مقام العقد بينهما وبهذا الاعتبار لا تخلوا عن النسبة هذا فى الثبوت التام و فى السلب التام وان كان قطعاً و هو الملاك فى صدقه لكنه لا يخلوا عن النسبة فى الواقع فاذن يصح السئوال عن الجهة فان كانت امكانا فلا دلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تعالى لاوجوده وان كانت فعلية فح وان دلت على وجوده تعالى الا انه لا دلالة لها على عدم امكان آله آخر فالاشكال باق على حاله (قوله مندفع بان المراد من الاله هو واجب الوجود (اقول) هذا جواب عن الاشكال (تقريره) ان المراد من الاله هو واجب الوجود و معناه ضرورة ثبوت الوجود بالضرورة الازلية و هذا الوصف لا يتحقق الا لحقيقة الوجود المستجمعة لجميع الكمالات بحيث لايبقى فى مقابله الا العدم البحت فينحصر فى الفرد اذا وصدق على شئى آخر لكان من سنخ الوجود فيلزم ان لا يكون ذلك الفرد حقيقة الوجود الحاوية لجميع الكمالات هف فح اما ان يقدر الخبر للاء النافيه لفظ موجود اولفظ امكان وعلى كلا التقديرين يثبت حقيقة التوحيد (اما على الاول) فلان نفى الوجود عن آله آخر يدل بالملازمة البينة على امتناعه اذ لو كان متصفا بوجوب الوجود لزم وجوده فعدمه مساوق لا متناعه هذا فى عقد السلب و اما عقد الايجاب فدلالته على وجوده تعالى مستلزمة لدلالته على ضرورة وجوده لوضوح ان اتصافه بوصف الاله بمعنى واجب الوجود انما يكون فيما اذا كان ذاته حقيقة الوجود و من البين ان هذا المفهوم ماخوذ من حاق ذاته فلا ينفك عن الوجود فيدل عقد الايجاب على انه واجب الوجود (واما على الثانى) ففى عقد السلب دلالة على امتناع

آله آخر و فى عقد الايجاب دلاله على امكان وجوده تعالى لكن امكانه مساوق لوجوده بل لضرورة وجوده حسبما مربيانه مستوفى (ان قلت) الم يكف الاعتقاد بوجوده تعالى و نفى الشريك فى الدخول فى حصن الاسلام مع قصور الادراك عن فهم حقيقة الاله بمعنى واجب الوجود (قلنا) بلى يكفى ذلك للقاصرين عقولهم عن فهم مثل هذا الحقايق لكن الكلام فى حقيقة التوحيد ومن البين ان الواحد الحقيقى هو الذى لاينقسم اصلا لافى الاجزاء العقلية من الجنس والفصل ولافى الاجزاء الخارجية وان كان لاينقسم من جهة و ينقسم من جهة اخرى فهو واحد من تلك الجهة لامطلق فالواحد بالنوع كالانسان واحد من حيث مفهومه و متكثر من حيث الافراد كما ان زيداً واحد بالعدد لاحقيقة والوحدة التى تكون صفة لحقيقة الوجود تكون فى طول الوحدات فى الاشياء مقومة لها وتكون ثبوتها لذاته تعالى بالضرورة الازلية وتكون عين ذاته تعالى بخلاف الوحدات الاخر فانها عارضة زائدة على الاشياء فالوحدة اللايقة بجنابه ليست من سنخ الوحدات العددية فتوحيده تعالى عبارة عن الاعتقاد بثبوت هذه الوحدة له تعالى ولازمه الاعتقاد بامتناع اله آخر (ان قلت) سلمنا ذلك فى حقيقة التوحيد لكن كلمته لاتدل على ذلك ولو بالدلالة الالتزامية لوضوح الحاجة الى اثبات ذلك الى البرابين العقلية فى مقابلة شبهة ابن كمونه وغيره من المشركين (قلنا) قد اسمعناك ان مفهوم واجب الوجود انما يؤخذ من حاق حقيقة الوجود بلا حاجة الى لحاظ امر زائد عليه فمع تصور حقيقته فى عالم العقل يكون الالتفات الى صفة وجوب الوجود على نحو اللزوم البين اذ لا واسطة لثبوتها ولا لعروضها لكى يتوقف الانتقال منها اليها الى تلك الواسطة فنفى ثبوت واجب الوجود فى الخارج و اثبات فرد منه وهو الله الذى هو حقيقة الوجود يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه فى ضمن غيره تعالى نعم لابد من اثبات الصانع و انه حقية الوجود بحيث لايبقى فى مقابلتها الا العدم بالبراهن العقلية لكن الكلام فى توحيده تعالى فى مقابلة الاشراك وهذا متاخر عن اثبات اصل وجوده تعالى و يرتفع شبهة ابن كمونة وامثاله باثبات كونه تعالى حقيقة الوجود بالمعنى الذى ذكرنا اذلا يبقى فى مقابلته

الا العدم (قوله ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم) (اقول) لابد لتحقيق كون هذه الدلالة بالمفهوم او بالمنطوق من تمهيد مقدمة وهى ان القصر الذى يراد به الحصر عبارة عن تخصيص شئى بشئى بطريق معهود هكذا عرفوه فى علم المعانى ومرادهم من الطريق المعهود هى الطرق الاربعة وهى العطف بحرف النفى ولفظة بل) كما نقول (زيد شاعر لا كاتب وما زيد كاتبا بل شاعر والمنفى والاستثناء نحو ما زيد الاشاعر أو ماشاعر الا زيداً) ولفظة انما (نحو انما زيد قائم وانما قائم زيد) وتقديم ماحقه التاخير (نحو تميمى انا) وهذه طرق اربعة وللقصر طرق اخر مذكورة فى الابواب الاخر والحاصل ان القصر اما مستفاد بمعونة الاداة كحرف النفى و لفظة بل واداة الاستثناء و لفظة انما او بهيئة الجملة كتقديم ما حقه التاخير (ثم قالوا فى القصر بمعونة الاستثناء ان التحقيق ان القصر مختص بالنفى والاستثناء المفرغ و ما فى حكمه و اخرجوا نحو جائنى القوم الازيدا عن القصر و كذا ما جائنى القوم الازيدا (و استدلوا على ذلك بان المقصود بالقصر الاثبات الذى يستفاد من المستثنى الذى هو المقصور عليه وانما ذكر النفى تاكيداً لاثباته فيكون حكما واحداً متضمنا للاثبات القصدى والنفى التبعى بخلاف ماسواه فان الحكم فى المستثنى منه مقصود بالاصالة و كذا الحكم على خلافه فى المستثنى قالوا لأن القصر حكم واحد وهو تخصيص شئى بشئى يتضمن الاثبات القصدى والنفى التبعى (هذا حاصل ما ذكره بعض المحشين على المطول لتوجيه تخصيص القصر بالنفى و الاستثناء المفرغ وما فى حكمه والمراد من ما فى حكمه نحو ما جائنى احد الازيد حيث يكون المستثنى منه مفهوما عاما يكون المقصود من نفيه قصر الحكم على المستثنى (اذا تمهد ذلك فنقول لاشك ان اداة الاستثناء لاتدل وضعا الا على اثبات الحكم للمستثنى او نفيه عنه كما هو قضية كون الاستثناء من النفى اثباتا و من الاثبات نفيا ولا تدل على ان المقصود بالافادة حكم المستثنى خاصة وان النفى فى المستثنى منه تمهيد و توطئة للقصر على المستثنى فلابد للقائل بالمفهوم ان يقول ان الدلالة على القصر ناشئة من خصوصية الحكم فى جانب المستثنى منه و

هى كون الحكم فى جانبه تمهيداً و توطئة للمقصوليس الحكم المقصور مذكوراً فى المنطوق وان كان المقصورعليه مذكوراً فيكون من سنخ المفهوم المدلولعليه بهيئة الجملة لابمؤنة الاداة الموضوعة لذلك (ولكن التحقيق انه بالمنطوق بمونة الاداة وضعا (بيانه انه لاشك ان القضية الاستثنائيه مشتملة على اسنادين وحكمين احد هما نفى والآخر اثبات و هما واردان على موضوع واحد مذكور فى القضية ولو تقديراً ولكن الارادة الجدية متعلقة بواحد من الحكمين حسبما نبهنا عليه فى دفع التناقض وقد يكون الحكم فى جانب المستثنى منه توطئة لافادة الحكم فى جانب المستثنى فيكون قصراً كما تقول ماجائنى الازيدوقديكون الحكم فى جانب المستثنى توطئةلتقوية العموم وتثبيته فى جانب الستثنى منه كما اذا كان المستثنى ممن لايعباء بشانه فيقول جائنى القوم الازيد والمفروض ان زيداً لجنونه لايليق ان يكون داخلا فى القوم الجائين فالمقصود من الاستثناء تقوية العموم و تثبيته وقد يكون كلاالحكمين مقصوداً بالافادة ومن البين ان مفادالاستثناء لايختلف باختلاف الاغراض والدواعى فالحق ان القصر واحد من الدواعى خارج عن الحكم المدلول عليه فى القضية لاسيما خصوصية كونه قصرقلب اوقصر افراد اوتعيين فان هذه كلها من الدواعى الخارجة عن المدلول بتاتا بل الاخبار يكون من الدواعى فضلا عن الخصوصيات الطارية على الاخبار ومن البين ان مدلول اداة الاستثناء قصر الحكم نفيا او اثباتا على المستثنى اذ لا معنى للاستثناء الا ذلك سواء كان الغرض افادة ذلك ام لا فيكون حكم المستثنى من سنخ المنطوق الدال عليه الاداة وضعا (قوله و مما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند اليه بالام والتحقيق انه لايفيد،) (اقول) قد اسمعناك ان الحصر اما مستفاد بمعونة الاداة او بهيئة الجملة والطرق لافادته بمعونة الهيئة اربعة (الاول) تقديم الوصف العام على الموصوف الخاص وان يجعل الموصوف الخاص خبراً للوصف العام (نحو الامير زيد وصديقى عمرو) وبقيد الخاص يخرج الموصوف المساوى نحو الضاحك انسان والموصوف الاعم الضاحك حيوان (و استدلوا على افادة الحصر بوجوه (الاول) التبادر فان المتبادر

من قول القائل العالم زيد ان العالمية مقصورة على زيد لايتجاوز عنه الى غيره فيكون من قصر الوصف على الموصوف (الثانى) انه لولم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل و تقريره ان المراد بالصفة ان كان هوالجنس استحال حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضى الاتحاد والفردالخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغى ان يراد منه مصداقه وهو ايس بفردخاص لان المفروض عدم العهدالخارجى والذهنى كى يشار اليه فلابد ان يحمل على الاستغراق فيصرالمعنى ان كل ماصدق عليه العالم فهو زيد و هذا لايصح الا اذا انحصر مصداقه فى الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة فيما اذا كان الوصف منحصراً فى الخارج فى زيد كما (فى الامير زيد) او ادعاء ومبالغة كما (فى الشجاع زيد) والرجل بكر) فالمراد هو المصداق الكامل فى تلك الصفة بحيث يصح سلبها عن الغير ادعاء وقد لايحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى اتحادالجنس مع هذا الفرد كما يقال (هل سمعت بالاسدوتعرف حقيقته فزيدهوهو بعينه كما ذكره عبد القاهر فى الخبرالمحلى باللام هذا حاصل ما ذكره فى القوانين) وزاد فى الفصول وجها آخر وهو ان المقصود بالحمل عند تعريف المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد فى الوجوداضاع تعريف المحمول لان هذا المعنى مما يفيده المحمول المنكرايضا فلابد ان يكون المقصود به الاتحاد فى الحقيقة او المفهوم ولو ادعاء انتهى) وفى الوجوه المذكورة نظراما فى الاول فلانه لوا ريد به اثبات الوضع للهيئة ففيه (اولا انه لم يدعه احدمن المثبتين والنافين ومن ثم احتج النافى بانه لو كان العالم زيد مفيداً للحصر لكان العكس مفيداً له نعم احتمل صاحب الفصول الوضع للهيئة التركيبية الحاصلة من التقديم والتاخير ولم يجزم به (و ثانيا) انه لو كانت الهيئة موضوعة للحصر لزم التجوز فيما اذا سيقت الهيئة لغرض آخر كما اذا كان المخاطب عالما بوجودالامير فى البلدولكن لايعرف انه زيدفتقول الامير زيدوقد صرحوا فى النحو (فى اخوك زيد) بانه اذا علم المخاطب بان له اخا ولايعرف اسمه فتقول اخوك زيد واذا عرف زيداً باسمه وشخصه ولم يعرف انه اخوه فتقول زيداخوك فتجعل المعروف

عنده مبتدأ والمجهول عنده خبراً وان كان كلاهما معرفة (واما فى الثانى) والثالث فلان عدم جواز حمل الاخص عقلى وعدم رعاية الفائدة فى تعريف المحمول مخالف للحكمة ومن البين ان ذلك لايوجب الظهور العرفى فى محاوراتهم التى تكون لتادية مقاصدهم الضرورية من دون التفات الى هذه المزايا الخفية مضافا الى ان عدم الجواز مقصور على الحمل الاولى والحمل الذاتى لا الحمل الشايع بمعنى انه لواريد من حمل زيد على العالم كون مفهوم زيد عين مفهوم العالم او كون وجود زيد عين وجود العالم كان ممتنعا و اما لواريد اتحاد زيد مع العالم فى الجملة حتى يكون مفاده بعض العالم زيد فلا امتناع فيه وان كان فيه تضييع التعريف فالحق انه لايفيد الحصر الافيما اقتضاه المقام (بيانه) ان التقديم والتاخير من المزايا التى يراعيها اهل البلاغة عند رعاية مقتضى حال المخاطب فان كان المخاطب معتقداً بكون عمرو اميراً لازيد او كان معتقداً باشتراك الامارة بينهما او يكون متردداً فى ذلك كان اللازم تقديم الوصف العام على الموضوع الخاص ليفيد حصر الاماره على زيد اما بقلب اعتقاد المخاطب او بافراده او بالتعيين فافادة الحصر فى هذه الصور انما يكون باقتضاء المقام و متى كان التقديم لا لهذا الغرض لم يكن تجوزا فى الهيئة اصلا (الطريق الثانى) تعريف المسند (نحو زيد الامير) و قد ذكر التفتازانى فى وجهه ان اللام ان حملت لكونها فى المقام الخطابى على الاستغراق و كثيرا ما يقال له لام الجنس فامره ظاهر لانه بمنزلة قولنا كل اميرزيد و كل شجاع عمر على طريقة (انت الرجل كل الرجل) و ان حملت على الجنس والحقيقه فهو يفيد ان زيدا و جنس الامير و عمرا و جنس الشجاعة متحدان فى الخارج ضرورة ان المحمول متحد بالموضوع فى الوجود لظهور امتناع حمل احد المتمايزين فى الوجود الخارجى على الآخر وح يجب ان لا يصدق جنس الامير والشجاح الا حيث يصدق زيد و عمر و هذا معنى القصر انتهى) وفيه ما اوردناه على الطريق الاول اذ حمل شئ على جنس لا يقتضى اختصاص تلك الماهية به و حصرها عليه كما تقول الانسان زيد) واريد به اتحاد جنس الانسان مع زيد فى الجملة نعم يازم فيه تضييع لام التعريف اذ قولك زيد انسان

يفيد ذلك ولا يليق التضييع بمقام البلاغة ولا ضير فيه فى المحاورات العرفية التى يكون همهم فيها مصروفاً الى تأدية اصل مقاصدهم كيف اتفقت تعم لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق لافاد حصر مدخوله على محموله و هذا فى الحصر الادعائى ظاهر كما تقول الشجاع زيد فى مقام افادة انه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصوره فيها عن رتبة الكمال وفى القصر الحقيقى مشكل جدا لوارد من الاستغراق العموم فى الافراد الخارجية لوضوح ان مفاده اتحاد زيد مع افراد الامير والمفروض انه لافرد لمفهوم الامير الازيد فتكون القضية خالية عن المحمول اللهم الا ان يجعل المحمول المعرف بالام مفهوم الافراد الفرضية (الطريق الثالث) جعل الجنس فى مقام الحد كقولنا (الانسان حيوان ناطق) و قضية اتحاد الجنس انحصار مفهوم الانسان فى الحيوان الناطق و هذا ظاهر و يحتاج الى القرينة (الطريق الرابع) تقديم ماهو حقه التاخير وقد صرح اهل البيان بان افادة الحصر فيه غالبى لادائمى فقد يكون للاهتمام كقوله تعالى (و اما اليتيم فلا تقهر) اولرعاية السجع و نحوه

(قوله كيف وكان المعنى المركوز منه فى الاذهان اوضح مما عرف به مفهوما و مصداقا)
(اقول) كما ان المفاهيم العامة كمفهوم الشئى والوجود و نحو هما حاضرة بالذات فى عالم العقل بلاحاجة الى تجشم كسب و تكلف اكتساب وهى البدهيات الموهوبة من واهب الصور و بيركتها يكتسب النظريات كذلك النظر فى تلك المفاهيم الضروريـة بمعنى ترتيب امـور معلومة للتوصل الى امر مجهول وهى قـوة موهوبة الهية بها يقتدر العقل ان يرتب اموراً معلومة بحيث يراعى العموم والشمول على نحو يكون الحد والرسم منعكساً و مطرداً فعند اذ يحصل له علم جديد مثلا اذا اراد معرفة الانسان عمد الى احضار مفاهيم عامة كالجوهر والجسم حتى ينتهى الى مفهوم الناطق ثم يراعى النسبة بين تلك المفاهيم الحاضرة و مفهوم الانسان وانها هى التساوى من النسب الاربع بمعنى كلما صدق عليه هذه المفاهيم صدق عليه مفهوم الانسان ولا يصدق على مالا تصدق عليه هذه المفاهيم اذن يحصل له معرفة الانسان فالعموم والشمول على نحو الاستيعاب طريق مسلوك به الى تحصيل المجهول و هذه صفة طارية على المفاهيم فى عالم الذهن وهى ارتكازية وجدانية ضرورية للعقل و بها يحصل الفكر والنظر ومهما جعل تلك المفاهيم البدهية فى قالب الالفاظ كقولنا الانسان حيوان ناطق صارت صفة للفظ بمعنى شمول مفهوم لفظ الانسان لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه الحيوان الناطق وشمول مفهوم الحيوان الناطق لجميع مـا يصلح ان ينطبق عليه الانسان فاذن يكون العموم صفة للفظ و وقع الاصطلاح على ذلك و هكـذا الحال فى الحدود والرسوم بـا جمعها فظهر مما ذكرنا ان العموم والاستيعاب حقيقة ارتكازية حاصلة من قوة الفكر المجبولة عليها الموهوبة من الله تعالى و بها يتم سلوك العقل الى تحصيل الحقايق فكما ان مفهوم الوجود حاصل بالبداهة و يمتنع اكتسابه بالحد والرسم و ان ما يـذكر له من التعاريف ليست الا تعاريف لفظية كذلك حقيقة العموم والشمول و الاستيعاب ارتكازيـة جبلية ولئن حاول احدان يعـرفها وقع فى محذور الدور مثلا اذا قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له فلابد من مقايسته الحد مع المحدود عكساً وطرداً وان لكلية اثباتا ونفياً ثابة كى يكون تعريفاً تاماً للعام فلامحالة ان معرفة العموم والاستغراق سابقة حاصلة قبل النظر فى هذا التعريف فلو فرض عدم ارتكازها سابقا واريد حصولها بهذا التعريف لزم الدور لوضوح توقف حصولها على هذا التعريف وتوقف هذا التعريف

على سبق المعرفة بحقيقة العموم والاستيعاب والالم يتمكن من المقايسة بين الحدو المحدود من حيث كون النسبة بينهما هى المساوات الحاصلة من تصادقهما على نحو العموم والاستيعاب ومما ذكرنا اتضح مراد الاوستاد من قوله (ولذا يجعل صدق هذا المعنى على فرد وعدم صدقه المقياس فى الاشكال عليها بعدم الاطراد) فالمقياس اعنى عموم الصدق صفة وجدانية للعقل غير حاصلة بالنظر والاكتساب حسبما اوضحناه بمالامزيد عليه مضافا الى ان مفهوم العموم والاستيعاب امر انتزاعى سواء كان صفة للمعنى منتزعاً عن الحركة الاستكمالية اعنى الحركة فى المبادى و منها الى المطالب على نحو خاص اوصفة للفظ حسبما اصطلحوا عليه و من البين ان الامر الانتزاعى مفهوم بسيط لاجنس له ولانصل و كذا لاخاصة له لان الخاصة عرضى ينتهى الى ما بالذات كالضحك الناشى من ادراك الامور الغريبة فمهما لم يكن لمفهوم العموم جنس وفصل ولا الخاصة فلا محالة لا يمكن تعريفه بالحدو الرسم وهذا الوجه سار فى سايرالتعاريف الواقعة لموضوعات المسائل فى هذا العلم و قدمر التنبيه عليه غير مرة فى مطاوى المباحث (قوله فالظاهر ان الغرض من تعريفه انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين مالا شبهة) (اقول) مفهوم العام لايترتب عليه اثر فقهى ولا اصولى و تقدم العام على المطلق عندالتعارض ليس ثمرة لنفس مفهوم العام بل هى ثمرة لمصاديقه و كذا حجية العام المخصص فيما بقى و كذا عدم سراية الاجمال الى العام و نحو ها من الاحكام كلها ثمرات و احكام لمصاديق العام فانظاهر ان غرضهم من تعريف العام انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين مالا شبهة فى انها افرادالعام ليشار بذلك الجامع الى مايقع موضوعالتلك الاحكام لابيان ماهوما هيته ومفهومه لعدم ترتب ثمرة فقهية ولااصولية على تعريف مفهومه نعم ربما يتميز به ما ليس من مصاديقه كمفهوم العشرة وغيرها من مراتب الاعداد حسبما ياتى التنبيه عليه انشاالله (قوله ثم الظاهر ان ما ذكرله من الاقسام من الاستغراقى والمجموعى والبدلى انما هو (اقول) قد اسمعناك ان العموم والاستيعاب صفة وجدانية تكون مقياساً لتميز الداخل فى مفهوم صالح للانطباق عليه عن الخارج عنه ففى المعرفات والحدود تكون تلك الصفة الارتكازية مقياساً للتميز بلا حاجة الى الالتفات اليها تفصيلا لوضوح ان حقيقة التعريف لمجهول انما هى التحليل وفتق ماهية المجهول الى جنس وفصل فى عالم العقل بلا حاجة الى عقد قضية اصلا فبمجرد حصول التحليل والتجزية يحصل معرفة ذلك المجهول

ويرتسم بكنهه فى الذهن نعم فى مقام التعليم للمتعلم لابدمن عقد قضية بان يقال الانسان حيوان ناطق و هذا بخلاف النتايج الحاصلة من الاقيسة فيحتاج فى تحصيلها الى عقد قضيتين تكون واحدة منهما على نحو الكلية فالعموم والاستغراق ينتقل ح من الارتكازية الى التفصيلية فلابد من رعاية العموم والاستغراق فى مقام استنباط مسائل العلوم ولكن العموم بالنسبة الى الاجناس والمفاهيم انما يقع فى طولها لافى عرضها ويكون سوراً محيطاً للجزئيات التى يصلح ان ينطبق ذلك المفهوم عليها و جامعاً لشتاتها و حاوياً لمتفرقاتها كخيط ناظم لها و من ثم يتعين بتعيناتها و يتخصص بتخصصاتها وليس فى حقيقة العموم الانفس الاحاطة والشمول فيكون حيثية الاستيعاب الطارى على جنس ومفهوم نحو نسبة بين المستوعب بالكسر اعنى ذلك المفهوم والمستوعب بالفتح اعنى تلك الجزئيات المندرجة فيه و بهذا الاعتبار يكون معنى حرفياً آلة لادراك حال الحكم فى القضية من حيث تسريته الى تلك الجزئيات ومن البين انه يختلف كيفية تعلق الاحكام بالموضوعات مع ان العموم فى الجميع بمعنى واحد يكون فى طول الموضوعات و احكامها و هو احداث شمول للمدخول لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه فيصير ببركة اداة العموم معروضاً للشمول والاستيعاب فحق الاداة ان يكون معنى حرفياً كما فى الفارسية (هر) ولكن لفظة (كل) فى العربى اسم معرب ولاضير فيه لان كل معنى حرفى ينقلب الى الاسمى بمجرد اللحاظ الاستقلالى فيكون لفظ كل مرادفاً للفظ الجميع و نحوه والحاصل ان اداة العموم موضوعة لابداع الشمول والاحاطة فى مدخوله بالنسبة الى الحكم المترتب عليه وهذا المعنى مشترك بين انحاء الاداة حرفا كانت اواسما واما كون العموم استغراقيا اومجموعيا اوبدليا فليس مدلولا للاداة ولاينقسم معناه الى هذه الاقسام كانقسام الشئى الى انواعه او حصصه الما خوذة فى مقام الوضع شطراً اوشرطاً فى الموضوع له لوضوح ان تلك الخصوصيات حاصلة فى المدخول باعتبار اختلاف كيفية الحكم المترتب عليه وقد عرفت ان الاداة عارية عن تلك الخصوصيات والتعينات بتاتاً وليس شانها الاافادة الاحاطة والاستيعاب فى متعلقها والافرادية والمجموعية مدلول عليهما بمتعلقها جائت من ناحية الحكم (نقل وتعقيب) (و قد يقال) كما فى تقريرات بعض الاعلام ان عدا العموم البدلى من اقسام العموم فيه مسامحة واضحة بداهة ان البدلية تنافى العموم فان متعلق الحكم ليس الافرد واحد فقط اعنى الفرد

المنتشر مع البدلية عامة فالعموم انما هو فيها لا فى الحكم انتهى كلامه) وفيه ان العموم صفة عارضة على مدخول الاداة وليست صفة له بالذات والاداة كلفظة (اى) وضعت لايداع عموم البدلية فى مدخولها باعتبار ان الحكم مترتب على واحد على البدل لا على كل واحد فالاحاطة والشمول انما يجئى من ناحية الاداة وانما يطلق العام على مدخول الاداة لاجل كونه معروضا للعموم بمعونة الاداة (و ربما يقال) كما فى مقالات الاصول الظاهر ان جهة الاستيعاب لمصاديق المدخول محفوظة وانما الامتياز بين البدلى وغيره بلحاظ خصوصية مدخوله من كونه نكرة او جنساً فان فى النكارة اعتبرت جهة البدلية دون الجنس انتهى موضع الحاجة) ومقصوده الفرق بين البدلى والعموم الاستغراقى والمجموعى بان ميزهما ليس الا بكيفية تعلق الحكم بهما بخلاف البدلى فانه ناش من قبل نكارة المدخول (وفيه ان الواضع لم يضع لفظة (اى) الا لافادة العموم البدلى ولم يشترط فى مدخوله ان يكون نكرة كما فى (رب) فان مدخولها نكرة بخلاف (اى) كما فى قوله تعالى (ايما تدعوا فله الاسماء الحسنى ايما الاجلين قضيت فلا عدوان) وقد اسمعناك ان اداة العموم لافادة كيفية ارتباط الحكم بالموضوع فمهما كان الحكم مترتبا على واحد على البدل وجب على المتكلم الاتيان بلفظة اى فيما اذا كان غرضه افادة العموم البدلى لا الاطلاق البدلى سواء كان مدخوله نكرة ام لا فاذن لا فرق بين لفظة اى وساير الادوات و ان كان خصوصية الوضع فيها متفاوتة وقد اشار الاستاد فى الهامش الى الجواب عن هذا التوهم مما يقرب مما ذكرنا (فتلخص من جميع ما ذكر ان شان ادوات العموم ايداع الشمول فى المدخول الذى يكون موضوعا فى القضايا ويصير بمعونتها معروضا للاستيعاب لجميع ما يصلح ان ينطبق مفهوم المدخول عليه (فتارة) يتعلق الحكم به على نحو يكون كل فرد من مفهوم المدخول موضوعا عليحده للحكم و هذه هى القضية المحصورة سواء كانت خارجية او حقيقية خبرية كانت ككل انسان ضاحك او انشائية كقوله اكرم كل عالم (واخرى) يتعلق الحكم به على نحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو اخل باكرام واحد (فى قوله اكرم كل فقيه) لما كان ممتثلا اصلا بخلاف الصورة الاولى فانه باكرام واحد و ترك الآخر يكون مطيعاً بالنسبة الى ذلك الواحد و عاصياً بالنسبة الى الآخر هذا فى الانشاء و فى الاخبار كقوله (فتح العساكر البلد) لوضوح ان الفتح قائم بالمجموع فيكون العموم فيه مجموعيا لا استغراقيا (وثالثة) يتعلق الحكم به

علی نحو یکون کل واحد موضوعا علی البدل بحیث لو اکرم واحدا منهم لقد اطاع وامتثل کقول المولی اکرم ای واحد من العلماء فظهر ان اختلاف الاقسام الثلاثة انما جاء من ناحیة الحکم هذا توضیح کلمات الاستاد (نقل و تعقیب) قال بعض المحشین قده فی ذیل (قول الاستاد باختلاف تعلق الاحکام به) ای باعتبار موضوعیته للحکم یلاحظ علی نحوین لان النحوین یتحققان بتعلق الحکم به لاستحالة اختلاف المتقدم بالطبع من ناحیة المتاخر بالطبع بیانه ان مصادیق العام لها مفاهیم متقومة بالکثرة بالذات فلها وحدة مفهومیة و کثرة ذاتیة فتقدیر ترتب الحکم علیه بلحاظ الکثرة کما فی الکل الافرادی وقد یرتب الحکم علیه بلحاظ تلک الوحدة کما فی الکل المجموعی انتهی کلامه ملخصاً) (وفیه ان القیود الناشیة من ناحیة الحکم و ان کانت من قیود الموضوع فی نفس الامر الا انه لایستلزم تقییده فی لحاظ المتکلم فی مقام ابداع الحکم الاتری ان (قولنا الانسان نوع) قضیة طبیعیة یکون الموضوع نفس الانسان فی لحاظ المتکلم مع ان الموضوع مقید بکونه فی الذهن فی الواقع وقد مر بیانه مستوفی فی مبحث الطبایع وقد عرفت ان الاداة مرآة لجهة الکثرة فی المدخول ویمتنع توجه اللحاظ بالاستقلال الی جهة وحدة المفهوم لکی یجعل بهذا الاعتبار موضوعاً للکل المجموعی فالکثرات ملحوظة بالاستقلال بمؤنة الاداة دائماً والتفاوت بین الکلی المجموعی والافرادی انما یجئی من ناحیة الحکم فان کان وحدانیاً غیر قابل للانحلال لزم تقیید الموضوع بقید المجموع والا فلا تقیید اصلا وسیاتی وجهه فی التاسیس (قوله وقد انقدح ان مثل شمول عشرة وغیرها لاحادها المندرجة تحتها لیس من العموم) (اقول) ربما یتراءی من القوانین کونها من العموم (قال لامانع من جعل العشرة المثبة ایضم عاما کما یشهد به صحة الاستثناء انتهی کلامه) ولعل نظره الی ان قوله (له علی عشرة دراهم الا واحد) یتناول جمیع احاد العشرة بدلیل صحة الاستثناء اذ قضیة الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فی المستثنی وانما خصه بالعشرة المثبة لان النفی فی العشرة المنفیة (فی قوله لیس له علی عشرة دراهم) یمکن ان یتوجه الی المجموع فیصدق مع اشتغال ذمته ببعض منها فلایکون ظاهراً فی عموم النفی هذا توضیح کلام صاحب القوانین (و فیه ان اسم العدد کالعشرة موضوع للدلالة علی مرتبة معینة من مراتب العدد بحیث تکون مباینة للاخری و من ثم یختلف احکامها من الزوجیة والفردیة فالعشرة زوج والتسعة فرد ولایصح ان یقال العشرة زوج و فرد باعتبار اشتمالها

على التسعة نعم الجامع بينهما هو الواحد لا بشرط وهو مابه الاشتراك وهو بعينه مابه الافتراق بينهما و بهذا الاعتبار يكون مراتب الاعداد كلها مباينة للواحد بشرط لا اذ هو ليس من سنخ العدد و ان كانت يتركب منه مراتب العدد و مهما كانت العشرة مباينة مع المراتب الاخر التى دونها لم تكن صالحة بمفهومها للانطباق على مادونها انطباق الكلى على افراده ومع عدم صلوحها كذلك يمتنع دخول اداة العموم عليها لما عرفت انها لافادة الشمول و الاستغراق فيما يصلح للانطباق بحيث تصير الاداة سوراً حاصراً لجميع الافراد تحت الحكم المترتب عليها اما بنحو الاستغراق المجموعى او الافرادى او الفردى نعم لاباس بادخال السور على العشرة المنكرة بان يقال اعط كل عشرة من العلماء ديناراً لوضوح انهاح صالحة للانطباق على كل واحدة من العشرات لكن الحكم لايشمل احاد العشرة اصلا (والجواب) عن صحة الاستثناء ان الاستثناء لايصلح دليلا على دخول استغراق الحكم لكل من احاد العشرة فى مفهوم العشرة وضعاً بل انما يكشف عن اعتبار التعدد فى مقام الاستعمال باعتبار كون الاحاد اجزاء لها لا افراداً لها فيصح الاستثناء بهذا الاعتبار وبهذا الاعتبار يصح دخول الاداة فى العشرة المعرفة بان يقال اعط زيداً كل العشرة فيكون مجموعيا فعدم اعتبار التعدد الفردى فى مفهوم العشرة لاينافى اعتباره فيها بالجزئية و هكذا ساير مراتب الاعداد و لعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا

(قوله لاشبهة فى ان للعموم صيغة تخصه لغة و شرعاً كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما)

(اقول) و لتحرير محل النزاع ينبغى التكلم فى موضعين (الموضع اول) فى المراد من العموم المتنازع فيه والمحكى عن العضدى ان النزاع يختص بالفاظ العموم المخصوصة التى تتضمن معنى العموم كمن وماء الشرطية والاستفهامية ونحوهما من اسماء الشرط والاستفهام والجمع المعرف والمضاف و مفرديهما والنكرة فى سياق النفى ولا خلاف فى الفاظه العامة كلفظة كل واجمع واكتع و نحوها ولكن الذى يترأى من عبارة المعالم عموم النزاع لكليتهما (و عندى ان ثبوت العموم فى الفاظه العامة ضرورى لايعتريه ريب ولاينبغى ان ينازع فيه لما تلونا عليك ان معنى الشمول والاستغراق واقع فى رتبة طولية بالنسبة الى كافة المفاهيم القابلة للانطباق على ما تحتها من الافراد ولاشك ان الموضوعات فى القضايا المعقولة المرتبة للاستنتاج فى انفسها مهملات عارية عن الدلالة على الاستيعاب فلامحالة تمس الحاجة الى مفهوم

زائد یقع فی طول تلك المفاهیم المهملة کی تصیر القضیة کلیة اذن یحصل النتیجه وهل یسع للواضع التوانی فی ذلك و عدم وضع لفظ لذلك مع تکرر الحاجة الی التعبیر عن ذلك لکل احد فی کل یوم سبعین مرة او ازید و مع العلم التفصیلی بالوضع لاحاجة الی التشبث بذیل التبادر و نحوه من امارات الحقیقة (الموضع الثانی) فی المراد من الخصوص والمراد به فی مقابلة العموم لفظ البعض ونحوه مما یصدق علی المراتب التی دون الجمیع مما ینقص عنه بواحد او اثنین او ثلاثة الی ان یصل الی آخر المراتب الذی هو منتهی التخصیص (ثم هل مراد المنکرین انکار ظهور الفاظ العموم فی العموم فی موارد الاستعمالات او دعوی وضع الفاظ العموم لمفهوم البعض الصادق علی کل من مراتبه علی البدل علی حد الاشتراك المعنوی او لمصادیقه علی نحو الاشتراك اللفظی اوعلی طریقة الوضع العام و الموضوع له الخاص او للبعض المعین من مصادیقه کاول مراتب الخصوص او آخر مراتبه الذی هو منتهی التخصیص احتمالات و ربما یتراءی من محکی عبارة الشیخ ره فی العدة ان المراد منه هو الوضع لآخر المراتب و یظهر من محکی عبارة المنیه ان المراد منه هو الاشتراك المعنوی بین ما دون الجمیع و یظهر ذلك من عبارة القوانین وقضیة دلیلهم (ان الخصوص متیقین الارادة علی کل حال) ان یکون مرادهم هو الوضع للخصوص بمعنی اقل ما یمکن ان یکون مراداً لاغیره من المراتب ولا مفهوم البعض و قضیة تشبثهم بغلبة الاستعمال فی الخصوص عدم تعیین مرتبة من المراتب اذ تمهد ذلك فان کان غرضهم انکار الظهور نظراً الی کثرة استعمال العام فی الخصوص (ففیه منع لما سیجئی فی التخصیص بالمنفصل و بالاستثناء المتصل من استعمال العام فی العموم علی نحو الارادة الاستعمالیة واما فی القیود المتصلة کنحو له اکرم العلماء العدول فیمکن ان یقال ان العام مستعمل فی العموم و انما ارید الخصوص بمعونة دال آخر ومع التنزل فلیس الکثرة بمثابة بالغة الی حد الانصراف الی الخصوص و ان کان غرضهم دعوی الوضع بواحد من الانحاء المذکورة فیردها مافی کلمات الاستاد (ثم قد عرفت المراد من صیغة الخصوص وهی لفظة بعض و نحوه لاالاعلام الشخصیة و نحوها مما وضعت للخصوص کما ان المراد مما یشترك هی اسماء الاجناس مما هی قابلة للانطباق علی ما تحتها من الافراد ولدخول لفظ العموم و الخصوص علیها (قوله

ولاينا فى اختصاصه به استعماله فى الخصوص عناية با دعاء انه العموم او بعلاقة) (اقول) قديستعمل العام فى الخصوص عناية كقول القائل انت كل الرجل والمرادانت الكامل فى الرجولية فكأن الرجولية مقصورة عليه لاتتجاوزه الى غيره ولا تجوز فى لفظ كل لانه بعد تنزيل الشخص منزلة الكل ادعاء قد استعمل لفظ العموم فيه و قد يستعمل فيه بعلاقة العموم و الخصوص كما يقال (بنو فلان قتلوا زيداً) و انما قتله و احد منهم فقد تجوز فى لفظ بنو فلان حيث اريد منه الخاص اعنى واحداً (و اما قولهم (جمع الامير الصاغة) فهذا استغراق عرفى اذلم يجمع الامير الا صاغة بلده لاصاغة العالم كلهم و لواريد من الصاغة خصوص صاغة البلد ثم ادخل فيها لفظة لام التعريف لم يكن فى العموم تجوز و استعمال العموم فى الخصوص مغاير للتخصيص وسيجئى انه لاتجوز فى انحاء التخصيص سواء كان متصلا اومنفصلا (و تشبثهم بالقضية المشهورة (ما من عام و قد خص) منقوض بعموم (قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير) لعدم تطرق التخصيص فيه و فى نظايره كقوله (ان الله بكل شئ محيط) فيكون العموم فى هذه القضية المشهورة مخصصة مضافاً الى انه استدال بالعموم لانكار العموم فهذا اعتراف بالعموم من حيث لايشعرون (و بالجملة هذه الاقوال مع عدم وضوح مرادهم سخيفة جدا فلنطوى عنه كشحاً (قوله وربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة فى سياق النفى اوالنهى ودلالتها عليه) (اقول) لما فرغ عن اثبات ان للعموم صيغة تخصه نبه على عدة من مصاديقه و منها النكرة فى سياق النفى اوالنهى والمراد من النكرة هى الطبيعة الماخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصة من الطبيعة الا بشرطية وتكون كليا منطبقا على كثرين لا جزئياً مردداً حسبما يترأى من صاحب الفصول و سياتى بيانه فى مبحث المطلق والمقيد فخرج اسم الجنس الواقع فى حيز لا النافية للجنس (نحو لا رجل فى الدار) و كذا المتلو بمن الاستغراقية (نحو ما من رجل فى الدار) فانها صريحة فى العموم كما نص عليه اهل العربية و من ثم لايصح ان يقال لا رجل فى الدار بل رجلان بخلاف النكرة فى سياق النفى فانها ظاهرة فى العموم ويصح ان يقال ليس فى الدار رجل بل رجلان (والتحقيق ان وجه الصراحة فى العموم فى نفى الجنس ليس هو الوضع بان يكون الموضوع الهيئة التركيبية اوخصوص اسم الجنس الواقع بعد النفى وان ادعاء بعضهم نظراً الى تبادر العموم بل الوجه دلالة من الاستغراقية

لفظاً اوتقديراً حيث عللوا بناء اسم الجنس على الفتح بعدلاء نفى الجنس بتضمن معنى الحرف اعنى معنى من الاستغراقية فمعنى لارجل فى الدار لاشئى من جنس الرجل فى الدار فيكون الرجل بنحوالارسال مدخولا للنفى لامبهمة قابلة للتقييد فلامحالة ان لنفى يفيد العموم عقلا فاذن لايحتاج الى مقدمات الحكمة فى افادة العموم و كون من زائدة على حسب قواعدالاعراب لاينافى كونها استغراقية كما صرح به بعضهم مضافا الى كون مدخول لاء النافية مبنيا ينهض لاخراجه عن الاهمال الى الارسال بلا حاجة الى تقدير من و تضمنه لهالوضوح عدم تمكنه من دخول التنوين عليه الدال على حصة من الطبيعة اللابشرطية فيتمحض فى الجنسية و لئن ابيت عن ذلك كله فلا مجال لك من انكارظهورهذاالتركيب فى نفى الجنس على نحوالارسال بلاحاجة الى مئونة مقدمات الحكمة اصلا (قوله ولكن لايخفى انها تفيده اذا اخذت مرسلة لامبهمة قابلةللتقييد والافسلبها) (اقول) ذهب جماعة من المتاخرين الى ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم بالوضع والموضوع للعموم اما الهيئة التركيبية اوخصوص النكرة الواقعة فى سياق النفى واستدلوا عليه بوجوه منها التبادر (ومنها) صحة الاستثناء منه مطرداً وهو دليل الوضع للعموم فان الاستثناء اخراج مالولاه لدخل (و منها) ان النكرة فى الاثبات لاتفيد العموم على سبيل الاستغراق و انما تفيد ثبوت الحكم لواحد غير معين فنفيه انما يكون باستغراق النفى اذ نقيض كل شئى رفعه ولا تناقض بين الجزئيتين ليكون احديهما رفعا للاخرى الى غير ذلك مما لاينهض دليلا على مدعاهم (وعن بعضهم ان دلالتها التزامية و اختاره المحقق صاحب الحاشية على المعالم نظراً الى ان نفى فردما انما يكون بنفى جميع الافراد من غير حاجة الى وضعها لذلك و نفى جميع الافراد لازم بين لذلك) و من البين ان الادلة المذكورة تنطبق على هذا القول ولايثبت بها الوضع بالخصوص لوضوح ان العموم اذاكان مدلولا للفظ ولو بالدلالة الالتزامية لزمه التبادر وصحة الاستثناء (ويرد على هذاالقول ان اللزوم عقلى لضرورة انه لايكاد يكون طبيعة معدومة الاذا لم يكن فرد منها بموجود والاكانت موجودة و كون نقيض الجزئية سالبة كلية لايجدى لاثبات العموم فى النكرة المنفية لوضوح ان احراز كونها نقيضا يتوقف على احراز الارسال فيها و مع احتمال التقييد فيها ليس نفيها نقيضاً للجزئية بل هى ايضا سالبة مهملة فى قوة الجزئية والحاصل ان سعة السلب

وضيقه تابعة لمقدار مدلول مدخوله فان كان المراد منه هى الطبيعة المرسلة بحيث متى وقعت فى الايجاب فى القضية الانشائية كان لازمه حصول الامتثال باتيان اى فرد فلامحالة ان قضية السلب الوارد عليها هى العموم و الاستيعاب و ان لم يعلم ذلك و احتمل كون المراد منه خصوص حصة متصفة بصفة كذا لم يلزم الاستيعاب فى جانب النفى فاذن يتوقف العموم فى جانب النفى على احراز الارسال فى مدخول النفى كى يكون سالبة كلية نقيضاً للموجبة الجزئية ومن هنا تمسس الحاجة الى اعمال مقدمات الحكمة لاحراز الارسال وبدونها لايفيد العموم و مما ذكرنا اتضح مراد الاوستاد متنأوها مشأ (ولعل قوله فافهم اشارة الى دفع هذا التوهم (قوله كما لاينافى دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعاً كون عمومه بحسب مايراد من مدخوله) (اقول) لفظ كل موضوع للدلالة على استيعاب المدخول بحسب مايراد منه و من ثم لايلزم التجوز بورود المخصصات متصلة او منفصلة نعم لواستعمل فى الخصوص كان مجازا كقول القائل (قتل بنو فلان زيداً) مع صدوره من واحد منهم فالموضوع له نفس العموم والاستيعاب و اما مقداره فيكون مدلولا للمدخول نلو كان هناك قرينة مقال اوحال والا فبمقدمات الحكمة والمراد من التقييد بقيود كثيرة ليس بحسب الاحوال الطارية على الافراد فانها بالاطلاق الحالى الثابت بمعونة مقدمات الحكمة ولفظة كل موضوعة لاستيعاب الافراد لالاستيعاب الاحوال فالمراد التقييد بقيود منوعة اومصنفة و قد عرفت الحاجة الى التشبث بذيل مقدمات الحكمة فى تعيين مقدار السعة بالنسبة الى الافراد العرضية (لايقال) انه لوفرض اهمال الطبيعة من الحيثية الفردية والمفروض اهمالها من الحيثية الحالية ايضا لكان ايراد كل على المدخول لغواً بل محالا لعدم معقولية الاهمال والسعة معاً بل لابد من الاهمال بمعنى والسعة بمعنى آخر فالاهمال بمعنى اللاتعيين فى حد ذات المدخول والسعة بمعنى التعيين من حيث الشمول فشأن الاداة افادة التوسعة من حيث الفردية والا كان لغواً او محالا بل احرازه بمقدمات الحكمة يغنى عن ايراد ادات العموم اذ المفروض الاطلاق من كل خصوصية يشك فى دخلها فلا يبقى جهة اهمال وشك حتى ينفى باداة لعموم (لانانقول) انما المحال ان يكون لفظ واحداً دالا وكاشفاً عن السعة والاهمال من جهة واحدة و كذا يمتنع ارادتهما من لفظ واحد فى استعمال واحد و اما دلالة لفظ على السعة ودلالة آخر على الاهمال فليست

من المحال اصلا والمفروض (اما) ارادة المتكلم من المدخول خصوص حصة منه فى نفس الامر وتلك الحصه ايضم كلى قابل للسعة فاذن يكون لفظ كل مستعملا فى معناه او ارادة الاطلاق من المدخول فالامر اوضح ويدور الامر بينهما عند المخاطب وبمعونة مقدمات الحكمة يحمل على الاطلاق و هى خفيفة المؤنة فان الاصل فيما اذاشك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه وهذا امرارتكازى عند اهل المحاورات و ببركتها يرتفع محذوز اللغوية ايضم فاصل العموم مستفاد من الاداة وضعا و مقداره بقرينة الحكمة بخلاف المطلق فان السريان و مقداره كليهما مستفاد ان من قرينة الحكمة و من ثم لايحتاج العموم اليها بخلاف المطلق فى اطلاقه فما صدر من بعض المحشين قده غير سديد جداً (ثم قال) لايقال غاية ما يقتضيه الاداة ان مدخولها غير مهمل و ان المتكلم ليس فى مقام الاهمال من حيث المفردات اما ان المدخول طبيعة وسيعة او حصة وسيعة فلابد من مقدمات الحكمة فاجاب قده بان نفس ظهور كلامه فى ارادة المدخول بنحو الشمول بطور تعدد الدال و المدلول حجة على ارادة العموم لا الخصوص انتهى) ليت شعرى من اين جاء هذا الظهور هل من ناحية المدخول الذى هو طبيعة مهملة او من ناحية الاداة و المفروض انها موضوعه للسعة فيما يراد من المدخول و من ثم لايلزم التجوز فيها فيما اذا اريد من المدخول حصة منه فلو قال قائل هذا الظهور فى المدخول انما جاء بمعونة مقدمات الحكمة الارتكازية لما كان مرتكبا قولا بالمحال وزوراً (نعم يمكن ان يقال ان نفس لفظة كل قرينة مقالية على ارادة الاطلاق من مدخولها كما هو المتفاهم عند العرف فلا يصل النوبة الى التشبث بذيل مقدمات الحكمة كما نبه عليه الاستاد فى قوله (نعم لايبعد) (وسياتى تحقيق الحال فى المحلى بالام جمعاً كان او مفرداً فى مبحث المطلق و المقيد انشم الله (تأسيس) مهما دار الامر بين العموم الافرادى او المجموعى كان الاصل هو الاول و يحمل عليه مالم يعلم خلافه بالقرينة لوضوح ان اسماء الاجناس موضوعة لما يصلح ان تنطبق عليه انطباق الكلى على افراده ودخول اداة العموم عليها يستدعى كون الشمول لتلك الافراد نعلياً استغراقيا فقبل الدخول يكون المدخول صالحاً للانطباق وبعده يصير الشمول فعليا ضرورة ان قضية مقدمات الحكمة ان يحمل المدخل على الارسال بالنسبة الى الافراد و قضية اداة العموم هى الاستغراق فى ذالك ولازمهما هو الحمل على العموم الافرادى مالم

يقم قرينة على خلافه (واما) اذا دخل اداة العموم على ذى اجزاء معرف فالظاهر هو الاستغراق فى الاجزاء كما يقال اعط زيداً كل العشرة فيكون العموم مجموعيا و ان كان منكراً كما يقال اكرم كل عشرة من العلماء فالظاهر وجوب اكرام كل عشرة اكراما واحداً فيكون العموم مجموعيا بالنسبة الى احاد العشرة وافراديا بالنسبة الى العشرات واما الجمع المعرف فعلى القول يكون اللام اشارة الى منتهى مراتب الجمع وهو الوجه فى افادة العموم يكون دلالته على سبيل دلالة الكل على اجزائه فيكون العموم مجموعيا لا افراديا مالم يقم قرينة على خلافه وقد التزم بذالك صاحب الفصول وسيأتى تحقيقه ان شاء الله قوله فيما علم عدم دخوله فى المخصص مطم ، اقول هذا تنبيه على ان المجمل من وجه دون آخر لا يوجب سقوط العام عن الحجية بالنسبة الى وجه آخر مثلا (قوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود مبين بالنسبة الى غير اليهود فيكون حجة فى غير اليهود ولو كان الخصص متصلا (واما فى اليهود فالذمى منهم مقطوع الدخول فى المخصص فلا يجب قتلهم وكذا المعاهد والمحارب منهم مقطوع الدخول فى العام فيجب قتلهم فمتى شك فى غيرهم فمع كون الخاص متصلا كما فى المثال لم يكن العام حجة ومع الانفصال كقوله (لا تقتلوا بعض اليهود كان العام حجة وسيأتى وجه ذلك كله فى كلماته (قوله والتحقيق فى الجواب ان يقال انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازا) (اقول) لا بد من تقديم مقدمة فى المقام بها يتضح المرام ويرتفع غواشى الاوهام وهى انه لاشك ان الاستعمال انما يكون افنا اللفظ فى المعنى وجعل اللفظ مرآة له بحيث يكون اللحاظ بالاستقلال متوجهاً الى المعنى (فتارة) يكون المقصود بالافادة نفس المدلول بالكلام فلنسمه مراداً بالارادة ابحدية واخرى يكون المدلول مقصوداً تبعياً تمهيداً لافادة شئى آخر فلنسم المدلول مراداً بالارادة الاستعمالية بمعنى استعمال اللفظ فيه وافنائه للتوصل الى غرض آخر يكون هو المقصود بالاصالة ففى كلتا الصورتين يكون اللفظ مستعملا فى المعنى المطابقى لانيما هو خارج عن المدلول المطابقى و ذلك فى القضايا الخبرية كثير جداً (منها) ما اورد فيها الجملة الجزية لاغراض آخر سوى افادة الحكم المدلول عليه (كقوله تعالى رب انى وضعتها انثى) اظهاراً للتحسر على خيبة رجائها من ان تلد ذكراً (و كقوله تعالى رب انى وهن العظم منى) اظهاراً للضعف والتخشع الى غير ذلك ومن البين ان هذه الجملات قد استعملت فى معناها المطابقى للتوصل الى اغراض آخر ولم تستعمل فى تلك الاغراض كى تكون

مجازاً (ومنها الكنايات (كزيد كثير الرماد ومهزول الفصيل وجبان الكلب وطويل النجاد) ونحوها فان دلالتها على لوازمها انما تكون بالدلالة الالتزامية حسبما صرحوا به فى علم البيان بخلاف المجاز (كقوله رايت اسداً يرمى) فانه مستعمل فى المعنى المجازى بالمطابقه فالكنايات تكون مستعملة فى المدانيل المطابقية للتوصل الى افادة لوازمها فتكون حقيقة وليست كاذبة ولولم يكن هناك كثرة رماد اوفصيل اصلالان الجملة الخبرية مهما سيقت للاعلام بمعناها المطابقى ولم تكن مطابقة للواقع كانت كاذبة بخلاف ما اذا سيقت لافادة اللوازم فان الملاك فى صدق القضية ح مطابقه المدلول الالتزامى للواقع و لكنها استعملت حقيقة فى المعنى المطابقى (ومنها الاستثناء) فانه من الاثبات نفى ومن النفى اثبات وقد تشتتوا فى رفع اشكال التناقض وكل فرقة اجابوا عنه بجواب لم ترتضه فرقة اخرى (والتحقيق فى الجواب ان يقال ان المستثنى منه قد استعمل فى العموم بارادة استعمالية توطئة لاخراج المستثنى من المراد الجدى (اما) للتنبيه على اقوائية العموم فى الباقى لوضوح ان العام بالاستثناء يخرج عن كونه معرضاً للتخصيص كما اشتهر انه (مامن عام الاوقد خص) فيصر اقوى فى شمول الباقى (واما) للقصر حقيقتاً اواضافياً كما فى المستثنى منه المنفى كقوله (ليس الامير الازيداً) (وليس زيد الاعالما) و قد افردوا فى المعانى باباً للقصر و انحائه والقصر من المزايا التى يختص بها البلغاء ولايتم الابما ذكرنا (وقد اجابوا عن اشكال التناقض باجوبة لاتخلوا عن الخلل (قال نجم الائمة الشيخ الرضى ثم ان الاستثناء مشكل باعتبار معقوليته لان زيداً فى قولنا جائنى القوم الازيداً لوقلنا انه غير داخل فى القوم فهو خلاف الاجماع لانهم اطبقوا ان الاستثناء المتصل مخرج ولا اخراج الابعد الدخول وان قلنا انه داخل فى القوم والالاخراج زيد منهم بعد الدخول كان المعنى جاء زيد مع القوم ولم يجئى زيد و هذا تناقض ظاهر فقال بعضهم نختار انه غير داخل بل القوم فى قولك جاء زيد عام مخصوص اى ان المتكلم اراد بالقوم جماعة ليس فيهم زيد و قوله الازيد قرينة تدل السامع على مراد المتكلم و انه اراد بالقوم غير زيد وليس بشئى لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج (وقال القاضى عبدالجبار ايضم) انه غير داخل لكنه قال المستثنى و المستثنى منه و آلة الاستثناء بمنزلة اسم واحد فقولك له على عشرة الاواحدا) بمعنى له على تسعة لافرق بينهما من وجه فلادخول ولااخراج و

هذا ايضم غير مستقيم لقطعنا بان عشرة فى كلامك هذا دالة على المعنى الموضوعة هى له مفردة بلا استثناء و هوالخمستان والا مفيد للاستثناء و واحد هوالمخرج و تسعة لاتدل على شئى من هذه المعانى الثلاثة (وقال) آخرون و هوالصحيح و هو ان المجئى ليس منسوباً الى القوم فقط بل هومنسوب الى القوم مع قولك الازيد كما ان نسبة الفعل فى نحوجائنى غلام زيد و رأيت غلاما ظريفا الى الجزئين معا (و زبدة الكلام) ان دخول المستثنى فى جنس المستثنى منه ثم اخراجه بالا و اخواتها انماكانا قبل اسناد الفعل اوشبهه اليه فلايلزم التناقض لانه بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد جائنى لان المنسوب اليه الفعل و ان تاخر عنه لفظا لكن لابدله من التقدم وجوداً على النسبة التى عليها الفعل انتهى كلامه ملخصا) ويرد على الجواب الذى اختاره الرضى اولا بان هذا مخالف لما سبق منه فى بحث تقديم الفاعل اذا وقع مفعوله بعدالاحيث قال ان اكثر النحاة منعوا ان يعمل ما قبل الافيما بعدالمستثنى منه و ذلك لان ما بعد الامن حيث المعنى من جملة مستأنفة غير الجملة الاولى لان قولك ماجائنى الازيد بمعنى ماجاء نى غير زيد و جائنى زيد فاختصر الكلام وجعلت الجملتان واحدة اذيشعر كلامه هناعلى ان المستثنى مع المستثنى منه من جملة واحدة معنى (وثانيا) بان لازمه ان لايكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس كما هومذهب الحنفية (بيان الملازمة ان المفروض انه ليس فى الكلام الانسبة واحدة و المنسوب اليه هو المستثنى منه مقيدا بخروج المستثنى منه قبل النسبة فيكون المستثنى مسكوتاً عنه فى الكلام وفساد التالى ظاهرا ذيلزم بطلان القصر فى النفى وعدم افادة كلمة لااله الاالله للتوحيد رقصر الالوهة على الله تعالى اللهم الا بمعونة المفهوم على القول به فى التقييد مع ان القصر مدلول بالمنطوق لا بالمفهوم حسيمامر بيانه فمتى ظهر فساد هذه الاجوبة الثلاثة المنقولة فى عبارة الرضى فلابد من ابداء وجه رابع لرفع التناقض و هوالذى نبهنا عليه من كون العموم قبل الاستثناء مراداً بارادة استعمالية لا جدية للتمهيد والتوطئه للقصر كمافى المنفى او تقوية العموم فى الباقى كما فى المثبت والاستثناء اخراج عن المراد الجدى فلا تناقض فصار الاستثناء دليلا على صحة الارادة الاستعمالية (و منها) بدل البعض وبدل الاشتمال كقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) لوضوح ان الناس جنس يعم المستطيعين و غير هم فيكون بمنزلة ان يقول الله تعالى و لله

حج البيت على جميع الناس مستطيعهم وغير مستطيعهم ولله حج البيت على مستطيعهم خاصة وهذا التناقض يرتفع بالارادة الاستعمالية فى العموم للتوطئة للتخصيص امتناناً على الفقراء وتقوية لعموم الباقى للاغنياء (ومنها) التشبيه المركب كقولك (تقدم رجلا وتؤخر اخرى) لافادة التحير للمخاطب و لا تجوز فى المفردات بل فى هيئة الكلام على مختار التفتازانى حيث ذهب الى ان للهيئة وضعاً نوعياً للاخبار وقد سيقت هذه الهيئة لغرض آخر غير الاخبار وقد مر فى صدر الكتاب ما هو الحق فى ذلك (هذه جملة القول فى القضايا الخبرية و كذا الكلام فى الانشائات الا انه فرق بين التخصيص المتصل والمنفصل فان اداة الاستثناء ونحوها المتصلة بالكلام توجب ظهوراً واحداً للمجموع فيما عدى المستثنى اذ هذا شأن القرينة المتصلة و اما فى المنفصل فليس مصادماً لاصل ظهور العام فى العموم و لو لضرب القاعدة بالارادة الاستعمالية واتمام الحجة ليكون للمكلف حجة على الباقى عند ورود المخصص وقد عرفت ان الاستعمال كذلك حقيقة فى العموم فيكون المخصص مانعا عن حجية ظهور العام لامانعا عن انعقاد اصل الظهور (ايقاظ) قد انقدح من مطاوى ماذكرنا ان انحاء تخصيص العام ثلاثة (الاول) التخصيص بالوصف ونحوه كقولك اكرم العلماء العدول حيث ان اداة العموم قد استعملت هنا بعد التخصيص فيكون دائرة العموم ضيقا من اول الامر كقولهم ضيق فم الركية (الثانى) التخيصص بالاستثناء و بدل البعض و نحوهما حيث ان العام اريد به جميع مسمياته بالارادة الاستعمالية ثم صرف عنه الحكم الى البعض (الثالث) التخصيص بالمنفصل حيث انه لم يصرف عنه الحكم الى البعض بل باق على ظهوره فى العموم بعد ورود التخصيص بالمنفصل وانما التزاحم بين الحجية ويقدم الخاص تحكيماً لاقوى ظهوراً ويمكن ان يعرف التخصيص الجامع بين الثلاثة بان يقال التخصيص قصر مدلول العام او حكمه الجدى على بعض ما يتناوله لكن تقييد الحكم بالغاية كقولك اكرم العلماء ان الى يفسقوا ليس من التخصيص اصلا لوضوح ان الحكم فى العام انما يتعلق بالجميع و يستمر الحكم الى حصول الفسق لهم (اذا تمهدت هذه المقدمة فنرجع الى شرح كلمات الاستاد و دفع ما اورد عليه من الاشكالات(قوله فلما عرفت من انه لاتخصيص اصلا وان اداة العموم) (اقول) اما فى الوصف

وغیره من القیود المأخوذة فی المدخول فظاهر لان لفظة کل انما تدخل بعد اعتبار تلك القیود علی المجموع فیکون المدخول فی قولك کل رجل عالم هو الرجل الموصوف وقدارید من الرجل نفس الماهیة ومن الوصف معناه علی نحو تعدد الدال والمدلول فلا تخصیص اصلا بمعنی قصر الحکم علی بعض مایتنا وله العام لوضوح عدم ترتب الحکم علی ماهیة الرجل ثم قصره علی العالم ولا مجازلافی لفظة کل ولا فی المدخول حسبما اوضحناه بمالا مزید علیه (و اما فی الاستثناء ونحوه) فلان الاداة قرینة علی کون المراد الجدی هو البعض وان العموم انما هو باعتبار المراد الاستعمالی فالمستثنی منه قد استعمل فی العموم فلیس هناك تجوز اصلا والاداة قرینة علی المراد الجدی فباعتبار المراد الجدی لاتخصیص حقیقة وان کان بالنظر الی المراد الاستعمالی تخصیصاً لمانبهنا علیه من انه صرف الحکم عن الکل الی البعض (نقل و تعقیب) (قال فی تقریرات بعض الاعلام و المحققون من المتاخرین ذهبوا الی کونه حقیقة مطم و هو الاقوی وقداستدل علیه بوجوه (الاول) ان العام المخصص و ان لم یرد منه العموم بالارادة الجدیة لکنه مراد منه بالارادة الاستعمالیة دائما و المیزان فی کون اللفظ حقیقة فی معنی اومجازا فیه هو الارادة الاستعمالیة دون الجدیة و فیه ان المـراد من الارادة الاستعمالیة ان کان ارادة ایجاد المعنی البسیط العقلائی باللفظ بحیث کان اللفظ والارادة مغفولین حین الاستعمال فهذه هی الارادة الجدیة لعدم تقوم الاستعمال الابذالك وان ارید منها الارادة الهزلیة المقابلة للجدیة المنفکة عن ارادة ایجاد المعنی باللفظ حین الاستعمال فلاتعقل لها معنی معقولا انتهی کلامه) (و فیه ان ارادة المعنی باللفظ بحیث کان اللفظ والارادة مغفولین حین الاستعمال علی قسمین (تارة) یکون المقصود الاصلی بـالافـادة نفس المدلول و هذه نسمیها بالارادة الجدیة (و اخری) یکون المقصود الاصلی شیئا آخر کما فی قولك) تقدم رجلا و تؤخر اخری) فان المقصود الاصلی افادة التحیر الذی هو خارج عن مدلول الکلام ولکن استعمل هذا الکلام فی معناه الحقیقی ولاتجوز فیه لافی المفردات ولا فی الهیئة فیما اذا کان کنایـة لاتمثیلا و هذه تسمی بالارادة الاستعمالیة و کون اللفظ ظاهراً فی المعنی الالتزامی لایوجب استعماله فیه والالخرج عن کونه معناً التزامیا و یصیر معناً مطابقیا کما فی انحاء المجازات فان اللفظ مستعمل ابتداء فی المعنی المجازی و یکون المعنی المجازی معنی مطابقیاً للفظ فظهران افناء اللفظ فی المعنی مشترك

بين القسمين ولا وجه لقصره على الجدية وقد اوضحنا سبيله سابقا بما لامزيد عليه (ثم قال قده الثانى) ان التخصيص لا يلازم عدم ارادة العموم من اللفظ بدعوى ان العام المخصص اريد منه العموم لكنها بارادة تمهيدية ليكون ذكر العام توطئة لبيان مخصصه وحيثما كان العموم مرادا من اللفظ فلا محالة يكون اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى و فيه ان ذكر العام للدلالة على معناه بالدلالة التصورية توطئة لحصول الدلالة التصديقية بالقياس الى مجموع الكلام و ان كان صحيحا الا انه يخص بخصوص التخصيص بالمتصل دون غيره و ما هو العمدة فى المقام انما هو التخصيص بالمنفصل انتهى كلامه) وفيه ان التخصيص باداة الاستثناء يحتوى على اسنادين ومن ثم يكون الاستثناء من النفى اثباتا ومن الاثبات نفيا وليس ذكر العام هناك لمجرد الدلالة التصورية توطئة لحصول نسبة واحدة تصديقية بل العام قد استعمل فى العموم بارادة استعمالية ثم اخرج عنه المستثنى باعتبار المراد الجدى فالقضية الاستثنائية تنحل الى قضيتين مستقلتين فلا جرم ان الارادة فى الاولى استعمالية وفى الثانية جدية و قد كشفنا عن وجهه سابقا (ثم قال قده الثالث) ان العام انما يستعمل فى العموم دائما لكنه من باب جعل القانون والقاعدة فى ظرف الشك ولا ينافيه ورود التخصيص بعد ذلك و فيه ان ورود العام فى بعض الموارد لبيان حكم الشك و ضربا للقاعدة حينه كما فى قاعدة الاستصحاب و الطهارة و نحو هما وان كان مما لاينكر الا ان التخصيص فى تلك العمومات فى غاية القلة بل تقدم شئى عليها يكون بنحو الورود او الحكومة و اما العمومات الواردة لبيان الاحكام الواقعية الثابتة للاشياء من دون نظر الى حال الشك فعمل العرف بها حال الشك لا يكشف عن كونها واردة فى مقام ضرب القانون والقاعدة اذ العمل بها حال الشك يتفرع على كشفها عن المرادات الواقعية و كون المتكلم بها ملقياً لها لبيان الحكم الواقع فيستحيل كونها واردة قاعدة لموارد الشك كما هو واضح انتهى كلامه) وفيه ان الالقاء لبيان الحكم الواقعى على قسمين (تارة) لايتعقبه التخصيص اصلا فتمام الافراد مرادة بالارادة الجدية (واخرى) يتعقبه التخصيص قبل حضور وقت العمل ومن البين ان لتسرية الحكم الى هذا الفرد الخارج عن المراد الجدى مصلحة فى نفس القاء العموم فيكون العموم لضرب القاعدة وجعله حجة على المراد الجدى مالم يقم حجة على خلافه وهى التى نسميها بالارادة الاستعمالية و هى الميزان

فى كون اللفظ حقيقة حسبما مر بيانه وليس الكلام على الاصول العملية المضروبة للشك لوضوح ان مداليها احكام جدية مرادة بالارادة الجدية و لا وجه لتوهم الارادة الاستعمالية فيها (ثم لايخفى ان مرجع الوجوه الثلاثة الى واحد و هو كون المعنى فى هذه الموارد مراداً بارادة استعمالية غاية الامر اختلاف الدواعى عليها (فتارة) للتوطئة ليكون ذكر العام توطئة لبيان مخصصه (واخرى) بداعى ضرب القانون فلا وجه لعدها ثلاثة (لايقال) لاشك ان انشأت الشارع غير متقومة بالارادة بمعنى خلو الصيغة عند عدم الارادة عن المدلول بتاتا فلابدان يكون الحجية بلحاظ كاشفية الانشأ عن كونه بداع البعث الجدى ومن البين ان الانشاء الواحد المتعلق بموضوع متعدد لو كان بداعى البعث الحقيقى كان منشاء لا نتزاع البعث حقيقة بالاضافة الى كل واحد واما لولم يكن بعثا حقيقيا بالاضافة الى بعض الافراد مع كونه متعلقا به فى مرحلة الانشاء فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هى الداعى و الحجية و ان كانت جهة جامعة لترتبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف لكنه بعد ورود المخصص وانكشاف كون الداعى جعل القاعدة لاجعل الداعى والباعث لايترتب عليه الحجية و لا الباعثية اما عدم ترتب البعث فلانه لم ينشاء هذا الواحد بداعى البعث و اما عدم ترتب الحجية فلان الحجية متقومة بالكاشف عن البعث و قد انكشف انه لم ينشاء بداع البعث فى شئى من افراده ولا ينقلب الانشاء بداع من الدواعى بحيث يكون قبل التخصيص حجة وقاعدة وبعده بعثاً وتحريكاً (لانانقول) لامانع عقلا من صدور الانشاء الواحد عن داعيين يكون مورد احدهما هو القاء العموم لمصلحة ضرب القانون لحفظ الانتظام ومورد الاخر جملة من الافراد المرادة بالارادة الجدية ضرورة ان هذا الانشاء ينحل الى انشاءات متعددة على حسب تكثر الافراد و لكل واحد اطاعة وعصيان بحياله لوضوح ان المتعلق واحد نوعى ينحل الى المتكثرات ويكون مابه ينظر الى الافراد فلازمه انحلال الانشاء الواحد الى انشاءات قضاء لتبعية الحكم لموضوعه و الحاصل انه ينقدح داعى البعث فى نفس مولى الى نفس الطبيعة اللابشرط بالنسبة الى جملة من الافراد و ينقدح داعى ضرب القانون بالنسبة الى العموم ولا تزاحم بين الداعيين اصلا انما المحذور فى صدور الواحد الشخصى عن العلتين و كذا الواحد النوعى من حيث انه واحد لاينقسم واما الواحد النوعى فباعتبار تكثره لامانع عقلا من صدوره عن العلتين حسبما حقق فى محله (ولايذهب عليك

ان العموم المذكور و ان كان فى مقام الثبوت بداعى ضرب القانون لكنه ظاهر فى المراد الجدى كما هوالشأن فى كل خطاب صادر عن المولى و بعد ورود الخاص و ان كان يسقط العام عن الحجية بالنسبة الى هذا الخاص لكنه حجة فى الباقى و يستكشف به كون الباقى مراداً جدياً مالم يقم على خلافه حجة اقوى ولا معنى لدوران الامر بعد ورود المخصص بين مخالفة احد الظهورين اذ قد عرفت ان تعدد الداعى لا يوجب اختلاف الظهورين ولا مانع من اجتماع الداعيين فما صدر من بعض المحشين غير سديد جدا (قول) وفى تقريرات بحث شيخنا الاوستاد قدس سره فى مقام الجواب عن الاحتجاج) (اقول) قد سبقه الى هذاالوجه المحقق صاحب الحاشية فى مقام توجيه الاحتجاج المذكور فى المعالم على كون العام حقيقة فى الباقى مطم (قال ويمكن ان يقال فى المقام ان مقصود المستدل يتناول العام للباقى تناول المفهوم لجزئياته لاتناول الكل لاجزائه فان مفاد كونه مستغرقاً اما يصلح له كونه صالحا لكل واحد مما يستغرقه على سبيل الحقيقه فيكون اطلاقه على الجميع اطلاقاًله على جميع مصاديقه الحقيقية فيصير محصل الاحتجاج ان صدقه على كل من الجزئيات المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم كان صدقه عليه كذلك ايضم عند اخراج الباقى فان تناوله له على حاله انما طرء عدم تناول الغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقى على وجه الحقيقية بتناوله لغيره وعدمه فان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة لا نطباق ذلك المفهوم عليه و كونه جزئياً من جزئياته الى ان قال فهناك دلالتان احديهما على نفس المعنى والاخرى على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه لا ان هناك دلالة واحدة على جميع الاحاد حاصلة بوضع واحد فالتجوز فى المقام انما هو فيما يفيد الشمول ان كانت دلالته عليه بالوضع انتهى كلامة ملخصا)ولعل مرادصاحب التقريرات من المجازية انما هو بالنسبةالى لفظ كل الموضوع لعموم المدخول لا بالنسبة الى المدخول اذ هو موضوع للطبيعة اللا بشرط ويكون شموله لكل واحد والجميع من باب صدق الكلى على مصاديقه وخروج بعض الافراد لايضر يكون صدقه على الباقى على نحوالحقيقة فمهما خرج فرد من العموم كان دلالته على الباقى باقية كما كان كذلك قبل الخروج وان كان تجوز فى لفظ العام فليس ذلك على حد سايرالمجازات حتى يحتاج الى قرينة معينة اخرى عند تعدد المجازات البانية فان الباقى متعين على حسب

تعين الجميع عند عدم المخصص (قوله قلت لايخفى ان دلالته على كل فرد انما كانت لاجل دلالته على العموم) (اقول) توضيحه ان الحكم المدلول عليه بالعموم كوجوب الاكرام مثلا و ان كان ينحل الى احكام متكثرة على حسب تعدد الافراد بحيث يكون لكل واحد اطاعة و عصيان بحياله كما هو قضية العموم الافرادى لكن الدلالة القائمة بلفظ الكل مثلا لا تنحل الى دلالات متعددة لوضوح ان الدلالة صفة للفظ واحد قائمة به ويمتنع تعدد الصفة مع وحدة موضوعها المتقومة به بخلاف الحكم فان موضوعه نفس الطبيعة بلحاظ الافراد فلا غروان يسرى اليها و يتعدد بتعددها و من البين ان انحلال الحكم الى احكام متعددة على نحو الاستيعاب يتوقف على دلالة لفظ على العموم والشمول اذليس فى العنوان المتعلق به الحكم الاصلوح انطباقه على الكل و مجرد ذلك لايقتضى انحلال الحكم الى احكام متعددة فالانحلال انما كان لاجل دلالة لفظ العموم على الاستيعاب فمهما لم يستعمل فيه واستعمل فى الخصوص مجازاً و كان قصد كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص اليه جايزاً و جاز استعمال العام فيه مجازاً كان تعين بعضها بلامعين ترجيحاً بلامرجح لوضوح ان رجحان احدى المراتب من بينها انما يحصل من الظهور اما بالوضع او بالقرينة و كلا هما منتف فى المقام ودلالته على كل فرد عليحده حيث كانت فى ضمن دلالته على العموم لايوجب ظهوره فى تمام الباقى بعد عدم استعماله فى العموم لوضوح ان نسبة دلالته كنسبة اشتمال الكل على اجزائه لا كنسبة الكلى الى افراده ومن ثم لايصدق مفهوم الكل على كل واحد من الافراد فالدلالة على كل واحد بلحاظ لفظ العموم دلالة ضمينة لامطابقية ومن المعلوم تبعيتها للمطابقة فاذا انتفت المطابقة انتفت الدلالة التضمينة (ولعل قوله فتامل جيدا اشارة الى ما ذكرنا) (ثم ان صاحب تقريرات بعض الاعلام انتصر لهذا القول ولم يزد على ما فى التقريرات الا بايراد مثال (قال و هذا نظير ما اذا قيل اكرم هؤلاء فكما ان تخصيص بعض الافراد لاينافى وقوع الاشارة الى المجموع و كون كل واحد من الافراد مشاراً اليه خارجاً ومحكوماً عليه بوجوب الاكرام وان قلنا بكون التخصيص موجباً للمجازية فكذلك لايكون دلالة اكرم كل رجل على وجوب اكرام كل واحد واحد منوطة بدلالته على وجوب اكرام غيره انتهى موضع الحاجة) وفيه ان هؤلاء جمع هذا فكانه قال اكرم هذا وهذا وهذا فليس فى هذا المثال

انحلال حكم واحد الى احكام متعددة بتبعية دلالة لفظ على معنى العموم بل الاحكام متعددة حقيقة و ان جيئت بلفظ واحد و هذا نظير حصول الاوضاع المتعددة فيما اذا قال الواضع وضعت لفظ زيدلهولاء مشيراً الى ثلاثة اشخاص فان لفظ زيد يصير مشتركاً لفظياً لحصول اوضاع متعددة بهذه العبارة لهولاء الثلاثةوقد عرفت ان قياس الدلالة على الحكم المدلول عليه فى الانحلال غير سديد جدا (وانتصر بعض المحشين لصاحب التقريرات بعد تسليم كون الدلالة تضمنية (قال يمكن تقريب ما فى التقريرات بارادة الدلالات التضمنيه بالنسبة الى افراد العام فانها غير منوطة ولا مربوطة بغيرها نعم تلك الدلالات بجملتها تابعة للدلالة المطابقية بالاضافة الى العام بما هو عام و هذه التبعية لا تضر بالمقصود لان المخصص اولا و بالذات لايزاحم الا الدلالة التضمنية بالاضافة الى الفرد الخارج بالتخصيص فتسقط الدلالة المطابقية بتبع سقوط الدلالة التضمينة فى مقام الاثبات و ان كان بالعكس فى مقام الثبوت الى ان قال و حيث ان المزاحم اولا وبالذات لخصوص دلالة تضمنية من بين سائر الدلالات التضمنية لم يكن لسابر الدلالات مزاحم و مانع عن ثبوتها فيكشف عن ثبوت الدلالة المطابقية بالنسبة الى مايحوى هذه الدلالات الغير المزاحمة فالتبعية فى مقام الثبوت للدلالة التضمنية بالاضافة الى الدلالة المطابقية لا ينافى انعكاس الامر فى مرحلة الاثبات من حيث السقوط و عدمه انتهى موضع الحاجة) و فيه ان المخصص اولا و بالذات انما يزاحم العموم لوضوح ان نقيض العموم نفى العموم ونفى العموم بما هو عموم انما يكون بقصر الحكم على بعض ما يتناوله العموم وهذا هوالتخصيص فالمزاحمة بين حكم الخاص و حكم العام لابين حكم الخاص و حكم ذلك الخاص المفهوم فى ضمن العام اذكما ان الدلالة على حكم الخاص بما هو خاص تبعية كك المزاحمة لان المزاحمة فى الدلالة متفرعة على الدلالة فى جانب العموم فيقدم دليل الخاص على دليل العام بالنصوصية اوالاظهرية فمهما ارتفع العموم بالمزاحم الاقوى انتفى الظهور رأسا مطابقة اصالة و تضمناً تبعاً اذن لم يبق مرجح للحمل على بعض المراتب دون الاخرى (و مع التنزل فاقصى مايفيد عدم المزاحمة لساير المراتب عدم المانع من ثبوت الدلالات التضمنية نظراً الى عدم وجودالمزاحم لها فعلا ومجرد ذالا يقتضى الظهور بالنسبة الى الباقى (وقد تفطن قده لهذا الاشكال و تصدى لدفعه (بقوله بعدالقطع باستعمال العام

فى المعنى فاذا جمع بين العام و المخصص كشف عن استعماله فى معنى لا مزاحم لمدلولاته التضمنية بهذا المقدار الخ) و فيه ان القطع بالاستعمال فى معنى بحسب الواقع لايجدى لاحراز المراد الجدى فى مقام الشك مع تساوى مراتب الخصوص ونسبة العام الى كل واحد على السواء ولا معنى لكون مرتبة من الخصوص انسب للموضوع له كى يحمل عليه لوضوح عدم الاعتبار بالمناسبة الاعتبارية مالم تكن معتبرة عندالعرف بحيث توجب الظهور فكون الدلالات التضمنية فى الطول اعتباراً كما وقع فى ذيل كلامه لاجدوى فيه اصلا (و لعل قول الاسناد فتامل جيدا) اشارة الى ما ذكرنا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام اذ اخص العام فهو حجة فى غير افراد المخصص مطم اما فى المتصل فظاهر من جهة ان دائرة العموم من اول الامر مضيقة فالعموم فى افراد مدخول الاداة على حاله واما فى المنفصل فلما عرفت من ان التخصيص سواء كان فى القضايا الخارجية او الحقيقية وسواء كان التخصيص انواعيا او افراديا انما يزاحم اطلاق المدخول فيكون مقيداً له و لا يكون مصادما للعموم ابدا فاذا كان للمدخول اطلاق من جهات عديدة و فرض ورد مقيد له من جهة فلا يمكن ان يرفع اليدعن اطلاقه من بقية الجهات انتهى كلامه) وفيه ان الكلام فى ورد التقييد على المدخول من حيث تسريته الى الافراد بحيث يوجب هذا التقييد بالمنفصل خروج بعض الافراد عن تحت العام وهذا وان لم يستلزم تجوزاً لا فى الاداة ولا فى المدخول لكنه يكشف عن ان مدلول العام لم يكن بتمام المراد وان كان حجة فى الظاهر على كون المدلول تمام المراد مالم يرد التخصيص بالمنفصل و بعد وروده ينتفى الظهور فى تمام المراد قطعا و مع انتفاء الدلالة المطابقية تنتفى التضمنية قضاء للتبعية و انحفاظ الظهور من حيث الاطلاق الحالى و عدمه لا يرتبط بهذه الجهة من الاطلاق الافرادى و المفروض ورود التقييد من هذه الجهة و سقوط الاطلاق من هذه الحيثية و ليست عنوانات المخصصات ملحوظة فى ناحية العام لكى يعتبر الاطلاق بالنسبة الى كل واحد منها عليحده فيتعدد التقييدات بهذا اللحاظ بل العام مرأة للافراد بما هى افراد فتقييدها بعنوان الخاص يوجب سقوط الاطلاق رأسا من حيث الفردية فاذن يكون دليل التخصيص بالمنفصل مزاحماً لاصل الظهور لامزاحما لحجية الظهور وهذا بخلاف السبيل الذى سلكناه من الارادة الاستعمالية فان الظهور ينعقد بمجرد القاء اللفظ فى معناه ولو لم يكن بعض

افراد العام مراداً جدياً ويكون طريقاً لاستكشاف المراد الجدى ولو بعد القاء حجيته بالنسبة الى بعض الافراد بورود الحجة الاقوى سواء كان العموم افراديا كغالب العمومات او مجموعيا كان يقول المولى ايتنى بعشرة رجال غدا ثم متى دخل الغد قال لا تأتنى بزيد منهم وهذا الكلام صدر منه قبل زمان العمل بالعام فلاشك ان التخصيص كاشف عن عدم كون زيد داخلا فى العشرة بحسب الارادة الجدية لكن ظهور العام فى المجموع لاينثلم بذلك فيكون حجة على المراد الجدى بالنسبة الى ما عدى زيد وليس هناك اصل عقلائى للحمل على الباقى بل نفس الظهور طريق عقلائى لاستكشاف المراد الجدى (فما فى الدرر ان مقتضى الاصل العقلائى كون المعنى الذى القى الى المخاطب موردا للحكم فى القضية بتمامه و اذا علمنا عدم دخول جزء منه تحت الحكم فمقتضى الاصل دخول الباقى) لايخلوا عن النظر (وزاد فى تقريرات بعض الاعلام على الدلالة التصديقية التى بها ينعقد الظهور فيما قاله المتكلم دلالة تصديقية اخرى (قال ان الدلالة الاولى باقية على حالها بعد ورود القرينة المنفصلة بخلاف الثانية فانها زاهقة بمجئى القرينة المنفصلة (وستقف على مافيه فى مبحث المطلق والمقيد (قوله اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا بان كان دائراً بين الاقل والاكثر و كان) (اقول) قد عرفت سابقا ان انحاء التخصيص ثلاثة (تارة) بان يضيق دائرة الموضوع بقيد ثم ادخال اداة العموم عليه ثم ترتيب الحكم عليه و من المعلوم انه لايكاد ينعقد الاظهور واحد لمجموع الكلام (واخرى) بان يصرف الظهور البدوى الحاصل من الاستعمال فى العموم الى البعض فيستقر الظهور فيه كما فى الاستثناء بالاداة و بدل البعض و نحو هما حيث ان العام اريد منه جميع مسمياته بالارادة الاستعمالية ثم صرف عنه الحكم الى البعض (وثالثة) بان يكون التخصيص تضييقاً لدائرة حجية الظهور الاستقرارى للعموم بلا مزاحمة مع الظهور اصلا والكلام فى هذا المبحث فى اجمال الخاص و انه يسرى الى العام ام لاولا يسرى اجمال الخاص المنفصل الى العام اذا كان اجماله من حيث الدوران بين الاقل والاكثر كقوله اكرم العلماء و قوله لاتكرم الفساق منهم) وتردد مفهوم الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة اوالاعم من الصغيرة ففى مرتكب الصغيرة نرجع الى عموم العام و نقتصر فى تخصيصه على خصوص مرتكب الكبيرة لوضوح ان الخاص لايصادم ظهور العام ولاحجية الا فى القدر المتيقين و اجمال الخاص فى الزايد لايسرى الى العام

لاحقيقة بمعنى اضمحلال الظهور اذا الظهور الاستقرارى لايضمحل بورود الظهور الاقوى ولا حكما بمعنى اضمحلال الحجية بالنسبة الى الزايد لان المفروض عدم الظهور فى الخاص بالنسبة الى الزائد كى يزاحم حجية الظهور فى العام (واما) اذا كان الخاص دائراً بين المتباينين فيسرى اجماله الى العام سواء كان الخاص متصلا كان يقول (اكرم العلماء الا زيدا و كان المسى بزيد متعدداً او يقول لاتكرم زيدا) ففى كلتا الصورتين يسرى اجمال الخاص الى العام اما حقيقة كما فى صورة الاتصال اوحكماً كما فى صورة الانفصال وهذا بخلاف الخاص المردد بين الاقل والاكثر فانه فى صورت الانفصال لايصادم العام وان كان يصادمه فى صورة الاتصال ولوقال المولى (اكرم العلماء الاهولاء) مشيراً الى اشخاص و شك فى دخول زيد فيهم فلا يجب اكرامه لان الظهور فى العموم استقرفى غير هولاء كما هو قضية الاتصال والعموم و از كان يشمله لكونه عالما الا ان العالم ليس تمام الموضوع بل بعضه فيرجع الشك فى دخوله فى موضوع العام بتمامه و هذا بخلاف ما اذا قال كك على نحو الانفصال فانه يجب اكرام زيد المشكوك دخوله فى الخاص لمامرمن حجية العام فى المشكوك (قوله و اما اذا كان منفصلا عنه ففى جواز التمسك به خلاف والتحقيق عدم جوازه) (اقول) هذه هى المسئلة المعروفة و هى جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية مثلا اذاقال المولى (اكرم العلماء) ثم قال لاتكرم الفساق منهم) و شك فى زيد فى فسقه وليس هناك حالة سابقة من الفسق اوالعدالة فهل يجوز التمسك بالعام لوجوب اكرامه اذا كان عالما مع الشك فى فسقه (ولابد اولا لتوضيح مرام هذا القائل من تمهيد مقدمة ثم التعرض لجواب الاستاد (وهى ان التخصيص بالمنفصل لايوجب تعنون العام بمعنى انه مزاحم لحجية الظهور فى العام ولايكون رافعا لظهوره و يكون العام تمام الموضوع للحكم المترتب عليه وليس الخاص المنفصل كاشفا عن شئى آخر يكون ماخوذاً فيه شطراً اوشرطاً بخلاف المتصل فانه كاشف عن جزء آخر فى الموضوع فيكون معنونا للعام فالتخصيص بالمنفصل اخراج فرد من العام بحيث لايحدث فى العام خصوصية زائدة بالاضافة الى بقية الافراد اصلا وهذا بخلاف التقييد فى باب المطلقات ولو بمعونة القيد المنفصل فيما اذا حمل المطلق على المقيد مثلا اذا قال المولى اعتق رقبة مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة فقضية التقييد بالايمان عدم جواز التمسك بالمطلق

عندالشك فی ايمان عبد مع صدق مطلق الرقبة عليه ولايذهب وهم احد الی جواز التمسك بالمطلق عندالشك فی الايمان لوضوح ان دليل المقيد كاشف عن شئی آخر يكون مأخوذا فی الموضوع فلابد ح من احراز الموضوع التام بشراشره لاسراء حكم المطلق الی الفردو ليس ذلك الامن جهة تميز باب التخصيص عن باب التقييد وهذا ظاهر جدا (ثم لاشك ان قوله لاتكرم الفساق منهم ينحل الی احكام متعددة حسب تعدد افراد الموضوع و لازمه تكثر المخصصات علی حسب تعدد الافراد والمفروض عدم تعنون العام المخصص الجامع للافراد بان يصير مركز وجوب الاكرام العام الغير الفاسق كی يقال لابد من احراز هذا المجموع لاسراء الحكم الی الفرد بل ليس هناك الااخراج افراد عن المراد الجدی الواقعی بلاانقلاب العام الی عنوان آخر اصلا (اذا تمهدت هذه المقدمة) فيمكن ان يقال فی تقريب الجواز ان الخاص انما يزاحم العام فيماكان حجة فعلا ولايكون حجة فيما اشتبه انه من افراده فخطاب لاتكرم فساق العلما لايكون دليلا علی حرمة اكرام من شك فی فسقه من العلماء فلايزاحم مثل اكرم العلماء لماعرفت ان عنوان العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام والمفروض انحلال المخصص الی مخصصات متكثرة علی حسب تعدد الافراد ولم يعلم بخروج مشكوك الفسق عن تحت العام نظراً الی قصور دليل الخاص عن ذلك فيكون من قبيل مزاحمة الحجة بلاحجة فالعام حجة علی وجوب اكرام زيدالعالم المشكوك الفسق بلا مزاحمة دليل الخاص (هذا غاية توجيه القول بجواز التمسك بالعام فی الشبهات المصداقية) و ربما زاد علی ذلك بعضهم (قال انا نسلم ان المراد بالخاص الفاسق الواقعی وان ما فی الواقع هووجوب اكرام العدل الواقعی و حرمة اكرام الفاسق الواقعی و ان ليس المشكوك فرداً ثالثا مقابلا لهما لكن نقول يحتمل ان يكون لآمر قديجعل المشكوك الفسق والعدالة واجب الاكرام فی الظاهر بان يجعل العلم طريقا الی العدالة و مع هذا الاحتمال لاينهض لاتكرم الفاسق علی اخراج مشكوك الفسق لان الموجب الی تخصيص العام به هو عدم اجتماع مدلوله مع مدلول العام و تنافيهما ولا تنافی بين الحكمين المستفادين منهما علی تقدير اجتماعهما فی مشكوك الفسق بان كان فی الواقع فاسقا اذالحرمة المستفادة من لاتكرم لاتكون فی المشكوك علی تقدير كونه فاسقا فی الواقع الاشانية والحرمة الشانية لاتنافی الوجوب الظاهری غاية الامر ان

يكون وجوب الاكرام بالنسبة الى معلوم العدالة حكماً واقعياً وبالنسبة الى المشكوك ظاهريا ولا ضير فيه (فان قلت) يلزم استعمال اكرم العلماء فى الحكم الواقعى والحكم الظاهرى (قلت) ان اردت انه يلزم استعمال صيغة الامر فى الوجوب المشكوك والوجوب المعلوم او استعمال العلماء فى المشكوك العلم و معلوم العلم منعنا لزومه وان اردت استعمال العلماء فى مشكوك العدالة و معلومها منعنا بطلانه انتهى موضع الحاجة) و فيه ان مجرد شمول الموضوع والحكم للمشكوك لاينهض دليلا على الحكم الظاهرى لوضوح ترتبه على المشكوك الملحوظ فيه الشك فيكون الموضوع للحكم الظاهرى هو المشكوك بشرط شئ وموضوع العام هو اللابشرط الشامل للمشكوك وغيره بمعنى تسرية الحكم اليه و عدم دخل الشك فى ثبوت الموضوع فى شمول الحكم له فاذا كان زيد المشكوك الفسق عادلا واقعاً لم يكن فى الواقع الاوجوب لاكرام عنوان ذاته واذا كان فاسقا فى الواقع فليس له الا حرمة الاكرام واقعاً لاهى ووجوب الاكرام بوصف كونه مشكوك الفسق وهذا حال جميع العمومات والمطلقات المسوقة لبيان الاحكام الواقعية لوضوح ان اللفظ منصرف الى العناوين الواقعية دون الثانوية الحاصلة من ملاحظة الشك فى ثبوت الموضوع وهذه هى الطريقة التى استمر عليها العرف فى محاوراتهم ولاينساق الى اذهانهم جعل الحكم الظاهرى والجمع بينه و بين الحكم الواقعى بدليل واحد والقطع بعدم تخطى الشارع عن طريقة العرف والا لزم نصب قرينة عامة اوخاصة على طريقته الخاصة و مجرد احتمال الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لاينهض دليلا على جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية و فيما قدمناك من البيان غنى و كفاية ولاحاجة الى هذه الزيادة مع ما فيها من العدول عن الاستقامة (قوله وهو فى غاية الفساد فان الخاص وان لم يكن دليلا فى الفرد المشتبه) (اقول) هذا جواب عن حجة القائل بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية (تقريره ان دليل الخاص اذا كان مشتملا على عنوان جامع للافراد فلا محالة يكون هو المركز للحكم لما ثبت فى مبحثه ان متعلق الاحكام هى الطبايع لاالافراد وان كان العنوان مرآة للافراد و المفروض كونه اقوى من دليل العام ولازم ذلك تقديمه بعنوانه على العام فلايكون العام حجة فى عنوان الخاص فيكون اكرم العلماء دليلا وحجة فى العالم الغير الفاسق فالمصداق المشتبه وان كان مصداقا للعام الاانه لم يعلم انه من مصاديقه بماهو حجة لاختصاص

حجيته بغير الفاسق فح يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين فلابد من الرجوع الى الاصل (ان قلت) حيث ان مفاد دليل المخصص استيعاب الحكم بالنسبة الى جميع الافراد بحيث ينحل الحكم الى احكام متكثرة حسب تعدد الافراد كان لازمه تعدد المخصصات حسب تعدد الافراد فهناك تخصيصات معلومة عند العلم بانطباق عنوان المخصص على تلك الافراد و تخصيصات مشكوكة عند الشبهة فى المصداق فيرجع الشك فى التخصيص الزائد لان المفروض ان التخصيص بمشكوك الفسق تخصيص آخر زائد على التخصيصات بالافراد المعلوم الفسق و من البين ان ظهور العام فى التخصيص الزايد حجة بلا شبهة (قلنا) انحلال الحكم الى احكام متكثرة لايلازم انحلال الدلالة الى دلالات متكثرة و اساس التعارض مبنى على الظهور و الدلالة بخلاف باب التزاحم و تقديم الخاص على العام من باب تقديم المعارض الاقوى و تحكيم النص او الاظهر على الظاهر ومن البين ان الدلالة والظهور فى دليل الخاص واحد و يكون للفظ واحد دلالة واحدة و ان كان لازم الدلالة على الاستيعاب انحلال الحكم الى احكام متعددة لكن عنوان المخصص واحد و الظهور فى هذا العنوان يقدم على ظهور العام فلايكون حجة فى هذا العنوان بماله من الافراد والشك والعام خارجان عنها لوضوح عدم اعتبارهما فى العنوان اعنى عنوان الفاسق مثلا الذى هو مركز الحكم فمهما لم يكونا مأخوذين فى العنوان لم يكونا معتبرين فى المصاديق اذ سريان القيود الى المصاديق ناش عن اعتبارها فى العنوان فانقدح مما ذكرنا عدم لزوم زيادة التخصيص فى الشبهات الموضوعية نظراً الى وحدة عنوان المخصص وعدم تكثره بتكثر الافراد حسبما اوضحنا سبيله (قوله و اما اذا كان لبياً فان كان مما يصح ان يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدد) (اقول قد عرفت ان الخاص المنفصل لايوجب تعنون العام بحيث يكشف عن كون الموضوع للعموم مركبا اومقيداً بالخاص و الالكان الخاص مصادما لاصل ظهوره فى العموم وليس كذلك بل الخاص موجب لتضييق دائرة الحجية فى ظهور العام حسبما مر بيانه مستوفى و من المعلوم ان ملاك المزاحمة قائم بالظهور اللفظى فى الخاص فيكون قوة الظهور فى الخاص موجبة لتضييق دائرة الحجية فى العام و اما اذا لم يكن هناك لفظ اصلا فى ناحية الخاص ولم يكن بحيث يعد من القرائن المقامية المحفوفة بالعام الموجبة لانعقاد ظهور واحد فى مجموع

العام و الخاص كان العام حجة فى الشبهات الموضوعية بلا كلام لان المفروض ان الكلام الملقى من المولى فى مقام اتمام الحجة ليس الا العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بدمن اتباعه مالم يقطع بخلافه والالجاز ترك العمل بالعمومات طراً بمجرد احتمال التخصيص المنافى لحكم العموم (مثلا اذا قال المولى اكرم جيرانى) فلا شك ان العبد بمجرد احتمال وجود العدو فى الجيران لايسعه ترك الامتثال ويحسن للمولى عقوبته و كذا اذا علم بان زيداً عدو للمولى من بين الجيران ولا يريد اكرامه وشك فى الباقى كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى المشكوك لعدم ظهور آخر اقوى يكون مزاحماً لحجية العام اذلم يؤخذ عنوان العدو وفى موضوع الخاص كى ينهض مزاحماً لظهور العام بل ليس هناك الا تعلق الارادة الجدية من المولى بترك اكرام مصداق العدو لامفهومه لوضوح ان المفهوم انما يؤخذ موضوعا فى القضية ولو كانت قضية معقولة ولا كذلك الامر هنا فاذن يتعدد المخصصات بتعدد المصاديق ويكون عنوان العدو واسطة لثبوت ترك الاكرام لكل واحد من المصاديق اذ هذه قضية الارادة الواقعية ولازم ذلك ان يرجع الشك فى مشكوك العدو الى التخصيص الزائد ومن الواضح ان العام حجة فيه فح يجب اكرام مشكوك العدو من الجيران بل يمكن ان يقال ان قضية عمومه للمشكوك انه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال فى مثل (لعن الله بنى امية قاطبة) ان فلانا من بنى امية وان شك فى ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج انه ليس بمؤمن ويقال هذا الجار المشكوك عداوته واجب الاكرام بحكم العموم و كل من هو واجب الاكرام ليس بعدو فهذا ليس بعدو وهكذا فى كل مشكوك الخروج عن تحت العام فانه مضاف الى اسراء حكم العام اليه يحكم بالخروج عن تحت المخصص اللبى و يترتب عليه اثاره مثلا لو قال المولى (اعط درهماً لكل من ليس عدواً لى) و قال ايضم (اكرم جيرانى) ومن البين ان الشك فى عداوة واحد من الجيران يرجع الى الشك فى مصداق العام اعنى (قوله لكل من ليس عدواً) لكن بعد تطبيق الكبرى عليه اعنى كل واجب الاكرام ليس عدواً ينتج ان هذا المشكوك فى عداوته ليس عدواً للمولى فيجب اعطاء درهم اياه لان الظهور حجة فى ما يستكشف به من اللوازم و مثبته حجة بخلاف الاصول العمليه (وربما يشكل ذلك نظراً الى عدم انسباق اذهان العرف اليه ولا ينعقد عندهم ظهور

فى ذلك لكنه للغفلة المجبولة عليها نفوسهم ومن ثم لو نبهوا لتنبهوا واعترفوا بقصور اذهانهم فلا غرو فى الالتزام بذلك (ولعل قوله فتامل جيداً اشارة الى ماذكرنا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام و اما اذا كان حكماً عقلياً نظرياً او اجماعاً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور العام من اول الامر فحكمه حكم القرينة المنفصلة اللفظية اذ كما انها تكشف بعد تقدمها على عموم العام عن تقييد المراد الواقعى و عدم كون موضوع الحكم الواقعى مطلقا فلا يمكن التمسك به عند عدم احراز تمام موضوعه لاجل الشك فى وجود القيد فكذلك المخصص اللبى يكون كاشفا عن التقييد ايضم والعبرة فى عدم جواز التمسك بالعموم بالمنكشف وهو تقييد موضوع الحكم لبّا لابخصوصية الكاشف من كونها لفظية انتهى موضع الحاجة) و فيه ان الكلام فى العمومات الصادرة عن الحكيم وقد صدر العام منه لضرب القانون كى يكون حجة بينه وبين العبيد ومن البين ان العام يكون تمام الموضوع للحكم المترتب عليه وان لم يكن بمراد جدى وليس الخاص كاشفاً عن شئى آخر له دخل فى هذا الحكم شطراً او شرطا و الالكان عليه نصب القرينة المتصلة و المفروض ان الحكمة اقتضت اعطاء القاعدة وضرب القانون ولايتم ذلك الابجعل العام تمام الموضوع فمتى فرض ان حكم العقل اوالاجماع على خروج شئى منه ليس بمنزلة قرينة المقام بحيث يصح للحكيم الاتكال عليه فى مقام البيان كان نفس العام حجة قاطعة للشبهات و لا يسع للعبد الوقوف عند الشبهات و مخالفة الحجة القاطعة بمجرد احتمال انطباق ذلك العنوان على المشكوك مالم يصدر من المولى حجة اخرى منافية للاولى حاكمة عليها بقوتها فلابد من الاقتصار على خروج المقطوع الخروج خاصة والرجوع فى الشبهات الموضوعية الى ظهور العام (ثم انه قده قد خرج عن حريم النزاع وصرف وجه البحث الى الملاكات (قال و اما اذا كان بمعنى ادراك العقل ماهو ملاك حكم لشارع واقعا اوقام الاجماع على كونه ملاكا من دون تقييد موضوع الحكم به لعدم صلاحية تقييد موضوع الحكم بما هو ملاكه فلا اشكال فى جواز التمسك بالعموم ح و كشفه عن وجود الملاك فى تمام الافراد و اذا علم بعدم الملاك فى فرد فيكون ذلك الفرد خارجا من باب التخصيص الافرادى ويكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد اما لاجل مصلحة مقتضية له كما فى المولى الحقيقى او لجهله بعدم الملاك كما فى الموالى

العرفية انتهى) و فيه ان الكلام فيما يكون صالحاً لتقييد موضوع الحكم والفرق بين كونه لفظياً او لبياً حسبما اوضحنا سبيله والا لكانت خارجة عن محل الكلام بتاتا و لايسع للعقل التخصيص الفردى بمجرد القطع بعدم الملاك مع فرض سكوت المولى لاجل مصلحة مقتضية لذلك اذا المفروض ان المصلحة فى نفس الجعل بالنسبة الى هذا الفرد الخالى عن الملاك فالعموم حجة بالنسبة الى هذا الفرد ولا ضير فى عدم الملاك فيه لانه من سنخ الحكم والمعرفات التى لا تكون علة تامة للحكم اللهم الان يعلم من الخارج كونه علة تامة له كما لا يبعد دعوى كون الشقاوة علة للعن بنى امية وهذا بخلاف ما اذا كان قابلا للتقييد فانه يقطع بعدم كون الفاقد مراداً جدياً فلا غرو فى التخصيص الفردى بالنسبة الى هذا الفرد الفاقد لذلك القيد لكن الشك بالنسبة الى فرد آخر يرجع الى الشك فى التخصيص الزائد والعام حجة فيه مثلا التقييد بالابتلاء فى المحرمات من القيود العقلية فلابد من الاقتصار فى الخروج عن العمومات على المتيقين و فى المشكوك يرجع الى العمومات و ليس هناك عنوان لفظى يوجب تضييق دائرة الحجية كى يكون لازمه التوقف فى الشبهة المصداقية فلايخرج عن تحت العمومات الاذوات المصاديق فيرجع الشك فى الفرد المشكوك الى الشك فى التخصيص الزايد و كذا القدرة العقلية فان ذوات العجزة خارجة عن تحت العمومات فلوشك فى حصولها فلاشك انه لايرفع اليد عن عموم الادلة بل لابد من السعى فى مقدمات ذلك الواجب حتى يظهر العجز (قوله لايخفى ان الباقى تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل او كالاستثناء من المتصل) (اقول قدمر فى مطاوى كلما تناغير مرة ان الخاص المنفصل ليس كاشفا عن قيد فى موضوع العام و ان المذكور فى لوادات العموم هو تمام الموضوع للحكم المترتب عليه ومجرد خروج الخاص عن المراد الجدى لايوجب تقييد الموضوع فى الحكم المجعول بل الموضوع فى القضية الملفوظة والمعقولة هو العام ولاقيد له اصلا والايلزم نقض الغرض اذ مصلحة جعل القانون لاتحصل الا بذلك فاذن يكون الخاص مزاحماً لحجية العام لالظهوره ويكون الباقى تحت العام بعد التخصيص غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان خاص فليس الشك فى شمول ظهور العام للعالم الذى هو مصداقه و انما الشك فى حجيته من حيث احتمال دخوله فى عنوان الفاسق وح يمكن احراز المشكوك بالاصل الموضوعى فى غالب الموارد فيبرئ ذلك الاصل

يحكم عليه بحكم العام و ان لم يجز التمسك بالعام فی رفع تلك الشبهة مثلا اذا شك ان امرأة تكون قرشية اوغيرها وليس لها حالة سابقة من كونها قرشية اوغيرها كی يستصحب اذهی اما متولدة من هذه الطائفة اوغيرها فلا غروان يجری اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش وهـذا الاصل يجدی فی تنقيح انهـا ممن لانحيض الا الی خمسين لوضوح ان المرأة التی لانكون بينهما و بين قريش انتساب باقية تحت مادل علی (ان المرأة ترى الحمرة الی الخمسين) فالمرأة بهذا العنوان ايضم داخلة تحت العام كالعناوين الاخر المنطبقة علی افراد العام وليس الخارج عن تحت العام الاعنوان واحد و هوعنوان القرشية والمفروض عدم تحقق هذا الانتساب بمعونة الاصل (والتقييد فی كلامه بغالب الموارد) لاخراج مثل (قوله اكرم العدول منهم بعد قوله اكرم العلماء) فان الخاص ليس مبايناً للعام كی يكون نقيضه منطبقا علی افراد العام وباصالة العدم يحرز ذلك العنوان وهذا بخلاف ما اذا كان عنوان الخاص امراً وجودياً مبايناً للعناوين الباقية كعنوان الفاسق والقرشيه و نحوهما من الامور الوجودية تكون اعدامها منطبقة علی عنوان العام (لايقال) لاشك ان عنوان الخاص يكـون مزاحماً لحجية العام فلابد من نفيه بالاصل كی يصير شمول ظهور العام لمصداقه حجة فعلية بلامزاحم ومن البين ان عنوان الخاص يكون بوجوده الرابط مخصصاً للعام لابوجوده المحمولی الذی هو مفاد كان التامه مثلا (قوله لاتكرم الفساق من العلماء) مفاده ان العالم المتصف بالفسق الذی هو مفاد كان الناقصة خارج عن العـام و من المعلوم ان انتفاء الفسق بالعدم الازلی لايجدی لنفی عنوان الخاص بل لابد من سبق المشكوك بعدم الفسق كی يجری الاستصحاب و كذا فی المرأة القرشيه فعدم تحقق الانتساب بالعدم الازلی لايثبت كون هذا المرأة غير قرشية ولاينتفی به عنوان الخاص عن هذه المرأة كی يكون شمول العموم لهاحجة فعلية (لانا نقول) قداسمعناك انه لايعنون العام بعنوان الخاص فلايسری مفاده الرابط الی العام (بيانه ان لازم التعنون ان ينقسم عنوان العام الی قسمين يكون قسم منه مـوضوعاً لحكم العام و قسم منه خارجاً عنه مثلا زيد الغير الفاسق داخل فی العام من حيث كونه متصفا بالعدم فمجرد عدم تحقق الانتساب بالفسق بالعدم الازلی لايجدی لاحراز اتصاف زيد بعدم الفسق بل لابد من سبقه بالعدم كی يجری الاستصحاب و هذا بخلاف ما اذا لم يوجب التخصيص تعنون العـام فان زيداً بعنوان

كونه عالماً تمام الموضوع وليس هناك قيد عدمى او وجودى يلزم احرازه بالاصل فيكون زيد بكل عنوان ينطبق عليه واجب الاكرام سوى عنوان الفاسق وانما الشك فى حجية العموم بالنسبة اليه ناش عن احتمال انطباق عنوان الفاسق عليه فمتى دفعنا هذا الاحتمال بالاصل و انه لم يتحقق انتسابه بالفسق كان لازمه تعنون زيد بغير عنوان الخاص من العناوين الاخر والمفروض انه واجب الاكرام بكل عنوان منطبق عليه غير عنوان الخاص فينتج انه واجب الاكرام فالمقصود ليس نفى عنوان الخاص المترتب عليه حرمة الاكرام من حيث كونه موضوعا لهذا الحكم الذى مفاد كان الناقصة بل المقصود احراز واحد من العناوين المنطبقة على افراد العام المنافية لعنوان الخاص و ذلك العنوان عدم تحقق الانتساب بالفسق وهذا القدر يكفى لكون الظهور حجة على المشكوك وهذا معنى عدم سراية مفاد الخاص الى عنوان العام فيما اذا كان مفاده هو الوجود الرابط و مما ذكرنا ظهر اندفاع اعتراض بعض المحشين (قال التحقيق ان ما افاده قدس سره من كفاية احراز العنوان الباقى تحت العام فى اثبات حكمه لايخلوا عن محذور لان العناوين الباقية ليست دخيلة فى موضوع الحكم العمومى بوجه من الوجوه فلا معنى للتعبد باحدها ليكون تعبداً بالحكم العمومى حتى ينفى حكم الخاص بالمضادة انتهى كلامه (والجواب) ان للخاص حيثيتين فمن حيث كونه موضوعا لحكم خاص كحرمة الاكرام مثلا يكون مفاد كان الناقصة ولاينفع هذا الاصل لتنقيح الموضوع بمعنى ثبوت السلب الناقص بان يقال زيد ليس بفاسق فلايحرم اكرامه فلابد من الرجوع الى الاصل العملى و من حيث كونه مانعا عن حجية العام بالنسبة الى الفرد المشكوك يكون مفاد كان التامه بمعنى ان وجود هذا العنوان فى جملة عناوين العام مانع عن حجية العام بالنسبة الى المشكوك فنفيه بمعنى عدم تحقق هذا العنوان فيها بالنسبة الى المشكوك بعينه نفى للمانع والعدم الازلى كاف لذلك و من البين ان نفى الكون المحمولى ملازم للنفى الرابط فيكون الاصل مثبتا بالنسبة اليه فلايثبت بذلك الاصل عدم الخاص الرابطى الذى هو مفاد ليس الناقصه وليس لنا حاجة الى ذلك اصلا (و اما توضيح قوله) (او كا الاستثناء من المتصل) فبان يقال ان شان اداة الاستثناء ليس الا اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه لاتقييده بعدمه مثلا (اذا قال المولى اكرم العلماء الا الفساق منهم) فمفاد الاداة عدم وجوب الاكرام للفساق

فيكون العلماء بكل عنوان واجب الاكرام سوى هذا العنوان ولا يوجب ذلك تقييد العام بعدم كونه فاسقا و ان كان يوجب صرف الظهور من عموم المستثنى منه الى طائفة من افراد العام و من ثم يسرى اجمال الخاص الى العام الا انه لايوجب تقييد الموضوع بعدم الخاص نعم اذا قال المولى (لاتكرم العلماء الاالعدول منهم) كان ظاهره تقييد العلماء بالعدل فيكون معنونا للعام (نقل و تعقيب) قد تمحل فى حاشية البدر روجها لتصحيح الاصل فى خصوص المثال المذكور فى كلام الاستاد بعد انكاره فيما عداه (قال قد يستظهر من مناسبة الحكم والموضوع فى بعض المقامات ان التاثير و الفاعلية ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتصافه بوصف كما فى قضية اذا بلغ الماء قدر كرلاينجسه شئ و لهذا لايجرى استصحاب عدم الكرية من الازل و قد يستظهر من المناسبة المذكورة ان التاثير ثابت لنفس الوصف والموضوع المفروغ من وجوده انما اعتبر لتقوم الوصف به كما فى قوله ع المرأة ترى الدم الى خمسين الا ان تكون قرشية حيث ان حيضية الدم الى ستين انما هى من ناحية التولد من قريش لان المرأة لها هذه الخاصية بشرط التولد فانتفاء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم ولو كان بعدم الموضوع ولذا يكون استصحاب العدم الازلى نافعاً انتهى كلامه) و فيه ان الكلام ليس فى حكم الخاص كى ينظر فى المناسبة المذكورة و مع فرض تحقق الظهور بها لاجدوى فى الاصل المذكور لان الحكم المترتب على القرشية هو التحيض الى ستين ونفى هذا اعم من التحيض الى خمسين فلا يثبت بالاصل المذكور ذلك الا بمعونة مقدمة خارجية انما الكلام فى حكم التحيض الى خمسين وهو حكم المرأة بكل عنوان منطبق عليها الاعنوان القرشية والمفروض عدم تقيد المرأة بكونها غير قرشية كيلا يجدى استصحاب العدم الازلى لاثبات التقيد الذى هو مفاد كان الناقصة فعدم انطباق القرشية على المرأة المجهولة الحال كاف فى رفع المانعية عن حجية الظهور الشامل لهذه المرأة لوضوح ان هذه المرأة بكل عنوان لوحظت تكون محكومة بالتحيض الى خمسين و منه عدم كونها قرشية بالعدم الازلى و هذه ضابطة فى كل خاص وجودى منفصل او متصل بحرف الاستثناء بحيث يكون انطباق عدمه على العام كافياً فى شمول الحكم للمشكوك فلا باس بانسحابها فى الكر كما هو قضية (قوله ع لاالان يكون كثيرا قدر كرمن الماء) و قوله ع لاالان يكون حوضا

كـبيراً) فان مفاده ان الماء ينفعل بكل عنوان ينطبق عليه الاعنوان الكرية و ليس الماء المقيد بعدم الكرية موضوعا للانفعال كـيلا يجدى اصالـة العدم الازلى فى اثبات التقيد فعدم الكرية بالعدم الازلى من العنـاوين المنطبقة على الماء و بمعـونة هذا الاصل يـرتفع المانعية عن حجية العام بالنسبة الى المشكوك الكرية وان لم يكن له حالة سابقة نعم ربما يستفاد من قوله ع (اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئى) ان وصف الاعتصام ثابت للماء الذى يكون متصفا بالكرية على نحو مفاد كان الناقصة فعدمها الازلى لايجدى فى اتصاف هذا الماء المشكوك الكرية بعدم الكرية على نحو مفاد ليس الناقصه لكن هذا لايسرى الى العـام بحيث يوجب تعنونه بان يكون الموضوع الماء المقيد بعدم الكريـه والمقصود من الاصل ليس نفى حكم الخاص بما هو خاص بل نفى المانعية عن حجية العـام وقد اوضحنا سبيله بما لامزيد عليه (نقل و تعقيب) قدمهدفى تقريرات بعض الاعلام مقدمات ثلاث للاعتراض على الاستاد (قال (الاولى) ان التخصيص سواء كان بالمنفصل او بالمتصل استثناء كان اوغيره فهوانما يوجب تقييد عنوان العام بغير عنوان المخصص فاذا كان المخصص امراً وجوديا فيكون الباقى تحت العام معنونا بعنوان عدمى و بالعكس (والسر فى ذلك) هوما تقدم من ان كل انقسام يمكن ان يفرض فى موضوع الحكم قبل عروض الحكم عليه سواء كان بلحاظ احواله و طواريه ام بلحاظ مقارناته فلابدوان يكون موضوع الحكم بالاضافة اليه اما مطلقا اومقيداً باحد القسمين ولايمكن الاهمال فى الانقسامات الاولية بحسب الواقع وح فاذا فرضنا خروج قسم من الاقسام عن تحت العام حكماً فاما ان يكون الباقى تحته بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل المخصص رافعاً لاطلاقه فهو المطلوب و امـا ان يبقى على اطلاقه بعد التخصيص ايضم فيلزم التهافت والتناقض بين المدلولين نعم هناك فرق بين المتصل والمنفصل فان التقييد فى المتصل انما هو بحسب الدلالة التصديقية اذا المفروض عدم انعقاد الظهور الا فى الخاص من اول الامر وهذا بخلاف التقييد فى المنفصل فانه بالاضافة الى المراد الواقعى لابالنسبة الى مايستفاد من الكلام لفرض تمامية الظهور فى العموم لكن هذا المقدار من الفرق لايكون بفارق فى المقام بعد اشتر كهما فى تقييد المراد الواقعى انتهى كلامه) وفيه ما اسمعناك سابقا من ان الفاء المتكلم الحكيم العموم مع التفاته الى خروج الخاص عن مراده الجدى

مع عدم نصب قرينة متصلة لابد ان يكون لمصلحة ولولضرب القانون ولجعل حجة بينه وبين العبدومن البين ان مدخول الادلة يكون تمام الموضوع لهذا الحكم المجعول ظاهراً وواقعاوان لم يكن للمولى داعى البعث الى الخاص خلصة لكن الموضوع للحكم الانشائى بعنوان العموم هوالمذكورفى الكلام وليس عدم الخاص اذا كان وجودياً ماخوذاً فى الموضوع لافى القضية الملفوظة ولا فى المعقولة و الا يلزم نقض الغرض من جعل الحكم على نحوالعموم فليس ورودالخاص كاشفاً عن قيد عدمى او وجودى فى العام واقعاً و ليس مفاد التخصيص بالمنفصل الا خروج بعض الافراد عن المراد الجدى مع بقاء الحكم المجعول كما كان بالاضافة الى الخارج و ان لم يكن مبعوثا اليه واقعا فلا يكون التخصيص موجبا لتنويع العام (ان قلت) اذا كان نقيض الخاص دخيلا فى مصلحة الفعل فلامحالة يكون الفعل المقيدمتعلقاًللارادةوالطلب واقعا و ربما يكون هناك مانع عن اظهار القيد فلا جرم ان المولى يلقى الحكم على نحو العموم و يؤخر بيان القيد الى زمان ارتفاع المانع فاذن يكون التخصيص رافعاً لاطلاق العام فيكون الباقى معنوناً بامر عدمى فيما اذا كان المخصص امراً وجودياً (قلنا) ليس تمام الملاك فى تعلق الحكم مجرد المصلحة فى الفعل اذ ربما يزاحمهامصلحة اقوى فى مقام الجعل وقد عرفت ان مصلحة جعل القانون على نحو العموم مصلحة ملحوظة للمولى فى مقام الجعل و لازم ذالك كون العام تمام الموضوغ و ليس التخصيص كاشفا عن كونه بعض الموضوع والايلزم انتقاء الظهور بعد ورود التخصيص مع ان المتفاهم عندالعرف بقاء الظهور و استمراره كما كان فيكشف بطريق الان ان العام تمام الموضوع فى الحكم المجعول على نحو العموم و ليس مفاد التخصيص الا اخراج الخاص عن حكمه لاتقييد الموضوع بنقيضه و من هنابند فع احتمال المانع عن اظهار القيدظاهر او دخله فى موضوع الحكم واقعا لما قد عرفت من ان لازمه ارتفاع الظهور فى تمام المراد بعد ورد التخصيص والواقع خلافه (ولما كان مفاد المقدمة الثانية المذكورة فى كلامه قده رجوع التقييد الى مفاد كان الناقصة و هى مبتنية على كون مفاد التخصيص هوالتقييد وتنويع موضوع العام اعرضنا عنها ولا حاجة الى التعرض لها بعد هدم اساسها (قل المقدمة الثالثة ان تقابل الوجود النعتى الذى هو مفاد كان الناقصه و المعنى الاشتقاقى المعبرعنه بالعرضى المحمول مع العدم النعتى

الذى هو مفاد ليس الناقصه انما هو تقابل العدم و الملكة الى ان قال وهذا بخلاف التقابل بين نفس الوجود العرضى المعبرعنه بالوجود المحمولى وما هومفاد كان التامة ومعنى المبدء الذى هو عرض غير محمول مع عدمه فانه من قبيل تقابل السلب والا يجاب الغير الممكن ارتفاعهما لكونهما معروضين لنفس الماهية انتهى ملخصا) و حاصله الفرق بين الوجودالرابط و السلب الرابط و بين الوجود المحمولى و العدم المحمولى و ان التقابل بين الاولين تقابل العدم و الملكة فلا بدمن وجود الموضوع فى اتصافه بواحد منهما بخلاف الا خيرين فانه لايشترط فى اتصاف الماهية بالوجود اوالعدم وجود ها فى نفسها و هذه المقدمة لاتضرولا تنفع فيما نحن فيه اذليس المقصوداستصحاب العدم النعتى كى يقال انه فرع وجود الموضوع ومع عدمه لايجرى الاستصحاب ولا اثبات العدم النعتى بمعونة استصحاب العدم الازلى كى يقال انه مثبت (ثم استنتج قده من مقدماته الثلاث ان الخارج عن تحت العلم و هو عنوان القرشية حيث انه يقيد الباقى بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمة الا ولى ولابدوان يكون هذا التقييد على نحو مفاد كان الناقصه بمقتضى المقدمة الثانية و يستحيل تحقق هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمة الثالثه فلا يمكن احراز قيد الموضوع باصالة العدم انتهى موضع الحاجة) و قد عرفت عدم تمامية المقدمة الاولى وهى العمدة فى الاستنتاج وهى الاساس فى الاعتراض وقد هدمنا بنيانها فلا وجه للاعتراض (ثم قال ثم ان جعله قدس سره الاستثناء من المتصل رديفاً للمنفصل لايستقيم حتى على مبناه فان المخصص المتصل انما يوجب انعقاد الظهور التصديقى فى غير عنوان المخصص لامحالة ولذا يسرى اجماله الى العام فكيف يعقل ان يقال ان العام بعد تخصيصه بالمتصل لايكون معنونا بعنوان خاص انتهى كلامه) وفيه ما قدمنا من ان مفاد اداة الاستثناء لايزيد على مجرد الاخراج و يكون الاستثناء من الاثبات نفيا فقوله (اكرم العلماء الا الفساق منهم) يكون بمنزلة قضيتين (احديهما) اثبات وجوب الاكرام للعلماء (والاخرى) نفى وجوب الاكرام عن الفساق منهم و ليس مفاد ها تقييد العلماء بغير الفساق بل مفادها اخراج الفساق عن حكم العلماء وقد مر تحقيق مفاد الاستثناء سابقا وهذا وجه عدم تعنون العام بنقيض الخاص فى الاستثناء (و اما وجه سراية الاجمال الى العام فلان الفساق اذا كان مردداً بين الاقل والاكثر من حيث المفهوم

و المفروض اخراج هذا المفهوم عن تحت العام و استقرار الظهور فى الكلام الواحد على وجوب اكرام غير الفاسق بمعنى صرف الظهور الى هذه الطائفة من العلماء و كون الموضوع هؤلاء دون اولئك الفساق و شككنا فى دخول مرتكب الصغيره فى هؤلاء او اولئك الفساق فلاجرم ان العام لاينهض لدفع الشك (فتلخص مما ذكرنا ان العام بعد تخصيصه باداة الاستثناء يصير عنوان الموضوع اشارة الى ذوات الاشخاص الباقية ويستقر الظهور فى هؤلاء بلاتعنونه بعنوان نقيض الخاص فلاجل استقرار الظهور فى الباقى وتردده بين مرتكب الصغيرة وغيره سقط العام عن الحجية بالنسبة الى مرتكب الصغيرة ويبقى حجة فى العالم الذى لم يرتكب كبيرة ولاصغيرة وهذا معنى سراية الاجمال الى العام ولاجل عدم تعنونه بعنوان نقيض الخاص يصح التمسك باصالة العدم الازلى فى الشبهة الموضوعية حسبما اوضحنا سبيله سابقا فلا اشكال (ثم قال ثم ما افاده قدس سره بحسب ظاهر كلامه من ان العام يكون معنونا بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص مع انه لايرجع الى معنى محصل اذ العام لا يكون معنوناً باحد العناوين الباقية تحته بعد التخصيص و انما يكون شمول الحكم من جهة عدم التقييد لا انه يكون مقيداً بكل من العناوين الوجودية و نقيضها مناقض لصدر كلامه من ان العام بعد التخصيص لايكون معنونا بعنوان خاص انتهى كلامه) وفيه ان المراد هو التعميم الى العناوين المنطبقة على العام لا التقييد لوضوح ان العام اذا كان تمام الموضوع ولم يقيد بعنوان نقيض الخاص كان لازمه تسرية الحكم الى افراد العام بكل عنوان يكون منطبقا عليها سوى عنوان الخاص مثلا اذا كانت المرأة تمام الموضوع للحكم بالتحيض الى خمسين لا مقيدة بعدم الانتساب الى القريش فلا محالة كل مرأة بكل عنوان منطبق عليها تكون تحت العام و من العناوين كون المرأة غير متحقق فيها الانتساب على نحو مفاد ليس التامة فمهما ثبت باصالة العدم الازلى هذا العنوان فى المشكوكة الانتساب شملها الحكم البة فمراد الاستاد من صدر العباره نفى تعنون العام بعنوان خاص اعنى نقيض الخاص و مراده من ذيلها تسرية الحكم الى كل عنوان منطبق على افراد العام سوى عنوان الخاص و منه عنوان نقيض الخاص على نحو مفاد ليس التامة فح يجدى اصالة العدم الازلى فظهر مما ذكرنا ان عبارة الاستاد صافية عن شوب التناقض وافية بتأدية المراد فلا محصل لهذا الاعتراض (ثم قال ثم ان عدوله قدس سره من اجراء الاصل فى نفس عنوان القرشية

المأخوذة فى لسان الدليل الى اجراء الاصل فى العنوان الانتزاعى و هو الانتساب الى القريش لا وجه له فان المراد من عدم الانتساب المستصحب ان كان هو العدم النعتى فحاله حال عدم القرشية فى عدم الحالة السابقة له حتى يستصحب وان كان المراد منه هو العدم المحمولى و بيننا على كفاية استصحابه فلم لايجرى الاصل فى نفس عنوان القرشية بان يقال ان قرشية المرأة المشكوكة قبل وجودها كانت مسبوقة بالعدم فيستصحب ذلك و بضم الواجدان الى الاصل يتم الموضوع انتهى . كلامه) وفيه ان الموضوع فى المثال نفس المرأة وليس هناك جزء آخر كى يكون الموضوع مركباً و يحرز جزء منه بالوجدان وجزء منه بالاصل بل المقصود من الاصل نفى المانعية عن حجية العام بان ينطبق عنوان على المرأة المشكوكة يكون نقيضاً لعنوان الخاص بمعونة الاصل ولازمه سراية حكم العام اليها و يمكن اعتبار ذلك العنوان على وجوه (منها) عدم تحقق الانتساب بين هذه المرأة و بين قريش (ومنها) عدم تحقق القرشية فى هذه المرأة الى غير ذلك من العناوين المنطبقة على هذه المرأة على نحو مفاد ليس التامة والعنوان المأخوذ فى لسان الدليل قد جعل موضوعاً لحكم خاص وهو التحيض الى ستين وليس المقصود نفى ذلك العنوان الذى هو اعم من التحيض الى خمسين بل المقصود نفى الخاص من حيث كونه مانعا عن الحجية و من البين ان عنوان القرشية وعنوان الانتساب المأخوذين على نحو مفاد كان التامه كليهما انتزاعيان عما وقع فى لسان الدليل و نقيض كل واحد منهما منطبق على افراد العام فلا ضير فى التعبير عن واحد منهما لان المفروض عدم تمنون العام بمفاد دليل الخاص الذى مفاده الوجود الرابط على نحو مفاد كان الناقصة وعدم سراية هذا الاعتبار الى افراد العام وليس المانع عن حجية العام الا تحقق عنوان الخاص فى العناوين المنطبقة على افراد العام على نحو مفاد كان التامه فاصالة العدم الازلى كافية فى ارتفاع المانع عن حجية العام ومن البين ان هذا العنوان امر انتزاعى عما هو مأخوذ فى لسان الدليل فلا بأس ان يعبر عنه بتحقق الانتساب كما وقع فى كلام الاستاد وان يعبر عنه بتحقق عنوان القرشية و الفرق بين العنوانين ان الانتساب ملحوظ بالاستقلال فى عنوان الانتساب وعلى التبعية التى هى معنى حرفى فى عنوان القرشية لمكان ياء النسبة (قوله ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك فى فرد لامن جهة) (اقول) محل الكلام فيما اذا شك مثلا فى صحة الوضوء او الغسل

بمايع مضاف مع اجمال الدليل و عدم نهوضه على بطلانه اوصحته كى يتمسك بعموم الدليل لاثبات الصحة اوالبطلان فيتشبث بعموم الدليل على العنوان الثانوى لاثبات الصحة فيما اذا وقع متعلقاً للعنوان الثانوى كالنذر بان يقال يجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء النذر لعموم دليله وشموله لهذا الفرد من النذر و كلما يجب الوفاء به يكون صحيحا لا محالة للقطع بانه لولا صحته لما وجب الوفاء به فظهران النزاع فى عموم دليل العنوان الثانوى مع عدم العموم فى دليل العنوان الاولى فالمثبت يتشبث بذلك العموم والمنكر يرجع انكاره الى انكار العموم فالنزاع صغروى فليس الشك من جهة التخصيص فى عموم الدليل فى العنوان الاولى ولا فى العنوان الثانوى بل النزاع فى شمول دليل العنوان الثانوى (قوله و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفى السفر) (اقول) قدل الدليل على بطلان الاحرام قبل الميقات و بطلان الصوم فى السفر مطو قد عرفت ان محل الكلام فيما اذا كان دليل الحكم فى العنوان الاولى مجملا فمهما كان ظاهراً فلامحالة يقع التعارض اوالتزاحم بينه وبين دليل العنوان الثانوى فيما اذا كان له عموم فهذان المثالان خارجان عن محل الكلام و من ثم عبرنا لتابيد (وجه التابيد ثبوت العموم لدليل النذر والافلاوجه للصحة فى المثالين وسيتلى عليك انه لاتابيد فيهما اصلا (قوله لامجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية فيماشك) (اقول) المراد بالعناوين الاولية هى الحركات الخاصة الصادرة من الفاعل المعنونة بواحد من العنوانات الخاصة كالوضوء والغسل والصلوة والصوم و نحوها من الافعال الخاصة مباشرية او توليدية والمراد من العناوين الثانوية ههنا هى العناوين العامة المنطبقة على الافعال الخاصة و تكون فى طول تلك العناوين الاولية كالنذر والعهد والشرط والضرر والاطاعة والحرج ونحوها مما لابد فى صدقها من وجود واحد من تلك العناوين الاولية وهى غير العناوين الثانوية المذكورة فى باب المقدمة و سياتى الما يزيينهـ ـا فى الضابط (فتارة) اخذ فى موضوعات العناوين الثاوية احد الاحكام المتعلقة بالعناوين الاولية كماهو الحال فى وجوب اطاعة الولد فى الامور المباحة بمعنى ان موضوغ الاطاعة هو الفعل المقيد بكونه مباحا و كما فى الوفاء بالنذر فى الامور الراجحة الماخوذ فيها الرجحان و من البين انه لابد من احراز الموضوع المقيد فى التمسك بالعام ومع الشك فى القيد لاعموم لعدم احراز الموضوع بتمامه ضرورة انه ح

لايكاد يتوهم عاقل فيما اذن شك فى رجحان شئى اوحليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر او الاطاعة فاذن لاوجه للتمسك بعموم دليل النذر لصحة الوضوء بالمايع المضاف مع الشك فى رجحانه بل لابد من احراز رجحانه كى يشمله عموم الوفاء و هذا ظاهر لاينبغى الارتياب فيه (قوله نعم لابأس بالتمسك به فى جوازه بعد احراز التمكن منه و القدرة عليه فيما لم يؤخذ) (اقول) فيما لم يؤخذ فى موضوعات العناوين الثانوية رجحان او اباحة على نحو التقييد فلابأس بالتمسك بالعموم فى العنوان الثانوى فيما اذا شك فى جوازه ويثبت بمعونة العموم جوازه لكنه لابد من احراز القدرة فيما اذا كان الدليل منصرفاً الى صورة القدرة كالعهد و نحوه مما يحصل الوجوب بمعونة التزام المكلف و ليس تكليفاً ابتدائياً من قبل الشارع فان الظاهر كون الموضوع فى الالتزام هو المقدور خاصة بخلاف التكاليف الابتدائية فان القدرة شرط عقلى فلو كان القاء العموم لجعل القانون فلا محالة يجب المبادرة الى امتثاله ولايجوز التقاعد عن امتثاله بمجرد احتمال العجز و حيث انه لايجوز امر الآمر مع انتفاء شرط الوجوب فلامحالة لايتوجه التكليف الواقعى بدون القدرة فلابد من احرازها ولو بمعونة استقرار بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال طرو العجز مع وجود القدرة حين زمان التكليف وقد مر بيانه فى ذالك المبحث فمهما احرز القدرة فيما نحن فيه ولو بمعونة الاصل العقلائى فلا غرو فى استكشاف الجواز ببركة العموم مثلا لوقلنا انه لايشترط الجواز فى متعلق العهد و ان كنا نعلم بخروج المحرمات عن تحت عموم دليله الا انه مخصص لبى لايمنع عن التمسك بالعموم فى مشكوك الجواز صح التمسك بعموم دليل العهد فى مشكوك الجواز فيستكشف الجواز بمعونة العموم و هذا بخلاف النذر المشروط فى متعلقه الرجحان او اطاعة الوالدين المقيدة بالجواز فلا مجال للتمسك بالعموم لاثبات الجواز و مع الشك لايصح التمسك بالعموم حسبما مر بيانه مستوفى (قوله وقع المزاحمه بين المقتضيين و يؤثر الاقوى منها لو كان فى البين و الا لم يؤثر) (اقول) مثاله كالوضوء الموجب للضرر المالى فانه ربما يقدم وجوب الوضوء فى بعض مراتب ذلك الضرر لاقوائية مقتضيه و بالعكس فى بعض مراتبه الاخر و مهما لم يحرز الاقوى وقع التعارض بين الدليلين سواء احرز المقتضى فى كليهما ام لا فان كان هناك ترجيح بحسب الدلالة والا فالمرجع هو الترجيح السندى وقد

انتهى)(وفيه انا نختار ان المنذور نفس العمل ولطرو عنوان راجح على المفسدة ينتفى النهى و يبقى الرجحان المصحح لتعلق وجوب النذر به وحيث ان حقيقته عبادة بمعنى عدم حصولها الابداعى القربة فلامحالة ان قضية الوفاء اتيان المنذور بداعى القربة ولاضير فى كون الالتزام بنفس العمل منشاء لحدوث ذلك العنوان الراجح لكنه ليس علة مستقلة و الايلزم حدوثه به فى كل عمل غير راجح بمجرد تعلق النذر به وعدم علمنا بالعلة ليس علة للعدم و محذور تقدم الشئى على نفسه لازم لجعل متعلق النذر هو العمل القربى والالتزام بالراجح الفعلى ولا داعى لذلك بل لامعنى لالتزام المكلف بذلك مع عدم احرازه للرجحان الفعلى فى الاحرام والصوم اذ الرواية حجة فى مقام الاثبات على صحتهما فيصح الالتزام بهما لله تعالى ومع احتمال التخصيص لارجحان فى مقام الثبوت ومع احتمال حدوثه حين النذر لارجحان فعلا قبل النذر فكيف يلتزم بالراجح مع عدم احراز الرجحان (قوله لولم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النذر بهذا الدليل)(اقول) هذا هو الوجه الثالث و توضيحه انه قد تقدم فى مبحث النهى عن العبادات فى مقام تصوير تعلق الحرمة الذاتية بالعبادة ان الماهيات التى اخترعه الشارع على قسمين عبادات و غيرها والمراد من العبادة هو مالو تعلق الامر به لكان امره عباديا كالصلوة و الصوم والحج ونحوها مما كانت عبادات فى الشرايع السابقة فحقيقتها لاتتحقق فى الخارج الابداعى القربة ومع طرو عنوان ذى مفسدة غالبة عليها تصير محرمة ذاتا لكنها عبادة شانية بمعنى انه لو تعلق الامر بها لكان امرا عباديا ولو كان تعلق الامر بها ممتنعا فعلا فمهما فرضنا طرو عنوان ذى مفسدة على الصوم فى السفر و الاحرام قبل الميقات كانا محرمين بالذات و اذا تعلق النذر بهما ودل دليل خاص على صحة النذر فبناء على جعله مخصصا للعمومات الدالة على اشتراط الرجحان فى متعلقه يرتفع اشكال شرط الرجحان ولابد من حدوث مصلحة بالنذر بها يسقط ملاك النهى عن التاثير الفعلى فيرتفع النهى لكيلا يلزم اجتماع الامر والنهى وح يبقى اشكال عدم القدرة على الوفاء لما ذكرنا من انهما عبادة لاتتحقق فى الخارج الابداعى القربة والمفروض عدم الرجحان فى المتعلق لكى يتمكن من اتيانه بداعى رجحانه فى نفسه (والجواب) بان يقال بكفاية الرجحان الطارى عليهما من قبل وجوب النذر فى عباديتهما فانه و ان لم يتمكن من اتيانهما كذلك قبل النذر الا انه يتمكن من الوفاء بعد الامر بالوفاء فمتى اتى به بداعى امر النذر وقع عبادة لوضوح ان كل امر توصلى صار

داعيا على اتيان متعلقه وقع عبادة وهنا لابد من قصد الامر التوصلى لان المفروض انحصار طريق الوفاء على ذلك بخلاف الوجهين السابقين هذا بناء على الحرمة الذاتية فى الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات واما بناء على الحرمة التشريعية فالامر اوضح لوضوح ارتفاعها بقيام الدليل الخاص على صحة النذر ويرتفع اشكال عدم القدرة بحصولها بنفس الامر بالوفاء ولا يعتبر فى صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه (وهاتان الحرمتان الذاتية والتشريعية تنسحبان فى الوجه الثانى لوضوح ان المصلحة الحادثة الملازمة لعنوان النذر يمكن اجتماعها مع المفسدة الموجبة للحرمة الذاتية و غلبتها على المفسدة وبها يرتفع ملاك النهى عن المتعلق فيصير واجبا راجحا بالنذر هذا فى الحرمة الذاتية وارتفاع الحرمة التشريعية بمعونة ترخيص الدليل الخاص ظاهر ويشكل انسحاب الحرمة الذاتية فى الوجه الاول لان المفروض كون المفسدة فى نفس الامر كالمشقة الحاصلة من الالتزام ومعها يرتفع الامر فيكون الاتيان بالمتعلق حراماً تشريعياً لا ذاتياً كما لا يخفى (ولعل قوله فتامل جيداً اشارة الى تمامية هذا الجواب على كلتا الحرمتين (وربما يترائى من بعض المحشين الجواب عن الاشكال بكون المتعلق عبادة ذاتية كالتعظيم فانه بذاته اجلال للمولى وحسن فى نفسه وان كان مبغوضاً له احياناً بالعرض وعند ارتفاع المبغوضية يترتب على فعله القرب و لو لم يامر به كما هو شأن العبادة الذاتية انتهى ملخصا) (وفيه ان حقيقة العبادة الذاتية تتحقق فى الخارج بدون قصد القربة فلو كان النذر متعلقا بها وقلنا بكفاية الرجحان الذاتى الكامن فى حقيقتها لزم الوفاء بمجرد الاتيان بالصوم والاحرام لا بداعى القربة ومن البين اشتراط قصد القربة فيهما بالضرورة وليسا كالسجود لله تعالى بلام الصلة فان الوفا يحصل باضافة السجود له لا بداعى القربة لكنه لا يحصل القرب منه تعالى فالتحقيق ما ذكرنا من كون متعلق النذر هو العبادة الشانية التى لو امر بها لكان امرها عباديا وحقيقتها لا تتحصل فى الخارج الا بداعى القربة واوضحنا سبيله فانحصر طريق التفصى عن الاشكال بواحد من الوجوه الثلاثة (نقل و تعقيب) قد استشكل فى حاشيه الدرر فى الوجه الاول (قال فيه ان مطلق الرجحان الذاتى و ان لم ينضم اليه الامر التشريعى غير كاف فى صحة النذر لعدم تحقق الطاعه مع عدم الجعل المذكور ومالم يتحقق الطاعة لم ينعقد النذر الا ترى عدم صحة نذر صلوة الظهر فى اربع ركعات من آخر الوقت ومن هنا يظهر الاشكال

تقدم بيانه فى مبحث الاجتماع (ايقاظ) لايذهب عليك ان العنوان الثانوى واسطة لثبوت حكمه لنفس العناوين الاولية كالمقدمية والفرق ان عنوان المقدمية غير متصفة بالوجوب بخلاف تلك العناوين المتصفة بالوجوب و من البين ان القائل بالجواز فى مسئلة الاجتماع لايسعه الالتزام به فى تلك العناوين الثانوية بالنسبة الى العناوين الاولية لوضوح ان مركز الحكم ح يكون نفس العناوين الاولية و العنوان الثانوى واسطة لثبوت حكمه للعنوان الاولى فلا وجه للقول بالجواز ح اصلا (والضابطة) فيما يكون واسطة للثبوت هى كل عنوان طولى منتزع عن الافعال الخاصة ولمكان عمومه وسعة مفهومه يكون منطبقا عليها و لا مصداق له فى قبالها فلا محالة يكون امتثال طلبه باتيان ما هو مصداق لـه من تلك الافعال الخاصة كاطاعة الوالد والوفا بالنذر ونحوهما فان اطاعته عبارة عن اتيان ما امر به والوفاء به عبارة عن اتيان ما التزم به والوجوب المتعلق بهما مولوى نفسى لمصلحة فى نفس هذين العنوانين اذ ربما لايكون مصلحة فيما امر به الوالد وقد امر به لدعاوى نفسانية و كذا فى متعلق الوفاء فى العهد والشرط و نحوهما لكن هذه العناوين العامة واسطة لثبوت الوجوب لتلك العناوين الخاصة اذ امتثال طلبها باتيان ما هو مصداق لها ومن ثم يكون الوجوب توصلياً وان كان المأتى به تعبديا و لامعنى لانقلاب وجوبه الى التعبدى اذ المفروض انه فى طول تلك العناوين الخاصة و الوفاء انما يتحقق باتيان الراجح بداعى طلبه لا بداعى الامر بالوفاء اللهم الا ان يكون من قبيل الداعى على الداعى (والفرق بين هذه العناوين الثانوية والعناوين الثانوية التى تكون من الافعال التوليدية كالتأديب و التعظيم و نحوهما ان الافعال التوليدية اثار خاصة مترتبة على الافعال المباشرية لها مصداق خاص لكل واحد منها فى قبال الاخر فيكون مركزاً للطلب و الحكم بنفسه و يتحقق امتثاله باتيانه بخلاف تلك العناوين الثانوية جسما اوضحنا سبيله فظهر مما ذكرنا ان الافعال التوليدية عناوين اولية بالنسبة الى تلك العناوين الثانوية المبحوث عنها هنا (قوله و اما صحة الصوم فى السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته بدونه و كذا الاحرام قبل) (اقول) هنا اشكال من و جهين (الاول) انه كيف يتعلق النذر بالصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات مع كونهما مرجوحين والشرط فى النذر رجحان المتعلق (الثانى) انه لابد من قصد القربة لان الصوم والاحرام من سنخ العبادات ومع فرض صحة النذر لايمكن

اتيانهما بقصدالقربة والامر بالوفاء توصلى ويتوقف حصول الوفاء على قصدامر متعلقه حسبما نبهنا عليه آنفاً (قوله فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانهما ذاتا فى السفر وقبل الميقات) (اقول) قداجاب عن الاشكال بوجوه ثلاثة (الاول) ان يكون الدليل الخاص على صحة الصوم فى السفر والاحرام قبل الميقات المتعلق بهما النذر كاشفاً عن رجحانهما ذاتا و انما لم يؤمر بهما على نحو الوجوب او الاستحباب لمانع يرتفع مع النذر كالمشقة فى الصوم فى السفر وفى لباس الاحرام وشروطه و تروكه مشقة وفيه قبل الاحرام مشقة زائدة باعتبار زيادة المسافة والزمان على الميقات فمهما التزم المكلف بها على نفسه بالنذر ارتفع المانع فمع وجود الرجحان و عدم المفسدة فى طلبه يقع النذر صحيحاً و يصح عبادة بداعى الرجحان الفعلى (الثانى) صيرورتهما راجحين لتعلق النذر بهما بعد مالم يكونا كذلك ويدل على حدوث الرجحان حين النذر (قوله عم الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت) فكما ان صلوة الظهر قبل الوقت لارجحان فيها ذاتا فكذلك الاحرام فهذا الوجه اقرب من الوجه الاول مضافاً الى التزام الائمة ع بترك الصوم فى السفر والاحرام قبل الوقت فلو كانا راجحين ذاتا و كانت المشقة سببا لعدم توجيه الطلب اليهما لم يلتزم الائمة بتركهما ولكن يتوجه اشكال على هذا الوجه و هو انه لايجدى صيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما فى وقوعهما عبادة ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لايعتبر فى سقوطه الاالاتيان بالمتعلق و المفروض حصول الرجحان من ناحية النذر بالوفا و عدم رجحان ذاتى فى المتعلق و لازم ذلك حصول الوفاء باى داع كان و لولم يكن بداعى القربة والمفروض عدم حصول الوفاء الا بداعى القربة (والجواب) عن الاشكال بان يقال رجحانهما انما يكون لاجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما فلابد لحصول الوفا من اتيان المتعلق بداعى رجحانه فى نفسه المكشوف بدليله لان المفروض تعلق النذر بما هو عبادة شأنية بمعنى انه لاتتحقق فى الخارج الا بداعى القربة و سياتى بيانه فى الوجه الثالث (نقل و تعقيب) قال بعض المحشين قده بيان الاشكال ان المنذور ان كان نفس العمل فلازمه الوفاء بمجرد العمل بلا قربة و هو فاسد و ان كان العمل القربى فتصحيحه بالرجحان الآتى من قبل النذر لملازمة النذر خارجاً لعنوان راجح غير صحيح اذ الالتزام الجدى بالراجح من قبل تعلق الالتزام به ولو فى ظرف العمل محال لتقدم الشئ على نفسه

فى صحة نذر النافلة فى وقت الفريضة فينحصر الجواب فى سايرالامثلة فى الوجه الاخير و هوالتخصيص انتهى كلامه) وظاهر كلامه الاخير الاشكال فى كلا الوجهين (وفيه ان ماورد فى بعض الاخبار مع ابتلائه بالمعارض تخصيص منفصل بالنسبة الى عمومات الكتاب كقوله تعالى (وليو فو نذورهم) والقدر المتيقن هوالراجح الاخروى الخالص عن المفسدة والنهى التشريعى فى الوجه الاول لاينافى الرجحان كك وانمايكون مانعاً عن قصدالقربة ومع رجحان المتعلق ينعقدالنذر ويرتفع النهى التشريعى فيحصل التمكن من قصدالقربةهذابالنسبةالى الوجه الاول والمفروض حدوث المصلحة الغالبة بطر وعنوان ملازم للنذر و بها يرتفع النهى و لو كان ذاتيا ولازمه انعقاد النذر وحصول التمكن من قصد القربة معاً فلا اشكال والنقض بنذر صلوة الظهر مدفوع بعدم الرجحان الخالص فيها كيف وقدالقى الشارع هذ الوقت لها عند المزاحمة (بقى الكلام) فى التطوع فى وقت الفريضة بناء على حرمته وهذا خارج عمانحن فيه لعدم قيام دليل بالخصوص على صحته و من البين ان تعلق وجوب النذر بالنافلة فى وقت الفريضة موقوف على مشروعيتها ورجحانها و مشروعيتها فرع وجوبها لانها غير مشروعة مادامت متصفة بالنفل حسب الفرض فيلزم الدور (و من ثم يستشكل فى شمول نذر مطلق الصلوة نافلة لفعلها فى وقت الفريضة لانه اذا فرض عدم مشروعيتهـا فى وقت الفريضة كان لازمه اختصاص النذر المتعلق بالنافلة بغير ذلك الوقت) و يمكن الجواب عن الاشكال بان الحكم بعدم المشروعية انما تعلق بالنافلة بمعنى المتصفة بالنفل لولاالتحريم فمعنى تحريمها هو ان الصلوة التى لوفرض وقوعها فى غيرهذاالوقت كانت منصفة بالاستحباب غير مشروعة فى هذاالوقت و من البين ان النذر اذاتعلق بالنافلة بقول مطلق فلا يصدق عليها انه لوفرض وقوعها فى غير وقت الفريضه لكانت مستحبة بل واجبة فلا تكون متصفة بالتحريم اذا وقعت فى وقت الفريضة نعملو كانت الحرمة متعلقة بالصلوة النافلةبمعنى المتصفة نوعاً بالنفل بحسب اصل الشرع وان كانت واجبة بالعرض لصدق عليهما انهالوفرض وقوعهافى غير وقت الفريضة لكانت نافلة ذاتاً فتكون محرمة اذا وقعت فى وقت الفريضة فلا يوجب طرو الوجوب بالنذر تغير عنوان المحرم و تبدله الى عنوان آخر فيمتنع شمول النذر لها و هذا بخلاف النافلة بالمعنى المذكور فان طرو الوجوب بالنذر على الطبيعة توجب انقلابهـا من النفل الفعلى

الى الوجوب فلا يكون فعلها فى وقت الفريضة متصفاً بالنفل فيرتفع الحرمة بتغير الموضوع و يدل على هذا المعنى اطلاق التنفل عليها فى الروايات فانه ظاهر فى الصلوة المتصفة بالنفل فعلا ولا الخصوصية الموجبة للحرمة نعم لابدان يكون متعلق النذر نفس الصلوة التى لولا النذر لكانت مطلوبة بالامر الندبى بحيث يقع الوجوب فى عرض الطلب الندبى فيصير الوجوب آكد لا الصلوة المطلوب بالامر الندبى بحيث يكون الوجوب فى طول الطلب الندبى بمعنى ان النافلة المطلوبة بالامر الندبى يكون موضوعا للنذر ولازمه حصول الوفاء بداعى الطلب الندبى فلابد من وجود الطلب الندبى فى كل فرد اراد المكلف الوفاء باتيانه والمفروض انه لا امر بالنافلة فى وقت الفرض فلا يشمل النذر هذا الفرد لكن الكلام ليس فيه (ومما ذكرنا ظهر عدم نهوض هذا الجواب لرفع الاشكال عن نذر التطوع فى وقت الفريضة لوضوح ان الطبيعة كانت راجحة فى نفسها هناك و بعد تعلق النذر بها تخرج عن عنوان التطوع و تصير واجبة ففعل الصلوة المنذوره فى وقت الفريضة فعل الواجب لا فعل المندوب و ليس التنفل فى وقت الفريضة راجحا بل يكون حراما حسب الفرض ولو بالحرمة التشريعية فيمتنع تعلق النذر بها كى ينقلب عنوان التطوع الى عنوان الواجب و مجرد الرجحان الذاتى المجامع مع عنوان الحرام لايكفى لصحة النذر بل لابد من الرجحان الخالص ولو لم يكن هناك طلب فعلى (نقل و تعقيب) قال بعض الاعلام فى تقريراته فى باب الترتب و ما عن السيد الفقيه الطباطبائى «قده» من ان اللازم فى متعلق النذر ان لا يكون محللا للحرام و لو بلحاظ وجوب الوفاء به نظراً الى جواز نذر الاحرام قبل الميقات والصوم فى السفر و التطوع فى وقت الفريضة فيظهر ضعفه مما ذكرنا من ان اللازم هو عدم كون نفس المتعلق محللا للحرام لا بلحاظ حكمه المشروط بذلك مضافا الى ان لازمه حلية جميع المحرمات بالنذر و اما استشهاده «قده» بالموارد المذكورة فيرده ان المثالين الاولين بعد قيام الدليل على ذلك من باب التخصيص فى ادلة حرمة الاحرام قبل الميقات والصوم فى السفر لا محالة و اما الثالث فهو من جهة خروج الفعل عن عنوان التطوع بعد النذر و المفروض ان الحرمة انما ثبتت لهذا العنوان ففعل الصلوة المنذورة قبل الفريضة فعل الواجب لا فعل المندوب انتهى كلامه) اقول ما اورده على السيد «قده» فى محله فان الظاهر من الروايات كون الرجحان شرطا فى

متعلق النذر بمعنى كونه راجحا بنفسه مع قطع النظر عن النذر و لو قيل بكفاية طرو الرجحان حين العمل (و اما جوابه قده عن اشكال التطوع فى وقت الفريضة (ففيه ان فعل الواجب انما يصدق فيما اذا عمه خطاب اوفوا بالنذر ومع كونه محرما فعلا لايكاد يعمه (بيانه ان النهى اذا تعلق بالنافلة صارت محرمة ذاتا كما هو الشان فى النهى فى العبادات وبه ينتفى الطلب الندبى بطرو النهى ولا يكون الرجحان فعلياً مع غلبة المفسدة ويبقى هناك قضية تعليقية وهى انه لولم يكن حراماً لكان مندوبا لكنه حرام فلايكون ندباً و من البين انه مع كونه منهيا غير راجح فعلا ليس مشمولا للامر بالوفا فلايصدق عليه فعل الواجب نعم لوفرض بقاء الرجحان الذاتى و كفى لعمه الخطاب فلا محالة ينقلب تلك القضية الى تعليقية اخرى وهى انه لولم يكن حراما لكان واجبا لاندبا فح يصدق عليه فعل الواجب لا المندوب فينقلب الموضوع لامحالة (لايقال عنوان التنفل مركز للنهى لاذات النافلة وهو حاصل من اتيان الفعل بداعى الطلب الندبى فلاينافى بقاء الرجحان الفعلى فى نفس الفعل فيعمه خطاب النذر فينقلب عنوان التنفل الى عنوان الواجب (لانا نقول فاذن يكون اتيانه بداعى النفل صحيحا وان كان عاصيا بصدور التنفل عنه فلايكون النهى موجبا لفساده وهذا خروج عن محل الكلام (ولايخفى ان الالتزام بالنهى التشريعى لاينهض للجواب لما مر فى مبحثه ان النهى التشريعى يدل على عدم المشروعية عند الشارع فلا ينعقد نذر النافلة الغير المشروعة فى وقت الفريضه (قوله هل يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص فى احراز عدم كون ماشك فى انه) (اقول) هنا صور ثلث (الصورة الاولى) ما تقدم فى ذيل المخصص البى فى مثل لعن الله بنى امية من انه اذا شك فى واحد منهم فى ايمانه جاز لعنه لمكان العموم و كل من جاز لعنه لايكون مومنا فينتج من ذلك ان ذلك الرجل المشكوك فى ايمانه ليس بمومن فيجوز ترتيب اثار غير المؤمن عليه و من البين ان الشك يرجع الى حكم الفرد المتيقين الدخول بمعنى ان ذلك الرجل المتيقين كونه من بنى امية قد وقع الشك فى جواز لعنه فيصح التمسك بالعموم لدخوله فى حكم العام و يحرز به مراد المتكلم كما هو الشان فى جميع موارد التمسك بالعموم وحيث ان لازم جواز اللعن عدم كونه مؤمنا والظهور حجة فى اللوازم للمدلول المطابقى كما هو الشان فى الامارات الكاشفة عن اللوازم فاذن لاغرو فى ترتب اثار عدم كونه مومنا اللهم

الا ان يمنع عدم انعقاد الظهور فی اللوازم اوعدم حجيته نظراً الى كـون دليل الحجية و هو بناء العقلا لبياً ولكن المنع المذكور ضعيف جدا (الصورة الثانية) ما اذا دل الدليل على حرمة اكرام زيد مثلا ودار الامر بين ان يكـون المراد منه هو زيد العالم اوزيد الجاهل والمفروض ان المسمى بهذا الاسم متعدد فلاشك انه يصح التمسك بالعموم فی قوله اكرم العلماء لدخول زيد العالم فی حكم العموم و به ينحل العلم الاجمالی بحرمة واحد منهما كما يقال هذا عالم و كل عالم واجب الاكرام فهذا واجب الاكرام لوضوح اندراج الفرد المتيقن فی حكم الكبرى المستفادة من العموم ارتكازی لكل عاقل ولولم يكن له التفاوت تفصيلی ومهما ثبت له الحكم الوجوبی ارتفع عنه الحرمة بالملازمة ولازمـه تعيين الحرمة فی زيد الجاهل بناء على حجية الظهور فی استكشاف اللوازم وهذا الشك ايضم يـرجع الى استكشاف المـراد (الصورة الثالثة) ما اذا دل الدليل على حرمة اكرام زيد وكان المسمى بهذا الاسم منحصرا فی واحد وشك فی انه عالم كی يكون تخصيصا للعام اوجاهل كيلا يرد تخصيص على العام فهل يحكم عليه بمعونة اصالة عدم التخصيص انه ليس بعالـم بحيث يحكم عليه بسايـر ما لغير العالم من الاحكام بمعونة عكس النقيض كان يقال كل عالم واجب الاكرام و من ليس بواجب الاكرام ليس بعالم فهذا الرجل المشكوك فی علمه ليس بعالم فيترتب عليه احكام من ليس بعالم ومن البين عدم الشك فی المراد فی هذه الصورة لوضوح عدم وجوب اكرام زيد سواء كان عالما فی الواقع ام لا فيكـون مشكوك الفردية وغير مشمول لحكم العام على عكس الصورتين السابقين و من البين ان العكس النقيض للقضية الانشائية ليس قضية خبرية بان يكـون المولى بصدد الاخبار من عدم كون زيد عالما فی الواقع وليس شان المولى الاخبار عن ذلك فلامحالة يكون من باب تنزيل المشكوك فی علمه منزلة العدم كی يترتب حكم غير العالم عليه ولازمه كون العام متعرضا للحكم الواقعی والظاهری بان يكون حكم زيد على تقدير كونه عالما فی الواقع عدم وجوب الاكرام بحكم الاستثناء وبوصف كونه مشكوك العلم وجوب ترتيب احكام عدم العلم عليه سوى عدم وجوب الاكرام ومن البين ان العام مسبوق لبيان الحكم الواقعی فقط مضافا الى ان دليل حجية الظهور ليس الا السيرة وبناء العقلا ولم يعلم استقرار بنائهم على التمسك باصالة عدم التخصيص فی احراز عدم كون المشكوك من مصاديق العام وهذا نظير مامر من التمسك

بالعلم فى الشبهات المصداقية لكن ذاك من باب تنزيل المشكوك منزلة الداخل وهذا من باب تنزيل المشكوك منزلة الخارج (نقل وتعقيب) قال فى مقالات الاصول و منه ايضم تمسكهم باطلاقات ترتب الاثار على الصلوة مثل كونها ناهيـة عن المنكر و قربان كل تقى و امثالها لاثبات ان الفاسدة منهـا ليست بصلوة و من المتمسكين بذلك فى مسئله الصحيح و الاعم لاثبات مدعاه من وضع الصلوة للصحيحة اوستادنا الاعظم فى كفايته و مع ذلك انكر حجية اصالة العموم فى المورد فى بحث العام من الكفاية ولقد اجاد فيما افاد فى هذا المقام بان اصالة العموم مدرك حجيتها السيرة وهى دليل لبى يقتصر على القدر المتيقين انتهى كلامه) و فيه ان الصلوة من المجعولات الشرعية التى ابداعها وتسميتها بيد الشارع بخلاف علم زيد فى قوله لا تكرم زيداً لمشكوك فى علمه فان كون زيد عالما اوجاهلا امر واقعى ولا تصرف فيه من الشارع الا بالجعل التنزيلى فى المشكوك من حيث كونه مشكوكا فيرجع الى جعل الاثار ولا كذلك الامر فى الصلوة فانها بنفسها مجعولة فمهما كان الشارع فى مقام بيان اثار الحقيقة المخترعة واخبر بان خاصية الصلوة كونها ناهية عن المنكر و من البين دلالة هذه القضية الخبرية بان ما ليس لها هذه الخاصية ليست من الحقيقة المخترعة ومن المعلوم ان العكس النقيض للخبرية يكون خبرية فتكون اخبارا عن تلك الحقيقة وهنا لاحاجة الى الحمل على التنزيل اصلا فليس فيه محذور الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى بعنونة ظهور واحد وهذا نظير قول المخترع لمعجون موسوم باسم ان المعجون المصنوع له خاصية كذا و كذا فان لازم هذه القضية ان ما ليس له تلك الخاصية ليس بذلك المعجون و العلم بخروج الفاسدة عن ذلك الحكم ليس بضائر هنا مع فرض الشك فى دخول الفاسدة فى الماهية المخترعه اذلا طريق لرفع هذا الشك الامن ناحية المولى وهذا ايضم واحد من طرق البيان. كما ان التصريح بالوضع ايضم طريق آخر نعم هنا بعض من الاشكالات الاخر قد نبهنا عليه فى مبحث الصحيح و الاعم (قوله هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف وربما نفى الخلاف عن) (اقول) ذهب الاكثرون الى عدم الجواز وادعى عليها الاجماع كما هو المحكى عن الحاجبى فى المختصر والعميدى فى المنية والعلامه فى التهذيب وعن الغزالى نفى الخلاف ونسب الجواز الى جمع من العامة واختاره من متأخر المتأخرين جماعة كالشيروانى و الفاضل التونى فى الوافية و شارحها السيد صدر الدين (و المراد من عدم الجواز عدم

الرخصة فى العمل بالعام قبل الفحص (اما من جهة طرو الاجمال على العام بالعلم الاجمالى بالمخصصات ومع عدم الظهور لامقتضى للعمل بالعام عرفا (او من جهة عدم بناء العقلاء على اتباع الظهور فيكون عدم الرخصة عرفياً مستنداً الى المانع (اومن جهة تنجز الاحكام الالزامية المدلول عليها بالمخصصات فيكون عدم الرخصة عقليا مستنداً الى المانع ايضم (قوله والذي ينبغى ان يكون محل الكلام فى المقام انه هل يكون اصالة العموم) (اقول) قداخذ الاستاد لتحرير محل النزاع قيوداً (الاول) كون اعتبار اصالة العموم من باب الظن النوعى لاخراج اعتبار ها من باب الظن الشخصى الذى ذهب اليه من يقول بحجية الظن المطلق كصاحب القوانين فانه يقول بوجوب الفحص لتحصيل الظن الفعلى نظراً الى وجود العلم الاجمالى بالمخصصات ومعه لايحصل الظن بالحكم من العام وله مبحث آخر يبحث فيه عن حجية الظواهر بالخصوص من باب الظن النوعى (الثانى) كون الحجية عاماً للمشافه وغيره لاخراج اختصاصها بالمشافه كما ذهب اليه بعضهم وجعل ثمره البحث عدم حجية ظهور الخطابات لغير المشافهين فان لهذا ايضم مبحثاً آخر سيتلى عليك من ذى قبل ومن المعلوم انه لاينقطع البحث بمجرد اختيار الطرف النقيض من القولين بمعنى انه لو بنينا على الظن النوعى اوعلى التعميم لغير المشافهين لم يكن نتيجة ذلك القول بحجية العام قبل الفحص لا مكان الاستناد الى المانع عن حجية ظهوره قبل الفحص و من ثم تمس الحاجة الى عقد هذا الباب لهذه المسئلة (الثالث) عدم كون العام من اطراف ماعلم تخصيصه اجمالا و سيتبين لك وجه اعتبار هذا القيد بما يتلى عليك فنقول (تارة) يدعى ان العلم الاجمالى يكون مانعا عن انعقاد الظهور التصديقى لا التصورى الانسباقى فانه لا شبهة فى انعقاده لكون اللفظ قالبا له (واخرى) يدعى كونه مانعا عن حجية الظهور اماعقلا او لعدم بناء العقلاء على الحجية فهذه صور ثلث (الصورة الاولى) وهى عدم انعقاد الظهور التصديقى و ربما يترأى من تقريرات بعض الاعلام (قال ان حجية اصالة الظهور انما هو لكشفه عن مراد المتكلم وحيث انا نعلم بعد المراجعه الى الادلة ان ديدن الشارع كان على ابراز مقاصده بالقراين المنفصلة فلا يكون للعمومات ظهور تصديقى كاشف عن المراد قبل الفحص ومالم يكن لها ظهور كذلك لانكون حجة وبالجملة حجية العمومات متقومة بجريان مقدمات الحكمه و اذا انهدم اساسه بالعلم بالديدن المذكور فلانكون لها حجية قبل الفحص

عن المخصصات انتهى ملخصا) وهذا كما ترى مبنى على قصر المراد على الجدى وانكار المراد الاستعمالى وقدسبق بيانه وسيمر عليك فى مبحث المطلق ان المراد يكون المتكلم فى مقام البيان هو مجرد عدم نصب القرينة متصلة بالكلام و بهذا ينعقد الظهور التصديقى ومن هنا ظهر انه يسع المجال فى انكار حجية العام قبل الفحص مع الاعتراف بانعقاد الظهور التصديقى فى العمومات لامكان الاستناد الى المانع عن حجية الظهور التصديقى فبعد البناء على انعقاد الظهور التصديقى يقع الكلام فى حجية الظهور التصديقى من جهة وجود المانع (الصورة الثانية) ان يكون العلم الاجمالى مانعا عن حجية الظهور عقلا وهذا ايضا يترأى من تقريرات بعض الاعلام وجعله مانعا مشتركا بين العمومات والاصول العملية (قال اما الوجه المشترك بين المقامين فهو العلم الاجمالى بوجود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة فى الكتاب والسنة ومقتضى ذلك عدم جواز العمل بها الا بعد الفحص عن المخصص انتهى كلامه) وهذا كما ترى مبنى على عدم انحلال العلم الاجمالى المردد بين الاقل والاكثر والا فمقتضى ذلك هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتيقن و بعده لايكون هناك وجه للزوم الفحص مع ان ظاهر الاصحاب وجوب الفحص فى عام واحد ولو بعد الظفر بالمخصصات فظهر من ذلك ان الدليل على لزوم الفحص لو كان هو العلم الاجمالى لكان اخص من المدعى وقد تفطن قده لهذا الاشكال (و اجاب عنه) بما ملخصه ان الانحلال يتوقف على كون المعلوم مرددا بين الاقل والاكثر وعدم كونه معنونا بعنوان آخر و اما اذا كان المعلوم معنونا بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية فلا يعقل فيه الانحلال انتهى) و مراده من العنوان كون المخصصات فيما بايدينا من الكتب و هذا عنوان للمعلوم بالاجمال و هو موجب للتنجز بمقدار سعة عنوان المعلوم فيكون المخصصات المعلومة مع قطع النظر عن مقدار كميتها ذات عنوان وعلامة وقد صرح بذلك فى كلامه السابق (وقال ونظير ذلك ما اذا كنت عالما بانك مديون لزيد بمقدار مكتوب فى الدفتر يعلم مقداره بالمراجعه اليه فهل يساعد وجدانك على ان تكتفى بمراجعة مقدار من الدفتر يكون فيه القدر المتيقن من الدين وهل عدم الاكتفاء الا من جهة العلم باشتغال الذمة بمجموع ما فى الدفتر انتهى كلامه) وفيه ان الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة التى نشأ منها العلم الاجمالى بناء على طريقتها وعدم جعل السببية ولا جعل الحكم المماثل على طبق

موديها كماهو الحق لااثر للعلم الاجمالى بها بماهى طرق محضة بل يكون الاثر عقلا للاحكام الواقعية المشتملة على الاحكام الالزامية على خلاف مودى العمومات ويكون التنجيز وصحة العقوبة على مخالفتها لاعلى مخالفة الطرق ومن البين ان مافى الكتب عنوان وعلامة للطرق وهى المدونة فيها باعتبار دلالة الكتابة عليها، وعاء الاحكام الواقعية حاق الواقع ونفس الامر لا الكتب فليس للاحكام الواقعيه المعلومة بالاجمال المنجزة عند العقل عنوان و علامة اصلا و يدور امرها بين الاقل والاكثر و مهما ظفرنا على طرق تكون حجة على الواقع على خلاف العمومات تكون مخصصات لها بحيث ارتفع العلم الاجمالى فلا محالة ينحل العلم الاجمالى ولو حكما بالظفر بذلك المقدار نظير قيام البينه على بعض اطراف العلم الاجمالى فاذن لايبقى وجه للزوم الفحص عن العمومات الباقية بعد الانحلال فهذا الوجه اخص من المدعى فظهر وجه هذا القيد فى كلام الاستاد اعنى قوله (ولم يكن من اطراف ماعلم تخصيصه اجمالا) لوضوح انه لاوجه لتعليل لزوم الفحص فى العام المذكور بالعلم الاجمالى المفروض انحلاله مع بناء الاصحاب على لزوم الفحص بعد الانحلال ايضا (ومما ذكرنا ظهر الفرق بين مانحن فيه والتمثيل بالديون المكتوبة فى الدفتر فان مافيه مقطوع الصدور والدلالة فيكون المكتوب فى الدفتر عنوانا وعلامة لها فلاينحل العلم الاجمالى بالظفر على مقدار منها بخلاف الاخبار المودعة المظنون الصدور والدلالة و كون حجيتها من باب الطريقية المحضة لما ذكرنا انه لااثر للعلم الاجمالى بها بماهى طرق و تمام الكلام فى محله (الصورة الثالثة) ان يكون العلم الاجمالى مانعا عن الحجية بعد انعقاد الظهور التصديقى نظراً الى عدم استقرار بناء العقلاء على الاخذ بالظهور مع وجود العلم الاجمالى بورود مخصصات و من البين ان كون العمومات معرضا لذلك كاف فى ذلك ويكون ذلك العلوم الاجمالى سببا لحصول المعرضية كما ان القطع ببناء الشارع على التخصيص بالمنفصل سبب آخر لحصول المعرضية فبمعونة القيود الثلاثة قد تحرر محل النزاع و ظهر انه لامجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص كالاستدلال بعدم الظن فعلا قبل الفحص كما فى القوانين فانه فاسد من اصله مضافا الى خروجه عن محل النزاع لمانبهنا عليه سابقا و كالاستدلال بان اصالة الظهور حجة فى حق المشافه فلابد من تحصيل العلم اومايقوم مقامه بارادة العموم فى حقه لكى يثبت

فى غير المشافه بدليل الاشتراك ولايعلم بارادة العموم الابعد الفحص فانه مضافا الى فساده فى نفسه خروج عن حريم النزاع حسبما مر بيانه وكالاستدلال بالعلم الاجمالى بصدور المخصصات وقد تقدم تقريره وما فيه الى غير ذلك مما هو مذكور فى المطولات (ايقاظا لا بدلتنجز العلم الاجمالى من تعلقه بمخصصات مشتملة على الاحكام الالزامية كالوجوب والحرمة لكى يكون اللاقتحام فيها مستتبعاً لاستحقاق العقاب (واما العمومات (فتارة تكون مشتملة على احكام ترخيصية كالاباحة والندب والكراهة فعدم جواز العمل بها قبل الفحص ظاهر (واخرى على الاحكام الالزامية فوجه الفحص انها تكون معرضا لتخصيصها بحكم الزامى على خلافها بان يكون عموم التحريم مخصصا بخصوص الوجوب فى بعض الافراد وعموم الايجاب مخصصا بخصوص التحريم هذا فى التوصلى واما فى التعبدى فلكون الامر الثانى متمما للبيان يجب الفحص من جهتين من احتمال كون التخصيص على خلاف الوجوب و من احتمال كونه بيانا للتبعدية ولوفى بعض الافراد ومن هنا ظهران قصر وجوب الفحص على ما اذا كان العام مشتملا على الحكم الترخيصى كما هو المحكى عن بعض لاوجه له هذا كله فى مقام العمل بالعام (و اما مقام الافتاء فلا تفصيل فيه اذ لوفرض ان المخصصات مشتملة على احكام ترخيصية باسرها لوجب الفحص للافتاء و هذا خارج عن حريم النزاع اذ عدم العلم بالحكم موضوع لحرمة الافتاء بخلاف العمل بالعام فان الشك فى التخصيص ليس موضوعاً للحرمة بل المحذور وقوع المكلف فى مخالفة الواقع فلاوجه للتعميم كما صدر عن بعض (قوله وقد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له) (اقول) يكفى للخروج عن المعرضية استقصاء باب اخبار الطهارة للعمل بعمومات ذلك الباب مثلا وهكذا بل يكفى لذلك الرجوع الى الكتب الفقهية المفصلة كالجواهر و نحوه فضلا عن الوسائل لان المتأخرين قد بالغوا فى ضبط الاخبار و جمعها فى كل باب من ابواب الفقه حتى انهم تعرضوا لذكر خبر يناسب باب الطهارة مثلا مع كونه من اخبار لباس المصلى مثلا و بذلك قد انجبر نقصان تقطيع الروايات الحاصل فى زمان المشايخ الثلاثة قدس الله اسرارهم وشكر مساعيهم (قوله كما ان مقداره اللازم منه بحسب سايرالوجوه التى استدل بها من العلم الاجمالى) (اقول يختلف مقدار الفحص اللازم تفاوت سعة اطراف العلم الاجمالى وضيقه فلوادعى ان دائرة العلم الاجمالى

بالمخصصات لعمومات باب الطهارة مثلا منحصرة بذلك الباب فلا محالة يكفى الفحص عن المخصصات فى ذلك الباب خاصة ويكون الشك بدويا بالنسبة الى احتمال التخصيص فى باب آخر ويتمسك فى دفع احتماله باصالة عدم التخصيص كما ربما يترأى من عبارة تقريرات الشيخ ره (ولوادعى) ان دائرة العلم الاجمالى منحصرة فى الاخبار المدونة فى الكتب فلامحيص من استقصاء الفحص فى جميعها حتى يحصل القطع اوالاطمينان كما ربما يترأى من عبارة تقريرات بعض الاعلام لكنه اكتفى فى ذيل كلامه بالمراجعة الى الابواب المناسبة وادعى حصول القطع بالعدم بعد عدم الوجدان فيها والعهدة على مدعيه (ولوادعى) سعة دائرة العلم الاجمالى الى المخصصات اللفظية فى الكتاب والسنة و الى المخصصات اللبية بمعونة الاجماع اوالعقل وغيرها من الامارات فلامحيص لحجية الظن بعدم المخصص عن التشبث بذيل دليل الانسداد فى الاحكام الشرعية كما ربما يترائى من صاحب القوانين ومن هنا يظهر ان المقدار اللازم من الفحص على القول بالظن المطلق ان يستقصى حتى يحصل الظن بعدم المخصص مع حصول الظن الفعلى من العام بالحكم الواقعى بعدالفحص اذالمفروض عدم الظن الفعلى قبل الفحص على هذا القول فلابد من حصوله بعدالفحص كى يكون حجة على الحكم الواقعى ولكن حصوله مشكل جدا لان من مقدمات لزوم العسر والحرج من استقصاء الفحص فى جميع الابواب وليس لازم نفيه حصول الظن الفعلى كما لايخفى و من هنا توجه النظر الى ما فى القوانين (قل فان قلت) انما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر فى حكم الله الظاهرى فلايجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل الظن) (قلت) ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه و بعد احتمال المعارض احتمالا راجحا لايبقى ظهور فى دلالته نعم الظواهر فى نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور فى مدلولاتها و هو لا يكفى لنافد ليلنا على المطلوب هوما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحدمما يمكن ان يصير دليلا ولكن لايجب فى الحكم بذلك القطع بعدم المعارض بل يكفى الظن. انتهى) وجه النظر ان نفى العسر و الحرج من جملة مجموع الادلة التى لابد من ملاحظتها لحصول الظن والنتيجة تابعة لاخس المقدمات و ليس نفى العسر من اسباب حصول الظن ولوبا لضميمه فلايحصل الظن من ملاحظة المجموع ولواريد

من المجموع ماعدى دليل الحرج ففيه انه ربما ينتهى الفحص الى حد الحرج مع عدم حصول الظن فقضيته عدم وجوب الفحص ح نعم لو ادعى حصول الظن من الظواهر انفسها قبل الفحص واحتاج حجيته الى الفحص و بعده ثبت حجيته لاقبله لم يتوجه اليه هذا الاشكال ولكن دعويه مع وجود العلم الاجمالى بالمخصصات مشكلة جدا و لعله يقول قده حصول الظن بالحكم الواقعى بعد الفحص وجدانى و العهدة على مدعيه (قوله ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان ولم يصل) (اقول قد عرفت ان المانع عن حجية ظهور العام هو كون العام معرضا للتخصيص المنفصل لمكان العلم الاجمالى به و بناء الشارع على تاخير بيان المخصص و هذا مفقود ههنا لان المفروض احتمال عدم الوصول الينا مع ذكره متصلا بالعام فهذا الاحتمال ناش من احتمال خطاء الناقلين اوقلة مبالاتهم و محافظتهم فى نقل الروايات و من البين بناء العقلاء على حجية الظهور بعد نقل الثقات من الرواة و عدم الاعتناء بذلك الاحتمال اصلا و هل اصالة عدم القرينة اصل مستقل فى قبال اصالة الظهور سياتى تحقيقة فى محله انشاء الله (واما احتمال التجوز فقد اتفقت كلمتهم على عدم الاعتناء به والاخذ بالظهور و جعله طريقا لاستكشاف مراد المتكلم و من ثم تمسك المنكرون للزوم الفحص بانه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة مع انه ليس بواجب اتفاقاً و لم ينكر القائلون بلزوم الفحص دعوى الاتفاق بل اجابوا بالفرق بين المقامين (قوله لايذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا و بينه فى الاصول العمليه) (اقول) قد استدل على وجوب الفحص فى الاصول العملية فى الشبهات الحكمية بالادلة الاربعة و العمدة من بينها هو العقل (فتارة) من طريق العلم الاجمالى بثبوت الاحكام فى الشريعة ولايخلوا عن المناقشة و قد اشرنا اليها فى مسئلة الفص عن المخصص و تمام الكلام يطلب من محله (و اخرى) من طريق استقلال العقل باستحقاق عقاب من ترك التعلم مع القدرة عليه بعد الالتفات الى بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المتعارف بين العقلاء فى تبليغ مقاصدهم فليس للمكلف الاقتحام فى الشبهات قبل الفحص تشبثاً بذيل اصالة البرائة و لو بعد انحلال العلم الاجمالى و لتحقيقه محل آخر (و الكلام هنا فى ابداء الفرق بين الفحص فى المقامين و انه فى مسئلة الفحص

عن المخصص عما یزاحم الحجة فیکون الفحص عن المانع مع وجود المقتضی لما تقدم من وجود الظهور فی العمومات قبل الفحص و المعرضیه للتخصیص مانعة عن الحجیة بخلافه فی الاصول العملیة فانه بدون الفحص لاحجة فی الاقتحام فی الشبهة ضرورة ان العقل بدون الفحص یستقل باستحقاق العقاب علی مخالفة الواقع فلا یکون العقاب علی المخالفة قبل الفحص بلابیان هذا فی البرائة العقلیة و امافی الاصول اللفظیة کالبرائة الشرعیة و الاستصحاب فالاجماع قائم علی تقیید اطلاق ادلتها بالفحص فظهر مما ذکرنا انه لامقتضی للحجیة فی الاصول قبل الفحص (و قال المحشی الشیخ علی قدس سره و فیه ان الامر فی العقلیة کماذکره فان کان المراد من وجود المقتضی هو الظهور الذی یکون موضوعاً للحجیة فهو موجود فی الاصول العملیة النقلیة ایضاً والاجماع انمایمنع عن حجیتها لاعن ظهور ادلتها غایة الامر عدم الحجیة فی الاصل اللفظی کان لعدم احراز بناء العقلاء و فی الاصل العملی للاجماع نعم الظفر بالمخصص فی اللفظی لایرفع الموضوع و الظفر بالامارة فی الاصل العملی یرفع الموضوع و هو الشك بناء علی ورود الامارات علی الاصول و الی ذلك اشار بقوله فافهم انتهی کلامه ملخصا) و فیه ان تقیید الشك الذی هو الموضوع بالفحص بمعونة الدلیل اللبی یرجع الی ان الشك المستمر الی ما بعد الفحص یکون موضوعا للاصول العملیة النقلیة لامجرد حدوث الشك فیکون الموضوع بمعونة قیام الاجماع علی التقیید هو الشك الباقی و من البین ان البقاء عین الوجود الاول و لیس کالعوارض المتاخرة عن الموضوع فمهما حدث الشك و شك فی بقاء هذا الشك الی ما بعد الفحص کی یکون مجری للاصل او ارتفاعه بالفحص کی لایکون مجری الاصل کان هذا من باب الشبهة الموضوعیة فیرجع الشك الی شمول الظهور لهذا لفرد المشکوك فی موضوعیته فلیس هناك مقتض للحجیة اصلا نعم ان کان التقیید بمعونة الدلیل اللفظی المنفصل ولو کان ذلك اللفظ معقداً للاجماع لم یکن کاشفا عن تقیید الموضوع و یکون الموضوع مطلق الشك و ان کان المراد الجدی هو المقید کما هو قضیة تقدیم دلیل المقید علی المطلق (و بما ذکرنا یتضح ان الموضوع للبرائة العقلیة هو الشك الباقی الی ما بعد الفحص اذ الحاکم بالبرائة اعنی العقل هوالذی قید موضوعها به فلا وجه لما احتمله بعض المحشین قده من ان

المقتضى للبرائة نفس عدم الحجة وان الفحص انما هو لتحقيق عدم المانع (و فيه ان عدم الحجة و عدم البيان انما تتم بالفحص وعدم الظفر على الحجة فلا يكون الشك البدوى موضوعا للبرائة ولعل قول الاستاد فافهم اشارة الى ما ذكرنا (قوله هل الخطابات الشفاهية مثل يا ايها المؤمنون مختص بالحاضر مجلس) (اقول) الشفاه بالكسر جمع شفه والمشافهة من المفاعلة مصدر جعلى من الشفة واصل الشقة هو الشفهة والمنسوب اليها شفهى لا شفوى وليست من النواقص على قول الجوهرى وحاصل معناها مقابلة الشفة للشفة وهى حالة بين المتكلم والمخاطب فى حالة التخاطب ويكون موضوع هذه المسئلة الذى يعبر عنها بالخطابات الشفاهية هو التراكيب والجملات التى يقصد بها القاء الخطاب الى الكثرين والنزاع انما فى شمولها للمعدومين اعنى من تاخر وجوده عن زمن الخطاب بل فى شمولها للغائبين عن مجلس الوحى ايضم على ما صرح فى القوانين بوقوع الاختلاف فى ذلك ايضم وقد ظهر مما ذكرنا ان محل الكلام ما يشتمل التركيب الكلامى على ما يدل بصيغته على الكثرة من صيغة الجمع كلفظ المؤمنون او اسم الجمع كلفظ الناس و نحوها مما يدل على الكثرة الشاملة للمعدومين فيخرج منه الخطاب الى شخص او اشخاص مخصوصة كقوله تعالى (يا ايها المزمل قم الليل الاقليلا) و كقوله تعالى (لاترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى ص) فليس مثل هذه الخطابات الخاصة محلا للنزاع (ثم الخطاب قد يتحقق بمعونة الادوات وقد يتحقق فى الخارج بنفس القاء الكلام الى المخاطب بلا اقترانه باداة الخطاب كالجواب عمن سئلك عن قدوم الحاج مثلا فتقول قدم الحاج فان مفهوم الخطاب يصدق عليه بالحمل الشايع مع عدم انشائه بالاداة و قد لا يتحقق فى الخارج اصلا كقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فهذه ثلاثة اقسام (و فى القسم الاول ثلاثة محاذير التى نبه عليها الاستاد (المحذور الاول) عدم امكان تعلق التكليف الفعلى بالمعدومين بمعنى بعثهم و زجرهم فعلا وهذا لا يختص بالخطاب بل يشمل القسم الاخير ايضم لوضوح ان بعث المعدوم المستطيع الى الحج لا يجوز عند العقل (المحذور الثانى) عدم صحة المخاطبه مع المعدومين ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً و كان بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه و يشترك فى هذا المحذور ما عدى القسم الاخير كما لا يخفى (المحذور الثالث) عدم استعمال الخطابات الآلهية فى

معانيها الحقيقة اذ قد عرفت ان حقيقة الخطاب توجيه الكلام نحو الغير القابل للفهم والادواة موضوعة لانشاء حقيقة الخطاب فمع ارادة العموم بالنسبة الى المعدومين يلزم التجوز فيها و هذا المحذور لاينسحب فيما عدى القسم الاول والذى جعلوه عنواناً فى هذه المسئلة هو القسم الاول كما عبر به الاستاد فى صدر كلامه وجعل بعضهم البحث فيها لغويا فيكون دليله على عدم العموم لزوم التجوز كما نبهنا عليه و عمم بعضهم البحث الى الجهتين لغوية و عقلية و استدل على عدم العموم بالوجوه الثلاثة المتقدمة آنفا فيكون دليلهم اعم من المدعى لما عرفت من عدم اختصاص ماسوى محذور التجوز بالقسم الاول الذى هو محط البحث عندهم ولاغضاضة فى ذلك بخلاف العكس وهو كون الدليل اخص من المدعى هذا كله فى تحرير محل الكلام (قوله فان الانشاء خفيف المؤنة فالحكيم ينشأ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شئ قانونا) (اقول) هذا جواب عن المحذور الاول وهو لزوم تكليف المعدوم بمعنى بعثه او زجره فعلا فيما اذا كانت الخطابات شاملة للمعدومين (و حاصل الجواب) الالتزام بمرتبة الانشاء التى يشترك فيه العالم والجاهل والعاجز والموجود والمعدوم ولعل قوله فتدبر اشارة الى الفرق بين صدور العموم قانونا فى باب التخصيص و صدور الحكم قانونا بحيث يشمل المعدومين فان الخاص الخارج عن حكم العام مراد بالارادة الاستعمالية خاصة بخلاف المعدومين فان الارادة قبل الانشاء متعلقة بهم لكنها شانية بحيث تصير فعلية عند وجودهم وعلمهم بالخطاب وقدمر تحقيق الارادة الشانية فى مبحث الواجب المشروط (قوله ونظيره من غير الطلب انشاء التمليك فى الوقف على البطون فان) (اقول) كما ان الطلب يتقوم بالطالب والمطلوب والمطلوب منه كذلك الملكية تتقوم بالمالك والمملوك والمملوك له وحيث ان الملكية امر اعتبارى و ليست من مقولة الجدة الحقيقية كيلا تتقوم الا بالموضوع الموجود فلاغرو فى انشاء الملكية للبطون اللاحقة فان المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بانشاء الواقف و يتلقى الملكية من الواقف وكذلك الطلب امر اعتبارى وليست من مقولة الكيف النفسانى فلامانع من حصوله بمجرد تعلق الانشاء به ويصير بعثا وزجرا بالنسبة الى المعدومين بعد وجودهم ووجدانهم للشرايط هذا تقرير كلامه (ويشكل) بان الانشاء لابداعى البعث لايصير بنفسه بعثا بعد وجود المعدوم الجامع للشرايط لوضوح عدم تمامية الطلب من ناحية المولى و كونه فى نفسه مرتبة ناقصة من الطلب فكيف يترقى

من النقصان الى الفعلية بمجرد وجود المكلف (و يمكن ان يجاب عن الاشكال بان الطلب مشروط بوجود المكلف فى مقام الثبوت وتكون الارادة شأنية بحيث تصير فعلية عند وجوده كما فى ارادة الشبعان و ان كان الحكم الانشائى مطلقا فى مقام الاثبات لكنه انشائى لا فعلى وصيرورة الانشاء فعليا بعد وجود الشرط بمكان من الامكان نعم تصوير مرتبة الانشاء بالنسبة الى العلم والجهل لايخلوا عن الاشكال اذ اشتراط الحكم و مبادیه به ممتنع و اشتراط مرتبة الفعلية بالعلم بمرتبة الانشاء ممكن لكنه لا يخلوا عن التوالى الفاسدة و قد مر بيانها فى مبحث الاجزاء (تنبيه لا مانع من كون الطلب انشائياً شأنيا بالنسبة الى المعدومين و فعلياً بالنسبة الى الحاضرين اذ تلك الخطابات من سنخ القضايا المحصورة فلا محالة تنحل الحكم فيها الى احكام متكثرة تكون فعلية منشأ لانتزاع البعث بالنسبة الى الحاضرين و شأنيه بالنسبة الى المعدومين اذ مفهوم البعث خارج عن المدلول الذى هو طلب ايقاعى منتزع عنه باعتبار فعلية الحكم فلا يلزم الاستعمال فى المعنيين كما ظنه بعضهم (قوله لكن الظاهران مثل ادوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك بل للخطاب الايقاعى) هذا جواب عن المحذورين الاخيرين اعنى امتناع الخطاب عقلا للمعدوم و عدم صحته وضعاً ولازمه ان يكون الادوات قرينة على تخصيص العام الواقع فى تلوها بالموجودين بل الحاضرين فى مجلس الخطاب والا يلزم التجوز واستعمالها فى غير الموضوع له و هو خلاف الاصل (وتقرير الجواب ان اداة الخطاب موضوعة للخطاب الايقاعى لا للخطاب الحقيقى لوضوح ان تفهيم المخاطب وتفهمه ليس مقوما لحصول الخطاب كما فى الخطاب الى غير ذوى العقول تحيراً كقوله (ايا منازل سلمى اين سلماك) او تحسراً وتحزناً كقوله (يا كوكبا ماكان اقصر عمره) او شوقا كقوله ياناق جدى فى السير) و نحو ذلك فيكون تفهيم المخاطب واحداً من الدواعى الخارجة عن الموضوع له ولاغرو فى تسميته خطابا حقيقيا عند كون الداعى هو التفهيم كما يسمى الاستفهام حقيقيا عند كون الداعى طلب الفهم مع حصول الاستفهام الايقاعى الذى هو معنى حرفى بمجرد ابداعه بداعى آخر وكذا التمنى والترجى بداعى اظهار اليأس والرجاء مع كونهما موجودين فى النفس فيسميان ح حقيقيين بخلاف ما اذا اوقعا لابذلك الداعى (والوجه فى ذلك كله ثبوت الظهور انصرافا فى الحقيقى الواقعى منها كانصراف الطلب المنشاء بالصيغة الى ما

يكون ناشيا عن الارادة الجدية مع انها واحدة من الدواعى و قد مر بيان ذلك كله فى اوايل مباحث الاوامر (ولكن يمكن دعوى عدم الانصراف فى الخطابات الواقعة فى كلام الشارع لوضوح عدم اختصاصها بالحاضرين فى مجلس الخطاب و كان يقول النبى ص (فليبلغ الشاهد الغايب) بناء على كون المراد منه تبليغ عين الخطاب القرانى لا مضمونه (قوله و يشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها) (اقول) هذا دليل على وضع الاداة لايقاع الخطاب لا الحقيقى (بيانه انه لابد فى التجوز من رعاية المناسبة واستعمال اللفظ فى غير المعنى الحقيقى بملاحظة العلاقة و من البين عدم الالتفات فى المحاورات عند ايقاع الخطاب الى غير من قصد افهامه الى العلاقة اصلا و لو كان الالتفات ارتكازيا فضلا عن الالتفات التفصيلى لوضوح ان الارتكازى يصير تفصيليا عند التوجه والتفتيش عن المرتكزات الذهنيه ولا كلك الامر ههنا (قال اهل المعانى واصل الخطاب ان يكون لمعين فان الخطاب هو توجيه الكلام الى حاضر فيكون معينا وقد يوجه الخطاب الى غير معين ليعم كل مخاطب (نحو ولو ترى اذ المجرمين ناكسوا رؤسهم) لا يريد بالخطاب مخاطبا معينا ولا يختص به رؤية راء دون راء فلا يختص به مخاطب قالو وهو فى القران كثير انتهى كلا مهم ملخصا) فالخطاب فى قوله تعالى ايقاعى بداعى تفظيع حال المجرمين و انه بلغت حالهم الفظيعة فى الظهور الى حيث يمتنع خفائها فلا يختص بها روئية راء دون راء و من البين عدم التجوز و عدم لحاظ العلاقة فى استعمال لفظ ترى فى غير الخطاب الحقيقى فيكون الاداة موضوعة للايقاعى و هو المطلوب (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات الشيخ ره و الا ظهر عندى القول بامكان الشمول على وجه الحقيقة ان اريد من المجاز المبحوث عنه فى المقام المجاز فى اداة الخطاب وتحقيق ذلك ان اداة الخطاب انما هى موضوعة لان يخاطب بها والمخاطبة انما تقتضى ان تكون الى مخاطب يتوجه اليه الخطاب و ذلك لا يعقل فى حق المعدوم الا بعد تنزيله منزلة الموجود وادعاء انه الموجود و مجرد ذلك يكفى فى استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبة من دون استلزام لتصرف آخر فى اللفظ باستعماله فى غير معناه و هل هذا الامثل استعمال الاسد فى الرجل الشجاع بادعاء انه الحيوان المفترس حقيقة انتهى كلامه ملخصا) و فيه ان العام الواقع فى تلو الاداة مستعمل فى معناه الحقيقى بحيث يشمل المعدومين على

وجه الحقيقة بخلاف لفظ الاسد فى قوله رأيت اسدا يرمى فانه استعمل فى الرجل الشجاع وليس معنى حقيقيا له فلابد من تنزيل الرجل بمنزلة افراد الاسد وادعاء ان الرجل الشجاع من افراده كى يصح استعمال لفظ الاسد فيه ولا كذلك الامر فيما نحن فيه بل تنزيل المعدومين منزلة الموجودين نظير تنزيل المنية فى قولهم (انشبت المنية اظفارها) منزلة السبع ثم اثبات بعض لوازم السبع لها كالانشاب والظفر والمنكرون للحقيقة الادعائية معترفون بعدم التجوز فى هذا المثال فى شئى من الفاظه الواقعة فيه و فيما نحن فيه بعد تنزيل المعدومين منزلة الموجودين قد استعمل الاداة فى معناها الحقيقى كاستعمال الظفر فى ذلك المثال فى معناه الحقيقى بلا حاجة الى الحقيقة الادعائية و المقصود المناقشة فى التمثيل مع تسليم عدم لزوم التجوز فى الاداة بعد التنزيل المذكور (و هذا بخلاف ما اذا شبه الخطاب الى المعدومين بالخطاب الى الموجود ثم استعمل الاداة الموضوعة للخطاب الحقيقى فيه فانه ح يلزم التجوز فى نفس الاداة و نظير ذلك قوله تعالى (فالتقطه ال فرعون ليكن لهم عدوا وحزنا) (فتارة) يقدر تشبيه العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بعلة الالتقاط الحقيقية اعنى المحبة والتبنى فلا محالة يكون لام التعليل الموضوعة للعلة الغائية مستعملة فى معناها الحقيقى (واخرى) يشبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب العلة الغائية عليه ثم يستعمل لام التعليل فيه فيلزم التجوز فى لام التعليل لان المفروض استعمال اللام الموضوع للعلية فى ترتب العداوة و هذه ضابطة كلية فى استعمال الحروف تارة على نحو الحقيقه و اخرى على نحو التجوز (فتلخص من جميع ما ذكران ههنا طريقتين للتفصى عن لزوم التجوز فى اداة الخطاب مع ابقاء العام الواقع تلوها على عمومه للموجود والمعدوم (الطريقه الاولى) ما افاده فى تقريرات الشيخ و حاصلها تنزيل المعدومين منزلة الموجودين ثم استعمال الاداة فى معناها الحقيقى بلا لزوم تجوز اصلا لافى الاداة و لافى العمومات حسبما اوضحنا سبيله آنفا (والطريقة الثانية) ما افاد الاستاد من كون الاداة موضوعة للايقاعى من الخطاب و تكون مستعملة دائما فى ذلك مع اختلاف الدواعى نعم ربما يتوقف حصول الداعى فى نفس متكلم على تنزيل الجماد مثلا منزلة العاقل كقوله (فياجبلى نعمان) وهذ التنزيل يكون مقدما طبعا على ايقاع الخطاب و يمتنع استعمال الاداة فيه لتأخر الخطاب عنه وليس علاقة مصححة للتجوز فى الاداة اذ قد عرفت انه

لايلزم فيها التجويز اصلا بعدالتنزيل المذكور (قوله وتوهم صحة التزام التعميم فى خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لاحاطة) (اقول) هذا قول المحشى على المعالم ملا صالح قدس سره (قال لان الموجودين فى زمن الخطاب و المعدومين عنده تعالى سواء و مما يؤيد ذلك قوله تعالى (الست بربكم) و القول بان الخطاب هنا تعلق بالمثال مشترك و الجواب بان خطابه سبحانه لما كان بتبليغ الرسول كان من لوازمه اشتراط وجود المخاطبين لايخفى ما فيه فان التبليغ انما يكون بذلك الخطاب على ما هو فى نفس الامر و اذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما و امتناع تعلق خطاب الرسول نفسه بالمعدومين لاينافى تعلق خطاب الله من حيث التبليغ بهم انتهى كلامه) (و بيان فساد التوهم ان محل الكلام هو خطاب المكلفين بوجودهم الزمانى الجسمانى لابوجودهم المثالى اوالعقلى لان التكليف المنوط بالاختيار القابل للاطاعة و المخالفة انما يمكن توجيهه الى هولاء خاصة و من ثم (قالو بلى فى جواب الست بربكم) فى عالم المثال مع ان طائفة منهم انكروا ربوبيته تعالى فى عالم الاختيار كماان المراد من الخطاب هوالقران بوجوده اللفظى التدريجى المتصرم الوجود لابوجوده فى اللوح المحفوظ فاحاطته بكل شئى لاتوجب صلاحية المعدوم للخطاب اللفظى لان القصور فى ناحية المعدوم لايوجب نقصا فى ناحيته تعالى كما ان الخطاب اللفظى لكونه متصرم الوجود قاصر عن ان يكون موجهاً نحو المعدوم (قوله هذا لوقلنا بان الخطاب بمثل يا ايها الناس اتقوا فى الكتاب حقيقة الى غير النبى صم بلسانه) (اقول) لاشك ان الخطاب بلسان النبى صم ليس مثل ايجاد الصوت فى الشجرة و نحوها مما يكون آلة محضة لايجاد الكلام لوضوح انه حين تكلمه مع الناس لم يلق الله تعالى ذلك الخطاب الشخصى الى الناس بلسانه بل كان النبى صم مسبوقا بالوحى اليه فيكون النبى صم موجداً لذلك الخطاب اللفظى بعد انصرامه و حاكياً لما خوطب به الناس و هذا هوالمراد من الخطاب حقيقة الى غير النبى بلسانه و هذا محل النزاع بين الاعلام (قوله و اما اذا قيل بانه المخاطب والموجه اليه الكلام حقيقة وحيا او الهاما فلا محيص) (اقول) فى الكافى فى حديث طويل فقال ابوجعفر ع و يحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به) ومن البين انه لابد من حمل الخطابات على الايقاعى لا الحقيقى

لوضوح عدم اختصاص التکالیف المشتمل علیها الخطابات بالنبی ص بل بعضها یختص بغیر النبی ص نظیر قوله ایاك اعنی واسمعی یاجارة فاذن لامانع من ارداة العموم من الالفاظ الواقعة فی تلو الاداة اذالمانع کان من جهة کون الخطاب حقیقة الی المعدومین والمفروض توجیه الخطاب الیه ص لا الی المعدومین مع ارادة جعل الاحکام لجمیع الناس الی یوم القیمه فکانه قال تعالی یجب علی الناس کذا و کذا ایها النبی او یجب علیك و علی الناس کذا و کذا (حکایة ودرایة) قد احتمل بعض المحققین فی الخطابات القرآنیة مع القول باختصاصها بالحاضرین شمولها للغائبین لقیام الکتاب والمبلغون واحداً بعد واحد مقام المتکلم بها فلم یخاطب بها الا الموجود فکان الکتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الی انتهاء التکلیف والسر فیه ان المکتوب الیه ینتقل من الوجود الکتبی الی الوجود اللفظی و منه الی المعنی فمن حیث هو قار متکلم ومن حیث انه من المقصودین للخطاب مستمع ومخاطب انتهی المحکی من کلامه) ویمکن توجیهه بعد تمهید مقدمة وهی انه (تارة لیس لکلام صادر من متکلم الا جهة صدور مشترکة بلا جهة مایزة فی مواده و کیفیة تألیفه اصلا کالکلمات المتعارفة فی المحاورات مثلا زید قائم من حیث انه لفظ متصرم الوجود یکون متجدد الوجود فی کل مرة صدر عن متکلم واحد فضلا عن المتکلم الآخر فیکون قیامه بوجود المتکلم قیام صدور ولیس فی مادته وتالیفه امتیاز خاص زائداً علی جهة الصدور (و اخری) یکون للکلام علاوة علی تلك الجهة امتیاز فی مادته وهیئته وخصوصیاته المحتویة بحیث لایضاف الا الی متکلم خاص بل ربما لایقتدر غیره علی ذلك التالیف بتاتا فیزیده الامتیاز والاختصاص فالکلام المخصوص یضاف الی ذلك المتکلم الخاص و ان صدر عن غیره سواء قصد حکایته ام لا وفی صورة نسبته الی نفسه یسمی سرقة و من ثم ان نوع هذا الکلام المحتوی علی المزایا الخاصة مضاف الی مبتکره ومبدعه من ای شخص صدر و ان کان شخصه من حیث صدوره مضافا الی من یتلفظ به فمهما قصد المتلفظ حکایة ذلك کان قاریاً من حیث صدوره عنه و مستمعاً من حیث اصغائه لنوعه المتحقق فی ضمن هذا الفرد اذا تمهدت هذه المقدمة (فنقول لاشك ان الخطابات القرآنیة محتویة علی مزایا خاصة عجز البشر عن الاتیان بمثلها و بهذا لاعتبار لها اضافة خاصة الی الله تعالی وهی کلام الله المجید من ای شخص صدرت ولا تنخلع عنها هذه الاضافة ابداً فکل من تلفظ بها

بقصد الحكاية فهوقار ومتكلم و من حيث انه من المقصودين للخطاب مستمع و مخاطب فلم يخاطب بها الاالموجود لاالمعدوم وحيث ان لكل شئ وجوداً عينيا وذهنيا و لفظيا و كتبيا فلاغروان يكون الكتابة نداء مستمراً من لدن صدور الخطاب الى انتهاء التكاليف لان الكتابة دالة على الوجود اللفظى و هودال على المعنى فللقران وجود علمى فى مرتبه العلم الازلى وفى اللوح المحفوظ ووجود ذهنى فى الاذهان العالية ووجود لفظى تجددى عند تجدد القراآت ووجود كتبى وهومابين الدفتين وصدق القران على هذه المراتب كصدق الموجودات الحقيقية على مراتبها (و مما ذكرنا اندفع اعتراض صاحب القوانين (قال و كماان فى زمان الحضور لايجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكك فى الازمنة المتاخرة لايتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه و امتداده بحسب الازمنة اول الدعوى فلم يبق الاتبليغ نفس الحكم وهومسلم (قوله فمن حيث قار متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء انتهى كلامه) وجه الاندفاع ان للخطابات و جوداً نوعيا فى الازمنة المتأخرة فى ضمن الوجودات الشخصية الحاصلة بالقرائة فتكون ممتدة غير منقطعة والقارى حاك لامخاطب بالكسر بل مخاطب بالفتح والله هوالمخاطب بالكسر (و مما ذكرنا يظهر انه لامنافات بين نوعية الخطاب والقول باختصاص الخطابات بالمشافهين كما هومختار هذا المحقق لان هذا قضية القول بوضع اداة الخطاب للخطاب الحقيقى الذى لايتحقق الابوجود المستمع الفاهم له فوجود الخطاب الشخصى فى الخارج بلسان النبى ص متوقف على وجود المخاطبين ولايشمل المعدومين (ثم لايذهب عليك ان الخلاف فى وضع اسم القرآن غير مرتبط بمقالة هذا المحقق لما عرفت من اشتمال كلام الله على المزايا الخاصة التى بها لاينخلع عنه شان الاختصاص اوجب له حق البقاء بوجوده النوعى سواء كان اسم القران موضوعاً لوجوده النوعى ام لا لكن الظاهر بدليل التبادر انه موضوع للوجود النوعى لا للشخص النازل على النبى ص المتصرم المنقطع واطلاقه على المكتوب لكونه مراة له واطلاقه على الوجود العلمى وما فى اللوح المحفوظ على نحو الحقيقة بناء على وضع الالفاظ للمعانى العامة المتفاوتة بالمرتبة وقد مر بيانه فى اواخر مبحث المشتق (وفى تقريرات الشيخ ره قد اورد على المحقق المذكور) بعد نقل كلامه بان ما ذكره فى المرليس

امرا ظاهراً لايقبل المنع لاحتمال الانتقال من الكتب الى المعنى من دون توسيط اللفظ فينتفى اعتبار الخطاب باللفظ انتهى) وفيه ان الكتابة مرآة للفظ وهو مرآة للمعنى كالمرآة المقابلة للمرآة المنطبعة فيها الصورة الحاكية لذى الصورة فالانتقال منها الى اللفظ ضرورى وان لم يحصل الالتفات التفصيلى اليه و مع الغض عن ذلك فلا اقل انه نظير الخطاب مع النفس فمعنى الخطاب الحاصل فى الذهن خطاب معنوى الهى مع النفس و مع الاغماض عن ذلك كله فلا اقل من ان الوعاظ على المنابر يلقون خطابات الله الى المستمعين و يفسرون لهم و بهذا ينحل عقدة الاشكال بحذا فيره (وربما يترأى من ظاهر عبارة الفصول موافقته فى النوعية (قال والاظهر انها من قبيل الخطاب بالالفاظ النوعية من الموجودين حال الخطاب والحاضرين لا بالكتابة لعدم نزولها على الظاهر كك و ان كان فى بعض الايات دلالة عليه ولا بالالفاظ الشخصية لان الشخص انما كان يبلغ غير المخاطبين بها غالبا من جبرئيل او النبى ص و انما كان يبلغ المخاطبين حكاياتها فيستدعى توجه الخطاب اليهم على هذا الخروج عن الظاهر بارتكاب التاويل بتنزيلهم منزلة الحاضرين ولاريب ان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهوا وفق بما هو المقصود من تعميم الاحكام فتعلق خطاباته تعم بكل من يصلح لان يخاطب بها عند وقوعه عليه من الغائبين و المعدومين كتعلقها بالموجودين و الحاضرين ممن لهم اهلية الفتوى و غيرهم و ان توقف بناء غيرهم فى تعيين مراده تعالى و لو غالبا على تقليدهم انتهى كلامه) لكنه قدس سره قال فى صدر كلامه ولا يخفى ان تسمية ماعدى توجيه شخص اللفظ المعين خطاباً مجاز لكن لايستلزم التجوز فيما خوطب به مالم تكن من الالفاظ الموضوعه للخطات انتهى) و انت خبير بان النوع اذا تحقق فى الشخص عند حكاية اللآفظ فى كل زمان تحقق الخطاب الحقيقى الذى هو توجيه الخطاب الى الشخص الحاضر الفاهم ولو كان المستمع شخص اللآفظ نعم تسمية نوعه بما هو نوعه خطابا مجاز بناء على وضع الادواة للخطاب الحقيقى بخلاف ما اذا كانت موضوعة للايقاعى حسبما مر بيانه مستوفى (وقال فى الفصول فى ذيل المبحث واعلم ان حكاية الخطاب خطاب الى من خوطب بالحكاية و ليس المحكى خطاباً اليه بل الى من خوطب به اولا و كذا لو ترتبت الحكايات انتهى كلامه) و وجهه ان الخطاب الحقيقى يتحقق بحكاية الخطاب الاول فتكون حكاية

الخطاب خطابا الى المحكى له و ليس المحكى خطابا اليه لانه لم يكن حاضراً فى محضر الخطاب الاول بل هو خطاب الى المخاطب الاول دون الثانى و هكـذا الكلام فى الثالث و الرابع و هذا كما ترى مبنى على الخطاب النوعى لوضوح ان الخطاب الحقيقى مقصور على الاول بناء على الشخصية وهو متصرم بشخصه فى الزمن الاول ويمتنع تحققه ثانيا بالحكاية عند تلفظ اللآقظ و من هنا ينقدح الاشكال فى الخطابات الصادرة من النبى ص بانها حكايه عن خطـابات الله بناء على الشخصية فالمشافهون الحاضرون فى محضر النبى ص و الغائبون بل المعدومون سيان فلا معنى للبحث عن اختصاص خطابات القران بالمشافهين اذلا مشافهة لغير النبى ص لتلك الخطابـات كى يبحث عن الاختصاص و قد عرفت انه على النوعية تعم المعدومين بلا لزوم تجوز اصلا مع انحفـاظ كون الخطاب حقيقيا اللهم ان يكون لسان النبى ص بمنزلة الشجرة يكون آلة لانشاء خطابات الله تعالى او يقال ان النبى ص من حيث انه خليفة الله يقوم مقامه تعالى فى انشائها ثانيا بعد استماعها اولا فيكون خطابه ص فى حال مظهريته لله تعالى عين خطـاب الله (تنبيه) لايذهب عليك ان الخطاب كما ينقسم الى الشخصى و النوعى كذلك المخاطب فالخطاب النوعى الى الشخص مثل قوله تعالى فى القرآن (يا ايها النبى) بناء على كون خطابات الله نوعية فكلما تلفظ به القارى حدث خطاب جديد من الله الى النبى ص وهذا على حقيقته لان النبى يسمع ويرى وهو حى حاضر بمحضر القارى و الخطاب النوعى الى النوعى مثل خطابات الله الى الناس و هى ايضم باقية على حقيقتهـا حسبما اوضحنا سبيله و الخطاب الشخصى الى النوعى مثل تلك الخطابات بناء على شخصيتها وهذه غير جارية على حقيقتها بالنسبة الى المعدومين الا ان يقال بوضع الادات للايقاعى منها و هذا القسم محل الكلام بين الاعلام و قد اشبعنا الكلام فيه بما لامزيد عليـه و الخطاب الشخصى الى الشخص كنوع الخطابات فى المحاورات و من النوعى الى النوع الخطابـات المكتوبة فى الكتب كاعلم و نحوه (اما كون) الكتابة خطابا فلكونها موضوعة للالالة على اللفظ و اما كونها نوعية فلان المصنفين انما يقصدون توجيه نوع مارسموه الى الناظرين اليه حتى ان النسخ المأخوذة من نسخهم ايضم موجهة الى الناظرين اليها لتحقق النوع بالفرد المنسوخ و اما كون المخاطب نوعا فلوضوح كون الخطاب الى نوع الناظرين الى كتبهم

فى كل زمان (قوله الاولى حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين) (اقول) توضيحه انه اذا كانت الخطابات شاملة للمعدومين كانت ظهورها حجة للمعدومين لان المفروض كون الشارع فى مقام البيان مع عدم نصب القرينة على خلافه فمتى تمت مقدمات الحكمة فى المطلقات و فى الالفاظ الواقعة فى تلوادوات العموم بالنسبة الى المعدومين فلاجرم انهم يتمسكون بظهورها بلاحاجة الى التشبث بذيل دليل الاشتراك وهذا بخلاف صورة اختصاصها بالمشافهين فان قضية الاختصاص عدم تمامية مقدمات الحكمة بالنسبة الى المعدومين فاذن يجب عليهم الفحص و التحرى فى تحصيل ما فهم المشافهون اولا ثم التشبث بدليل الاشتراك لاثبات حكم المشافهين للمعدومين (قوله و فيه انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام و قد) (اقول) هذا انكار لترتب هذه الثمرة (ببيانه انه قدحقق فى مبحث حجية الظواهر عدم الفرق فى حجية الظهور بين من قصد افهامه بالخطاب و بين غيره فكما ان الظهور حجة فى حق المشافهين المقصودين بالخطاب كذلك الظهور حجة لغيرهم فيتسنى لهم الاخذ بتلك الظواهر بلاحاجة الى التشبث بدليل الاشتراك (قوله بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك و ان لم يعمهم الخطاب) (اقول) اما كون المعدومين مقصودين بالفهم من الخطابات الغير المصدرة بادوات الخطاب كقوله تعالى (لله على الناس حج البيت) ونحوه فظاهر ويمكن دعوى القطع بذلك فيما عداها ايضا حتى فى مثل لاتنقض اليقين بالشك الذى هو خطاب الى شخص زرارة فضلا عن العمومات فى تلو الادوات اذا اختصاص الادوات وضعاً اوعقلا بالمشافهين لايوجب اختصاص القصد بهم مع كون المعدومين مكلفين بمفادها ويومى الى ذلك غير واحد من الاخبار مثل (حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة و حرامه حرام الى يوم القيمة) و ان حكم الله تعالى فى الاولين هو حكم الله فى الآخرين) و انما عبر بالايماء دون الدلالة نظراً الى احتمال ان يكون المراد عدم تطرق النسخ الى دين خاتم النبيين ص كما وقع فى الاديان السابقة فلا تدل على بقاء كل واحد من الاحكام بالنسبة الى الآخرين فلا تدل على كون المعدومين مقصودين بكل واحد من الخطابات (فظهر من ذلك كله انه يصح للمعدومين التمسك بالاطلاقات وان لم يعمهم الخطابات فلايترتب هذه الثمرة (لايقال) لايصح التمسك بالاطلاق فى نفى قيد يكون المشافهون واجدين له دائما لوضوح عدم لزوم

نقض الغرض من ترك القيد فى هذه الصورة و يصح للمشافهين التمسك بالاطلاق ضرورة ان الواجب المشروط يصير مطلقا عند حصول القيد والمفروض انتفاء ذلك القيد فى الزمان المتاخر عنهم مثلا نفرض ان صلوة الجمعة مشروطه بحضور النبى صم اونائبه الخاص والمشافهون كانوا واجدين لهذا الشرط فيكون الواجب المشروط مطلقا فى زمانهم ولا يلزم قبح على الشارع فى ترك هذا القيد بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعو الى ذكر الله) بخلافه على العموم فانه لابد من التقييد فى مقام البيان لقبح الخطاب على نحو الاطلاق مع ارادة المقيد و هذه ثمرة عموم الخطاب للمعدومين (لانا نقول) اولا نمنع الصغرى نظراً الى انتفاء قيد الحضور للمشافهين احياناً فضلا عن الغائبين فلابد من بيان القيد لكيلا يتمسكوا بالاطلاق (وثانيا) كون المعدومين مقصودين بالافهام وان لم يعمهم الخطاب يكفى للزوم التقييد لوضوح جريان ملاك القبح فى ترك القيد بالنسبة الى المعدومين المقصودين بالافهام و كيف يصح للشارع ترك القيد مع قوله تعالى (لينذركم و من بلغ) فانه ظاهر فى كون من بلغ مقصودا بالافهام و ان لم يعمهم الخطاب (قوله و عدم صحة على عدمه لعدم كونها ح متكفلة لاحكام غير المشافهين) (اقول) هذه الثمرة محكية عن فوائد المحقق البهبانى قدس سره حاصله انه لوقلنا بشمول الخطابات للمعدومين لزم وجوب صلوة الجمعة عليهم عملا باطلاق الآية وبمعونة الاطلاق ينفى احتمال مدخلية حضور السلطان بخلاف مالوقلنا باختصاصها بالمشافهين فان اللازم من ذلك عدم وجوبها عليهم لان مستند الوجوب عليهم اما اطلاق الآية او الاشتراك فى التكليف الثابت بالاجماع ولاسبيل الى شئى منهما اما الاول فلعدم كون الخطاب معهم (و اما الثانى) فلان الاشتراك فى التكليف مشروط باتحاد المكلفين فى الصنف و معنى اتحادهم فى الصنف ان لايكون غير من ثبت عليه التكليف على وصف وقع النزاع فى اتحاد حكمه مع حكم من ثبت عليه التكليف او وقع الاجماع على عدم اتحاد حكمه كما لو كان من ثبت عليه التكليف حاضرا وقع الخلاف فى المسافر او كان مختاراً وقع الخلاف فى المضطر وهذا الشرط منتف فى المقام لوقوع الخلاف فى وجوب الجمعة على غير المشافهين بعد الاجماع على وجوبها عليهم و هذا الخلاف يكشف عن عدم الاتحاد فى الصنف انتهى) (قوله و لا يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان

البالغ الان (اقول) هذاانكار للثمرة الثانية (توضيحه انك قدعرفت آنفا انه يتسنى للمعدومين فى زمان الخطاب التمسك بالاطلاقات حين صيرورتهم بالغين مكلفين و ببركتها يثبت عدم دخل كل قيد مفقود فعلا شك فى دخله مماكان المشافهون واجدين له فح يثبت اتحاد الصنف لوضوح تحقق مشاركتهم معهم بمعونة الاطلاق ولامعنى للاتحاد فى الصنف الا ذلك اذليس المراد بالاتحاد فى الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيداً فى الاحكام سواء كان قيداً للمكلف او قيداً للحكم او قيداً فى الموضوع والاول كالمسافر والحاضر والثانى كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة والثالث كالاستقبال ونحوه من شرايط الواجب فالاختلاف بالقيود يوجب اختلاف الصنف كالجهاد المشروط باذن السلطان المفقود فى الغائبين و كاستقبال عين الكعبة المفقود لهم الى غير ذلك فانها توجب اختلاف الصنف فمهما علم اعتبار القيود فى خصوص المشافهين دون المعدومين حصل اختلاف الصنف فلا يصح للمعدومين اسراء ذلك الحكم الى انفسهم و هذا بخلاف ما اذا كان المعدومون واجدين لتلك القيود باسرها فانهم ح متحدون فى الصنف فمتى كان هناك اطلاق صح التمسك للمعدومين بذلك الاطلاق فى نفى قيد زائد على القيود المعلومة لما مر آنفا من حجية المطلقات بالنسبة الى المعدومين بلا حاجة الى التشبث بذيل ادلة الاشتراك فظهر ان الاطلاقات تنهض دليلا على اتحاد الصنف بعد احراز الاتحاد فى القيود المعلومة بلا حاجة الى ادلة الاشتراك فلايترتب هذه الثمرة ايضا) (قولهم و كونهم كذلك لايوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن ان (اقول) مراده من الامكان ليس الامكان الذاتى لوضوح تحققه فيما لا يتطرق اليه ذلك وان كان ذلك القيد غير منفك عنهم اذ الامكان الذاتى يجتمع مع عدم الانفكاك فى الخارج بل المراد من الامكان هو الاحتمال كما فى قول شيخ الرئيس (فذره فى بقعة الامكان) فمراده ان وجدان القيد مع احتمال فقدانه لايوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد بل لا بد من التسنيه على القيد بخلاف القيد الذى لا يتطرق اليه الفقدان فانه يصح الاطلاق مع ارادة المقيد و ح يصح التمسك للمشافهين بالاطلاق فيما اذا كانت الخطابات مختصة بالمشافهين مع كونهم مقصودين بالافهام و هذا بخلاف ما اذا كان المعدومون مقصودين بالافهام ايضا فانه لايصح الاطلاق مع ارادة المقيد و لو كان القيد غير منفك عن المشافهين جسما اوضحنا سبيله سابقا (قوله لا الاتحاد

فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الانام بل فى شخص واحد) (اقول) قد تكون القيود منوعة او مصنفة بحيث يختلف الاحكام الشرعية بحسب اختلافها بلاخصوصية فى الاشخاص بحيث لو كان المشافهون موجودين فى زماننا لكانوا مشمولين لذلك الحكم النوعى او الصنفى و كذا بالعكس و قد عرفت انه لابد للشارع من التنبيه عليها ولا يصح الاهمال فى مقام البيان و قد تكون تلك القيود راجعة الى احوال الاشخاص بخصوصياتهم و ليس المراد من الاتحاد فى الصنف الاتحاد فى تلك القيود التى كثر الاختلاف بحسبه بين الانام بل فى شخص واحد من لدن بلوغه الى اوان شيخوخته والا لما ثبت بقاعدة الاشتراك حكم للمعدومين لوضوح ان دليل الاشتراك انما ينفع فى تعميم الحكم الذى هو مفاد الخطابات المختصة بالمشافهين و من البين انه متفرع على احراز حكم المشافهين بالقطع او بالظهور و لو على القول بحجيته من باب الظن المطلق كى يثبت ذلك الحكم لغيرهم فمهما انسد باب القطع و احتمل اختصاص المشافهين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنونين بذلك العنوان لشك فى شمول الخطابات لهم ولم يكن هناك طريق لرفع ذلك الشك لم يكن دليل الاشتراك ح مجدياً فى التعميم لان المفروض عدم احراز حكم المشافهين كى يعم غيرهم بدليل الاشتراك بل لولا الاطلاق لكى يكون طريقاً لاثبات عدم دخل ذلك العنوان الخاص لما افاد دليل الاشتراك و مع الاطلاق لاحاجة الى دليل الاشتراك لما مر من حجية الاطلاق لغير المشافهين ولو على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين ولعل (قوله فتامل جيدا) اشارة الى ما نبهنا عليه من صحة التمسك بالاطلاقات لنفى قيد غير منفك عن المشافهين نظراً الى كون المعدومين مقصودين بالافهام ولو لم يعمهم الخطابات حسبما مر بيانه سابقا فظهر مما ذكرنا عدم ترتب الثمرة الثانية ايضا (قوله لايكاد تظهر الثمرة الا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه) (اقول على قول من يقول حجية الظواهر مختصة لمن قصد افهامه كصاحب القوانين مع قصرها على المشافهين لاوجه لتمسك غيرهم بالاطلاقات فلابد من التحرى والاجتهاد فى تحصيل مافهمه المشافهون ولو بضميمة الاصول العقلائية كاصالة عدم السقط والتحريف و عدم القرينة الحالية على خلاف الظاهر فاذا ثبت حكم المشافهين ولو بمعونة الظن المطلق ثبت ذالك الحكم لغيرهم بدليل الاشتراك (نقل

وتعقيب) ربما يتراءى من ظاهر القوانين انكار الثمرة الثانية وانها من فروع الثمرة الاولى وتركنا نقل كلماته لمافيها من الاطناب والاطالة (وفيه) مامر من انه يمكن ظهور الثمرة فى قيد غير منفك عن المشافهين كحضور السلطان فانه يجوز الاهمال وارسال الخطاب على نحو الاطلاق مع ارادة المقيد ولكون الواجب المشروط مطلقا عند وجود القيد لاباس بتمسك المشافهين بالاطلاق و من البين انه لايثبت بذلك الاطلاق كون الوجوب مطلقا كى يثبت لغيرهم بقاعدة الاشتراك وهذا ناش من اختلاف الصنف وان المشافهين صنف مدرك للحضور دون غيرهم و اما اذا كان الخطاب يعم غير هم صح لهم التمسك بذلك الاطلاق لنفى احتمال الاشتراط ولايرد اشكال لزوم هدم اساس الشريعة لعدم تطرق هذا الاحتمال فى جميع الاحكام بل يجرى فى خصوص مسئلة وجوب الجمعة و نحوه مما يحتمل الاشتراط بالحضور ولاينثلم به حجية الاجماع اذا الاجماع منعقد على القاعدة وهى قابلة للتخصيص وهو قدس سره منع الصغرى فى المثال المذكور بمعنى عدم ثبوت قيد الحضور دائما للمشافهين حسبما مر بيانه فى كلامنا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام ان ثمرة البحث انما تظهر فى عموم الحكم للغائبين بل المعدومين بنفس الخطاب بناء على عدم اختصاص الخطاب بخصوص المشافهين و اما اذا قلنا بالاختصاص فيحتاج فى اسراء الحكم منهم الى غيرهم الى التمسك بذيل قاعدة الاشتراك فى التكليف وهى انما تجرى مع الاتحاد فى الصنف فلو احتملنا اختصاص الحكم بخصوص الحاضرين مجلس الخطاب اوالموجودين فى المدينة اوفى عصر النبى ص فلايمكن اسراء الحكم منهم الى غيرهم نعم احتمال الاختصاص بخصوص الحاضرين فى المسجد اوالمدينة فى غاية البعد ولكن احتمال الاختصاص بخصوص زمان الحضور بمكان من الامكان الى ان يقول و بالجملة اذا فرضنا اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالمشافهين سواء كان حجية الظواهر مختصة بمن قصد افهامه ام لافلا محالة نحتاج فى اثبات الحكم فى غيرهم الى دليل آخر الى ان يقول فى ذيل كلامه وهذه ثمرة مهمة جداً وليت شعرى كيف غفل المتوهم قدس سره عن ذلك وبنى على ان الثمرة انما تظهر على قول المحقق القمى قدس سره ليس الا انتهى كلامه) (اقول قد يكون الحكم مختصا بصنف يكون ممتازاً عن الصنف الآخر بالذات كالرجل والمرئة سواء كان الدليل المتكفل للحكم مصدرا باداة الخطاب ام لا كقوله على

المرئة كذا و كذا ففى اسراء حكم الرجل الى المرئة نمس الحاجة الى التشبث بذيل دليل الاشتراك ولو على القول بحجية الظواهر لغير من قصد افهامه لوضوح ان حكم الرجل يثبت بمعونتها لاحكم المرئة فلابد من اسراء حكمه اليها من التشبث بدليل آخر والفرق بين القولين انما يكون فى طريق اثبات حكم الرجل فعلى قولنا من طريق الظن الخاص و على قول صاحب القوانين من طريق الظن المطلق وهذا الصنف ليس محل الكلام اذا الكلام فى مانعية الاداة للعموم وضعا اوعقلا مع صلاحية مدخولها لان يعم غير المشافهين بحيث لولاها لعم غير المشافهين ولازم ذلك كون وصف الصنفية عرضياً لاذاتيا فمهما كان له دخل فى الحكم فلامحالة يجب على المتكلم الحكيم بيانه اذا كان ذلك الوصف فى معرض الزوال عن المشافهين فيما اذا كانوا مقصودين بالافهام دون غيرهم فيصح لغيرهم التمسك بتلك الظواهر بناء على عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه كما هوالحق عنده قدس سره و عندنا و كذا اذا كان الوصف دائميا فيما اذا كان غيرهم مقصودين بالافهام ايضم ولو مع قصور اداة الخطاب عن الشمول لعدم جواز الاهمال مع توجه القصد الى غيرهم الفاقدين لذلك الوصف و بيركة التمسك بتلك الاطلاقات يثبت اتحاد الصنف ايضم (واما احتمال) الاختصاص بزمان الحضور فتارة يرجع الى احتمال انتهاء زمان الحكم وحصول النسخ فى زمان النبى صم وهذا ليس وصفا صنفيا للمشافهين مخصوصا بهم وقد اجمعوا على استصحاب عدم النسخ لولا العمومات الدالة على الاستمرار (واخرى) ان يحتمل الاختصاص بكونهم حاضرين عند النبى صم سواء فرض هذا العنوان دائميا ام لا فقد عرفت انه لايجوز الاهمال على الشارع مع كون غيرهم مقصودين بالافهام فيصح لغيرهم التمسك بتلك الاطلاقات واما احتمال الاختصاص باشخاص الحاضرين من حيث اشخاصهم بلادخل عنوان منوع او مصنف فلاوجه له اصلا مع ان لازمه عدم اجداء قاعدة الاشتراك فى نفيه لما اسمعناك ان تلك القاعدة متفرعة على احراز حكم المشافهين كى يثبت لغيرهم والمفروض عدم دافع لهذا الاحتمال من اطلاق و نحوه فليس هناك حكم ثابت لهم مع هذا الاحتمال كى يثبت لغيرهم فظهران ما افاده الاستاد حق لايشوبه و هم (ثم انه قدس سره بنى عموم الخطاب للمعدوم على كون القضايا حقيقية لاخارجية (قال ضرورة ان الخطاب مع الغائب اوالمعدوم لايحتاج الى ازيد من تنزيلها منزلة الموجود وهذا

التنزيل انما هومقوم كون القضية حقيقية لاامر زائد يكون مدفوعا بالاصل انتهى موضع الحاجة) وفيه انه لم يوضع القضية لخصوص الحقيقية دون الخارجية بل كلاهما سيان ويعلم ارادة احديهما بالقرائن بخلاف اداة الخطاب فانها موضوعة للخطاب الحقيقى حسب الفرض ومع امتناع حصوله فى الحقيقية يكون قرينة على ارادة الخارجية اللهم الا ان يدعى القطع بعدم اختصاص الاحكام بالمشافهين وح يكون القضايا حقيقية ولابد من التنزيل المذكور (تنبيه) لايخفى ان كون القضايا حقيقية تنهض دفعاً لمحذور توجيه البعث والزجر الى المعدومين اماعلى هذا قه قدمه من كونها انشائية شأنية قبل وجود الموضوع وصيروتها فعلية بعد وجوده فظاهر و اما على مذاقنا من كونها قضايا بتية فالجواب عن المحذور المذكور بان الموضوع حيث انه واجد لجميع قيوده الدخيلة فى ملاك الحكم فى عالم لحاظ المولى بحيث لو فرض تحققه بقيوده فى الخارج لكان عنوان الموضوع منطبقاً عليه بلاحالة منتظرة فلامحالة لايكون موطن الخارج الا وعاء التطبيق والامتثال ومن البين تاخره عن موطن الحكم رتبة وزمامه بيد المكلف بعداستجماع جميع الشرايط فيه فيكون انشاء الحكم تا مامن ناحية المولى فاذن لاغرو فى صدور الخطابات بداعى البعث والزجر اذليس المراد منهما هو التحريك الخارجى كالكسر والانكسار بل المراد كون الحكم تا مامن قبل المولى قابلا للتحريك العبد عند وجوده و ارادته للامتثال و قدمر تحقيقه فى مطاوى كلماتنا غير مرة (قوله هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به اولا فيه خلاف) (اقول) ذهب الشيخ رهو العلامه فى احد قوليه والحاجبى الى انه لايوجب التخصيص و ذهب العلامه فى محكى النهاية الى التخصيص والمحكى عن السيد المرتضى التوقف واختاره صاحب المعالم ومحل الكلام حسبما يترأى من تمثيلهم فيما اذاكان العام والضمير فى كلامين مستقلين اوفى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه و استغنائه عن عود الضمير اليه (والاول) نحو (قوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن)فان العام وقع فى كلام مستقل وضمير (بردهن) وقع فى كلام آخر والمطلقات يشمل البائنات والرجعيات كليهما والضمير فى قوله بردهن يرجع الى الرجعيات خاصة اذلاحق للزوج فى الرجوع الى غير الرجعيات اجماعا فهل يوجب ذلك تخصيص المطلقات بخصوص الرجعيات اويبقى على عمومه والثانى نحو اكرم العلماء و

خدامهم اذا علم اختصاص وجوب الاكرام بخدام العدول منهم و هذا بخلاف ما اذا كان العام فى كلام مع عدم استقلاله بما حكم عليه وعدم استغنائه عن عودا الضمير اليه كما اذا كان مثل (والمطلقات ازواجهن احق بردهن) فان جملة ازواجهن خبر للمطلقات ويكون ذلك حكم العام ولابد من الرابطة فى الجملة التى وقعت خبراً فانه لاشبهة فى تخصيص العام بذلك الضمير الخاص بالبعض لاحتفاف الكلام الواحد بما هر ظاهر فى التخصيص اذا تحرر محل الكلام فلابد لكشف المرام من تقديم مقدمة فى المقام (وهى ان الاستخدام حسبما صرحوا به فى علم البديع هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما سواء كانا حقيقين او مجازين او مختلفين ثم يراد بضميره الراجع الى ذلك اللفظ معناه الآخر (او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر مثال الاول كقول الشاعر (اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه و ان كانوا غضابا) اراد بالسماء الغيث و بالضمير الراجع اليه النبت ومثال الثانى قول البحترى (فسقى الغضا والساكنيه و ان هم شبوه بين جوانحى وضلوعى) اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا وهو المجرور فى الساكنيه) المكان وبالآخر وهو المنصوب فى شبوه) النار والغضا اسم شجر و اسم مكان ايضم والشاعر دعا للغضا و ساكنيه بالسقيا و قوله شبوه اى اضرموه والجوانح والضلوع التى تلى الصدر والمعنى اوقدوا بين جوانحى نار الغضا اى نار العشق التى تشبه نار الغضا (ولايذهب عليك انه لايلزم استعمال اللفظ فى المعنيين لان الضمير الغايب انما يقتضى تقدم ذكر المرجع ولو حكما ولم يستعمل المرجع فى كلا المعنيين بل اريد من الضمير المعنى الآخر من ذلك اللفظ (و هل الاستخدام مجاز (التحقيق انه ليس بمجاز (بيانه انا قد اسمعناك فى مبحث الوضع فى صدر الكتاب ان التشخصات الحاصلة من التكلم والتخاطب و تذكير الغايب فى الضمايز ليست ماخوذة فى الموضوع له لاشطراً و لاشرطا و ليس يقع الاستعمال فيها ايضم بل هذه التشخصات انما تكون من كيفيات الاستعمال متأخرة رتبة عن الاستعمال و حيث ان الوضع صدر من الواضع حين لحاظ هذه التشخصات على نحو القضية الحينية لم يجز للمستعمل التخطى عن ذلك ولايصح استعمالها فى تلك المفاهيم الكلية بلااعتبار تلك التشخصات والوجه فى كون الضمايز معارف هو افتران المستعمل فيه بالتشخصات الحاصلة حين الاستعمال و يكون تعين المعنى فى ضمير الغائب بواسطة معهودية المرجع عند المتكلم

والمخاطب ولايشترط سبق المعهودية والذكر لفظا بل يكفى حصول المعهودية عند المخاطب ولو بالقرينة المتاخرة فضلا عن المقترنة (ويشهد لما ذكر تصريح اهل البيان فى ضمير الشأن قالوا (هى هند مليحة) وقوله تعالى فانها لاتعمى الابصار) هذه ضمير الشأن والاضمار فيها خلاف مقتضى الظاهر و انما وضع المضمر مكان المظهر اعنى الشأن والقصة ليتمكن ما يعقبه فى ذهن السامع لانه اذا لم يفهم السامع من الضمير معنى لعدم سبق ذكره انتظره ليفهم منه معنى فمرجع الضمير مفهوم من المذكور بعده وقديكون وضع المضمر موضع المظهر لاشتهاره و وضوح امره كقوله تعالى (انا انزلناه فى ليلة القدر) و نحو هو الحى الباقى انتهى كلامهم ملخصاً) فظهر ان سبق الذكر لفظا ليس شرطاً لصحة استعمال ضمير الغايب (و صرحوا فى علم النحو ان مرجع الضمير قد يكون مذكوراً لفظاً و قديكون مذكورا معنى كقوله تعالى (اعدلوا هو اقرب للتقوى و قديكون مذكورا حكما كقوله تعالى (ولابويه لكل واحد منهما السدس) بل ربما يترأى من صاحب الفصول كفاية التعين عند المتكلم فقط وان الضمائر موضوعة للعود الى مرجع معين عند المتكلم و اما كونه متعينا عند المخاطب فغير معتبر فى وضعها و ان كان على خلاف الظاهر من اعتبار التعين ولهذا اذا تعدد المرجع و صلح الضمير عند المخاطب للعود الى كل واحد و اراد المتكلم معينا منها لم يكن مجازا اصلا بل كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين انتهى كلامه ملخصا) وفيه ان كون الضمير معرفة انما يكون بالتعين عند المخاطب ولا يكفى مجرد التعين عند المتكلم و الايلزم ان يكون رجل فى قوله جاء رجل معرفة مع كونه متعينا عند المتكلم فلا بدان يقصد المتكلم مرجعا معينا عند المخاطب وان حصل الاجمال بالعرض عند المخاطب من تعدد المرجع و نحوه اللهم الا ان يقال ان قصد المتكلم الى مرجع معين و الاشارة الذهنية اليه كاف فى صحة الاستعمال كما فى (قول عقيل حيث امره معوية لع ان يلعن عليا ع فصعد المنبر و قال ان معاوية امر نى ان العن عليا ع الا فلعنوه) فاشار اشارة ذهنية الى معوية لع و جعله مرجعا للضمير وح يندفع النقض بالمثال لان المتكلم لم يقصد رجلا معينا ولم يشر اشارة ذهنية اليه و ان كان معينا عنده فى الواقع (و كيف كان فالضمير فى مورد الاستخدام مستعمل فى معناه الحقيقى لانه متعين عند المتكلم و المخاطب و وقع الاشارة

الذهنية الى ذلك المعين و ان لم يكن مذكورا فى اللفظ المتقدم ولم يستعمل المرجع فيه (فالقول بكونه مجازاً و ان وضع الضمير على المطابقة للمرجع و اذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع كما يترأى من صاحب المعالم بعيد عن الصواب) نعم ظهوره فى ذلك عند انتفاء القرينة على الخلاف مسلم لايقبل الانكار و لعله ناش عن غلبة الاستعمال فيه (وربما يترأى من تقريرات بعض الاعلام ان لزوم الاستخدام فى ناحية الضمير بارادة خصوص الرجعيات منها انما يبتنى على ان يكون العام المخصص مجازاً حتى يكون رجعيات معنى آخر للعام فيكون المراد من المرجع المعنى الحقيقى و من الضمير المعنى المجازى واما بناء على كونه حقيقة فلا يلزم الاستخدام انتهى) و فيه ان محل الكلام فى لزوم مخالفة الضمير للمرجع عند ارادة العموم من العام و ارادة البعض من الضمير المستلزم لارتكاب خلاف الظاهر لولا التجوز سمى استخداما ام لا مضافا الى ان المراد من الضمير خصوص الرجعيات وهى بهذا العنوان ليس معنا حقيقيا للعام فان افراد المطلقات مدلولة للعام لا العناوين الخاصة و من ثم لو اريد من العام خصوص الرجعيات لا على نحو التخصيص كان مجازاً (اذا تمهد ذلك فلنشرع فى شرح كلمات الاستاد قدس سره (قوله و التحقيق ان يقال انه حيث دار الامر بين التصرف فى العام بارادة خصوص) (اقول) الامر دائر بين تخصيص العام باخراج غير الرجعيات عنه و جعل الضمير المراد به ذلك تخصيصا له او التصرف فى ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه بان يجعل مرجع الضمير هى الرجعيات المشمولة للعام مع ابقاء العام على عمومه و يسمى ذلك بالاستخدام او بارجاع الضمير الى تمام مدلول العام مع التوسع فى الاسناد باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعا و تجوزاً فى الاسناد فيكون التجوز عقليا تغليبيا للرجعيات على غيرها و المراد التوسع فى اسناد الرد فى (قوله تعالى بردهن) مع بقاء الاسناد الى العام فى صدر الكلام على حقيقته (وهنا احتمالان آخران بان يقدر لفظ بعض اى بردبعضهن او يراد بالعام و بضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج فى الضمير خاصة (قوله كانت اصالة الظهور فى طرف العام سالمة عنها فى جانب الضمير و ذلك (اقول) قد اختار ترجيح التصرف فى الضمير و ابقاء العموم على حاله وعدم تخصيص العام بالضمير لوضوح ان المراد من الضمير معلوم وهو الرجعيات سواء خص العام به ام لا بخلافه

فی جانب العموم فانه لوابقی علی عمومه کان المراد لزوم التربص لجمیع المطلقات الرجعیات وغیرها ولوخص بالرجعیات لم یشمل الحکم غیرها نعم غیر المدخولة و التی لم تبلغ والتی یئست عن المحیض خارجة عن العموم وح اللازم من التصرف فی العام اختلاف المراد بخلاف التصرف فی الضمیر وانما یتفاوت فیه کیفیة الاستعمال و انه علی نحو الحقیقیة فیما اذا خص العام بالبعض الذی یختص به حکم الضمیر فانه یوجب ابقاء الضمیر علی حقیقته لانه موضوع للرجوع الی مدلول المرجع و مطابقته له وقد حصل ذلک بتخصیص العام (او علی نحو التجوز فیما اذا ابقی العام علی عمومه مع التصرف فی الضمیر والقدر المتیقن من بناء العقلاء واتباع الظهور فی تعیین المراد لافی تعیین کیفیة الاستعمال وتضیة ذلك ابقاء العموم علی عمومه والتصرف فی جانب الضمیر باحد الوجوه المذکورة (ولعل تفوه الاستاد بالتجوز فی الضمیر عند مخالفته مع المرجع للمماشاة مع القوم و قد عرفت ان التحقیق عدم لزوم التجوز فیه وان کان خلاف الظاهر و بعد صیرورة ظهور العام قرینة علی کون المراد من الضمیر هی الرجعیات یکون ظاهراً فی عموم الرجعیات و یکون عمومها حجة فیما اذا شك فی ثبوت حق الرجوع فی بعض افراد الرجعیات بخلاف ما اذا کان الضمیر تجوزاً فی الرجعیات حسبما مر فی العام المخصص من عدم حجیته فی الباقی بناء علی کونه مجازاً فی الباقی و عدم اعتبار اقربیة الباقی (و ربما یتراءی من عبارة المحشی الشیخ علی قدس سره الاشکال فیما افاده الاستاد (قال الا ان یقال بکون الشك فیما نحن فیه راجعاً الی خصوصیة المراد من کونه واجداً لخصوصیة کونه تمام المراد من المرجع المعتبرة فی الموضوع له او فاقداً لها و یلتزم باصالة الظهور فی تعیین الخصوصیة ایضم انتهی موضع الحاجة) وفیه ان هذا یرجع الی دعوی استقرار بناء العقلا علی حجیة اصالة الظهور فی تعیین الخصوصیة ایضم فیدور بین ظهور الضمیر فی المطابقة للمرجع و بین ظهور العام فی العموم وحیث ان بناء العقلا دلیل لبی لاعموم له کی یتشبث بذیله فالقدر المتیقن ثبوته فی تشخیص المراد فقط ومع التنزل فانما یتم بناء علی التجوز فی الاستخدام ولعل اشکاله مبنی علی التجوز ولیس یظهر من الاستاد الالتزام بالتجوز و ان تفوه به مماشاة معهم اذلیس فی مقام البیان من هذه الجهة ولعل قوله فافهم اشارة الی ما ذکرنا (قوله قد اختلفوا فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق علی الجواز)

(اقول) لاجدوى فى الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم الموافق فى هذه المسئلة الغير الفرعية فلابد من اقامة الدليل على ذلك (قال فى تقريرات الشيخ ره والوجه فيه ان السر فى دلالة اللفظ على ثبوت الحكم فى غير محل النطق مع انه ليس مدلولا مطابقياً له هو ان المذكور فى محل النطق انما دل عليه باللفظ توطئة الموصول الى حكم غيره فكان المذكور طريقا اليه وانما قصد به مجرد الارائة فيكون دلالة اللفظ عليه اظهر من دلالة العام على العموم و ان لم يكن من مداليل اللفظ على وجه الصراحة والمطابقة حتى انه يمكن ان يقال ان دلالة اللفظ على المفهوم اظهر من دلالته على المنطوق و ان كان مدلولا التزاميا لانه المقصود بالافادة الى ان يقول ولافرق فيما ذكرنا بين ان يكون النسبة بين المفهوم والعموم عموما من وجه كما فى قولك لاتكرم الفساق و اكرم خدام العلماء فالتعارض انما هو فى العالم الواجب الاكرام بالمفهوم ومحرم الاكرام بالعموم او كان المفهوم اخص كما اذا قيل اكرم خدام العالم الفاسق (اما الاول فلان المفهوم فى المقام قضية لبية لايمكن التصرف فيها بنفسها بالتخصيص و انما هو يتبع المنطوق فلابد اما من التصرف فى المنطوق بالقول بان قولنا اكرم خدام العلماء انما لايراد منه وجوب اكرام الخدام باخراجه عن الظاهر بالمرة اذ على تقديره فلا معنى للمنع عن ثبوت الحكم للمفهوم لاستقلال ثبوت الحكم على وجه الاولوية و اما القول بالتخصيص فهو متعين و ان لم يكن شايعا (و اما الثانى فيظهر الوجه فى وجوب تقديم المفهوم على العموم فيه مما تقدم مضافا الى كون المفهوم اخص مطلقا ايضا و بالجملة فاللازم تقديم المفهوم الموافق على العموم لعدم معقولية التصرف فيه بنفسه فيدور الامر بين التصرف فى العام او فى المنطوق ولاريب ان الاول ارجح مضافا الى ماتقدم من ان اللفظ مسوق لبيانه فظهوره فى المفهوم اولى من ظهور العام فى العموم انتهى كلامه ملخصا (وربما يترأى) من عبارة تقريرات بعض الاعلام الاعتراض عليه (قال والمفهوم الموافق (تارة) يكون بالاولوية (واخرى) بالمساواة والاول انما يتحقق فيما اذا كانت الاولوية من المدركات العقلية واما اذا كانت عرفية كما فى آية الاف فيخرج عن المفهوم و يدخل فى المداليل اللفظية و الثانى يتحقق فى منصوص العلة ونعنى به ما كان العلة المذكورة فيه واسطة فى العروض لثبوت الحكم للموضوع المذكور فى القضية بان يكون الموضوع الحقيقى هو العنوان المذكور فى التعليل

ويكون ثبوته له من جهة الانطباق كما فى قضية لاتشرب الخمر فانه مسكر واما اذا كان المذكور واسطة فى الثبوت وداعيا لجعل الحكم على موضوعه فلايسرى الحكم الى غير المورد لاحتمال خصوصية فى اسكار الخمر غير موجودة فى غيره وقد يتحقق المفهوم بالمساواة فى غير منصوص العلة فيما اذا احرز مناط الحكم من الخارج يقينا و هـذا القسم نادر التحقق جدا ثم قال بعد نقل شطر من كلمات صاحب التقريرات بالمعنى ولكن التحقيق ان المفهوم اذا كان معارضا للعموم فيستحيل ان لايكون المنطوق معارضاله والسر فيه ان الحكم الثابت فى المنطوق كما انه يثبت حكما آخر بالا و لوية فكك نفى الحـكم عن المفهوم الذى هو مقتضى العموم يكون مستلزماً لنفى الحكم عن المنطوق ايضم بالاولوية فبالاخرة يقع التعارض بين المنطوقين فان كان المنطوق اخص مطم من العمـوم كما اذا ورد لاتكرم الفساق و ورد اكرم فساق خدام العلماء الدال بمفهومه على وجوب اكرام العلماء ايضم فان قدم ح المنطوق على المفهوم فى مورد التعارض فدخل خادم العالم ولو كان فاسقافى موضوع وجوب الاكرام فيقدم المفهوم الثابت بالاولوية القطعية على العموم ايضم و اما اذا قدم العموم على المنطوق فاخرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب الاكرام و خصص الوجوب بالعدول من الخدام فلايثبت بالاولويه الا وجوب الاكرام للعدول من العلماء دون فساقهم هذا هو حق القول فى المفهوم بالاولوية انتهى كلامه ملخصا) وفى كلماته مواقع للنظر (الاول) فى جعل الاولوية العقلية من سنخ المفموم و اخراج العرفية عن دائرة المفهوم الموافق مع ان الامر بعكس ذلك حسبما صرح القوم به و مثل سلطان العلماء فى هاشية المعالم بآية الاف فالحق ما افاده فى التقريرات من ان المفهوم الموافق من المداليل اللفظية وان كانت التزامية وان المنطوق انما يكون توطئة للوصول الى المفهوم مضافا الى ان باب التعارض مقصور على المداليل اللفظيـة و نحن لانؤاخذه على تغيير الاصطلاح ولكن الخطب فى ترك التعرض لهذا القسم فى كلامه مع ان اشكاله لاينسحب فيه حسبمايأتى بيانه انشم الله والاولوية العقلية تسمى بالقياس بالاولوية و القياس الجلى و الملاك فيه ان يحصل من ملاحظه الفرع ان الفارق الـذى يتصور من جانب الاصل و هو الخصوصية يكون ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم عند العقل فيتعدى اليه بترتيب القياس و ربما يكون طريق اثبات الجامع بالدوران او السبر و التقسيم و قد

سبق فى صدر مباحث المفهوم عدم تمامية هذه الطريقة و هذا بخلاف المفهوم الموافق فان الملاك فيه الدلالة الالتزامية بلا حاجة الى ترتيب القياس اصلا والا قلية بالنسبة الى مافوق ثابتة عند العرف و ان لم يكن كك عند العقل و خصوصية انفهام الاقلية عرفـاهى الاساس للدلالة على المفهوم ولكن المحكى عن العلامة فى التهذيب ان تعدية الحـكم فى تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزايد من باب القياس الجلى و انكره المحقق (الثانى)قدجعل منصوص العلة من المفهوم بالمساوات مع انه خارج عن المفهوم حسبما صرحوا بذلك لوضوح ان انطباق المسكر الذى هو الموضوع حقيقة للحرمة على الخمر و غيره يكون من قبيل انطباق الطبيعة على افراده على طريق الشكل الاول و ليس هـذا من باب الواسطة فى العروض اصلا لان الملاك فيها ان يكون العـارض عرضاً للواسطة حقيقة لالذى الواسطة و ينسب الى ذى الواسطة بنحو من التوسع و المجاز و قد صدر منه قدس سره فى صدر الكتاب فى بيان الموضوع ما يقرب من ذلك ونبهنا على وجوه الخلل فى كلماته فراجع و لام التعليل داخل على الموضوع فى قوله الخمر حرام لانه مسكر كقول القائل لاتأكل الرمان لانه حامض ولام التعليل يعمم تارة ويخصص اخرى والتعميم و التخصيص انما يكون لانطباق الموضوع على مصاديقه و ليس من المفهوم اصلا (الثالث) فى التحقيق الذى ذكره و انه يقع التعارض بين المنطوقين فانا نمنع وقوع التعارض بينهما اذا لكلام فى المقام بين الاعلام فى المفهوم الاصطلاحى الذى يكون مدلولا عليه بالدلالة الالتزاميـة و يكون المنطوق توطئة لافادة ذلك المفهوم و قد مثل سلطان العلماء بقول القائل (ان دخل زيد دارى فلاتقل له اف)فان مفهومه يكون مخصصاً لعموم(كل من دخل دارى فاضربه)لان قوله فلا تقل له اف مسوق لافادة عدم جواز ضرب زيد و ليس جواز قول اف مفهوما عرفيا (لقوله كل من دخل دارى فاضربه) ولا تكون هذة القضية ظاهرة ولو بالالتزام فى جواز قول اف لزيد لكى يقع التعارض بين المنطوقين و ان كان الجواز ثابتا بالاولوية العقيلة اذليس كـل مايستقل العقل بادراكه من المفاهيم الالتزامية العرفية ومع عدم معارضة العموم للمنطوق لاشك فى كون المفهوم مخصصا و كذا الكلام فى المثال المضروب فان المنطوق فيه مسوق لبيان المفهوم ولا كك الامر فى جانب العموم بل يمكن منع الاولوية القطعية فى هذا المثال

اذ ربما یحتمل فی الخدام خصوصیة منتفیة فی ذویهم وان کانت مفهومة عند العرف ومما ذکرنا یظهر عدم المعارضة بین المنطوقین ولو کان بینهما عموم من وجه (ان قلت لیس المفهوم اصرح من المنطوق و من البین وقوع المعارضة عند التصریح بالمفهوم فیما اذا کان بینهما عموم من وجه (قلنا) عند التصریح لابد من التعبیر عنه بلفظ یکون ظاهراً فی العموم فلاجرم انه یقع التعارض بین الظهورین بالاستقلال ولا کلک الامر فیما اذا کان تبعاً للمنطوق فان الظهور فی المفهوم ظهور تبعی یکون فی طول ظهور المنطوق فلابد من ملاحظة التعارض مع المنطوق والمفروض عدم التعارض معه فیکون المفهوم امراً لبیاً سلیماً عن المعارض (هذا کله فی المفهوم المصطلح فلو فرضنا هناك اولویة قطعیة فی الجانبین فلامحالة یقع التعارض بین المنطوقین للعلم الاجمالی بکذب احدهما فی مادة الاجتماع فلابدمن تقدیم العلاج بینهما اولا و من المعلوم ان قضیة تقدیم المنطوق تخصیص العموم بالمفهوم (قوله اذا ورد العام وماله المفهوم فی کلام او کلامین ولکن علی نحو یصلح ان یکون) (اقول) مثال الاول (قوله تعالی ان جائکم فاسق بنباء فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهالة) فان مفهومه عدم وجوب التبین فی خبر العادل و تلقیه بالقبول و قضیة العموم ان اصابة القوم بجهالة امر مرغوب عنه مطلقا ولو کان فی خبر العادل لاحتمال الاصابة فیه ایضا وربما یقال بتقدیم العموم لاجل کونه بالوضع دون المفهوم لان ثبوته انما یکون بمعونة مقدمات الحکمة فیرفع الید عن المفهوم بظهور العموم (ومثال الثانی هذا المفهوم بالنسبة الی الآیات الناهیة عن العمل بالظن کقوله تعالی (لاتقف ما لیس لك به علم) و ربما یقال بتقدیم المفهوم نظرا الی خروج الخبر الواحد من جهة حجیته عن موضوع تلك الایات اذلیس العمل بخبر العدل بعد حجیته عملا بالظن بل عمل بالقطع بالحجیة وهنا مباحث مهمة موکولة الی مبحث حجیة خبر الواحد و بقوله (ولکن علی نحو یصلح) یخرج نحو اکرم العلماء ان کانوا عدولا فان قضیة التقیید بالمنطوق کون المفهوم مخصصاً للعام (قوله فالدلالة علی کل منهما ان کانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحکمة او بالوضع) (اقول) ان ظهور العام و ظهور المفهوم (تارة) وضعیان کلفظة کل و نحوها مما هی موضوعة للعموم و اداة الحصر ونحوها مما هی موضوعة للمفهوم واخری) اطلاقیان کالنکرة فی سیاق النهی والنفی بناء علی کون دلالتها علی الاطلاق

بمعونة مقدمات الحكمة و مفهوم الشرط بناء على ذلك (و ثالثة) مختلفان كالعموم بلفظة كل و مفهوم الشرط وعلى كل تقدير تارة كلاهما فى كلام واحد واخرى فى كلامين مستقلين فان كانا متحدين وضعا او اطلاقا فلا اشكال فى تساقطهما وصيرورتهما مجملين فى كلام واحد اوبحكم الاجمال فى كلامين و انتفاء ظهور هما الاستقرارى لكن فيما اذا لم يكن احدهما اظهر كما اذا كان واحد منهما فى تلولام التعليل مثلا والا كان مانعا عن انعقاد الظهور فى كلام واحد او استقراره فى كلامين لغير الاظهر وانما ينتفى استقرار الظهور فى كلامين لان المفروض انهما على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة على الآخر فمع عدم الاظهرية فى البين لاينعقد الظهور لهما اصلا فى كلام واحد ولايستقر الظهور البدوى فى كلامين والمراد من الاظهرية كون احدهما اظهر بالنسبة الى ثبوت الظهور البدوى فى الآخر فى كلامين لافى كلام واحد لعدم انعقاد الظهور البدوى فى الآخر حتى يقال ان احدهما اظهر من الآخر ففى اطلاق الاظهر فى عبارة الاستاد مسامحة ومهما كانا مختلفين فلا اشكال فى تقدم الوضعى على الاطلاقى لان ظهوره يكون بيانا للاطلاقى المعلق على عدم البيان و هذا القسم داخل فى قوله احدهما اظهر (قوله وقد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين مادل على العموم وماله المفهوم ذلك (اقول لو كانا فى كلامين ليس بينهما ذلك الارتباط والاتصال فلابد من ملاحظة الاظهر منهما مطلقا كانا بالوضع او بالحكمة او مختلفين لان البيان المتمم للظهور الاطلاقى خصوص البيان فى كلام يقع به التخاطب لاالبيان الواقع فى كلام آخر فاذن ينعقد للمطلق ظهور استقرارى يكون معارضا للعموم فيدخل المفهوم والعام فى باب المتعارضين ومع فقدان الجمع الدلالى لامحيص عن الرجوع الى المرجحات السندية ولايصيران مجملين لان المفروض عدم الارتباط والاتصال بين الكلامين بحيث يكون احدهما قرينة على الآخر (قوله الاستثناء المتعقب لجمل متعددة هل الظاهر هو رجوعه الى الكل) (اقول) لابد لتحرير محل الكلام من تمهيد مقدمة فى المقام (وهى انه تارة تتعدد العمومات بالذات مع اتحاد الحكم المتعلق بها كقوله اكرم العلماء والادباء والشرفاء الازيداً او مع تعدد الحكم المتعلق بها كقوله اكرم العلماء واضف الادباء واخلع الشرفاء الازيداً (واخرى) تتحد العمومات بالذات مع تعدد الحكم المتعلق بها كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الازيداً وربما يتراءى من بعضهم دعوى الاتفاق على خروج القسم الاول عن حريم

النزاع اعنى تعقب المخصص بمفردات متعاطفة حيث ان الشافعية القائلين برجوع الاستثناء الى الجميع استدلوا على مذهبهم بان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا و زنوا الا من تاب فى قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة و سراق و زناة انتهى) فان التنزيل منزلة المفردات يدل على خروجها عن محل النزاع مضافا الى تصريح المستدل على الخروج ولكن صرح بعضهم بالشمول و كيفما كان فينبغى اخراج هذا المثال ونحوه عن محل الكلام لوضوح ان العام فيه واحد ذاتا وهو الموصول وحكمه واحد ايضم وهو وجوب الضرب اذ الجمل اللاحقة تكون صلات للموصول متممات له والتائب مستثنى عن الموصول لا عن جمل الصلة بالاستقلال لان واو الجمع فيها يقتضى اعتبار اجتماع الصفات الثلاث وهى القتل والسرقة والزنا فى موضوع الحكم وقضية ذلك خروج التائب عنها باجمعها عن ذلك الحكم فهذا المثال قسم رابع و هو الذى اتحد فيه العام ذاتا و حكما و ان كانت الجمل فيه متعددة صورة نعم لو عبر مكان هذا المثال بقوله اضرب الذين قتلو والذين سرقوا والذين زنوا لا من تاب لكان داخلا فى حريم النزاع هذا كله فى بيان المراد من العام المذكور فى عنوان المبحث الذى عبر عنه الاستاد بقوله (لجمل متعددة) اذ المراد منها هى العمومات لا المطلقات (و اما) المراد من الاستثناء فهو مطلق الاخراج بمعونة الاداة نحو الا وحاشا حرف جر او بمعونة الافعال مثل ليس و ما عدا وما خلا او بمعونة الاسماء نحو غير و سوى ونحوهما (وهل الاستثناء من المتعدد اخراجات متعددة حسب تعدد الجمل المتعاقبة او اخراج واحد يتعدد اضافته بتعدد تلك الجمل (التحقيق هو الثانى و ربما يترأى الاول من بعضهم كصاحب القوانين والدليل على المختار اما بناء على عموم الوضع والموضوع له فى الادوات فواضح ضرورة ان تعدد المستثنى لا يوجب تفاوتا فى ناحية الاداة اصلا اذ معناها هو مفهوم الاخراج المجعول آلة لحال المستثنى بالنسبة الى المستثنى منه سواء كان متعدداً او كان واحداً فان المتكلم يجمع الجمل المتعددة فى لحاظ واحد عند جعل مفهوم الاخراج آلة لحالها و ان كانت وجوداتها اللفظية متعاقبة (واما) بنا على عموم الوضع وخصوص الموضوع له فلان معنى الاداة هو النسبة الايقاعية بين المستثنى و المستثنى منه من حيث كون احدهما مخرجا عن الآخر و من البين انها وجود واحد ابداعى بين الشيئين الملحوظين فى عالم الذهن

وليست النسبة من سنخ العرض الخارجى لكى يتعدد بتعدد الموضوع فمهما كانت الجمل ملحوظة بلحاظ واحدامكن ايقاع نسبة واحدة بينهاو بين المستثنى فيكون المجموع موضوعا واحداً لها فلا جرم ان النسبة الايقاعية على نحو الاخراج ايضم واحدة ذاتا وان كانت تنحل الى اخراجات متعددة باعتبار تعدد المخرج عنه اوالمخرج او كليهما فالتعدد فى اضافات الاخراج الواحد لافى نفسه ومما ذكرنا يظهر انه لا يلزم استعمال الاداةفى ازيد من معنى واحد كما ربما يترأى من بعضهم و لا الخروج عن مورد رخصة الواضع وهو الوضع حال الانفراد كما يظهر من صاحب القوانين قدس سره (قال لايقال ان الوضع انما هو لا فراد الاخراج عن المتعدد و هو مطلق لا تقييدفيه لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبرالوحدة بل نقول انه لم يثبب من الواضع الاالوضع فى حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا فى مبحث المشترك انتهى كلامه ملخصا) و فيه ما ذكرنا من ان الاخراج واحد ذاتا و قد اريد من الاداة واحد من الاخراجات و لم ترد منها اخراجات متعددة كى يكون خروجا عن مورد رخصة الواضع فتلخص من ما ذكرنا ان الاخراج واحد و ان كانت الجمل متعددة متعاقبة متصرمة مشتملة على نسب متكثرة هذا كله فى توضيح المراد من الاخراج (و قال فى الفصول الظاهر ان مراد هذا القائل (يعنى القائل بالعود الى الجميع) اخراج واحد متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة انتهى) ثم اعلم انهم اشترطوا فى ذلك صحة العود الى الجميع و الى الاخير احترازاً عن عدم الصحة اذ مع عدمها لا وجه للنزاع المذكور اصلا (فنقول) عدم الصحة قد يكون لقرينة عقلية كقوله يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا زيداً مع كون زيد متصفا بالعلم و الفسق معاً فان قضية عوده الى الجميع عدم وجوب اكرام زيد و وجوب اكرامه و كما فى (قوله تعالى والذين لايدعون مع الله آلهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق) فان الاستثناء فيه يمتنع رجوعه الى الجملة الاولى اذالحق لا يتصور فى دعوى تعدد الآلهة و قد يكون لمنع اقوى كما اذا كان المستثنى مشتركا لفظيا على القول بعدم جواز استعماله فى اكثر من معنى واحد نحو (قوله اكرم العلماء و احسن الى الادباء الازيداً) فيما اذا كان هناك زيدان احدهما من العلماء والآخر من الادباء و متى اريد من زيد المسمى بزيد كان صالحا للعود الى الجميع وقد يكون لخصوصية فى المستثنى

كقوله (احسن الى الصلحاء واكرم العلماء الاالفساق) فان الفساق لايندرجون فى الصلحاء كى يصح الاستثناء وقد يكون لنكارة المستثنى (نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الارجلا او الا واحدا) لان النكرة لاتصلح لان يراد منها فردان كذا قال فى الفصول (وفيه نظر لان معنى النكرة مفهوم فرد ما ويكون كليا لافرداً خارجيا مردداً فلا مانع من صدقها على فردين من العامين على التبادل و كيفكان فالصلاحية للعود الى الجميع على وجوه كثيرة لاحاجة الى تعددها فانها فى مقابلة عدمها الذى قد عرفت انحائها (وربما يكون صلوحه للعود الى الجميع بتقسيط المستثنى على تلك العمومات كقوله اكرم العلماء واكرم الادباء الاالفساق) وكان فساق احد العمومين غير فساق الآخر فيتحمل رجوع الاستثناء اليهما على نحو المجموع والتقسيط ويحتمل عوده الى الاخير على نحو الاستيعاب والشمول وربما يكون صلوحه للعود الى الجميع باعتبار كل واحد على نحو الشمول لاعلى نحو التقسيط (نحو اكرم العلماء واكرم الادباء الاالفاسق) فان مفهوم المشتق صادق على نحو الكلى على كل واحد من افراد الفاسق الموجودين فى العمومين و هذا بخلاف لفظ الفساق فانه حاول لتلك المصاديق المندرجة فيهما فيكون رجوعه الى العمومين على نحو المجموع و التقسيط (و مما ذكرنا ظهر ان تفسير العضدى الرجوع الى الجميع بكل واحد ليس فى محله لما عرفت ان الاستثناء قد يرجع الى العمومات على نحو المجموع (ثم هل المراد من الظهور الواقع فى عنوان المسئلة هو الظهور الناشى من الوضع او الاعم من الظهور الاطلاقى و على الاول هل المراد هو الوضع الافرادى او الوضع الهيئى بمعنى ان النزاع واقع فى وضع الاداة و ماهو بمنزلتها او فى وضع الهيئة التركيبية الكلامية و ربما يظهر من صاحب القوانين ان النزاع فى الهيئة التركيبية الحاصلة من انضمام اداة الاستثناء مع المستثنى الى العمومات المتعقبة بها لافى وضع الاداة (وفيه اولا ان الحجج التى اقاموها على مدعاهم تنادى باعلى صوتها ان النزاع فى وضع الاداة (وثانيا) انه لامعنى لكون النزاع فى الهيئة لوضوح ان الاستثناء والاخراج انما يكون مدلول الاداة لغة وعرفا وليس الاخراج مدلول الهيئة التركيبية ولو اريد به كون الهيئة موضوعة للرجوع الى الاخيرة او الى الجميع (ففيه ان مفهوم العود امر انتزاعى من مدلول الاداة عند تعلقها ببعضها او كلها و بعد تحقق النسبة الايقاعية بالاستعمال على نحو الاخراج ينتزع منها مفهوم الرجوع الى الاخيرة او الجميع فيكون

متأخراً رتبة عن الاستعمال و يمتنع الوضع لما هو متأخر عن الاستعمال (والتحقيق ان النزاع فى الظهور الافرادى الاعم من الناشى من الظهور الاطلاقى لاخصوص الظهور الوضعى حسبما يشهد بذلك احتجاجاتهم من الطرفين هذا تمام الكلام فى تحرير محل النزاع بين الاعلام (قوله اقوال) اقول المحكى عن الشيخ ره والشافعية ان الاستثناء المتعقب للجمل ظاهر فى رجوعه الى الجميع والمحكى عن ابى حنيفه واتباعه انه ظاهر فى العود الى الاخيرة والمحكى عن السيد ره انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة و عن الغزالى التوقف (و استدل الشافعية بان حكم الجمل العاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب فى قوة قولنا اضرب الذين هم قتله وسراق وزنات انتهى) وفيه مانبهنا عليه سابقا ان هذا المثال خارج عن محل النزاع مضافا الى انه مبنى على كون ذلك متفقا عليه فى المفردات ولم يثبت الاتفاق على ذلك ولو سلم فلا دليل على حجية هذا الاتفاق فى باب لظهور الاطلاقى اللهم الا ان يكون على المعنى اللغوى الوضعى (نيرد عليه بعد تسليم الوضع فى الاداة الظهور فى العود الى الجميع فى خصوص المفردات منع الظهور فى الجمل فان الظاهر هو العود الى الاخيرة مع صلاحيته للعود الى الجميع بخلافه فى المفردات فان الظاهر من الاستثناء هو العود الى الجميع فيما اذا لم يتخلل جملة ينهانحو اكرم العلماء والشرفاء والادباء الا زيداً اذا كان المسمى بزيد متعددا داخلا فى الجميع واريد منه المسمى ومتى كان واحداً فان كان متصفا بالاوصاف الثلاثة فلا اشكال فى عوده الى الجميع و ان متصفا بواحد منها فالا خراج مقصور عليه و وجهه ظاهر (والشاهد على الفرق بين المفردات والجمل هو مساعدة العرف على ذلك كما يظهر بالمراجعة اليهم (ولهولاء حجج اخر واهية مذكورة فى المطولات مع اجوبتها) واستدل الحنفية بانه لوجاز تعليق الاستثناء بما عدى الاخيرة بعد تعليقه بها لجاز تعليق المستقل بغيره والتالى باطل (بيان الملازمة انه بعد تعليقه بالاخيرة لوعلق بغيرها ايضم كان تعليقاً للمستقل وهو المراد بالتالى (واما بطلان التالى فلان المقتضى للتعليق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لايتعلق بغيره انتهى) توضيحه ان مفاد الا وما هو بمنزلتها معنى نسبى متقوم بالحاشيتين اعنى المستثنى والمستثنى منه وليس معناً مستقلا بنفسه كمعانى الاسماء فبعد رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة تتقوم النسبة الاستثنائية بالحاشيتين فيها وتستقل ولا يحتاج الى ماتقوم به فاذن يمتنع تعلقها بالجملة الاولى اذ المقتضى للتعلق

بالغير هو عدم الاستقلال والحاجة الى التقوم بالغير والمفروض حصول التقوم بالاخيرة و ارتفاع الاحتياج فهذا مانع عقلى لامانع لغوى (والجواب) ان هذا الدليل مبنى على كون التعليق تدريجيا و ليس كك بل هو دفعى بمعنى ان المتكلم بعد ايقاع الجملات بمافيها من النسب يلاحظها دفعة و يعقبها بالاستثناء فيتعلق بالجميع دفعة و تتقوم النسبة الاستثنائية بها باجمعها) و استدلوا ايضم بان الاستثناء اذا عادالى كل جملة فان قدر معها لزم مخالفة الاصل والالزم تعدد العامل على معمول واحد فى اعراب واحد وهو باطل بنص سيبويه و هو حجة (و الجواب بمنع كون العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه بل العامل فيه اداة الاستثناء كما ذهب اليه جماعة من النحويين و مع التنزل لانسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحدا اذ ليس ذالك من سنخ التأثير و التأثر لكى يمتنع اجتماع علتين على معلول واحد بل انواع الاعراب علامات جعلية من قبل الواضع ولاضير فى اجتماع العوامل على معمول واحد وليس مانعا لغويا كما يشهد به نص الكسائى والفراء على جوازه (واحتجوا بحجج اخرى مدخولة مذكورة فى الكتب (احتج السيد ره بان الاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا ريب فى وقوع الاستعمال فى الاخراج عن الكل مرة (كما فى قوله تعالى اولئك جزائهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لايخفف عنهم العذاب و لاهم ينظرون الا الذين تابوا) والاخراج عن الا خيرة مرة اخرى (كما فى قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه) من غير قرينة على التجوز انتهى المحكى من كلامه) و الجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولا يخفى ان دعوى الاشتراك انمايتم بان يقال قد وضع الا داة تارة للاخراج عن الجملة الواحدة و اخرى للاخراج عن الا زيد منها و الاشتراك مع كون الاخراج فى كلتا الصورتين اخراجا واحدا جامعا بينهما وان كان ممكنا بان يعتبر الاخراج عن الاخيرة بشرط لا و عن المجموع بشرط شيئى فيتعدد الوضع بهذين الاعتبارين لكنه بعيد جدا سواء كان على نحو الوضع العام و الموضوع له العام او على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص لوضوح ان الاستعمال فى كلتا الحالتين فى متحد المعنى اعنى الجامع بلا انسباق الاعتبار المذكور الى الذهن اصلا (بقى هنا اشكال فى الآية بناء على رجوع الاستثناء الى الا خيرة وهو انه يلزم خلاف المقصود اذ الاستثناء من الاثبات

و هو قوله (فانه منى) نفى فيلزم نفى من اغترف غرفة عن قوله (فانه منى) مع ان المقصود اثباته ومن ثم ارجعه المفسرون الى الجملة الاولى (ويمكن الجواب عن الاشكال بانه استثناء من المفهوم لامن المنطوق فان مفهومه و من طعمه فليس منى الامن اغترف غرفة فيستقيم المعنى ولعل عوده الى المفهوم اولى بناء على عدم كون الاغتراف شربا مقصودا فلا يكون داخلا فى الشرب كى يصح الاستثناء والشاهد على ذلك (قوله تعالى فشربوا منه الاقليلا منهم) حيث استثنى القليل عن و اوالجمع و نفى الشرب عنهم مع انهم كانوا مغترفين غرفة فالاغتراف ليس بشرب فالمراد من الشرب هو الشرب الرافع للعطش لامطلق الشرب (قوله ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة اهل المحاورة) (اقول) قد عرفت سابقا ان محل النزاع فيما يصلح الاستثناء للرجوع الى كل واحدة من الجمل و الى الجميع و معه لا وجه للرجوع الى غير الاخيرة فلا يخلوا اما ان يرجع الى الجميع او الى الاخيرة خاصة الا ان تقوم قرينة على الرجوع الى واحدة منها خاصة كقوله اضف العلماء واعط العدول الاالفاسق فانه يرجع الى الاولى خاصة وقد مر شطر من ذلك فى تحرير محل النزاع (قوله انه محل الاشكال والتأمل) (اقول قد مهد صاحب المعالم مقدمة مفادها كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فى رد الاشتراك الذى ذهب اليه سيدره و مقصوده انه لا مانع من استعمال الاستثناء فى الجميع وفى الاخيرة خاصة و ان كان المتيقن منه العود الى الاخيرة لان الاخراج من الجميع اخراج واحد كالاخراج من الاخيرة وقد استعمل الاستثناء فى فرد من الاخراج فيكون استعمالا فى الموضوع له كما هو قضية كون الوضع فيه عاما والموضوع خاصا و هذا بخلاف القول بالاشتراك اذ عليه لايجوز استعمال اللفظ المشترك فى معنييه معا وقد عرفت ان الحنفيه ذهبوا الى الاختصاص بالاخيرة نصحة الرجوع الى الكل محل الاشكال والتامل عند هولاء لا عند صاحب المعالم (قوله و تعدد المخرج او المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه) (اقول) وحدة المفهوم المستعمل فيها لاسماء المفيدة للاستثناء كغير وسوى ونحوهما ظاهرة لا ريب فيها لعموم الموضوع له كعموم الوضع فيها و كذا فى الحروف على مختاره و على القول يكون الموضوع له فى الحروف خاصا يكون الاخراج عند العود الى الجميع واحداً فى الخارج و ان كان منحلا الى اخراجات متعددة حسب تعدد الجمل خلافا لصاحب القوانين وقد مر تحقيقه

عند تحرير محل النزاع (قوله فانه لايكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع) (اقول الصلوح فى مقابلة عدم الصلوح قديراد به عدم المانع العقلى واللغوى من العود الى الجميع لكنه ليس بمثابة يصح الاعتماد عليه فى مقام التخاطب كما اذا كانت الجملة الثانية منقطعة عن الاولى لباً و ان كانت متصلة بها لفظاً بان لايتشارك الجملتان فى غرض واحد و تكونان مختلفين بالفعلية والاسمية كقوله اكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون الازيداً) فان الاولى انشاء والثانية اخبار ففى هذا المثال لامانع عقلا ولغة من العود الى الجميع لكن هذا المقدار من الصلاحية لايكون بمثابة يصح الاعتماد عليه فى القرينية لمكان اضراب المتكلم عن الاولى ولو كان غرض المتكلم عود الاستثناء الى الاولى ايضم لوجب نصب القرينة عليه ففى هذه يصح التمسك بالاطلاق فى الجملة الاولى و لو كان فيها الفاظ العموم كان بيانا للاطلاق فى ناحية الاستثناء بمعنى كون العموم قرينة على رجوع الاستثناء الى الاخيرة خاصة و قد يكون الصلوح بمثابة يصح اعتماد المتكلم عليه فى مقام البيان كقوله) اكرم العلماء واضفهم واعطهم الازيدا) فان جعل لفظ العلماء موضوعا لتلك الاحكام و ارجاع الضماير اليه يصلح لاعتماد المتكلم عليه للقرينية القائمة على العود الى الجميع و ان كان يحتمل قصر الاستثناء على الاخيرة و مع الصلوح لايصح التمسك بعموم العام فى ماعدى الاخيرة فضلا عن الاطلاق (ولعل قوله فتامل اشارة الى التفصيل فى الموارد حسبمانبهنا عليه لكنه علق فى الهامش ما ربما لا يخلوا عن الاشكال (قال فيه اللهم الا ان يقال ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينة عليه غير صالح للاعتماد مالم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهرا فى الرجوع الى الجميع فاصالة الاطلاق مع عدم القرينة محكمة لتمامية مقدمات الحكمة انتهى) فيرد عليه ان من جملة مقدمات الحكمة عدم القرينة و المفروض الشك فى قرينية الموجود بحيث يصلح الاعتماد عليه فى مقام التخاطب فح لم يحرز بناء العقلاء على جريان اصالة عدم القرينة فى هذه الصورة بخلاف ما اذا لم يكن صالحا عرفا للاعتماد عليه فان اصالة عدم القرينة جارية عندهم (ولعل قوله فافهم اشارة الى ماذكرنا) (ومماذكرنا توجه النظر فيما فى تقريرات بعض الاعلام (قال ان توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية غير صحيح الى آخره) و فيه ما عرفت ان الصلاحية على قسمين فمهما كانت بحيث يصح الاعتماد

عليها فى مقام التخاطب عرفا لم ينعقد الظهور فى العموم فى غير الاخيرة كما هو الشأن فى كل ما يكتنف بالكلام مما يصلح للقرينية اللهم الا ان يقال بحجية اصالة عدم التخصيص تعبداً لا من باب الظهور (قوله لا يخفى ان الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخا ومخصصا) (اقول) لابد لكشف الظلام عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى فى بيان تصور التخصيص الوارد بعد حضور وقت العمل فى مقام الثبوت (و اما) تصور النسخ الوارد قبل حضور وقت العمل به فسياتى عند تعرض الاوستاد (والمراد من حضور ذلك الوقت دخول زمان الحاجة و انقضائه و ان لم يحصل فيه العمل على نحو العمد بمعنى مجرد مخالفة الخطاب و لوكان خطاب وضع او تكليف غير الزامى و لو كان اباحة لا خصوص مخالفة التكليف الالزامى ايجابا او تحريما والمراد من التخصيص اخراج المورد عن الاعيان فى قبال النسخ الذى هو عبارة عن اخراج المورد عن الازمان (وربما يعلل وجه قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بمنافاته لقاعدة اللطف (توضيحه ان بيان مخالفة الفرد الخاص لساير افراد العام فى الحكم فى موضع حاجة المكلف اليه يجرى فى الحسن مجرى بيان الحكم الواقع فى موضع الحاجة اليه و كما ان بيان الحكم الواقعى من دون مانع يمنع منه كالتقية فى حق الامام ع و لا مصلحة اقتضت اختفائه واجب من جهة اللطف كذلك يكون ترك البيان راسا او تأخيره عن وقت الحاجة قبيحا لمنافاته لقاعدة اللطف (والتحقيق ان اللطف الواجب هو ما يحصل الغرض به و يلزم من تركه نقض الغرض حسبما نص عليه العلامة الطوسى فى التجريد فلو علم المتكلم من حال المخاطب انه لا يعمل بالعام عند حضور وقت العمل فى خصوص مورد الخاص المتأخر لاعتقاده حصول التخصيص للعام بذلك الخاص فح لا مانع من كون الخاص المتأخر مخصصا كاشفا عن كون المراد بالعام ماعدى ذلك الفرد و الاستناد فى منعه الى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة غير سديد لان المفروض انه لا يستتبع تركه وقوع المكلف فى مخالفة الواقع من حيث العمل فلا يلزم من ترك البيان نقض الغرض فمصدر من بعض المحشين للقوانين من منع ذلك استناداً الى قاعدة اللطف لا يخلو عن الخلل فظهر مما ذكرنا ان وجه قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة هو لزوم نقض الغرض بسبب وقوع المكلف فى خلاف الواقع ولا قبح فى تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان فيه ايقاع المكلف فى اعتقاد الخلاف

(والبيان وقت حضور العمل واجب عقلا مع فرض عدم المانع عن البيان فلو كان هناك مصلحة فى اخفاء الخصوصيات او مفسدة فى ابدائها لم يكن ح قبح فى تاخير البيان كاخفاء غير واحد من التكاليف فى الصدر الاول كما كان يقول صم (قولو لااله الاالله تفلحون) ومع فرض المانع عن ابداء الخاص المتاخر يكون العام المتقدم مستعملا فى العموم بارادة استعمالية وان لم يكن ذلك الخاص مراداً جديا من العام و قد قدمنا شطراً من الكلام فى تصوير الارادة الاستعمالية فى مبحث حجية العام المخصص (ولا يذهب عليك ان الموضوع فى العام هو العنوان الواقعى ويكون مسوقا لبيان الحكم الواقعى لوضوح ان اللفظ بمفهومه منصرف الى العناوين الواقعية لا الاعم من الثانوية الحاصلة من ملاحظه الشك واخذه فى الموضوع فلا يكون حكم العام بالنسبة الى الخاص الخارج عن المراد الجدى حكما ظاهريا و بالنسبة الى الافراد الاخر حكماً واقعياً مضافا الى امتناع لحاظ الشك المتأخر عن الحكم الواقعى فى مرتبة الحكم الواقعى واخذه قيداً فى مقام الحكم بالنسبة الى بعض الافراد دون بعض آخر ولا حاجة الى الالتزام به لدفع الاشكال اذ وجود المانع عن ابداء الحكم بالنسبة الى الخاص المتاخر ينهض عذراً للمولى لتأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يجب عليه عقلا جعل الحكم الظاهرى على طبق العموم بالنسبة الى ذلك الخاص والمفروض عدم مصلحة خاصة فى جعل الحكم على طبق العام بالنسبة الى ذلك الخاص و انما تكون المصلحة فى القاء العموم لضرب القانون ليس الا ولا يكون هناك مصلحة اخرى فى مجرد الجعل على خلاف المصالح الواقعية فى نفس الافعال الخارجية والا يلزم ان يكون الخاص ايضم مراداً جدياً من العام لوضوح كون حكم العام بالنسبة الى الى ذلك الخاص حكما واقعيا حقيقيا لا صوريا اذ لا فرق فى كون الحكم حقيقيا بين ان يكون المصلحة فى الفعل او فى جعل الشارع والا يلزم ان يكون جل الاحكام لولم يكن كلها صورية ومن البين ان الخاص المتأخر اذا كان مراداً جديا من حكم العام امتنع كونه تخصيصا اذ هو عبارة عن خروج الخاص عن حكم العام من اول الامر بحيث لا يكون مراداً جديا من العام ومع كونه مراداً جديا يكون نسخا لا تخصيصا فظهر مما ذكرنا انه يتمحض الخاص المتاخر للتخصيص فيما اذا كان هناك مانع عن ابداء الحكم بالنسبة الى الخاص ويكون مراداً بالارادة الاستعمالية وان كانت الافراد الاخر مرادة بالارادة الجدية ولا ضير فى اجتماع الداعيين

هناك حسبما اوضحنا سبيله فى المباحث السابقة (نقل و تعقيب) قال فى مقالات الاصول وليس المقصود من الحكم الظاهرى كونه مراداً من العام كى يتوهم اباء الظهور المذكور عن افادة الحكم الظاهرى الماخوذ فى موضوعه الشك بالواقع بل المقصود منه الحكم الناشى عن دليل حجيته فى هذا الحال ولو من جهة الشك فى مطابقة الظهور للواقع انتهى) وانت خبير بان دليل حجية الظهور انما ينهض دليلا على كون الحجية حكما ظاهريا يكون موضوعه الشك فى مطابقة الظهور للواقع فى جميع افراد العام على السواء ولاينهض دليلا على كون حكم الخاص حكما ظاهريا خاصة دون غيره ويكفى عموم الحكم الظاهرى المستفاد من قوله ع (كل شئى لك حلال) ونحوه بلاحاجة الى الالتزام بجعل الحكم الظاهرى فى خصوص الخاص الخارج عن عموم قوله تعالى (واحل لكم) ونحوه ولعل من تفوه بالحكم الظاهرى كالشيخ قده فى مبحث التعارض اراد به ذلك الحكم الظاهرى اذا تمهد ذلك فلنشرع فى شرح كلمات الاوستاد (قوله ان كان مقارنا مع العام اووارداً بعده) (اقول) قد يكون التقارن حقيقيا و يتصور ذلك فى الخاص الفعلى المقارن للعام القولى (كما لوقال ع يجب جواب السلام لمن سلم) حين ورود يهودى مسلم عليه ع ولم يرد الجواب لعدم رد الجواب دليل على تخصيص العام باليهودى وفى الخاص التقريرى (كقوله ع لاصلوة فى دم غير ما كول اللحم) مع اشتغال واحد من الحاضرين بالصلوة فى لباس فيه دم اقل من الدرهم بمرأى منه ع مع عدم الردع وقد يكون التقارن عرفيا كما قال ع اكرموا العلماء فقال واحدا فى لا اكرم النجومى قال الامام ع لابأس فان قوله ع لاباس مقارن عرفا للعام لاحقيقية ولا اشكال فى كون الخاص مخصصا فى صورة المقارنة و كذا فى صورة التاخر قبل حضور وقت العمل به اما بناء على امتناع النسخ كما فظاهر واما بناء على امكانه فالاظهر التخصيص لكثرته وقلة النسخ لاسيما قبل حضور وقت العمل بحيث يكون التخصيص مركوزاً فى الاذهان خصوصا فى هذه الصورة (قوله فيما اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعى والا لكان الخاص ايضم مخصصا) (اقول) قد عرفت انه انما يتمحض الخاص المتاخر عن حضور وقت العمل للتخصيص فيما اذا كان هناك مانع عن ابداء الحكم بالنسبة الى الخاص بحيث يكون داخلا فى العام بالارادة الاستعمالية لا بارادة جدية وهذا بخلاف النسخ فان هذا الفرد داخل فى العام بالارادة الجدية وكان المطلب بالنسبة

الى جميع افراد العام صادراً بداعى البعث فمع احراز كون العام وارداً لبيان الحكم الواقعى بالنسبة الى جميع الافراد يمتنع التخصيص بعد حضور وقت العمل فيكون ناسخا لا مخصصا ولو على القول بتجويز التخصيص بعده لان المفروض احراز كون العام مسوقا لبيان الحكم الواقعى بالنسبة الى الخاص و التخصيص اخراج الخاص عن حكم العام من اول الامر (واما) مع عدم احراز ذلك فتارة يحرز ورود العام لضرب القانون كما هو الحال فى غالب العمومات فلا اشكال فى التخصيص (واخرى) يشك فى ذلك فيدور الامر بين كون الخاص ناسخا او مخصصا (قال المحشى الشيخ على قده ولا يبعد ان يقال بتقديم النسخ فى هذه الصورة بايداع النبى صم علم الناسخ عند الامام ع بان يظهره عند تمامية امد الحكم الواقعى حيث انه بناء على النسخ يكون ظهور العام فى كون وجه صدوره لبيان الحكم الواقعى الاولى مع ظهوره فى الاستيعاب باقيا بحاله بخلافه بناء على التخصيص (لا يقال) بناء عليه يكون ظهوره فى العموم الا ستمرارى بالنسبة الى الافراد التى تكون محكومة باقيا بحاله فيتعارض الظهوران فى طرف العام (لانا نقول) ان اصالة الظهور فى الاستمرار الزمانى ليست بحجة بالنسبة الى الفرد الخاص للعلم بعدم ارادته من العام بعد الظفر بالخاص من حين وروده او من اول الامر فيبقى اصالة الظهور فى العموم الافرادى بحاله نعم لو كان الخاص ظاهراً فى ثبوت حكمه من ابتداء الشريعة لكان اقوى من العام فيحكم بالتخصيص ففى الحقيقة يقع التعارض بين ظهور الخاص فى ثبوت حكمه من اول الشريعة وبين ظهور العام فى كون جهة الصدور هو بيان الواقع وظهوره فى العموم الافرادى انتهى موضع الحاجة) و فيه ان الكلام فى هذا المقام فى الدوران بين التخصيص والنسخ و هذا انما يتصور فى الخاص الذى له ظهور فى ثبوت حكمه من اول الشريعة لوضوح ان الخاص المنفصل الذى ليس له ظهور كذلك لا يكون بياناً للعام اذ القدر المتيقن منه كونه بيانا للظهور الاستمرارى ويكون مزاحما لحجيته لا الحجية ظهور العام فى العموم الافرادى فمهما كان للخاص ظهور فى ثبوت حكمه من اول الشريعة فعلى القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لابد من التصرف فى ظهور الخاص و قصره على قطع الاستمرار فيكون نسخا لا مخصصا وعلى القول بالجواز يتردد بين تخصيص العام لشيوعه حتى قيل ما من عام الاوقد خص و بين النسخ لكون دلالة العام على حكم الخاص

الاول وبه يحصل الامتثال بهذا الفرد من الاكرام والاتيان به فى خميس آخر امتثال آخر مغاير للاول و معه لا معنى للنسخ بالنسبة الى احكام متكثرة اذ هو بيان لانتهاء امد الحكم الواحد المستمر فى الازمان بحيث يكون الزمان ظرفاً له لا قيداً مفرداً له (والمثال اللايق بالمقام ان يمثل (بقوله اكرم كل عالم ثم قال لاتكرم العالم الفاسق) بعد وقوع اكرام بعض الفساق منهم فان هذا الكلام بعمومه يدل على وجوب اكرام كل عالم سواء كان فاسقا ام لا و باطلاقه يدل على استمرار الحكم فى الازمان بمعنى ان كل فرد من العالم عند وجوده فى الخارج واجب الاكرام الى يوم القيمة و لا يرتفع هذا الحكم بمرور الزمان لا ان كل فرد يتكرر وجوب الاكرام فى حقه فعلى القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة يتعين النسخ وعلى القول بالجواز يتعين التخصيص وقد تحرر بهذا البيان محل الكلام ومورد النقض والابرام فى هذا المقام وقد جعل الشيخ قدس سره محل الكلام فى هذه المسئله تعارض ظهور الكلام فى استمرار الحكم بالاطلاق مع العموم الافرادى (فقال فى باب التعارض لااشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام التشريع فى استمراره باستمراره الشريعة على ظهور العام فى العموم الافرادى) ونبه عليه الاستاد (بقوله وبذلك يصير ظهور الخاص فى الدوام ولو كان بالاطلاق اقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع) فظهر مما ذكرنا ان محل الكلام هو تعارض الاطلاق مع العموم ولو كان الاستمرار بمعونة العموم الازمانى لزم التخصيص المستهجن (بيانه انه اذا قال المولى اكرم زيداً فى كل خميس و بعد تحقق اكرام زيد فى خميس واحد قال لاتكرم زيداً بعد ذلك فقد استثنى ماسوى الاكرام الواحد الواقع فى الخميس الاول فاذن لايبقى تحت العام الافرد واحد من الاكرامات المتتالية المشمولة لقوله كل خميس) ولاخفاء فى استهجان هذا التخصيص وهذا بخلاف ما اذا كان الظهور مفاداً للاطلاق فانه لاضير فى نسخ الحكم الواحد الذى هو بمعنى بيان انتهاء امد الحكم واقعاً وان كان بلسان الرفع فكما لاقبح فيه عقلا كذلك لاقبح فيه عرفا (قوله وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل ان يكون (اقول) مثاله كما اذا قال المولى لاتكرم زيد العالم ثم قال اكرم كل عالم والمفروض ان العبد فى موقع اكرام زيد لم يكرم زيداً عمل على طبق النهى ثم ورد عموم وجوب اكرام كل عالم الشامل لزيد العالم فيحتمل كون العام ناسخا لحكم الخاص لان شرط جواز النسخ حاصل

بالوضع بخلاف دلالته على استمرار حكمه فانه بمعونة الاطلاق و كذا دلالة الخاص على ثبوت حكمه من اول الشريعة يكون بالاطلاق بالنسبة الى الازمنة السابقة و اللاحقة فيقدم عليه عموم العام فيتعين النسخ (لكن التحقيق ان يقال انه يتعين التخصيص لان الظهور فى الاستمرار بمعونة الاطلاق مشروط بوجود الظهور فى العموم و كذا حجيته لوضوح ان الحكم الثابت فى كل فرد قابل للاستمرار بالنسبة الى ذلك الفرد فمع عدم الظهور الافرادى او عدم حجية ذلك الظهور فى فرد يمتنع استمراره فى الازمان اذ بقاء حكم فرد فى الزمان فرع اصل حدوثه فيه فمتى كان الخاص بظهوره مزاحما لحجية ظهور العام فى العموم بالنسبة الى ذلك الفرد و المفروض تقديمه عليه لاخصيته ارتفع حجية الاطلاق فى الاستمرار قضاء للتبعية المذكورة فاذن لادوران بين ظهوره وظهور الاطلاق اصلا ولا بين ظهور العام فى العموم و بين ظهور اطلاقه فى الاستمرار ولا بين حجيتهما اصلا (ثم ان صاحب الفصول قد مثل فيه لما نحن فيه بمثالين لايخلوا كلاهما عن المناقشة) (قال) كما لوقال اكرم كل عالم او قال اكرمهم فى كل خميس ثم قال لاتكرم زيدا العالم بعد اكرامه انتهى موضع الحاجة) اما لمناقشة فى المثال الاول فلان مفاد هيئة الصيغة ليس الاصرف الوجود الحاصل بالاتيان باول الوجود والمفروض تحقق اكرام زيد ومعه لا اقتضاء للعام لتكرر الاكرام بالنسبة الى زيد الذى هو فرد واحد للعام فلا معنى لنسخ حكمه اذا المفروض سقوط حكمه بالاتيان باول الوجود لطبيعة الاكرام فحرمة اكرامه حكم ابتدائى لاقطع لاستمراره والظهور الاستمرارى انما يكون بثبوت حكم العام فى الازمنة الآتية بالنسبة الى الافراد الاخر لا بالنسبة الى زيد اللهم الا على القول بدلالة الصيغة على التكرار او قيام الدليل على التكرار (فلو كان للخاص ظهور فى ثبوت حكمه من اول الشريعة كان تخصيصا لا محالة و الا كان حرمة اكرام زيد حكما ابتدائيا فلا دوران بين النسخ و التخصيص اصلا (واما المناقشة فى المثال الثانى فلان الحاق (قول المتكلم فى كل خميس بقوله اكرم كل عالم) يوجب تقطيع زمان الخميس الى ازمنة متكثرة وتقييد اكرام كل فرد بكل واحد من تلك الازمنه فيتحصل هناك اكرامات متكثرة بالنسبة الى زيد وهى افراد للعموم الثانى الملحق بالعموم الاول فاكرام زيد فى واحد من الخميس فرد مغاير لاكرام زيد فى خميس آخر والمفروض الاتيان باكرام زيد فى الخميس

اعنى وقوع النسخ بعد حضور وقت العمل بالخاص كما ان شرط جواز التخصيص حاصل ايضم اذ ذكر الخاص قبل العام ليس من باب تأخير البيان عن وقت الحاجه بل هو من باب تقديم البيان على وقت الحاجة بمعنى تقديم ما يتعقب بالبيانية عند ذكر العام لوضوح ان وصف البيانية من باب التضايف يتوقف فعليتها على فعلية المبين له قضاء للتكافو بين المتضايفين فى القوة والفعلية (وذهب الشيخ طوسى قدس سره فى محكى كلامه الى ترجيح النسخ على التخصيص ولازمه وجوب اكرام زيد بعد ورود العام (ولكن الاظهر ان يكون الخاص مخصصا لكثرة التخصيص و كونه ارتكازيا مع قلة النسخ فى الاحكام و لكونه ارتكازيا يصير ظهور الخاص فى الدوام ولو كان بالاطلاق اقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع وبناء على التخصيص يحرم اكرام زيد دائما (قوله فالوجه هو الرجوع الى الاصول العلمية) (اقول) بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل اذا جهل تاريخ ورود الخاص و تردد بين وروده بعد حضور وقت العمل بالعام كى يجوز النسخ او قبل حضوره كى يكون تخصيصا فلا دليل على ترجيح التخصيص اذ ترجيحه يتوقف على احراز القابلية للتخصيص ومع وروده بعده يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يحرز القابلية بالغلبة و ان كانت تورث الظن بالتخصيص ولا دليل على حجيته فالوجه هو الرجوع الى الاصول بالنسبة الى الاعمال السابقة فانها على النسخ صحيحة بخلاف التخصيص واما بالنسبة الى الآتية فالوجه هو العمل على طبق حكم الخاص للعلم بان الفرد الخاص محكوم بحكمه سواء كان نسخا او تخصيصا فيجب الاعادة فى الوقت اذ يرجع الشك الى سقوط التكليف الفعلى بالمأتى به مثلا نفرض ان مفاد العموم المتقدم عدم وجوب السورة فى الصلوات ومفاد الخاص المتأخر وجوب السورة فى خصوص الصلوات الواجبة و كان هناك مانع عن التبليغ الى زمان امام ٤ فارتفع المانع فى اول الظهر ولم يحضر عنده ٤ احد كى يبلغ حكم الخاص وصلى واحد بلا سورة ثم حضر عند ٤ فبلغه حكم الخاص فمتى شك هذا الراوى فى تاريخ الخاص وانه هل ورد قبل العمل به فلا يكون ما صلاه مجزيا اذ لا اعتداد بعمل هذا الراوى بعد حضور زمان التبليغ او بعده كى تكون صلوته صحيحة فمقضية الاصل عدم الاجزاء و قدمر بيانه فى مبحث الاجزاء هذا كله فى ورود الخاص بعد العام مع التردد بين وروده قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده (و اما اذا علم بورود العام بعد الخاص و

تردد بين ورود العام بعد العمل بالخاص اوقبله والمفروض ان الخاص متكفل للحكم الترخيصى و العام متكفل للحكم الالزامى فمع البناء على التخصيص مطم لا اشكال فى صحة الاعمال السابقة واللاحقة و مع البناء على النسخ فى صورة التاخر فالاعمال السابقة محكومة بالصحة و لابد من العمل على طبق العام بالنسبة الى الاعمال اللاحقة ووجه ظاهر (و اما اذا تردد بين الورودين مع الجهل بالتاريخ بالنسبة الى وقت الحاجة فحيث يحتمل ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل ولازمه التخصيص و بطلان الاعمال السابقة فيجب الاعادة فى الوقت لما ذكرنا من رجوع الشك الى سقوط التكليف الفعلى بالمأتى به و اما فى خارج الوقت فلا للشك فى تعلق التكليف بالقضا بعد الوقت (ايقاظ) لايخفى عليك ان التخصيص متعين فى مقام الانبات فى صور الشك والتردد الا فى صورة واحدة خاصة وهى فيما اذا علم بورود الخاص بعد العام و لم يكن للخاص ظهور فى ثبوت حكمه من اول الشريعة فانه يتعين النسخ لما مرسابقا من ان القدر المتيقن كونه قاطعا للاطلاق الاستمرارى فقط فالعموم حجة على كون الخاص داخلا فى حكم العام واقعا الى زمان ورود الخاص و ينقطع استمراره من هذا الزمان و قد عرفت انه يتعين التخصيص مع ظهور الخاص فى ثبوت حكمه من اول الشريعة و كذا مع العلم بورود الخاص قبل العام فان الخاص بيان للعام مطم (نعم لو شك فى ذلك و تردد فى ورود الخاص بعد العام كى يكون نسخا او قبله كى يكون تخصيصا فالعموم حجة فيتعين النسخ فى هذه الصورة ايضم لان هذه الشبهة الموضوعية ترتفع بمعونة العموم اذا القدر المتيقن هو قطع الاستمرار (ولافرق فى جميع هذه الصور بين العلم بالتاريخ وجهله بعد البناء على تجويز كل واحد من التخصيص والنسخ قبل وقت العمل و بعده كما لايخفى (قوله فاعلم ان النسخ وان كان رفع (اقول) النسخ فى الحقيقة بيان انتهاء امدا لحكم والكلام فى تصوير النسخ بهذا المعنى قبل حضور وقت العمل ولا باس به فيما اذا اقتضت الحكمة اصل انشائه وجعله او اظهار دوام الحكم و استمراره (فتارة) تصل مصلحة الجعل الى المكلف ثم يرد النسخ قبل العمل كما فى قصة ابراهيم ع وقدتقدم فى مبحث امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ان الانبعاث فى عالم الخيال تمام الملاك فى الانقياد الكاشف عن حسن سريرة العبد مع المولى وله دخل فى اتصاف الفعل بالحسن و قد تكون المصلحة العائدة الى العبد مترتبة على تلك المرتبة

من الانبعاث والانقياد و لاتكون مترتبة على الفعل الخارجى لولم يترتب عليه المفسدة وقد حققنا ان الامر يكون على حقيقته ح وان وقع النسخ قبل العمل و كذا حكم العام فى خصوص الخاص (و اخرى) لا تصل تلك المصلحة الى اشخاص المكلفين بل ترجع الى النوع قبل صدور العمل فلا مانع ايضم من الجعل واظهار دوام الحكم (ووجه امكانه فى هذه الصورة ان يكون المقتضى للحكم الواقعى ثابتا مع اقترانه بالمانع بالنسبة الى الخاص و يكون النبى صم عالماً بوجود المقتضى فى انشاء الحكم الكلى على طبقه مع اختفاء المانع عليه لمصلحة بالنسبة الى حكم الخاص فلا جرم انه ينشاء الحكم ويبعث عليه فيما اذا كان الزاميا و يظهر دوام الحكم واستمراره ثم ينكشف له المانع فى خصوص الخاص قبل العمل فينسخ الحكم فى الخاص قبله فيكون الخاص المتاخر مراداً جديا داخلا فى حكم العام حقيقة قبل النسخ وهذا بخلاف التخصيص فانه يكشف عن عدم كون الخاص مراداً جديا من اول الامر و لوكان بعد حضور وقت العمل حسبما اوضحنا سبيله (و يتاتى فى هذه الصورة اشكال البداء و سياتى تحقيق الكلام فيه (قول و انما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره اواصل انشائه واقراره) (اقول) تارة يتعلق الجعل بحكم الزامى خاص بشخص خاص كما فى امر ابراهيم ع بذبح ولده فهذا القسم هو المراد من (قوله اصل انشائه) اذا المفروض انه حكم شخصى يسقط بالامتثال فلامعنى لدوامه واستمراره (واخرى) يكون الخطاب متوجها الى نوع المكلفين كحكم تقديم الصدقات بين يدى النجوى فى قوله تعالى (اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجويكم صدقات) ومن المعلوم استمرار هذا الحكم بصدور النجوى من كل واحد منهم الى ورود الدليل الناسخ ففى هذا القسم اقتضت الحكمة استمرار الحكم سواء نسخ الحكم قبل حضور وقت الحاجة او بعدها (قوله مع اطلاعه على (حقيقة الحال وانه ينسخ فى الاستقبال (اقول) لو نسخ الحكم بعد حضور وقت العمل فلا مانع من كون الطلب بعثا حقيقة بالنسبة الى زمان العمل على طبقه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى زمان النسخ وبعده فيكون فى اظهار استمرار الحكم مصلحة اخرى فالنسخ بمعنى انتهاء امد الحكم الحقيقى فيفترق عن التخصيص المبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا واما اذا نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل مع اطلاع النبى صم الصارع للشرع فمن المعلوم عدم كون الطلب الصادر منه صم بعثا حقيقة لوضوح ان البعث انما يكون

لجعل الداعى فى وقت العمل وجعل الداعى مع عدم ارادة العمل فى وقته مع الالتفات ممتنع فلابد من الالتزام بعدم كون الطلب بعثا حقيقة فى هذه الصورة فالنسخ ليس بمعنى انتهاء امد الحكم الحقيقى فهو لارفع ولادفع فاذن يكون الفرق بين النسخ والتخصيص ان كونه مخصصا بمعنى كونه مبينا لمقدار المراد من العام و كونه ناسخا بمعنى كون حكم العام غير ثابت فى نفس الامر فى مورد الخاص مع كونه مراداً ومقصوداً بالافهام فى مورده بالعام كسائر الافراد و هذا هو الفرق الذى افاده الاستاد فى الهامش (وانت خبير بانهما سيان فى كون الخاص مراداً و مقصوداً بالافهام بالارادة الاستعمالية و عدم كونه مراداً بالارادة الجدية وسياتى بيان الفرق بوجه آخر فى ذيل كلامه (فالحق الحقيق بالتصديق قصر النسخ على ما فيه بعث حقيقة وانما يتصور ذلك قبل حضور وقت العمل فيما اذا كان صدور الطلب بداعى الانبعاث فى عالم الخيال بالنسبة الى المكلفين الموجودين فى زمن الخطاب وذلك الانبعاث الحاصل فى انفس المكلفين قبل صدور الفعل منهم هو روح الاطاعة وتمام الملاك للانقياد الكاشف عن حسن سريرة العبد مع المولى ويكون له دخل فى اتصاف الفعل بالحسن و حيثما كانت المصلحة العائدة اليهم مترتبا على تلك المرتبة من الانبعاث والانقياد ولايكون فى نفس الفعل فى الخارج مصلحة اصلا فلاجرم ان الغرض من الامر والبعث ليس حصول الفعل فى الخارج بل المقصود هو حصول الانقياد فى عالم النفس لكنه لابد من توجيه الامر الى نفس الفعل اذ لولاه لم يحصل الانبعاث فى انفسهم ضرورة انه انما يحصل عقيب تصور الامر المتوجه الى الفعل والميل والشوق الاكيد فح ينقدح الارادة المجامعة مع المانع الخارجى الذى هو النسخ بالنسبة الى الفعل فيترتب على ذلك الانبعاث تلك المصلحة فظهر مما ذكرنا ان الطلب الايقاعى الحاصل بالانشاء متوجه الى نفس الفعل الناشى من الارادة التشريعية والمصلحة تكون فى نفس الامر المتوجه الى الفعل وهذا هو المراد من كون المصلحة فى نفس الامر لافى الفعل المامور به (فلايرد) ان المصلحة اذا كانت فى نفس الامر الذى هو نعل المولى فلامحالة تحصل بمجرد صدور الامر منه فلاتصل النوبه الى حصول الانقياد لما ذكرنا ان المصلحة انما تتحصل فى الخارج بتوجيه الطلب الى الفعل كى تكون صورته فى عالم الخيال باعثة وداعية الى الفعل وبحصول الانبعاث ينالون تلك المصلحة هذا كله فى تصوير اصل صدور الانشاء بداعى البعث واما اظهار استمرار

الحكم ففيه مصلحة اخرى راجعة الى النوع ولافرق فيما ذكرنا بين ان يكون النبى عالما بحقيقة الحال و ان الحكم سينسخ اولم يكن عالما بذلك كما فى قصه ابراهيم عليه السلام فانه قد اطلع على عالم المحو والاثبات الذى هو عالم القدر وفيه تقدر الامور قبل الوجود فى عالم الماديات فرأى انه مأمور بذبح ولده اسماعيل ولم يطلع على عالم القضا الذى هو فوق عالم القدر المكتوب فيه النسخ (قوله مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة و الالزم امتناع النسخ اوالحكم المنسوخ) (اقول بيان الاشكال انه لامانع من اختلاف الامر والنهى باختلاف جهات الفعل الواحد لوضوح ان الحسن والقبح يختلفان باختلافها و كذا المصالح والمفاسد انما الاشكال فى اختلاف الحكم مع وحدة الفعل ذاتاً وجهة فان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة ملزمة فلا محالة يتعلق به الارادة والامر والمفروض عدم طرو عنوان آخر عليه كى يتغير ما فيه من المصلحة فاذن يمتنع نسخ ذلك الحكم خصوصا قبل حضور وقت العمل و لازمه بقاء الحكم ببقاء ما فيه من المصلحة و ان لم يكن الفعل مشتملا على المصلحة الملزمة من اول الامر امتنع الحكم المنسوخ بمعنى انه لايتعلق به الامر بدواً كى يتعقبه النسخ والحاصل انه يمتنع تغير الارادة على الحكيم العالم بالعواقب مع عدم تغير عنوان الفعل اصلا والتفانه الى ذلك وانما يجوز ذلك على الموالى العرفية الجاهلين بحقايق الامور فربما ينكشف لهم الخطا ويحصل لهم الندم فينسخون ما امروابه و ينهون عنه ولايلحقهم فى ذلك قبح اصلا (قوله وذلك لان الفعل اودوامه لم يكن متعلقا لارادته فلايستلزم نسخ امره بالنهى) (اقول) هذا جواب عن الاشكال (توضيحه انه كمار بمايكون المصلحة فى الفعل منشاء لتعلق الارادة والامر به كك قديكون المصلحة فى نفس الامر بالفعل اواظهار دوامه لافى نفس الفعل فح لايستلزم نسخ امره بالنهى تغير ارادته وقد اوضحنا سبيله آنفا و المراد من عدم كون الفعل متعلقاً للارادة والامر ان الفعل ليس مراداً بالذات لعدم المصلحة فيه و هذا لا ينافى كونه متعلقا لها وللامر من حيث التوصل الى المراد بالذات الذى هو الانبعاث و الانقياد فى عالم النفس بل لابد من ذلك حسبما مر بيانه سابقا (قوله و اما البداء فى التكوينيات بغير ذلك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترة) (اقول) و من الروايات الصريحة فى ذلك ما فى الكافى عن ابى بصير عن ابى عبدالله ع (قال ان الله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء و

علم علمه ملائكته ورسله وانبيائه فنحن نعلمه) وفيه ايضم عن عبدالله بن سنان عن ابى عبداله ع (قال ما بدالله فى شئى الا كان فى علمه قبل ان يبدوله الى غير ذلك من الاخبار المتواترة و مسئلة البداء من غوامض المسائل الآلهية قد تحيرت فيها العقول و كلت عن درك حقيقتها افهام الفحول وليس الخوض فيها من شأن العالم بالاصول ونحن نقتصر على جملة فيها كفاية للمتدرب اللبيب فنقول البدآء ممدود على وزن السماء و هواسم لما يظهر للمرء فى امر من الصواب واصله من البدو بمعنى الظهور يقال بدا الامر يبدو من باب طلب و يقال فعل فلان كذا ثم بداله اى تجدد وحدث له رأى بخلافه (ويفترق البداء عن النسخ بان مورد البداء انما يكون واحداً بالعدد بخلاف النسخ فانه كثيراً مايكون مورده وحدة نوعية يقع فيها التكثر بحسب الافراد والتجدد والاستمرار بحسب الزمان (وبان التراخى واختلاف الزمان ثابت بين المنسوخ والناسخ ولذا عرف النسخ بانه رفع الحكم الشرعى بمثله على سبيل التراخى ولو كان النسخ قبل مجئى وقت الحاجة وهذا بخلاف البداء فانه يتحدفيه الزمان كما يتحدفيه الشخص ولازم ذلك ان تتعلق ارادتان بشئى واحد فى زمان واحد بمعنى تعلق الارادة الاولى بوجوده والثانية بما ينافيه او بالعكس فى زمان واحد مثلا كان المقدر فى لوح القدر موت زيد فى ساعة معينة من الزمان فبدالله تعالى فى ذلك فتعلق ارادته بحيواته فى تلك الساعة بعينها فح يتوجه الاشكال بانه لايخلوا اما ان يصدر الارادة الاولى مع الجهل بالمصالح والمفاسد الواقعية كما يتفق ذلك للموالى العرفية فعند العثور على ماكان خفى عليه يندم فيبدو له ارادة اخرى بعد انمحاء الاولى وهذا لايجوز على العالم بالحقايق اومع العلم بها على ما هى عليها فيمتنع انمحاء الارادة الاولى او صدورها من اول الامر اذ لايعزب عن علمه شئى من المصالح والمفاسد فمع وجود المصلحة فى المراد دائما يمتنع انمحاء الاولى فلو تعلق بما ينافى ذلك الشئى ارادة اخرى لزم ارادة المتنافيين فى زمان واحد و مع ارتفاء المصلحة فى المراد فى ذلك فى تلك الساعة بعينها لزم عدم صدور الارادة الاولى من اول الامر بالنسبة الى ذلك الشئى فى تلك الساعة المعينة والايلزم اجتماع الارادتين على الشئى ومنافيه ولا كك الامر فى النسخ اذ هو بيان لانتهاء امد الحكم مع استيفاء المصلحة الكامنة فى نفس الحكم فلم يكن هناك الا ارادة واحدة ومع حصول الغرض انتفت بانتفاء علتها سواء حدث حكم آخر لغرض آخر فى زمان انتهاء

امدالحكم الاول ام لا (ولاجل هذه الشبهة العويصة انكر البداء عدة من علماء الشيعة و جمهور العامة مع قولهم بالنسخ فى الاحكام الشرعية بل لاغرو فى كون النسخ رفعا لادفعاً عندالاشعرى القائل بتغاير الطلب والارادة اذالنسخ عنده رفع للطلب لاللارادة فلايلزم محذور التغير فى الارادة وعلى ماحققناه من كون النسخ بيانا لانتهاء امدالحكم والارادة وانه ليس هناك الإرادة واحدة فى زمان وانمحائها فى زمان آخر لايتوجه فيه اشكال البداء الا فى صورة واحدة وهى ان يكون المقتضى للحكم الواقعى ثابتا مع اقترانه بالمانع بالنسبة الى الخاص (بيان لزوم الاشكال فيها انه قد صدرت ارادة حكم العام على طبق المقتضى بالنسبة الى الخاص فى لوح القدر مع صدور ارادة حكم الخاص المنافى لحكم العام قبل وقت العمل على طبق العام فيلزم اجتماع الارادتين على المتنافين فى زمان واحد اذ مع العلم بالمانع وصدور الارادة يمتنع انمحائها بطرو المانع وقد اريناك طريق التفصى عن الاشكال و ان المصلحة فى ابداء الانشاء ترجع الى احاد المكلفين وهى الانبعاث فى انفس المكلفين و هذه مصلحة فى جعل الشارع بداعى البعث وفى اظهار استمرار الحكم ترجع الى نوع المكلفين وقد اشبعنا الكلام فى القسمين بمالا مزيد عليه (نقل وتعقيب) ربما يتراءى من بعض اساطين الفن مقايسة البداء بخارقات العادة كالمعجزة والدعوات المستجابة (بيان) المقايسته انه اذا كان المكتوب فى لوح القدر بقاء الصورة النوعية للاجسام العنصرية فتعلقت الارادة الالهية بقلب العصا فى يدموسى الى حية تسعى وانطاق الحصى فى يدالمصطفى ص بالتسبيح لربه الاعلى لزم تعلق الارادتين بالمتنافيين فى زمان واحد اذ مع علمه تعالى بما سيتعلق به ارادته من القلب والانطاق قد تعلق ارادته بافاضة الصورة النوعية على العصا والحصا و بقائها الى زمان القلب والانطاق ولولا ذلك لم يكن بقائها مكتوبا فى لوح القدر فيلزم المحذور المذكور (اقول هذا قياس مع الفارق (بيان الفارق) ان المراد واقع فى باب خارق العادات ولم يتخلف الارادة عن اصل حدوث المراد هناك و انما تعلقت الارادة بما ينافيه فى زمان آخر بعد زمان حدوث الصورة الاولى فلو فرض اثبات تلك الصورة فى لوح القدر مطلقه غير مقيدة كان محوها مكتوبا فى اللوح المحفوظ وسينجلى سره من ذى قبل وهذا بخلاف البداء فان المفروض فيه عدم حدوث المراد اصلا مع تعلق الارادة الثانية بما ينافيه فى ذلك الزمان بعينه فمع تخلف المراد عن الارادة قد تعلقت

الارادة بماینافیه فی زمان واحد مثلا کان المقدر فی لوح القدر ابتلاء زید ببلاء کذا فتصدق زید قبل حدوث البلاء و صار التصدق مانعا عن حدوث البلاء فامحی الله البلاء و اثبت مکانه الصحة و الرخاء فمن البین عدم وقوع البلاء المراد بالارادة التکوینیة و حدوث مراد آخر و هو الصحة و لازمه تعلق الارادتین بحدوث المتنافیین فی زمان واحد و هذا هو المحذور فی البداء ولا ینسحب ذلك فی المعجزات و نحو ها الا فیما کان من هذا القبیل فعلی هذا فالنسبة بین النسخ و البداء هو التباین مفهوماً و مورداً فلا رابطة بین المسئلتین ولا اصل للقضیة المشهور وهی (ان البداء فی التکوینیات کالنسخ فی التشریعیات (فما ربما یظهر من صدر التمألهین فی شرحه للکافی من انطباق البداء علی قصة ابراهیم ع منظور فیه اذلم تتحقق هناك الارادة واحدة تشریعیة بذبح ولده اسمعیل ع وبعد حصول المصلحة والغرض وهو انقداح الانقیاد فی عالم نفسه الشریفة انتهی امد الامر والارادة ولم یکن هناك ارادة تکوینیة متعلقة بذبح اسماعیل ع کی یلزم تخلف المراد بل لم یکن المکتوب فی لوح القدر الارادة تشریعیة و امره بذبح ولده و قد حصل الغرض منه بمجرد انقداح الارادة فی نفسه الشریفة بالنسبة الی ذبح ولده حسبما مر بیانه سابقا (و بما قدمناك من البیان تحرر محل الکلام و تحدد حریم النزاع فی هذه المسئلة العویصة فلنشرع فی حل عقد تهابعون الله الملك المنان (فاعلم ان الله تعالی علمین علم مخزون و علم ترتیبی کما دل علیه الروایة الاولی و للثانی مراتب وهی القضاء ویعبرعنه بام الکتاب والقدر ویعبرعنه بکتاب المحو والاثبات (والمراد) بالعلم القضائی هو وجود صور جمیع الموجودات فی عالم العقل علی نحو الکلیة و الحیطة دفعة واحدة بلا تقدر و زمان کما هو مفاد (قوله ص جف القلم بما هو کائن) مع انه تعالی کل یوم هو فی شان اذ صور الموجودات متجددة مفاضة من واهب الصور فی کل آن (والمراد) بالعلم القدری هو وجود صور جزئیة متعاقبه متبادلة فی عالم المثال المنفصل علی شکل و مقدار خاص قبل بروزها و ظهور ها فی عالم المادة فهناك تقدر بلامادة و صور بلا هیولی عنصریة و یجوز فی تلك الصور التبدل و التغییر و المحو و الاثبات و ان کانت من مراتب العلم الالهی لما ثبت فی محله ان للعلم مراتب مرتبة منه عین الذات الاحدیة ومرتبة منه علم فعلی للحق تعالی و للارادة ایضم مراتب مرتبة منها عین الحق تعالی و مرتبة منها صفة الفعل کما

نطق (الاخبار بان الارادة صفة الفعل) و الملائكة المدبرات امراً هم الموكلين لتصوير تلك الصور القدرية فى لوح القدر والله تعالى هو المملى عليهم على وجه يليق بعنايته تعالى و التغيرات الواقعة فى عالم القدر على طبق التغيرات الواقعة فى عالم المادة فمهما حصل تغير فى عالم المادة من صورة الى صورة اخرى و من حالة الى اخرى كشف ذلك بطريق الان عن ذلك التغير بعينه فى عالم القدر و حصول التغير فى عالم القدر كاشف بطريق اللم عن حدوث ذلك فى عالم المادة لان نسبة ما فى عالم المادة نسبة الظل الى ذى الظل حسبما حقق فى محله (ثم انه قد قرع سمعك النزاع بين الحكماء والاشاعرة فى اثبات العلل و الغايات للاشياء و ان لكل فعل و حركة غاية و سببا عند الحكماء و ليس كذلك عند الاشاعره المنكرون للعلة و المعلول بتاتا لذهابهم الى الارادة الجزافية بلا حكمة ومصلحة فى متعلق الارادة تكون مرجحة لاحد طرفى النقيض وهم ابعد خلق الله عن صراط الحكمة والمعرفة ومن البين ان لازم القول بالترتيب بين الاسباب والمسببات لمكان خصوصية كامنة فى الاسباب مقتضية لترتب الاثر عليها هو تعلق الجعل البسيط بالسبب لا الجعل التأليفى المتخلل بين الشئ وعارضه لوضوح امتناع تخلل الجعل التأليفى بين الشئ و لازمه مثلا جعل الله النار لا انه تعالى جعل النار حارة بان يتعلق جعل باصل وجود النار ويتعلق جعل آخر بكونها ذات حرارة فارادة السبب بعينها ارادة للمسبب كما ان ايجاده بعينه ايجاد للاثر اللازم له المسبب عنه وكذلك العلم الحضورى بالسبب هو علم بعينه بالمسبب و هو علم بالمعلول من طريق العلم بالعلة و هذا اقوى من العكس اذ فيه احاطة بكنه المعلول بخلاف العكس فانه علم حضورى بالوجه لا بالكنه حسبما حقق فى محله هذا كله فى تصوير العلم الترتيبى على وفق النظام الاتم (و اما العلم المخزون و هو العلم الذى استأثره الله لنفسه ولم يطلع عليه احداً من خلقه كما فى رواية اخرى وذلك العلم عين الارادة وجوداً و ان اختلفا مفهوما وانما يظهر اثره فى عالم القدر عند تاثر نفوس الملائكة المدبرة الموكلة على لوح القدر حين توجه النفوس الكاملة من الاولياء والاتقياء الى المبدء الاعلى لدفع الضراء و البأسا فعند اذ يتوجه الارادة الالهية الى محو ما هو المقدر و اثبات خلافه بتوسيط الملك المدبر ولا حجر فى الالتزام بتأثر تلك النفوس العالية خلافا للشيخ الرئيس حيث يقول (ان العالى لا يلتفت الى السافل ولا يتاثر عنه) و هذا انما يصح

فى العالى من كل وجه او العالى من حيث علوه واما الجوهر النفسانى الملكوتى فيمكن ان ينفعل عن احوال بعض السكان فى عالم المادة لاسيما النفوس الشريفة فيلتفت الى انجاح طلبتهم واجابة دعوتهم و ان يتاثر من دعوات المضطرين واستغاثه المهوفين اذ الملائكة المدبرات ليسوا عالين من كل جهة كالملائكة الكروبين ولاولئك المدبرات وجه الى الحق و وجه الى الخلق ويكون ارادتهم ارادة الحق لايعصون الله ما امرهم وهم بامره يعملون كالحواس المسخرة تحت حكم النفس الناطقة و بهذا يرتبط المتغيرات بالقديم المنزهه عن التغيرات وليس هنا محل بسطه (اذا تمهد ذلك فمهما حان حين بروز سبب عن كتم العدم الى دار الوجود فى عالم المادة مقرونا بوجود الشرط و عدم المانع كتب فى لوح القدر قبل ان يظهر فى هذا العالم ولا محالة يثبت بماله من الاثر فى اللوح اذ المفروض عدم انفكاك اثره عنه عند وجود الشرط مع عدم المانع وحيثما ارتقى نفس النبى ص اوالولى واتصل بذلك اللوح وشاهد بنور بصيرته اوسمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك المدبرات ماهو المكتوب فى اللوح حق له ان يخبر بما رأه اوسمعه من حدوث ذلك السبب والمسبب فى هذا العالم ثم اذا اتصلت نفسه الزكية مرة اخرى و راى فى ذلك اللوح خلاف ما راه اولا حق له ان يخبر بخلاف ما اخبر به اولا اذ لاطريق للعلم بما يمحوا الله تعالى لمن سوى الله من النفوس العلوية والسفلية لانه خارج عن سنخ الاسباب الطولية الترتيبية بتاتا و انما ينمحى ويثبت خلافه بمجود تعلق الارادة الالهية دفعة بلا توسيط اسباب علوية مرتبة فى السلاسل الطولية من العقل الاول الى النفوس المدبرة (واما اشكال عدم وقوع المراد ولزوم تعلق الارادة بالمتنافيين (فمدفوع) بما قدمنا من عدم تعلق الارادة بالاثر بالاستقلال بل هناك ارادة واحدة متعلقة بالسبب ويتعلق به الجعل البسيط والمفروض حدوث السبب فى عالم المادة مقترنا بالشرط و عدم المانع فاذا اراد الله خلاف ذلك تعلق ارادته بقلب صورة السبب بعد حدوثها كما فى قوله تعالى (يا نار كونى برداً وسلاما على ابراهيم ٤) او بسلب الخاصية الكامنة فى السبب بعد حدوثها او بايجاد المانع ونحوه وكل ذا بعد حدوث السبب والمفروض انه المراد بالذات لا الاثر فبعد وقوع المراد فى زمان قد تعلق ارادة خرى بخلافه فى زمان آخر فلايلزم اجتماع الارادتين على المتناقين فى زمان واحد كما انه لايازم تخلف المراد عن الارادة التكونية وحيث ان

الاشاعرة ذهبوا الى نفى الاسباب و المسببات رأسا ازم على اصلهم تعلق الارادتين معا بايجاد اثر شخصى واحد واعدامه فى زمان واحد حسبما مر بيانه سابقا ولا كك الامر على ماهو الحق من توسيط الاسباب والعلل فان الارادة متعلقة بالسبب و بمجرد تعلقها بـه حدث السبب فى عالم المادة و بعد زمان حدوثه تعلق ارادة اخرى بخلافه فى زمان آخر حسبما اوضحنا سبيله بمالا مزيد عليه و بهذا البيان صح قياس البداء بخارق العـادات و فى كلتا الفريقتين تتعلق ارادة ثانية بعد حدوث المراد بالارادة الاولى بخلافه فى زمانين فانحلت العقدة وانحسمت الشبهات بحزافيرها والله يقول الحق وهو يهدى السبيل (حكمة ربانية) قد ورد فى رواية (ماعظم الله بمثل البداء) وفى رواية اخرى (ما عبدالله بشئ مثل البداء) و نحن نشير الى حكمـة من حكم البداء فنقول فى البداء عند اجابة دعاء الداعين و اغاثة الملهوفين حكمة ربانية (بيانها ان الله تعالى جعل فى طينة الانسان بذر التضرع و الاستكانة منذ يوم ولد من امـه حيث ان المولود بمجرد الانفصال عن امه يرفع صوته بالبكاء و يجلب به تحنن امه و يطلب بهغذائه من ثدى امه والبكاء من خصايص الانسان من بين سايرالحيوانات قد فطره الله عليه ويكون وسيلة له الى النيل الى حوائجه من والـديه الذين ربياه صغيراً و هـذه رويته الى ان تنفتح بصيرته و يعلم ان امه وابيه كنفسه لايملكان نفعاً ولا ضراً فعند اذ يطلب حوائجـه من رب الارباب و قدحان ح ان يثبت اصل بذر التضرع فى اعماق قلبه و ينمو شجرته و يتصل فروعه و اغصانه الى الملكوت الاعلى و من البين ان التضرع والاستكانة والخضوع والخشوع روح العبادة وبه يترقى الانسان من حضيض الحيوانية الى اوج عالم الانسانية و هذا البـذر المفطور فى طينته انما ينمو ويعظم فيما اذا وقع الاجابة عقيب دعائه و تحنن عليه الحنان المنان عند تضرعه وتوسله اليه وانكسار قلبه و سيلان دمعه فلو كان ما يرام ويطلب بالدعاء والسئوال مما لم يجر به القلم و لم ينطبع فى لوح القدر لم يكن فائدة فى الدعـاء والتضرع فيرجع الداعى خائبا آيسا و يصير بذر التضرع عاطلا باطلا فيكون خلق ذلك البذر فيه عبثا ولو كان ذلك المطلوب بالدعاء مماجرى قلم القدر بتقدير حصوله سواء طلب بالدعاء ام لا فلم يبق حاجة الى تكلف الدعا و التضرع والبكاء فالحكمة فى البداء بان يمحوا الله ماكان مقدراً من سوء القضاء ويثبت مكانه حسن القضاء و يبدل الله السئيات بالحسنات انما تكون

فى انماء بذرالانسانية حتى يصير شجرة اصلها ثابت وفرعها فى السمآء و هذاباب واحد فتحنا لك من سرالبداء و قل رب زدنى علما (قوله مع علمه بانه يمحوه) اقول هذا انما يتصورفيما اذا كان المانع من سنخ الممنوع و يكون الممنوع والمانع كـلاهما مكتوبين فى اللوح المحفوظ وحيث ان مراتب الانبياء متفاوته فلاغرو فى علم بعض الانبياء كخاتمهم ص بالمانع عند ارتفاء نفسه الزكية واتصاله باللوح المحفوظ واما اذا لم يكن المانع من جنس الممنوع فليس ثابتا فى اللوح المحفوظ بل هو علم استأثر الله لنفسه نعم عند مقارنـة و قوعه ربمـا ينبـأه الله بعض المقربين فلا غرو ايضم فى علمه بوقوعـه قبـل ظهـوره فى عـالم الكـون (حكاية و دراية) ذهب بعض الاعلام فى تقريراته الى جوازالنسخ قبل وقت الحاجة متشبثاً بذيل اصله فى القضايا الحقيقية من كونها فرضية(قال واما اذاكان من قبيل الاحكام المجعولة فى القضايا الحقيقية الثابته للموضوعات المقدر وجود اتها فلامانع من نسخها ولوبعد جعلها بيوم واحد اذالمفروض انه لايشترط فى صحة جعله وجود موضوع له فى العالم اصلا لما فرض انه حكم على موضوع مقدرالوجود انتهى كلامه) وحيث ان القضايا الحقيقية بتيات عندنا فلاجرم ان زمان الحاجة هو زمان تطبيق المكلف اياها على الموضوع ولوعلى فرد واحد حسبما مربيانه فى صدرالمبحث نعم زمان الحاجة فى الشرطية بعد حصول الشرط (وهل يجوز النسخ قبل حصول الشرط فلابد للقول بجوازه من الالتزام بكون المصلحة النوعية فى نفس الجعل الذى هوفعل الشارع و تحصل تلك المصلحـة بمجرد الجعل و كيف كان فان القضايا الحقيقية ليست من سنخ الشرطيات فلابد من الالتزام بكـون المصلحة فى فعل المكلفين الى وقوع النسخ بعد زمان الحاجة وفى انبعاثهم فى عالم الخيال قبل زمانها وقد مربيانه مستوفى (وقال بعض الاعلام فى تقريراته ايضا ان اصالة العموم من الاصول اللفظية واصالة عدم النسخ من الاصول العلميه اذ الحكم الثابت لايمكن ان يكون بنفسه متكفلا لبيان استمراره ضرورة ان الاستمرار فى مرتبة متاخرة عن الحكم فكيف يمكن ان يكون الحكم المنشاء متكفلا لما هو فى مرتبة متأخرة عنه انتهى موضع الحاجة) وفيه ان الحدوث والبقاء والاستمرار امور اعتباريـة والحدوث منتزع عن الوجود فى الآن الاول والاستمرار منتزع عنه فى الآن الثانى فمهما اوجدالشارع حكما من الاحكام فباعتبار تعلقه بالموضوع فى القضية المحصورة ينحل الى احكام متكثرة على حسب

تعدد افراد الموضوع فعلا او تقديراً وباعتبار وجود ذلك الحكم فى الآن الثانى و الثالث و هكذا الى ان ينقطع بالنسخ يكون واحداً مستمراً ومع فرض كون الشارع فى مقام البيان من حيث الاسراء الى الافراد لامن حيث البقاء فلا اطلاق من هذه الجهة ومع احراز البيان من تلك الجهة يصح التمسك بالاطلاق نعم الشك فى البقاء متفرع على احراز الحدوث فمتى جعل الشارع حكما ظاهريا على الشك فى اصل الحدوث كما فى (قوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر) لم يكن دليلا على حكم الشك فى البقاء الذى هو الاستصحاب اذ الشك فى البقاء انما يكون فى مرتبة متأخرة عن احراز اصل الحدوث والمفروض ان قاعدة الطهارة متكفلة لحكم الشك فى الحدوث فلا تكون دليلا على الاستصحاب والسر فى ذلك ان متعلق الشك والظن والعلم انما يكون من المفاهيم الحاضرة بالذات فى الذهن ومن المعلوم ان الحدوث والبقاء مفهومان متغايران فى ذلك العالم فلا غرو ان يتعلق العلم بالحدوث مع الشك فى البقاء فهذا الشك يكون موضوعا لحكم الاستصحاب و ان يتعلق الشك بالحدوث فهذا الشك يكون موضوعا للقاعدة وهذا بخلاف الموجود فان بقائه بعين وجوده اولا بلاتخلل عدم بين الحدوث والبقاء والا لم يكن بقاء له فظهر مما ذكرنا ان الاستمرار ليس فى مرتبة متاخرة عن الحكم بل هو نفس وجود الحكم فلاحجر فى تكفل الدليل باطلاقه لرفع هذا الشك ولاحاجة الى جعل آخر يكون متكفلا للحكم الظاهرى بالنسبة الى هذا الشك (وانكار نهوض مقدمات الحكمة على ثبوت احكام الشريعة فى جميع الازمنة بمعونة الاطلاق بالمعنى الذى تحرر فى صدر المبحث غير سديد جدا فالدوران بين النسخ والتخصيص دوران بين التقييد والتخصيص فالجمع دلالى ولاتصل النوبة الى الاصل العملى اصلا كى يكون اصلا عمليا (ثم قال ولو سلمنا كون اصالة عدم النسخ من الاصول اللفظية فاصالة العموم تكون حاكمة عليها لامحالة فان الشك فى ناسخية الخاص المتاخر او منسوخية الخاص المتقدم انما يكون ناشا عن الشك فى تقييد موضوع حكم العام واطلاقه فاذا فرضنا ثبوت اطلاقه باصالة العموم فيرتفع الشك المسببى و يحكم بالنسخ انتهى كلامه) و فيه ان عموم الحكم و شموله للفرد ليس سببا لاستمرار الحكم و عدمه اصلا كى يكون الشك فيه مسببا عن الشك فى الشمول اذ يثبت الاستمرار بعد الشمول بمعونة احراز كون المولى فى مقام البيان من هذه الجهة نعم قضية

الدوران بين التخصيص والنسخ ارتفاع الشك فى احدهما بثبوت الآخر فاذا قدمنا اصالة عدم النسخ لقلته و كثرة التخصيص ارتفع الشك فى استمرار الحكم لان قضية التخصيص خروج هذا الفرد من حكم العام رأسا ولازمه استمرار الحكم الواقعى بالنسبة الى مايكون مشمولا للحكم من سايرالافراد كما انااذا قدمنا اصالة عدم التخصيص ارتفع الشك فى حدوث اصل الحكم بالنسبة الى هذا الفرد ومع حدوث الحكم له من اول الامر يتعين النسخ و قد تقدم شطر من الكلام فى ذلك ومنعنا الدوران بينهما وقلنا لايخلوا اما ان لا يكون للخاص ظهور فى كونه من اول الامر فلا يزاحم ظهور العام فالمتيقن هو النسخ و اما ان يكون له ظهور كذلك فلا محالة انه يكون تخصيصا و لا تصل النوبة الى النسخ لان الظهور فى الاستمرار مشروط بانعقاد الظهور فى الشمول بالنسبة الى هذاالفرد و كذا حجيته ومع عدم الظهور فى الشمول او عدم حجيته يمتنع استمراره بالنسبة الى الزمان و مع تقديم الخاص لمكان اقوائيته يرتفع حجية الاطلاق فى الاستمرار قضاء للتبعية المذكورة (ثم انه ربما يترأى من عبارة مقالات الاصول ان النسخ ليس من باب التصرف فى الدلالة وانما التصرف فيه نظير التورية والتقية تصرف فى الجهة (وانت خبير بان هذا على فرض تماميته انما يتأتى فى العام المتأخر بالنسبة الى الخاص المتقدم قبل حضور وقت العمل بالخاص ولايتاتى بعد العمل به و كذا لايتأتى فى العام المتقدم اذ الخاص المتاخر انما يكون ناسخا لحكم هذا الفرد خاصة و يكون الافراد الاخر الباقية تحته مرادة جدا و لا يتطرق فيها احتمال التورية و ارادة خلاف الواقع فاذن يشكل التصرف فى كلام واحد بحمله على الجهة بالنسبة الى بعض مدلوله و تمام الكلام فى باب التعارض (قوله ولا ريب انها موضوعة لمفاهيمها بما هى هى مبهمة مهملة بلا شرط اصلا (اقول) لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام و هى ان الماهية (تارة) تكون ملحوظة فى نفسها من حيث هى مع قطع النظر عما هو خارج عنها فيقال ليست من حيث هى الا هى فيسلب عنها طرفا النقيض فهى لاموجودة و لا معدومه لا واحدة ولا كثيرة لا كلية ولا جزئية الى غير ذلك مما هو خارج عن ذاتها وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز لان معناه ان كل واحد من طرفى النقيض ليس عينا للماهية ولاجزء منها و ان لم يخل عن احدهما فى الواقع (واخرى) تكون ملحوظة بالنسبة الى ما هو خارج عنها عارض عليها كالوجود فح تنقسم

الى المطلقة والمخلوطة والمجردة فان لو خطب لا بشرط تكون مطلقة و بشرط شئى تكون مخلوطة وبشرط لا تكون مجردة وليس لحاظ لابشرط قيداً فى المطلقة لوضوح ان الماهية المقيدة باللحاظ اى لحاظ كان لا موطن لها الا فى العقل فلا تتحد مع العوارض الخارجية والفرق بين المطلقة و الماهية التى هى مقسم للمطلقه و قسيميها ان المقسم ملحوظ فى حد ذاته بالنسبة الى الاقسام الثلاثة و هذا اللحاظ مغفول عنه عند العقل و المطلقة ملحوظة باللحاظ اللابشرطى على نحو القضية الحينية لا المشروطة مثلا الانسان يلاحظ من حيث هو لكن للعقل ان يلاحظه بلا نظر الى هذا الاعتبار فيتسنى له ان يقسمه الى الملحوظ بهذا الاعتبار و الى القسمين الاخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان و القسم هو مفهومه الملحوظ بهذا الاعتبار وان كان المقسم قسما لهذا المفهوم الاترى ان قسمة الانسان الى الكلى والجزئى صحيح مع ان الانسان الذى هو المقسم كلى فى الواقع فيكون المقسم فرداً للقسم واقعا لكنه فى نفسه جعل مقسما مع قطع النظر عن كونه كليا و كذا قسمة الانسان الى الانسان المعلوم والمجهول و قسمة الشئى الى الثابت فى الذهن والى غير الثابت فيه و الى الموجود بوجود ما و الى المعدم المطلق مع كون المقسم داخلا فى المعلوم و الثابت والذهن والموجود فى الواقع لا فى القسم الآخر فاندفع الاشكال بانه يلزم قسمة الشئى الى نفسه و غيره فيلزم ان يكون قسم الشئى قسيما له (والعجب ان بعض الناس تمسك بهذه التقسيمات لتجويز كون الشئى قسما من نفسه و هذا باطل بالضرورة لوضوح ان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى المقسم ويكون المقسم منطبقا على المتخالفات فكيف يمكن ان يكون المقسم قسما من نفسه (ان قلت) لاشك ان المقسم الملحوظ فى حد ذاته داخل فى المطلقة اذا اللا بشرطية ليست قيدا فيها وان كانت ملتفتا اليها والمفروض عدم تقيد المقسم بها ايضم فمهما كان داخلا فيها كان فى عرض القسمين الآخرين فلابد هناك من مقسم فوق هذا و يكون المقسم و اقسامه اقساما لذلك فاذن يلزم ان يكون ذلك المقسم قسما من نفسه اذا المفروض ان اللحاظ من حيث هو غير منظور فى المقسم العالى والدانى (قلنا) ذلك المقسم العالى يكون مندكا فى الاقسام ولا يتعلق اللحاظ بنفسه ويكون ملحوظا بعين لحاظ الاقسام و هذا هو المقسم الملا بشرط المحض المحض فى اللا بشرطية بحيث مهما تعلق به اللحاظ انقلب الى اللابشرط القسمى ولا بدان ينتهى فى السلسلة

الطولية الى ذلك المقسم المحض لكى يقف الذهن عنده فما يتراءى من بعض المحشين قده من قصر الا بشرط المقسمى على الماهية اللا بشرط من حيث الاعتبارات الثلاث غير سديد جداً (لا يقال) لاشك ان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى المقسم بحيث يحصل منه بضميمة كل قيد قسم و ح لابدان يعتبر اللا بشرط المقسمى مقيداً باللا بشرطية كى يحصل اللابشرط القسمى ومن البين ان لاموطن لهذا المفهوم الا الذهن ولا وجود للمقيد بالامر العقلى فى الخارج وقد صرح بذلك المحقق السبزوارى قده فى غرر الماهية (قال الكلى الطبيعى هو الابشرط المقسمى لا القسمى المقيد باللابشرطية لانه امر عقلى لا وجود له فى الخارج انتهى ملخصا) نعم ربما يتراءى من العلامة الطوسى قده وغيره ان اللابشرط القسمى هو الكلى الطبيعى ولازمه عدم اعتبار هذا المفهوم قيداً مضموماً الى المقسم فكيف يحصل اللابشرط القسمى بدون التقييد (لانا نقول) الكلى الطبيعى هو اللا بشرط الملحوظ بالنسبة الى افراده التى يحمل عليها بالحمل الشايع و يقع فى جواب ما هو و يكون مقابلا للكلى العقلى و لا يكون مقسما له مثلا الانسان اذ لو حظ لا بشرط بالنسبة الى الوجود وعدمه يكون كليا طبيعيا وليس مقسما له وللانسان المقيد بالقيد الذهنى اى قيد كان لوضوح ان الانسان فى عالم العقل يكون انسانا بالحمل الاولى والتقييد بالقيد الذهنى لايوجب كونه وجوداً لمفهوم الانسان اذ المفروض ان افراده منحصرة فى عالم الخارج والصورة العقلية انما تكون وجوداً لمقولة الكيف وليس هناك الا مفهوم الانسان من حيث هو و حيث ان دائرة اللا بشرط فى الطبيعى ضيقة بالنسبة الى دائرة اللا بشرط المقسمى فلا محالة يندرج فيه الطبيعى والمقيد بشرط لا والمقيد بشرط شئ فظهر ان كون الطبيعى قسما انما هو باعتبار اخصية ما يضاف اليه مفهوم اللا بشرط لا باعتبار كون هذا المفهوم قيدا فالحق فى هذا المقام مع العلامة الطوسى فى جعله الكلى الطبيعى هو اللا بشرط القسمى لا المقسمى (ثم لا يذهب عليك انه مهما اعتبرت الماهية لا بشرط بالنسبة الى هذه الاقسام الثلاثة بحيث يكون عنوان اللا بشرطية ملحوظا فلا جرم ان هناك لا بشرطية اخرى فوق هذه يكون الماهية ملحوظة فى ذاتها منقسمة الى هذه وماتحتها بلا نظر الى حيثية اللابشرطية و يكون هذا العنوان مغفولا عنه و قد اسمعناك ان هناك لا بشرطية محضة فى طول هذه الاقسام كلها و لا يكون نفسه ملحوظا فى نفسه فضلا عن عنوان اللا بشرطية ويكون مندكا

فى الاقسام ملحوظا بعين لحاظها و محكوما عليه بعين احكامها بحيث لو توجه النظر اليه بالاستقلال لخرج عن اللا بشرطية و صار قسما منه (تذييل) لا يخفى ان مركز تقسيم اللا بشرط الى الاقسام الثلاثة فى الاصول يعم الجواهر والاعراض بل العرضيات المنتزعة من الخارج لوضوح عموم التسمية لجميعها عرفا و عموم الحكم لها شرعا ولا كك الامر فى علم المعقول الباحث عن الحقايق فان مركز التقسيم فيه خصوص الماهيات (و هل ينسحب فى المفاهم الذهنية كالكلية والنوعية و نحو هما ام لا لامانع من اعتبار ها فيها اذ الوجود الذهنى زائد على تلك المفاهيم الذهنية فيصح اعتبار ها لا بشرط بالنسبة الى الوجود الذهنى و قسيميه (و هل ينسحب فى المفاهيم الممتنعة كالمعدوم المطلق ام لا فحيث ان اعتبار اللا بشرطية لايجتمع مع كون المفهوم ممتنعا فى نفسه اذ قضية اللا بشرطية صحة صدقه على الافراد والامتناع الذاتى مناف لذلك فلا ينسحب فيها لكن ذلك باعتبار الحمل الاولى و اما باعتبار الصورة الذهنية للممتنع فلا مانع من فرض الافراد له ثم اعتبار لا بشرط و قسميه فيه (اذا تمهد ذلك فنضع الكلام فى وضع الاسم للجنس تارة فى مقام الثبوت و اخرى فى مقام الاثبات (المقام الاول) فى امكان وضع اللفظ للماهية اللا بشرط فنقول اما الوضع للمقسمى المحض فغير ممكن اذ الوضع يتوقف على لحاظ المعنى بالاستقلال و المفروض عدم امكان توجه اللحاظ اليه حسبما مر بيانه آنفا (و من ذلك) وضع اللفظ للمعنى السارى فى هيئات المشتقات فان الوضع له ممتنع لوضوح انه اذا لوحظ (ض رب) مثلا الذى هو مادة لضرب وضارب و غير هما من المشتقات وجعل فى هيئة كى يمكن التلفظ به و لو حظ له معنى فى مقام الوضع خرج عن اللا بشرطية فيصر صيغة فى قبال سايرالمشتقات و له معنى ملحوظ بالاستقلال فى مقابلة معانى المشتقات فيقع هذا تحت اللا بشرط ايضم (و من ذلك وضع اللفظ للمقسم بين المعنى الآلى و الاستقلالى كانقسام الكلمة الى الاسم و الحرف فان الوضع له ممتنع ايضاً (بيانه ان الجمع بين اللحاظ الاستقلالى واللآلى ممتنع عقلا ومهما اعتبر جامع بينهما فلاجرم انه يتوجه اللحاظ اليه بنفسه كى يجعل مقسما لا بشرط بالنسبة الى القسمين و لازمه ان يكون ملحوظا بالاستقلال فاذن يدخل فى الاسم ويكون فرداً له ومن ثم يدخله لام التعريف ويلحقه خواص الاسم فظهر ان معنى لفظ الكلمة ليس مقسما للقسمين حقيقة و انما يجعل مرآة للمقسم

كما يجعل الاسم مراة للمعنى الحرفى (فى قولهم الحرف ما دل على معنى فى غيره) فان لفظ الحرف اسم قد جعل مرة للحرف فثبت مما ذكرنا ان المقسم الحقيقى هو الخالى عن اللحاظ بتاتاً فهو اللا بشرط المقسمى البحث و يمتنع وضع لفظ بازائه اذ لا بد للواضع من توجيه اللحاظ اليه بنفسه ولازمه انقلاب اللابشرط المقسمى الى القسمى واللا بشرط المقسمى ملحوظ بعين لحاظ الاقسام وفى نفسه غير متصور اصلا لا استقلالا ولا آليا فلا يكون اسما ولا حرفا ويكون حرفاً بعين حرفية الحروف واسما بعين اسمية الاسماء فدائما يكون اللابشرط القسمى مورد للوضع و الاستعمال لا المقسمى المحض اذا عرفت ذلك فنقول لا مانع من وضع اللفظ بازاء الانسان مثلا من حيث ذاته بحيث لا يلتفت الواضع فى مقام الوضع الا الى نفس هذا المفهوم كما انه لا مانع من وضع اللفظ بازاء اللا بشرط القسمى الذى يكون اللابشرطية ملحوظة فى مقام الوضع بلا تقييد بهذا المفهوم ولا بما هو خارج عن ذاته (المقام الثانى) فى اثبات الوضع (التحقيق) ان اسامى الاجناس موضوعة لمفاهيمها بماهى هى مبهمة مهملة بلاشرط اصلا ملحوظا معها حتى لحاظ انها كذلك و بعبارة اخرى الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى من حيث هو الغير الملوظ معه شئى مما هو خارج عن ذاته حتى لحاظ انه غير ملحوظ معه شئى فيكون الموضوع له نفس اللابشرط المقسمى لا القسمى الملحوظ معه اللابشرطية فالارسال والعموم البدلى خارج عن حيز الموضوع له كما افاده الاستاد خلافا لبعضهم حيث ذهب الى ان الوحدة الغير المعينة داخلة فى معناه الموضوع له نظراً الى ان الاسم لا يستعمل فى التراكيب بدون التنوين واللام و غيرهما من المتممات و الغرض افادة المقاصد فى ضمن التراكيب الكلامية فهذا القائل ينكر الوضع لاسماء الاجناس المجردة عن اللواحق و يقول انها مع اللواحق موضوعة للمعانى وكل واحد مع لاحقه موضوع لمعنى والمنكر موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها و يسمى فرداً منتشراً و لازمه تعدد الاوضاع بتعدد اللواحق (وهناك قول آخر و هو القول بوضع اسم الجنس مجردة عن اللواحق للماهية مع وحدة لا بعينها (والدليل على المختار صدق الاسم بماله من المعنى على الماهية اللا بشرط بلاعناية التجريد عن التقييد بما هو خارج عن الذات لوضوح ارادة اللا بشرط فى قول القائل فى الدار رجل لامرئة و فى قول الشاعر (اسد على و فى الحروب نعامة) و كذا فى الحدود نحو (الانسان حيوان ناطق)

لوضوح ان المراد من الحد اعنى حيوان ناطق نفس الطبيعة المعراة عن كل قيد زائد عليها كما هو قضية اتحاد الحد مع المحدود فى جميع مراتب الواقع و ان كانا متفاوتين باللحاظ الاجمالى والتفصيلى اذ هذا اللحاظ انما يقع فى طولهما و ليس قيداً فى المحوظ بل التحقيق ان اسم الجنس الواقع محمولا فى الحمل الشايع هو نفس المفهوم المعرى عن كل قيد حتى عن قيد الوحدة لان المقصود فيه ادراج الموضوع فى نفس المفهوم و لو اعتبر فى المحمول قيد الوحدة لم يحصل الاندراج البين فى الشكل الاول مثلا (قولنا زيد انسان و كل انسان ضاحك انما ينتج اذا كان المراد من المحمول فى الصغرى نفس مفهوم الانسان المعرى عن قيد الوحدة لا بعينها ضرورة ان الانسان فى الكبرى يكون مستوعباً بمعونة لفظ كل لكل فرد يتشخص الطبيعة فى ضمنه فعلا او تقديراً فى القضية الحقيقة ومن البين ان مفهوم وحدة مالا بعينه ليس كذلك بل هذا المفهوم انما يكون امراً انتزاعيا فى طول الافراد يوجد بوجودها فليس هذا المفهوم فرداً حقيقيا فى عرض الافراد الحقيقية فاذن لا يشمله عموم الكبرى فلو كان المراد من قولنا زيد انسان مقيد بالوحدة لا بعينها للزم عدم تكرر الحد الاوسط اذ ليس المراد من كل انسان الانسان المقيد بها والمفروض عدم كون هذا المقيد فرداً فى عرض الافراد الاخر كى يشمله العموم فلا يكون القياس منتجا فظهر مما ذكرنا ان اسم الجنس مستعمل فى هذه الموارد فى نفس الطبيعة اللا بشرط المعراة عن كل قيد زائد على الذات فلو كان موضوعا للمعنى مع اعتبار قيد زائد لوجب تعريته عن هذه القيد فى هذه الموارد الكثيرة مع بداهة صدقه بماله من المعنى بلاحاجة الى التجريد والتعرية اصلا ومع الحاجة الى التعرية فى هذه الموارد الكثيرة لا فائدة فى اعتبار الواضع قيد الوحدة فى الموضوع له و مما ذكرنا ظهر عدم اعتبار قيد الارسال و العموم فى الموضوع له ضرورة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد فلا يصح ان يقال زيد انسان عام كما انه ظهر ان الموضوع له هو اللا بشرط المقسمى الذى لم يلحظ فيه مفهوم اللا بشرطية فضلا ان يعتبر قيداً فى الموضوع له وضوع ان الماهية المقيدة بالا بشرطية كلى عقلى لا موطن له الا الذهن لان هذا المفهوم من المعقولات الثانية التى عروضها و اتصافها فى الذهن كالكلية فالماهية المقيدة بمفهوم اللا بشرطية لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه على الافراد الخارجية فى قولنا زيد انسان

ولکن لا یخفی ان اللا بشرط القسمی لیس منحصراً فی ذلك و قد اسمعناك ان اللا بشرط القسمی الذی هو کلی طبیعی هو اللا بشرط بالنسبة الی الوجود و العدم و لیس مقیداً بهذا المفهوم لکی یصیر کلیا عقلیا (نقل و تعقیب) قال فی تقریرات بعض الاعلام فظهر مما ذکرنا فساد ما ذهب الیه المحقق السبزواری من کون الکلی الطبیعی هو المقسم و کون اللابشرط القسمی هو الکلی المقید بالسریان للغیر القابل للصدق علی الافراد الخارجیة و تبعه فی ذلك جملة من المتأخرین کصاحب التقریرات و الکفایة انتهی موضوع الحاجة) اقول لیس فی کلام الاستاد اطلاق الکلی الطبیعی علی اللابشرط المقسمی و اللابشرط القسمی فی کلامه هو الملحوظ معه عدم لحاظ شئی معه و قال انه کلی عقلی لاموطن له الا الذهن (و لیس کل من اللابشرط القسمی کلیا طبیعیا لما مر ان الکلی الطبیعی هو اللابشرط بالنسبة الی الوجود و عدمه اعنی الوجود الذی هو ما به التحقیق بحیث یحمل علیه الطبیعة بالحمل الشایع لا الوجود الذهنی و هذا قسم خاص من اللابشرط القسمی فان اللابشرط القسمی المطلق هو الملحوظ معه هذا الاعتبار لا بنحو التقیید و هذا داخل فی اللابشرط المقسمی المجرد عن هذا الاعتبار لا معه و لا فیه و المقید بهذا الاعتبار هو القسمی بالمعنی الاخص و هو الکلی العقلی المقابل للکلی الطبیعی نظهر انه لا اعتراض علی الاستاد فی جعل اللابشرط المقید بالابشرطیة قسما کما لا اعتراض علی المحقق السبزواری قده فی جعله قسما من اللابشرط المقسمی و انما یتوجه علیه الاشکال فی جعل الکلی الطبیعی هو اللابشرط المقسمی المنطبق علی البشرط لا المجرد عن الوجود الذهنی و الخارجی الذی لا وجود له فی الذهن فضلا عن الخارج (وجه الاشکال ما ذکرنا آنفا ان الکلی الطبیعی هو اللابشرط بالنسبة الی وجود افراده و عدمه و یکون مقابلا للابشرط القسمی الذی هو کلی عقلی اذ الوجود الذهنی لیس وجوداً له فضلا عما لا یکون موجوداً فی الذهن اعنی بشرط لا مجرداً عن مطلق الوجود (و بشرط لا لیس کلیا عقلیا کما ظنه صاحب تقریرات بعض الاعلام اذ لا وجود له فی الذهن کما صرح به السبزواری و غیره (ثم قال و من الغریب ایضم ما ذهب الیه المحقق صاحب الکفایة من ان الماهیة اذا اخذت مقیدة بالارسال و السریان تکون من اقسام الماهیة بشرط شئی ولیت شعری ما اراد من المقید بالارسال فهل المراد منه المهیة المقیدة بان لا یکون معها

خصوصية اعنى الماهية المجردة فهى الماهية بشرط لاالبشرط شيئى وان اراد منه تقيدالماهية بان لاتقيد فى مقام الاستعمال بشئى بل تؤخذ سارية مطلقة كما توهم نظير ذلك فى وضع الالفاظ فقيل بوضعها للمعانى المقيدة بالوحدة فلا معنى محصل لاخذ هذا القيد فى الماهية و كأنه خلط بين الماهية السارية فى حد ذاتها و هى الماهية اللابشرط القسمى و الكلى الطبيعى و بين اخذ السريان مأخوذا فيها و تخيل ان كل مقيد بامر وجودى يكون من قبيل الماهية بشرط شيئى انتهى كلامه) (اقول) انحاء القيود المذكورة فى كلام الاوستاد ثلاثة فى مقابلة الماهية المهملة الخالية عن كل قيد حتى عن هذا الاعتبار وهى اللابشرط المقسمى (الاول) القيد اللابشرط يعنى الماهية اللابشرط الملحوظة معها عدم لحاظ شيئى معها فان الماهية المقيدة بذلك كلى عقلى حسبما مر بيانه آنفا ومن البين ان اللفظ لو كان موضوعا بازائها لم يصح استعماله فى المصاديق الا بعناية التجريد (الثانى قيد الارسال و المراد من الارسال ان يعتبر فيه العموم الاستيعابى بالنسبة الى الافراد فكأن لفظ انسان متضمن للفظة كل فلو فرض انه موضوع لهذا المفهوم بشرط الارسال لزم عدم صدق لفظ الانسان على زيد اذ ليس زيد مصداقا للانسان المقيد بالعموم (الثالث) قيد العموم البدلى فلو فرض وضع لفظ انسان مثلا للمفهوم الشامل لجميع الافراد على البدل كأنه متضمن للفظة اى لزم عدم صدقه على زيد اذ ليس زيد مصداقا للانسان المقيد بالشمول البدلى و قد صدر عن الاستاد هذه الانحاء الثلاثه من القيود و سمى الاولى باللابشرط القسمى وفاقا للمحقق السبزوارى قده و الاخيرتين بالماهية بشرط شئى ولاجناح عليه فى هذه التسمية ولااعتراض عليه (ولعل منشأ اعتراضه قده على الاستاد ما ربما يتراءى من كلماته من ان الكلى الطبيعى هو الجهة الجامعة بين الافراد الخارجية وانه هو الذى لايعتبر فيه خصوصيه خارجية حتى يصح انطباقه على كل فرد و ان الماهية المقيدة بان لا يكون معها خصوصية هى الماهية بشرط لا البشرط شئى لا الماهية بشرط شئى انتهى ملخصا) و فيه ان الكلى الطبيعى هو اللا بشرط بالنسبة الى الوجود والعدم لا بالنسبة الى الوجود خاصة وقد صرح المحقق اللاهيجى فى الشوارق بان الماهية من حيث هى هى من غير التفات الى انه هل يقارنها شئى فى نفس الامر ام لا هو الكلى الطبيعى انتهى) ومن البين ان الماهية مهما قيدت بالاطلاق بمعنى صحة انطباقها و سريانها فى الافراد اما على النحو العموم او على البدلية

حرجت عن اللا بشرطية وانقلبت الى بشرط شئى نعم يمكن ان يقال ان التعين الاطلاقى اللا بشرطى القسمى انما يلا حظ فى مقام الوضع لتسريه الوضع الى المعنى بجميع اطواره لا لاعتباره فى الموضوع له ويعبرعنه بلاشرط اى سواء كان المعنى كذا و كذا او كذا كما انه كك فى مقام الحكم كقوله اعتق رقبة لكنه لا يسرى الحكم الى عدم الموضوع فلا يطلق عليه الكلى الطبيعى ولاحاجة فى مقام الوضع الى لحاظ التسرية كك اصلا كما ظنه بعض المحشين قده بل يكفى مجرد لحاظ المعنى فى حد ذاته كما مر بيانه مستوفى (قوله لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شئى معه اصلا كاسم الجنس و التعريف) (اقول هذا موافق لما اختاره نجم الائمه الشارح الرضى (قال فى مبحث المعرفة التى عرفها الماتن (بما وضع لشئى بعينه) و لايخرج علم الجنس نحو اسامة عن هذا لحد على ما ذكره المصنف و ذلك انه قال اعلام لاجناس وضعت اعلاما للحقايق الذهنية كما اشير بالام فى نحو اشتر اللحم الى الحقيقة الذهنية و اذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية نحو هذا اسامة مقبلا فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجى مطابقة كل كلى عقلى لجزئياته الخارجية نحو قولهم الانسان حيوان ناطق فلفظ اسد مثلا موضوع حقيقة لكل فرد من افراد الجنس فى الخارج على وجه التشريك واسامة موضوع للحقيقة الذهنية حقيقة فاطلاقه على الخارجى ليس بطريق الحقيقة (ولم يصرح المصنف بكونه مجازاً و لا بد من كونه مجازا فى الفرد الخارجى على مذهبه و كذا ينبغى عنده ان لايقع اسامه على الجنس المستغرق خارجاً فلايقال ان اسامة كذا الا الاسد الفلانى لان الحقيقة الذهنية ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين الى ان قال و اقول اذا كان لنا تأنيث لفظى كغرفة وبشرى و صحراء و نسبة لفظية نحو كرسى فلا باس ان يكون لنا تعريف لفظى اما باللام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كما فى اسامة وسعالة انتهى كلامه ملخصا) (ابانة) يمكن ان يقال ان التعيين الملحوظ فى علم الجنس ليس هو التعين الذهنى بل هو التعين الجنسى بمعنى ان ماهية الاسد ممتازة فى نفسها عن الماهيات الاخر و متعينة فى ذاتها بحيث يمكن ان يشار اليها من بين الماهيات الاخر الحاضرة فى الذهن ويحكم عليها بحكم يخصها بلا غرو ان يضع الواضع لفظ اسامة لهذه الماهية بهذا الاعتبار من دون اعتبار قيد الحضور فى الذهن فى الموضوع له فاذن يكون الفرق بين اسم الجنس وعلمه

عدم لحاظ التعين الجنسى فى الاول و لحاظه فى الثانى بحيث يكون هذا للحاظ فى طول المعنى وعليه فلا حاجة الى التجريد فى مقام الحمل فى قولهم هذا اسامه مقبلا كما يقال هذا زيد مقبلا مع ان لفظ زيد موضوع للصورة المتعينة الحاصلة فى عالم الخيال فكما انه لا تقيد فيه بالحضور فى عالم الخيال فكذلك الجنس الحاضر فى عالم العقل نعم لا يصح استعمال اسامه فى موارد استعمال النكرة فلا يقال جئنى باسامة كما يقال جئنى باسد (و اما الجواب) عن صحة استعمال اسامه فى موارد الاستغراق حسبما مر التمثيل به فى كلام نجم الائمة فبان الاستغراق مفهوم من الخارج بمعونة دال آخر وارد من لفظ اسامه نفس الجنس فلا اشكال (قوله على نحو الاشتراك بينها لفظاً اومعنى والظاهر ان الخصوصية فى كل واحد) (اقول) اختلفوا فى ان الوضع فى المحلى بالام نوعى او شخصى فذهب بعضهم الى ان اسم الجنس مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعا نوعيا كل اسم جنس منوناً لفرد منتشر ومعرفا باللام للماهية الحاضرة فى الذهن تارة وللمعهود اخرى وللاستغراق ثالثة نظراً الى اتصال هذه الادوات بمدخولها فى التركيب الكلامية والمقصود من الوضع تفهيم المقاصد بمعونة تلك التراكيب ولا وجه لوضع اسم الجنس خاليا عن التنوين والادوات ثم وضع آخر للتنوين وللادوات بازاء تلك المعانى وضعا شخصيا (وقد تقدم تزييف هذا القول و ان اسم الجنس الخالى عن اللواحق موضوع للماهية اللابشرط فلا بد من وضع آخر شخصى يتعلق باللواحق لافادة المعانى المعتورة على تلك الماهية اللابشرط (ثم على القول بالوضع الشخصى اختلفوا فى الاشتراك معنى اولفظا فذهب الفاضل القوجى فى محكى كلامه الى الاشتراك معنى وان اللام حقيقة فى تعريف الجنس وساير الاقسام من الاستغراق والعهد الخارجى بانحائه والعهد الذهنى راجعة الى الجنس فيكون اللام فى الجميع لتعريف الجنس لابشرط شئى والاقسام الاخر امور مفهومة من الخارج بقرينة لفظية اوحالية فلا يلزم التجوز فى اللام فى شئى من تلك الاطلاقات (والدليل على ذلك ثبوت الوضع لتعريف الجنس كما يعلم ذلك من ملاحظة الاستعمالات و بشهادة التبادر وعدم ثبوت وضع آخر لغيره لامكان ارجاع تلك المعانى الى تعريف الجنس فلا وجه للالتزام بالاشتراك او التجوز انتهى (ويرد عليه) ان اللام فى العهد ليس الا لتعريف خصوص الفرد والاشارة اليه ولا اشارة هناك الى الجنس اصلا كما فى قوله تعالى (وارسلنا

الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول) لوضوح ان اللام اشارة الى الرسول المذكور سابقا والمراد منه فرد من الجنس لاالجنس و انما يكـون تعريفه للاشارة اليه ولااشارة فيه الى الجنس اذ يمتنع تعددالاشارة فى استعمال واحد المتوقفه على تعـدد الحاظين المستقلين فى عرض واحد والاشارة الى الجنس من حيث هوليس اشارة الى الفرد لاتفصيلا ولااجمالا اذالمفروض ان الجنس انما يكـون ما فيه ينظر بمعونة اللام لامابه ينظر الى الافراد فان القضية الملتئمةمن المعرف بلام الجنس قضية طبيعية كقول القائل (الرجل خير من المرئة لامحصورة كقوله تعالى (ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا) (وذهب بعضهم الى اشتراك اللام اشتراكا لفظيا بين الجنس والعهد ويرجع الاستغراق والعهد الذهنى الى الجنس فمهما اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى الطبيعة من حيث هى فاللام لتعريف الجنس اومن حيث حصوله فى الافراد امافى جميع الافرادفللاستغراق او بعضها فللعهد الذهنى ومهما اشير الى الفردفاما للعهد الحضورى اوللعهدالذكرى(والوجه فيه ان الاشارة الى الفرد مغايرة للاشارة الى الجنس فهما معنيان متخالفان لاجامع بينهما اصلافلابد من الالتزام بتعدد الوضع انتهى) (وفيه مامر من ان الاشارة فى الاستغراق انما تكون الى الافراد و يكـون الطبيعة ما بـه ينظر الى الافراد وفى تعريف الجنس اشارة الى الطبيعة وتكون مافيه ينظر ويمتنع اجتماع الاشارتين فى استعمال واحد) (لايقبل مركز الحكم فى المحصورة ايضا هى الطبيعه حسبما حقق فى محله (لانانقول) ملاك حصول التعريف هوالاشارة لامجرد حضور الماهية عندالعقل حين الحكم عليها و عند اسراء الحكم الى الافراد يتوجه اللحاظ الاستقلالى الى الافراد فاللام ح اشارة اليها ويمتنع اللحاظ الاستقلالى الى الطبيعة من حيث هى فى استعمال واحد (و ذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظى بين الجميع نظرا الى ان العهـد بانحـائه والجنس معانى مستقلة لاجامع بينها وقد وقع الاستعمالات فى كل واحد منها بخصوصه بـلا رعاية العلاقه اصلا فتكون حقيقة فى الجميع انتهى) و ذهب بعضهم كصاحب القوانين الى كون اللام حقيقة فى تعريف الجنس مجازاً فى غيره و سيتلى عليك ما هوالحق فى المقام (قـوله لاباستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز اوالاشتراك فكان المدخول على كل حال) (اقول) قد سبق نقل القول بالوضع النوعى للمجموع من المدخول واللام ولازمه الاشتراك اللفظى

بناء على تعدد الوضع النوعى لكل واحد من معانى العهد والجنس والاستغراق اوالتجوز فيما سوى الجنس بناء على دعوى الوضع له خاصة و عليه فلاوجه للبحث عن كون اللام لافادة التعريف او للتزيين و من ثم قال الاوستاد (اظاهران الخصوصية فى كل واحد) لكى يتمحض البحث عن كون اللام لافادة التعريف او التزيين (قوله فى غير العهد الذهنى) (اقول) قدياتى المعرف بلام الجنس لواحد من الافراد باعتبار معهوديته فى الذهن لافى الخارج فيطلق المعرف بلام الجنس الموضوع للجنس على فرد موجود فى الخارج لاباعتبار العهد الحضورى اوالذكرى وليس فيه اشارة الى شئى معين عندالمخاطب كقول المولى لعبده اذهب الى السوق واشتر اللحم بلااشارة الى معين اصلا ومن ثم يعامل معه معاملة النكرة فيوصف بالجملة كما فى (قوله ٤ ولقد امر على اللئيم يسبنى) فان الجملة الفعلية صفة له وفى التنزيل (كمثل الحمار يحمل اسفارا) ويعامل معه معاملة المعرفة فيقع مبتداء وذا حال ووصفا للمعرفة و موصوفا بها الى غير ذلك من احكام المعرفة وهذه الاحكام هى التى الجئت علماء الادب الى الالتزام بكونه معرفة مع انه لا اشارة باللام الى معين اصلا وهى الملاك فى حصول التعريف حسبما صرحوا بذلك (ولايذهب عليك ان اللام مستعملة فى المعنى الحقيقى اذا المفروض انه اريد منه الجنس الحاضر فى الذهن واطلق على الفرد الغير المعين كاطلاق الطبيعى على الفرد ولم يستعمل فى خصوص الفرد تجوزا وقد صرح التفتازانى بذلك (قوله وانت خبير بانه لاتعين فى تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى)(اقول) قدصرح نجم الائمة وتبعه غيره ان الملاك فى حصول التعريف فى المعارف كلها هو الاشارة الخارجية او الذهنية الى شئى معين فن الخارج اوالذهن و من المعلوم ان الاشارة تستدعى الحضور اما فى الخارج اوفى الذهن ولاحضور للجنس بما هوجنس الافى الذهن فهو متميز بنفسه من بين المعانى فى الذهن وليس تميزه الا لحاظه فى الذهن و من البين انه لاموطن للتميز فى الذهن الا الذهن فالجنس من حيث كونه ملحوظا فى الذهن يتعلق به الاشارة الذهنية فيصر معرفة بهذا الاعتبار فح يلزم ان لا يصح حمل المعرف بلام الجنس بما هو معرف على الافراد فلا يقال (زيدالامير) مثلافى مقام افادة القصر الحقيقى فيما اذا كانت الامارة مقصورة عليه فى الخارج لوضوح امتناع الاتحاد مع مالا موطن له الاالذهن الابالتجريد عن التميز الذهنى وقصر نفس

الجنس بما هو على زيد فى المثال و مع التجريد لا فائدة فى التعريف بلام الجنس مضافا الى ان الخصوصيات الدخيلة للتعريف من العهد و انحائه و الجنس والاستغراق مدلول عليها بمعونة القراين اللفظية او الحالية فاذن يحصل التعريف منها و مع الدلالة عليه بها لاحاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخلة و قد عرفت اخلالها فى تعريف الجنس فالظاهر ان اللام مطم تكون للتزيين كما فى الحسن و الحسين (نقل و تعقيب) قال المحشى الشيخ على قده ولكن يمكن ان يقال بان خصوصية التعريف الذهنى لو كان داخلا فى المفهوم لو رد عليه ما ذكر من عدم صحة الحمل الا بالتجريد و اما لو كان لمجرد الاشارة الى ما هو المحمول كما لو قيل زيد متحد مع الطبيعة التى يشار اليها فى الذهن لا بما هو فى الذهن كما فى الاشارة فى مثل زيد هذا الرجل الخارجة عن المحمول و ان كان بينهما فرق بان الاشارة فى اسم الاشارة جائت من قبل الاستعمال و فى اللام داخل فى المستعمل فيه الا انه لايوجب فرقاً فيما هو المهم انتهى) و فيه ان اللام لم يوضع لانشاء الاشارة ولاهى داخلة فى معناها بل الحروف موضوعة للمفاهيم على مختار الاستاد و صيروتها آلة لتعرف حال الغير انما تتحصل فى مقام الاستعمال فالمفهوم المستعمل فيه اللام ان كان نفس الطبيعة المهملة اللا بشرطى بلا اعتبار التعين الذهنى لافى الموضوع له ولا فى المستعل فيه لم يحصل التعريف باللام اصلا بل حصل من الخصوصيات الخارجية و ان اعتبر فى الموضوع له فى مقام الوضع او كان شرطاً فى مقام الاستعمال بحيث لارخصة للمستعمل الا فى استعمال اللام فى الطبيعة المتعينة فى عالم الذهن لزم عدم صحة حملها على الموضوع فى الخارج الا بعنايه التجريد و لعل قول الاستاد (فتامل جيدا) اشارة الى ما ذكرنا (انارة) التحقيق ان اللام وضعت لابداع الاشارة الى مايراد من مدخولها كسايرالحروف حسبما مر تحقيقة فى صدر الكتاب وهى الملاك فى حصول التعريف لمدخولها و انما يتوصل بالاشارة الى احضار الموضوع فى ذهن المخاطب لكى يحكم المتكلم عليه او به و ليست الاشارة ولا الحضور فى الذهن الا طريقا محضا لترتب الحكم عليه او به و الحضور فى ذهن المخاطب و التفاته اليه انما يحصل بهذه الاشارة ويتميز الموضوع اوالمحمول من بين المفاهيم بمعونة اللام فالحضور يتحقق بالاستعمال و يمتنع اخذه فى الموضوع له فاذن لافرق بين اللام و اسماء الاشارة من حيث عدم اعتبارها

فى الموضوع له نعم لابد من تعيين متعلق الاشارة بمعونة قرينة لفظية او حالية وتلك قرينة على تعيين المتعلق و التعريف انما يحصل بالاشارة ولاتغنى احديهما عن الاخرى فالمدخول للام هى الطبيعة اللا بشرط فان اريد منه الفرد المذكور او الحاضر كانت اللام اشارة عليه و ان اريد منه الجنس كانت اشارة اليه او الافراد اجمع كانت اشارة اليها و يحصل الحضور فى ذهن المخاطب بالاشارة فيصير معرفة بمعونتها و الفرق بين لام الاستغراق و لفظة كل الداخلة على النكرة ان لفظة كل خالية عن الاشارة فلا يحصل بها التعريف وان كانت مفيدة للاستغراق بخلاف اللام فانها اشارة الى الافراد بمرأتية الطبيعة اللا بشرط المدخولة للام فانها ما به ينظر الى الافراد فتكون بمنزلة آلة الاشارة الحسية الى كل فرد اشارة اجمالية و حيث أن صدقها على الافراد ليس على نحو الاجتماع دفعة واحدة كما هو كذلك فى الجمع بل يكون صدقها عليها على نحو التبادل و ان كان الحكم مستوعبا لجميع الافراد كما فى (قوله تعالى احل الله البيع) فلا محالة يكون الاصل فى المعرف بلام الاستغراق استغراقا افراديا لامجموعيا فيكون فى معنى كل و من ثم يمتنع وصفه بنعت الجمع عند الجمهور و ان حكاه الاخفش (فى نحو الدينار الصفر والدراهم البيض) و مما ذكرنا انقدح صحة القول بان لام الاستغراق لتعريف الجنس (لايقال) لو كان ملاك حصول التعريف هو الاشارة للزم اجتماع اشارتين الى شئى واحد فى مثل هذا الانسان فلا محيص من جعل اللام فى مثله للزينة فيلزم التفكيك فى موارد الاستعمالات (لانانقول) لامانع عن اجتماع الاشارة الحسية مع الاشارة الذهنية و ان كان متعلق الاشارة هو الجنس فانه بعد تنزيله منزلة المحسوس يشار اليه بالاشارة الحسية لكى يتميز كل التميز عند الاهتمام بذلك وهذا من المزايا التى يراعونها البلغاء فى مقام الاقتضاء (كقوله تعالى اهذا الذى يذكر آلهتكم) مع ان لفظة الذى من المعارف فالاشارة الحسية انما تقع فى طول الاشارة الذهنية لان الاشارة الحسية انما تكون الى المشار اليه بالاشارة الذهنية ليتمز اكمل تميز فما وقع فى مقالات الاصول من الالتزام بالتزيين ح مما وقع له (قوله حيث لانعين الا اللام المرتبة المستغرقة لجميع الافراد) (اقول) قد ذهب المحقق صاحب الحاشية على المعالم الى كون اللام فى الجمع المحلى بها للتعريف و ان الملاك فى حصول التعريف هى الاشارة الى المرتبة الاخيرة المستوعبة لجميع الافراد (قال ولما كان موضوع الجمع

هو خصوص مراتب الجمع من الثلاثة الى مافوقها و كانت تلك المراتب لاتعين فى شئ منها لصدق كل منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الافراد اذ ذلك بمنزلة شخص واحد كانت اللام اشارة اليه لتعينه وعدم عروض الابهام له المنافى للتعين والتعريف دون غيره من المراتب اذلا معروفية لها عند العقل ليشار اليها انتهى موضع الحاجة) و تبعه صاحب الفصول (و اورد عليه الاوستاد بان المرتبة الاولى و هى الثلاثة التى اقل الجمع متعينة عند العقل فليكن الاشارة اليها فمع افادة اللام الاستغراق فيها لاابهام هناك عند لعقل اذ لاتخلو اما ان تعتبر لابشرط بالنسبة الى الواحد اللابشرط الذى بضميمته يصير مرتبة اخرى من العدد و لازمه ثبوت الحكم لها سواء كانت منفردة او منضمة الى مازاد عليها او ان تعتبر بشرط لا ولازمه سريان الحكم الى كل ثلاثة بلاضميمة الزايد عليها وعلى كلا التقديرين لايشمل الحكم لما دون الثلاثة وهو خلاف مفاد الجمع المحلى باللام لوضوح شموله للواحد ولو سلم استناد الدلالة على العموم الى اللام فلامحيص عن دلالته على الاستغراق بلا دلالة على التعريف لوضوح ان الاستغراق عبارة عن استيعاب تمام الافراد بما هى افراد المدلول عليها باللام ولا دلالة للام على الجنس اصلا لكى يكون متميزاً فى نفسه عن الطبايع الاخر فيقع اليه الاشارة المفيدة للتعريف ولابد فى الاشارة من الامتياز ومن البين عدم الامتياز للافراد الغير المحصورة بماهى كك فلايكون بسبب اللام الداخلة على الجمع المفيدة للاستغراق تعريف الالفظاً و سياتى لذلك مزيد بيان (فالتحقيق ان الجمع المحلى باللام موضوع بالوضع النوعى لافادة الاستغراق و من ثم يكون العموم فيه افراديا شاملا للفرد الواحد لامجموعيا (لايقال) لاشك انه اذا كان هناك عهد ذكرى او خارجى كان الجمع المحلى ظاهراً فى العهد لافى الاستغراق ومن ثم يقولون (الجمع المحلى ظاهر فى الاستغراق اذا لم يكن هناك عهد) فمع كونه موضوعا للاستغراق لاوجه لهذا القيد اصلا و كان قضيته انعقاد الظهور فى الاستغراق بناء على كونه مجازا فى العهد كما يترای من صاحب القوانين لوضوح ان مجرد ذكره اوحضوره ليس قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى لكى يتعين الحمل على المعنى المجازى دون الحقيقى و مع فرض الاشتراك اللفظى بين الاستغراق والعهد لابد من التوقف ح لا الحمل على العهد (لانا نقول) اللام فى الجمع المحلى اذا كان هناك عهد باق على معناه ويكون اشارة الى ذلك المعهود

وليس للمجموع وضع جديد عند اذ وانما يختص الوضع الجديد التعيينى او التعينى للاستغراق عند عدم العهد و اما فى مورد العهد فان اللام مستعمل فيه فمهما شك فى مراد المتكلم انه العهد كى يكون اللام مستعملا فى معناه او انه الاستغراق كى يكون المجموع مستعملا فى الاستغراق فلاغرو ان يقال ثبوت العهد قرينة قائمة على كونه للعهد للانصراف او بقرينة المقام و هذا مشترك بين مدعى الوضع الجديد ومنكره اذ خصوصية العهد والجنس تعلم من الخارج بل نقول لابد للمنكر التشبث بذيل مقدمات الحكمة للحمل على الاستغراق فيما لاعهد هناك بان يقال ان المتكلم فى مقام البيان وليس هناك عهد يكون قرينة على المراد وليس مرتبة من مراتب الجمع متعينة عند المخاطب فلابد من الحمل على جميع المراتب ولا كلك الامر على الوضع الجديد اذ قضيته هو الحمل على الاستغراق فيما اذا لم يكن هناك قرينة العهد هذا توضيح كلام الاستاد قدس سره (تتميم فيه تحقيق) ههنا نزاعان (الاول) هل يشمل الجمع المحلى للفرد الواحد (الثانى) بعد البناء على شموله للفرد هل يكون العموم افراديا اومجموعيا فنضع الكلام فى موضعين (الموضع الاول) ربما يترائى من بعض اهل البيان عدم الشمول للواحد والاثنين (قال فى تلخيص المفتاح واستغراق المفرد اشمل (قال التفتازانى فى شرحه المطول لانه يتناول كل واحد من الافراد و استغراق الجمع انما يتناول كل جماعة جماعة ولاينافى خروج الواحد والاثنين انتهى) ولكن التفتازانى انكر ذلك اعنى عدم الشمول الواحد والاثنين فى الجمع المحلى باللام الاستغراق واستشهد بالاستقراء وبقول ائمة التفسير فى ان كل ما وقع فى التنزيل من هذا القبيل نحو اعلم غيب السموات والله يحب المحسنين الى غير ذلك من الآيات الكثيرة الشاملة للواحد والاثنين والحق معه كما يشهد به الاستقراء (ولابد من بيان ما هو السبب للشمول مع انه على خلاف القاعدة المقتضية لمفاد صيغة الجمع والذى يترأى من ذيل كلامه ان السبب فى الشمول اعتبار الواحد اثنين آخرين فيصير ثلاثة فيدخل بهذا الاعتبار فى مفاد الجمع (قال ولايمكن خروج الواحد والاثنين ايضا لان الواحد مع اثنين آخرين من الاحاد والاثنين مع واحد آخر منها جمع من الجموع والتقدير ان كل جمع من الجموع داخل فى الحكم انتهى كلام التفتازانى) وفيه ان هذا اعتبار منوط بلحاظ المعتبر عند الاستعمال وليس هذا معتبرا لدى الواضع حين الوضع لوضوح انه وضع الجمع لما فوق الاثنين من المصاديق

الواقعية لا الاعم من الاعتبارية مثلا لو فرض انحصار افراد العلماء فى المأة فالجمع شامل للاحاد الموجودة التى هى ما فوق الاثنين فمدلوله منحصر فى تسعين وثمانية لايزيد ولا ينقص ولو فرض ضم الواحد الى الاثنين والاثنين الى واحد آخر لزاد المدلول على ذلك مضافا الى لزوم تكرر الدلالة الوضعية على حسب اعتبار المعتبر فكلما اعتبر الثلاثة المضمومة حدث هناك دلالة آخرى و هكذا وفساده غنى عن البيان (وهنا وجه اتقن ربما يترائى من المحقق صاحب الحاشية على المعالم وهو ان الجمع موضوع لكل واحد من مراتب الجمع من الثلاثة و ما فوقها بحيث اذا زيد واحد حصل مرتبة اخرى تكون داخلة فى معنى الجمع فمهما فرضنا انحصار افراد الجمع فى المأة مثلا حصل الشمول للجميع على البدل لوضوح ان الاربعة مرتبة اخرى فوق الثلاثة والخمسة والستة كك و هكذا الى تسعة و تسعين فاذا زيد عليها واحد وهو المتمم للمأة حصل مرتبة آخرى من مفهوم الجمع فلامحالة يشمله على البدل وحيثما صار مدخولا للام التعريف استوعب المأة لان اللام اشارة الى المرتبة الاخيرة التى هى متعينة عند العقل دون المراتب النازلة و بهذا الوجه يثبت شمول الجمع المحلى للواحد ولايرد عليه شئ من الاشكالات السابقة لوضوح ان تلك المراتب امور واقعية لا اعتبارية فلا حجر فى وضع اللفظ لها ولايلزم تكرر الدلالة اصلا (لايقال) لاشك انه بضم الواحد الى الثلاثة يحصل مرتبة اخرى هى اربعة و بنقصه عن الاربعة يحصل ثلاثة فاذن يتكرر المراتب بهذا الاعتبار و لازمه تكرر الدلالة (لانا نقول) هذه مرتبة حاصلة بالاعتبار وليست ملحوظة للواضع ولاينسبق اليها اذهان العرف ولاضرورة قاضية اليه اصلا (هذا توضيح هذا الوجه لكنه لاينهض وجها للعموم الافرادى مع انه المتبادر من الجمع المحلى باللام واليك بيانه (الموضع الثانى) فى كون عموم الجمع المحلى مجموعيا بناء على كون اللام اشارة الى المرتبة الاخيرة كما اختاره بعضهم (فنقول لاشك ان اداة الجمع فى الجمع المصحح وهيئته فى المكسر انما تكون لافادة مافوق الاثنين لان هذا المفهوم هوا لموضوع له بل جعل مفهوم مافوق الاثنين مرأة لمراتب العدد فوق الاثنين و وضع الاداة او الهيئة لافادة واحدة من تلك المراتب و من البين انها متباينات مثلا الثلاثة عدد مباينة للاربعة وليست الاربعة ثلاثة وواحدة زائدة عليها لكى تكونا ماهية واحدة متفاوتة بالكثرة والقلة لوضوح ان ماهية واحدة لاتتصف بالزوجية والفردية معا

والا يلزم بطلان المنفصلة الحقيقية وهى العدد اما زوج او فرد فكون الاربعة زوجاً والثلاثة فرداً ينهض دليلا على كونهما ماهيتين متبائنتين وهذا لاينافى التشكيك فى العدد وقد مر شطر من الكلام فى مبحث الوجوب التخييرى فاذن لاتكون المرتبة الاخيرة من الجمع مشتملة على مادونها فلا يكون للجمع المحلى باللام دلالات تضمنية فضلا عن المطابقية متكثرة بتعدد المراتب بل المرتبة الاخيرة ماهية واحدة مدلولة للجمع بدلالة واحدة مطابقية و تكون تلك المرتبة مركبة من الوحدات وهى اجزاء لها لاجزئيات ويدل عليها الجمع بالدلالة التضمنية لا المطابقية لان الواحد ليس عدداً كى يصدق عليه الجمع والثلاثة والاربعة وما فوقها و ان كان عدداً لكنها ليست مشمولة للمرتبة الاخيرة و مع فرض شمولها لها يكون من اشتمال الكل على اجزائه لامن قبيل اشتمال الكلى على افراده فمهما كان للجمع دلالة واحدة على المرتبة الاخيرة فلامحالة يكون عمومه مجموعيا لا افراديا (قال فى الفصول الذى يقتضيه الاصل هو العموم المجموعى لان مدلول الجمع مجموع الاحاد لا كل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد و الظاهر من تعلق حكم او نسبة بما يدل على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل جئنى بالعلماء بمنزلة قوله جئنى بهذه الجملة انتهى (وتردد فيه صاحب الحاشية على المعالم مع اعترافه بان الاستغراق فيه متعلق باجزاء ذلك الجمع وهى الوحدات المندرجة فيه (و ربما يتراى ذلك اعنى العموم المجموعى من كلام صاحب المفتاح فى قوله (رب انى وهن العظم منى) (قال انه ترك جمع العظم الى الافراد لطلب شمول الوهن للعظام فرداً فرداً لصحة حصول وهن المجموع بوهن البعض دون كل فرد انتهى محكى كلامه) و مقصوده انه يصح اسناد الوهن الى صيغة الجمع نحو وهنت العظام عند حصول الوهن لبعض من العظام دون كل فرد ولا يصح ذلك فى المفرد (ولعل الوجه فيه انه متى وقع العام المجموعى فى حيز النفى اوما هو بمعناه توجه النفى الى المجموع لا الى كل واحد كما يقال ليس عندى عشرة دراهم فانه يصح هذا القول بانتفاء واحد منها اذ الجموع ينتفى بانتفاء واحد و فى معنى الوهن انتفاء القوة (و نقل السيد الشريف عن الائمه انهم يفسرون الجمع المستغرق اما بكل واحد واحد فيكون كالمفرد فى استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية كما فى الامثلة التى اوردوها و اما بالمجموع من حيث هو مجموع

كما فى قولك (للرجال عندى درهم) حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قولك (لكل رجل عندى درهم) فانه اقرار لكل رجل بدرهم والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثانى انتهى كلامه) وقد نقلنا كلام التفتازانى فى الموضع الاول فى كون الجمع المحلى ظاهرا فى العموم الافرادى دون المجموعى (والحق انه ظاهر فى العموم الافرادى مالم يقم قرينة على خلافه وفيه شهادة على انسلاخ المعنى الجمعى والوضع الجديد للاستغراق الافرادى لما عرفت من عدم نهوض ما افادوه للاستغراق الافرادى ولكن دعوى الوضع الجديد بعيدة جداً والاقرب ان يقال ان كثرة استعمال الجمع المحلى بالام فى الاستغراق قد بلغت حداً صارت قرينة عامة نوعية على الاستغراق الافرادى بحيث متى شك فى ذلك صح التشبث بذيل مقدمات الحكمه للحمل على الاستغراق وقد سبق فى كلمات الاستاد فى صدر مبحث العام والخاص ما يدل على ما ذكرنا (قوله ولا اشكال ان المفهوم منها فى الاول ولو بنحو تعدد الدال والمدلول هو الفرد المعين فى) (اقول قد يكون الفرد معينا فى الواقع عند المتكلم مجهولا عند المخاطب كما فى جائنى رجل) او معلوما عند المخاطب خاصة كما (فى اى رجل اتاك) ولاشك ان التعين الشخصى المعلوم عند احدهما زائد على مدلول النكرة خارج عنه ويفهم ذلك بمعونة دال آخر كالاخبار فى الاول و الاستفهام فى الثانى بلفظة اى بحيث لو اريد ذلك التعين من لفظة رجل للزم التجوز وجهل المخاطب او المتكلم صار سببا لاحتمال الانطباق على غير واحد من افراد الرجل ولم يعتبر قيد الوحدة فى طبيعة الرجل كى يحصل هناك كلى آخر اضيق من مفهوم الرجل ويكون حصة منه وهذا بخلاف (جئنى برجل) اذ الطبيعة ماخوذة مع قيد الوحدة لوضوح ان متعلق الطلب لابد ان يكون بينا معلوما عند المخاطب كى يتمكن من الامتثال والمردد المجهول عند المخاطب ليس قابلا لتعلق الطلب به ولو كان معلوما عند المتكلم ولا كك الامر فى مقام الاخبار فيما اذا لم يتعلق الغرض بتعيين المخبر به فلا معنى للتقييد بالوحدة ح اذ يصير كليا لا يصح الاخبار عنه و من ثم فرق الاستاد بين القبيلتين فلا وجه للاشكال على التفرقه (ثم ههنا فرق آخر بينهما و هو ان النكارة حاصلة بالجملة الخبرية او الاستفهامية فى الاول دون الثانى) (بيانه) ان لفظ رجل حيث وقع فى حيز الاخبار او الاستفهام ولم يتعلق الغرض بتعيينه فى مقام الاخبار او المقصود طلب تعيينه

فى مقام الاستفهام عرض له عدم التعين فى مرحلة الاسناد او الاستعلام لوضوح ان الابهام انما يعرض فى ذهن المخاطب بالاخبار عن حال رجل مجهول الهوية كما ان عروض تردد المتكلم فى ذهن المخاطب انما يتحصل بالاستفهام فالنكارة متأخرة رتبة عن الاسناد بخلافه فيما اذا وقع فى حيز الطلب فانه لابد للآمر من تعيين حدود متعلق طلبه ثم توجيه الطلب اليه فيكون قيد الوحدة ملحوظا فيه قبل الطلب و من هنا ينقدح صحة دعوى كون التنوين علامة لامعنى تحته فى مقام الاخبار والاستفهام لما ذكرنا من ان النكارة متأخرة رتبة عن الاستعمال ويمتنع اخذ ما هو المتأخر عن الاستعمال فى الموضوع له فلا وجه لدعوى الوضع النوعى فى المنكر كما يترأى من صاحب القوانين كما لا وجه لدعوى كون التنوين حرفا موضوعاً بازاء تقييد المدخول بفرد لا بعينه فالجنسية مفاد الاسم وتقييده بفرد ما مفاد التنوين كما ذهب اليه صاحب الفصول لما ذكرنا ان هذا المعنى حاصل بالاستعمال وليس هناك قبله تقييد كى تمس الحاجة الى الوضع فهذا التنوين كالتنوين فيما يقع فاعلا او مبتدأ او مفعولا ونحوها فان الاتصاف بهذه العناوين انما يكون بعد الاسناد فيكون التنوين فيها علامة على الفاعلية ونحوها و كذلك الامر فى تنوين التمكن لافادة كون الاسم معربا لا مبنيا فانه علامة على ذلك لا معنى تحته (و اما التنوين الداخل فى الحصة فى مقام الانشاء فيمكن ان يقال انه للدلالة على تقييد الطبيعة بالوحدة و التقييد معنى حرفى مدلول للتنوين (قوله و ذلك لبداهه كون لفظ رجل فى جئنى برجل نكرة مع انه يصدق على كل) (اقول) هذا دليل على كون النكرة كليا لا جزئيا مرددا كما اختاره صاحب الفصول (قال فالتقييد بالفرد المأخوذ فى مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهومه بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال الجنس و منه يظهر ان مدلول النكرة جزئى وليس بكلى كما سبق الى بعض الاوهام انتهى موضع الحاجة) واختا الاوستاد ان الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة كلى يكون حصة منها لا فرد مردد بين الافراد وهى النكرة المتعلقة للطلب (واستدل عليه بانه تصدق على كل ماجئى به من الافراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا او غيره كما هو قضية الفرد المردد (توضيحه انه لابد ان يحرز المكلف فى مقام الامتثال انطباق ما هو متعلق الطلب بقيوده على المأتى به و لا يبادر الى الامتثال الا بعد تطبيق متعلق الطلب على ما يريد ان ياتى به على ما هو

قضية ارتكاز تطبيق الكبرى على الصغرى فى ذهن كل عاقل فى مقام الامتثال و ان لم يكن ملتفتا اليه تفصيلا ومن البين انه لو كان متعلق الطلب فى قول المولى ايتنى برجل هو الكلى المقيد بمفهوم الوحدة لكان تطبيقه على رجل من الرجال ممكنا فيتأتى منه الامتثال بعد التطبيق بخلاف ما اذا كان متعلق الطلب جزئيا مرددا لوضوح ان متعلق الطلب يكون ح هذا او غيره اذ الجزئى المردد ليس من سنخ المفهوم كى امكن صدقه على زيد مثلا بل هو من سنخ التشخص الخارجى المردد بين زيد و غيره ويمتنع تطبيقه على زيد مثلا اذهو زيد لا زيدا وغيره كما هو معنى التشخص المردد بين زيد و غيره فيلزم من كون النكرة جزئيا مرددا امتناع الامتثال (ان قلت لوقال المولى لعبده ايتنى بهذا او هذا اوهذا مشيرا الى اشياء محصورة فهل لايتحصل تطبيق مقصوده على المرددات للعبد ويمتنع له الامتثال والضرورة قاضية بخلافه (قلنا مركز الامر كل واحد من المذكورات على نحو الوجوب التخييرى و قد سبق فى مبحثه انه سنخ من الوجوب مشوب بالجواز يكون مركزه نفس المذكورات لاالواحد المردد فى الخارج والكلام فى الوجوب التعينى وهو وجوب واحد ويمتنع تعلقه بالمردد و لعل (قوله فتامل جيدا) اشارة الى ما ذكرنا (و يمكن تقريره بوجه آخر (وهو انه لابد للآمر قبل توجيه الطلب الى شئى من تصوره بحدوده و قيوده الدخيلة فى مطلوبه لما قد اسمعناك غير مرة ان متعلق الطلب هى الطبيعة الحاضرة فى عالم الذهن لكن لامن حيث حضورها فيه بل من حيث كونها مرأة للخارج ومن المعلوم ان الجزئى المردد لايحضر فى عالم العقل اذ شأنه ادراك الكليات فلا يقع موضوعا للاحكام الكلية التى هى بمنزلة القضايا الحقيقة وحصوله فى عالم الخيال على نحو التردد وان كان ممكنا كالشبح المردد بين زيد و عمر من افراد الانسان الحاصل من مسافة بعيدة الا ان هذا ممتنع فى عالم العقل اذ الانسان المقيد بالتشخصات الخارجية على نحو الترديد يوجب ابهام الموضوع بحدوده فى عالم العقل فاذن يمتنع صيرورته موضوعا للطلب اذالمبهم من حيث انه مبهم لايحصل فى العقل مضافا الى امتناع البعث الى المبهم و قد تقدم بيان امتناع ذلك فى مبحث الوجوب التخييرى ولايذهب عليك ان هذا الوجه لاينسحب فى القاضايا الشخصية الخارجية بخلاف الوجه المذكور فى كلام الاستاد كما لايخفى والفرق بين الوجهين ان الاول من ناحية امتناع الامتثال

والثانى من ناحية امتناع توجيه الطلب من الآمر (قوله اذا عرفت ذلك فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى) (اقول) لما سرد جملة من مصاديق المطلق نبه على ان جريهم فى تسميتها بالمطلق على وفق اللغة من دون اختراع اصطلاح فيه والمطلق لغة من الاطلاق وهو الارسال يقال (اطلقت الدابة) اى ارسلتها والمقيد من القيد وهو العقال يقال (قيدت البعير) اى عقلته وقد ياتى بمعنى الحبس يقال (قيدت الفرس) اى حبسته فالمطلق باعتبار معناه اللغوى هو المرسل عن القيد والمقيد هو المفهوم الماخوذ فيه امر زائد على نفس المفهوم فالمفهوم الذى يكون فى نفسه اخص بالنسبة الى مفهوم آخر كالانسان بالنسبة الى الحيوان لايسمى مقيداً ولايسمى الحيوان بالنسبة اليه مطلقا لان تقابلهما تقابل العدم والملكة فاسم الجنس والنكرة بالمعنى الذى تقدم بيانه داخل فى المطلق بخلاف النكرة بمعنى الفرد المردد فى الخارج فانه جزئى ليس قابلا للتقييد كما ان المطلق بالشمول البدلى على القول بوضع المطلق له ليس قابلا للتقييد فان ماله من خصوصية الشمول ينافى التقييد فيلزم التجوز فيما لو قيد المطلق بقيد خاص بنا فى الارسال اذ لازمه القاء قيد الارسال مثلا تقييد الرقبة بالمومنة فى قوله (اعتق رقبة مومنة) يوجب التجوز فى الرقبة لان المفروض انها موضوعة لمالها من المعنى مع قيد العموم البدلى وتقييدها بالمؤمنة ولو بدال آخر ينافيه فلابد من القاء قيد الارسال فيلزم التجوز وهذا بخلاف المطلق بواحد من المعنيين اما فى اسم الجنس فظاهر اذ هو الماهية اللابشرط التى تجتمع مع الف شرط ويكون المعنى اللا بشرطى محفوظا باقيا مع كل قيد لاحق لها و اما فى النكرة المقيدة بمفهوم الوحدة فلانها كلى قابل للصدق على كل واحد من الافراد على البدل صدقا طوليا لاعرضيا فلاحجر فى طرو التقييد عليها بان يقول المولى لعبده (جئنى برجل واحد عالم مثلا) فظهر مما ذكرنا انه لايستلزم التقييد تجوزا فى المطلق بكلا اطلاقيه لامكان ارادة معنى لفظه منه وارادة قيد بدال آخر من قرينة حال او مقال نعم لو اريد من لفظه المقيد كان مجازاً سواء كان التقييد بمتصل او منفصل فلا وجه للقول بالتفصيل بين التقييد بالمتصل فلاتجوز فيه والتقييد بالمنفصل ففيه التجوز زعما منه انه على تقدير الانفصال لابد ان يراد من المطلق خصوص المقيد على وجه المجازية بخلافه على تقدير الاتصال فانه بمعونة دال آخر (والجواب انه يمكن ان يراد من المطلق نفس المعنى فى مقام

الثبوت الى ان يلحقه القيد وان كان ظاهراً فى الاطلاق فى مقام الانبات بمعونة مقدمات الحكمة وستتلى عليك من ذى قبل (قوله ثالثها انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام) (اقول) المراد من القدر المتيقن فى مقام التخاطب هو كون بعض الافراد متيقن المراد للمولى باقتضاء حال او مقال ونحوهما بحيث لو اكتفى العبد باتيانه لحصل تمام مراده وكان وافيا بغرضه (فتارة) يكون الافراد الاخر خارجة عن محل ابتلاء المكلف بحيث لو عجز عن اتيان القدر المتيقن لم يجب عليه تحصيل غيره من الافراد و كان القدر المتيقن مقدوراً للعبد دائماً ولايطرء عليه العجز عن اتيانه اصلا فمن البين ان القدر المتيقن من اطلاق المادة تمام مراد المولى بالحمل الشايع ولايجب على المولى اذا كان بصدد البيان الابيان موضوع حكمه الوافى بغرضه و ليس على المولى ان يبين للعبد وصف التمامية و ان الافراد الاخر خارجة عن دائرة المراد بتاتا لوضوح ان المفروض عدم ابتلاء العبد بذالك كى يجب على المولى بيانه فمع وجود القدر المتيقن فى هذه الصورة لاوجه للتمسك بالاطلاق لاحراز كون الافراد الاخر مرادة وافية بالغرض فيحتمل كونها مرادة و يحتمل عدمه ولايجب على المولى رفع هذا الشك (واخرى) يكون غير المتيقن من سايرالافراد محلالابتلاء العبد ولكن لايعجز عن اتيان القدر المتيقن و يقدر على امتثال امر المولى باتيان غيره و هذه الصورة كالاولى فلا يجب على المولى فى صورة انحصار حصول غرضه فى القدر المتيقن ان ينصب قرينة دالة على كون القدر المتيقن تمام موضوع حكمه و ان غيره من سايرالافراد خارجة عن دائرة المراد اذ المفروض انه بصدد بيان تمام مراده بالحمل الشايع و قد بينه لا انه بصدد بيان انه تمامه و ان غير المتيقن خارج عن حيز المراد وان وصف التمامية مقصود على القدر المتيقن لكى يكون المولى مخلا ببيانه (قوله فافهم) اقول قدافاد الاستاد فى الهامش وجهاً له بقوله (اشارة الى انه لوكان بصدد بيان انه تمامه ما اخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد فانه بملاحظته يفهم ان المتيقن تمام المراد) اقول توضيحه ان ثبوت القدر المتيقن صار موجبا لحصول الاجمال بالنسبة الى غيره وانه هل يجزى الاتيان بغيره ام لا فيمكن رفع الاجمال بان يقال لو كان مراد المولى هو الاطلاق مع قصور اللفظ لكان عليه نصب دلالة على الاطلاق و مع عدمه فالمتقين تمام المراد فاذن يرتفع الاجمال فيكون وزان القدر المتيقن

وزان القرينة المعينة للمراد هذا توضيحه (وفيه نظر لان المفروض ثبوت القدرة دائما على اتيان القدر المتيقن و عدم طرو مانع عقلى اصلا فاذن لاحيرة للمكلف فى مقام العمل اصلا. نهوض مقدمات الحكمة على كون خصوصية المتيقن مرادة لاغير مشكل جداً (ايقاظ) لو كان حالات المكلفين مختلفة فى القدرة وعدمها فى الاتيان بالمتيقن فلا شك فى صحة التمسك بالاطلاق و الاجتزاء بغيره عند طرو العجز عن الاتيان بالمتيقن اذ المفروض ان المولى يكون بصدد بيان تمام مراده بالحمل الشايع و لم ينصب قرينة على انه خصوص القدر المتيقن فلا محالة يكون الاطلاق تمام مراده و لاعبرة بالقدر المتيقن فى هذه الصورة اصلا (واما الوجه)فى تقييد القدر المتيقن بكونه فى مقام التخاطب فهو انه يصح للمولى الاتكال فى مقام البيان على القدر المتيقن فيما اذا كان ينسبق ذلك المتيقن من اللفظ الى ذهن المكلف بحيث يكون الكلام ظاهراً فى كون ذلك البعض متيقن الارادة بالنسبة الى افراد المطلق و هذا بخلاف ما اذا كان متيقن الارادة بمعونة مقدمة خارجية عقلية فانه لا يصح اتكال المولى عليه فى المحاورات العرفية اذ عدم انسباق ذلك الى اذهانهم يوجب مبادرتهم الى التمسك بالاطلاق والاتيان بغير المتيقن فى مقام الامتثال فلو كان مراد المولى منحصراً فى المتيقن واقعا للزم نصب القرينة على ذلك لئلا يفوت غرض المولى ومع عدم نصب القرينة كان المراد هو الاطلاق و كما ان هذا حجة لهم كك حجة لمن قام عنده دليل عقلا على كون البعض قدراً متقينا وليس له ترك الاتيان بساير الافراد عند تعذر القدر المتيقن (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام و اما ما اخذه المحقق صاحب الكفاية قده من المقدمات و هو ان لا يكون هناك قدر متيقن فى مقام التخاطب وان كان هناك قدر متيقن من الخارج فالحق عدم كونه من المقدمات وعدم كون وجود القدر المتيقن مطلقا مضراً بالتمسك بالمطلقات توضيح ذلك انا اذا بينا على ان مراد كون المتكلم فى مقام البيان هو كونه فى مقام بيان مراده الواقعى كما هو الصحيح فكون قسم خاص متقينا فى مقام التخاطب اومن الخارج وجواز الامتثال به عند تعلق الامر بالمطلق و كونه مجزيا قطعا لا يوجب انحصار ارادة المولى به فاذا كان فى مقام بيان مراده ولم يأت فى هذا المقام بما يكشف عن اختصاص ارادته بقسم مخصوص فيستكشف عنه عدم اختصاص الارادة به كشفا انيا و لو كان وجود القدر المتيقن مضراً بالتمسك بالمطلقات لم يجز التمسك

بها فی غیر موارد ورودها اذالمورد من اظهر موارد وجود القدر المتیقن فی مقام التخاطب مع انه قدس سره ایضم یتمسك بها فی غیرموارد هاوان ذهب الی اختصاصها بالمورد فی بعض المقامات لکنه لا یلتزم به کلیا هـذا مع ان وجود القدر المتیقن فی مقام التخاطب لو کان هوالمضر لکان وجود القدر المتیقن من الخـارج مضراً ایضم لاشترا کهما فی القطع بجواز الامتثال بهما انتهی) و لتوضیح دفـع هذا الاعتراض نضرب مثلا فـی هذا المقام فنقول لو قال المولی ایها الناس اکرموا عـا لما فی کل یوم و فرضنا کون القدر المتیقن فی مقام التخاطب هو العالم الفقیه لا النجومی و یـکون اکرام الفقیه میسوراً دائمـا و فرضنا انحصار مراد المولی الجدی فی الفقیه بحیث یکون اکرام النجومی مخالفا للغرض فهل یجب علی المولی المتصدی لبیان تمام المرادان یقید العام بالفقیه بحیث یتوجه الیه القبح فی ترکـه لا سبیل الی ذالك لوضوح ان اکرام الفقیه تمام المراد ولا جل احتمال الانحصار لا یسع للمکـلف ان یـاتی بغیر القدر المتیقن نظرا الی قصور البیان عن ذالك و یبقی الشك فی کون الافراد الاخرداخلة فی حیز المرادا لجدی ولایجب علی المولی رفع هذا الشك اذلا یبقی المکـلف متحیراً فی مقـام العمل اذ تصدیق المکلف و اعترافه من حیث کونه عاقلا بعدم توجه القبح الی المولی فی ترك القید یکفی ردعا عن التجاوز عن القدر المتیقن فیقتصر فی مقام العمل علی الاتیان بالقدر المتیقن نعم لو لم یکـ اکرام الفقیه میسوراً دائماً لکان للتمسك بالاطلاق مجال عند اذ ولا عبرة ح بالقـدر المتیقن اصلا ولم یظهر من الاستاد الالتزام بذالك فی هذه الصورة فظهر مما ذکرنا سقوط الاعتراض (ولا وجه لبناء المسئلة علی المراد الجدی مع انه قده صرح فی ذیل کلامه بتسریة الاشکال علی مبنی الاستاد (قال بل لو قلنا بان المراد من کون المتکلم فی مقام البیـان هو کونه فی مقام ضرب القانون کما هو مختاره لکان القدر المتیقن فی مقام التخاطب غیر مضر بالتمسك بالمطلقات انتهی (وقدمروجه التقیید بمقام التخاطب فلا وجه للتسویة (واما کون ورود الحکم فی مورد خاص وقد یسمی شأن النزول فی موارد الآیات القرآنیة من باب القدر المتیقن فی مقـام التخـاطب ففیه منع اذقد عرفت ان ملاکـه ایجاب الظهور للکلام الملقی الی المخاطب فی کون البعض قدراً متیقنا ولا کـك الامر فی تلك الموارد و من ثم

ربما تصير شيأ منسيا بعد برهة من الزمان ولا تنكر حصوله فى بعض الاحيان (قوله مجرد بيان ذلك و اظهاره و افهامه) (اقول) قد يكون المتكلم فى مقام الاهمال كما فى قوله تعالى اقيمو الصلوة فانه فى مقام تشريع الحكم لا فى مقام بيان موضوع الحكم اويكون فى مقام الاجمال و اخفاء مراده على المخاطب وقد يكون فى مقام افهام مقصوده واظهاره بكلامه الملقى الى المخاطب فلابد لاتمام بيانه من الحاق كل ماله دخل فى مرامه بكلامه فى مجلس التخاطب و الا لكان مخلا بما هو مقصوده من افهام تمام مراده و يلزم نقض غرضه اذ المفروض انه بصدد بيان تمام مراده بهذا الكلام لابه وبكلام آخر منفصل فى مجلس آخر و الا لكان فى مقام الاهمال فلا تجرى ح مقدمات الحكمة التى منها احراز كونه فى مقام البيان فاذن لايتوجه الى المولى قبح الى حضور زمان الحاجة ومع الاخلال بالبيان وتأخيره عن وقت الحاجة يتوجه القبح الى المولى فظهر مما ذكرنا ان البيان الذى ينعقد باحرازه الظهور هو البيان فى مجلس التخاطب لاالبيان الى الابد ومع احراز بناء المولى على التقطيع و تأخير بيان تمام مراده الى مجلس آخر لاينعقد الظهور مع كون المولى فى مقام الاهمال ولو بالنسبة الى جزء متمم لمرامه مثلا اذاقال المولى اعتق رقبة و علمنا ان بناء المولى على بيان قيود مراده بكلام منفصل فى غير مجلس التخاطب فلا يفهم من هذا الكلام الا كون مطلق الرقبة جزء للمراد مع احتمال ان يكون له جزء آخر يكون متمما للمراد ولا نسلم بناء العقلاء على حجية اصالة عدم القيد تعبداً مع عدم انعقاد الظهور فى تمام المراد بحيث يكون طريقاً لاحراز مراد المولى (قوله ولو لم يكن عن جد بل قاعدة و قانونا لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه (اقول) ارادة المعنى باللفظ بحيث كان اللفظ والارادة مغفولين حين الاستعمال على قسمين (تارة) يكون المقصود الاصلى بالافادة تمام افراد المدلول على نحو البدلى اوالاستيعابى فى المطلقات بحيث لايتعقبه تقييد اصلا و هذه الارادة تسمى بالارادة الجدية (واخرى) لايكون كذلك بل يتعقبه تقييد واحد او ازيد و من البين ان لتسرية الحكم الى ذلك الفرد الخارج عن دائرة الاطلاق مصلحة فى القاء الاطلاق على نحو يشمل ذلك الفرد فاذن يكون الشمول مراداً وقد استعمل اللفظ حقيقة و هذه تسمى بالارادة الاستعمالية فدائما يكون اللفظ مستعملا فى المعنى لغرض افهام المراد و اظهاره و

يكون ظهوره حجة على العبد ولو مع القطع باستقرار ديدن المولى على التقييد بقيود منفصلة اذ بهالا ينحسم الظهور المنعقد للكلام فى مجلس التخاطب و ان كان تنتفى حجيته بالنسبة الى ذلك الفرد الخارج و هذا بخلاف القول بقصر الظهور فى المراد الجدى لوضوح انخرام الظهور المذكور بالظفر على المقيد و انكشاف عدم كون الاطلاق مراداً جديا نعم لو كان للفظ اطلاق من جهة اخرى لم ينفصم الظهور من تلك الجهة و بقى الظهور فيها (قوله ولذا لاينثلم به اطلاقه و صحة التمسك به اصلا) (اقول ربما يترأى من عبارة الشيخ قدس سره فى مبحث التعارض ان الظهور فى المطلقات تعليقى و مع الظفر على المقيد ينثلم به اطلاق المطلق و يرد عليه الاشكال بعدم جواز التمسك بالمطلقات بعد الظفر بتقييد واحد مع استقرار بنائهم على التمسك بها ولو مع ورود الف مقيد (بيان الملازمه ان المفروض قصر الظهور فى المراد الجدى و بعد ورود التقييد يكشف من عدم كون المتكلم فى مقام بيان مراده الجدى و لازمه انثلام الظهور ح فاذن لايبقى مجال للتمسك بها بعد انخرام الظهور من اصله) بل نقول مع العلم بالتقييدات المنفصلة لايبقى مجال للتشبث باطلاق المطلقات اصلا لاقبل الظفر بها ولا بعده (بيانه انه لاشك فى عدم احراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مرامه بمجرد القاء كلامه المتصل فيما اذا كان ديدنه على اتمام بيانه بكلام منفصل لوضوح ان مدلول المطلق ح شئى من مراده لاتمامه و كما له فبمجرد القاء المطلق لاينعقد ظهور تصديقى يكون طريقا لاحراز كون مدلول المطلق تمام مقصوده ولم يستقر بناء العقلاء على الاخذ بالاطلاق فى هذه الصورة بتاتا بل يبادرون الى الفحص عن المقيدات ثم لاشك انه بعد الفحص عن التقييد فى مظانه لايحصل الا الظن بعدمه و الظن بالمراد و الظن لايغنى من الحق شيئا اذلايورث ظهوراً للفظ بعد ما لم يكن له ظهور ابتداء اذلو كان الكلام حين القائه الى المخاطب العارف باللسان قالبا لمعنى انعقد له ظهور و الا فلن ينقلب الى القالبية بمجرد الظن بالمراد لاسيما فى المطلق الموضوع للطبيعة المهملة عن الوجود و العدم فضلا عن السريان فانه لاينعقد له ظهور تصورى بالنسبة الى الاطلاق فضلا عن الظهور التصديقى اللهم الا ان يدعى بناء العقلاء على حجية الظن المذكور و دون اثباته خرط القتاد و حيث ان للكلام المشتمل على المطلق حين القائه فى مجلس التخاطب ظهور فى الاطلاق

بالوجدان بعد احراز کونه فی مقام الافهام مع عدم ذکر القید ثبت ان المعنی مراد بالارادة الاستعمالیة لا المراد الجدی ویکون الظهور حجة فیما لم تکن حجة اقوی علی خلافه والفحص عن منافیه و معارضه لالتحصیل الظن بالمراد (و مما ذکرنا ظهر سقوط ما فی تقریرات الشیخ قده من ان للمطلق جهات عدیدة و سقوط اطلاقه من جهة لاینافی بقائه علی اطلاقه من جهة اخری انتهی ملخصا) وجه السقوط ان الخطب فی انعقاد اصل الظهور فی الاطلاق مع فرض عدم احراز البیان فکیف بکون للمطلق اطلاق من جهة اخری و لعل قوله فتامل جید اشارة الی منع انعقاد الظهور التعلیقی من اصله حسبما نبهنا علیه آنفا (نقل و تعقیب) قال فی تقریرات بعض الاعلام ان مراتب الدلالة ثلاثة الاولی الدلالة التصوریة الناشئة من سماع اللفظ (الثانیة) الدلالة التصدیقیة اعنی بها انعقاد الظهور فیما قاله المتکلم بحیث یکون قابلا للنقل واقعا و هذه الدلالة تتوقف علی عدم وجود القرینة المتصلة ولایضر بها وجود القرینة لمنفصلة (الثالثة) الدلالة التصدیقیة الکاشفة عن مراد المتکلم واقعا وهذه الدلالة تتوقف علی عدم وجود القرینة مطلقا متصلة او منفصلة وعلی ذالك یبتنی لزوم الفحص عن المقیدات والمخصصات المنفصلة فیما اذا کان دأب المولی افادة مرامه بقراین منفصلة وبلحاظ هذه المرتبة من الدلالة قد بیننا فی محله علی کون المقید او المخصص المنفصلین وارد اعلی اصالة العموم والاطلاق والافبلحاظ المرتبة الثانیة من الدلالة یکون المقید او المخصص المنفصلین حاکما علی اصالة العموم والاطلاق لاوارداً علیهما انتهی کلامه) اقول لعل المرتبة الثانیة منطبقة علی المراد الاستعمالی و ان کان قدس سره یتحاشی عن اسمه (بیانه) انه لاشك انه لایصح الاخبار عما قاله المتکلم و النقل بالمعنی بای لغة اراد الناقل الا فیما اذا اراد المتکلم افهام مراده و اظهار مرامه لوضوح عدم صحة ذلك فیما صدر من النائم و الساهی مثلا فمتی قال اعتق رقبة مع التقیید بالمؤمنة واقعا بکلام منفصل فهل یصح الاخبار بان المتکلم قال یجب عتق ای رقبة مؤمنة او کافرة وقد اعترف قدس سره بعدم کون القرینة المنفصلة مضرة بهذا الظهور فصحة الاخبار تتوقف علی ارادة المتکلم افهام مراده المستعمل فیه فی مجلس التخاطب و المفروض عدم تعلق ارادته الجدیة بعتق غیر المؤمنة و هی التی نسمیه بالارادة الاستعمالیة فانکاره لذلك مناقشة فی التسمیة (و نحن نقول لیس للکلام بعد الدلالة التصوریة الا هذه الدلالة التصدیقیة

وهذا الظهور بعينه كاشف عن المراد الجدى و يكون حجة عليه مالم ينكشف الخلاف ولو بالظفر على حجة اقوى (والدليل) على ما ذكرنا من وحدة الدلالة التصديقية من وجهين (الاول) انه لاشك فى توقف حصولها على احراز كون المتكلم بصدد بيان مرامه وفى مقام ارادة افهام مراده ولو بمعونة الاصل العقلائى فانعقاد الظهور التصديقى يتوقف على احراز ارادة المتكلم افهام مراده حتى يصح الاخبار بان المتكلم قال كذا فالارادة الاستعمالية مكشوفة قبل انعقاد الظهور التصديقى اما بالقطع او ببناء العقلاء فهذا الظهور لا يكون كاشفا عن الارادة الاستعمالية فلا جرم انه كاشف عن الارادة الجدية و معه لا يمكن انعقاد ظهور آخر اذ لا مكشوف له حسب المفروض ويمتنع وجود الكاشف بدون المكشوف (الثانى) انه لا شك فى امتناع انعقاد الدلالتين التصديقيتين فى عرض واحد لكلام واحد لوضوح ان الدلالة التصديقية متفرعة على الاستعمال و افناء اللفظ فى المعنى ويمتنع تعددها فى آن واحد فى كلام واحد فلابدان تكون احديهما فى طول الاخرى كما فى الدلالات الالتزامية و هى متفرعة على اللزوم الواقعى مع قطع النظر عن اللفظ ومن البين عدم اللزوم بين ارادة الافهام والارادة الجدية و ربما لايكون هناك الارادة جدية كالمطلق الذى لم يتعقبه تقييد اصلا فلا معنى لانعقاد الظهورين مع وحدة المكشوف (قوله اذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فاما يكونان مختلفين فى الاثبات والنفى) (اقول انما الكلام فى هذا المبحث فى المنفصلين اذ لا اشكال فى القيد المتصل انه بيان للمطلق مع كونه ظاهرا فى التقييد اذ لا يتم مقدمات الحكمة للاخذ بالاطلاق مع وجود القيد و مهما كانا فى كلامين منفصلين مع كونهما مختلفين فى الاثبات والنفى فلا اشكال فى التقييد فى هذه الصورة و تقييد وجوب عتق مطلق الرقبة بغير الرقبة الكافرة سواء كان النهى تحريميا او تنزيهيا حتى على القول بجواز الاجتماع لما مر غير مرة من ان مورده هو اختلاف الطبيعتين بحيث لا يكون احديهما مأخوذة فى الاخرى فى عالم الذهن والتقييد بالكافرة ملحوظ فى مطلق الرقبه فى عالم الذهن فيمتنع توجيه الحكمين المتضادين الى المقيد وهما الوجوب والكراهة فلابد من حمل وجوب العتق على غير الكافرة نعم لو علم من الخارج وجوب العتق مطلقا حتى فى الكافرة فلا محيص من الالتزام بكون خصوصية الكفر منقصة عارضة فى خصوص الفرد كمنقصة الكون فى الحمام بالنسبة

الى طبيعة الصلوة فى قوله لا تصل فى الحمام لكن هذا خلاف ظاهر الدليلين لا يصار اليه الا بدليل خارجى من اجماع و نحوه (قوله و قد استدل بانه جمع بين الدليلين و هواولى) (اقول) هذا مذكور فى تقريرات الشيخ (قال فيه فاستدل الاكثرون بانه جمع بين الدليلين و هو اولى واورد عليه بامكان الجمع على وجه آخر كحمل الامر فيهما على التخيير اوفى المقيد على الاستحباب والاول باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلى و الثانى فاسد لما عرفت من ان التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ و انما هو تصرف فى وجه من وجوه المعنى الذى اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفا فلا يعارض ذلك بالتصرف فى المقيد بحمل امره على الاستحباب انتهى) (و اورد عليه الاستاد بقوله (وانت خبير) اقول توضيحه ان مقدمات الحكمة قرينة متصلة موجبة لانعقاد الظهور للمطلق فى الاطلاق والبيان المعلق عليه هو عدمه فى مقام البيان لا عدم البيان مدى الزمان فالظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان بل يكون كاشفا عن عدم كونه مراداً جديا فلا ينثلم بالمقيد ظهور المطلق فى الاطلاق فيكون المقيد معارضا لا قرينة عليه شارحة له كى يقدم ظهوره عليه و لو كان اضعف فالملاك فى التقديم اقوائية واحد من الظهورين وربما يكون ظهور المطلق فى الاطلاق اقوى اذا كان معتضداً بمعاضد خارجى كالتاكيد ونحوه من القرائن (وقياس المقيد المنفصل بالمتصل و ان الميزان فى قرينيته على الآخر هو فرضه متصلا به فى كلام واحد فان كان لازم الاتصال هو كونه صارفا لظهوره ومبينا للمراد منه فيعلم كونه قرينة له قياس مع الفارق) لوضوح ان التقييد بالمتصل فى كلام واحد يمنع عن انعقاد الظهور للمطلق بخلافه فى المنفصل ولا معنى لانتفاء الظهور بعد انعقاده بورود مقيد منفصل ولا وجه لحكومة المقيد على المطلق مالم يكن بلسان الشرح (بقوله اعنى) او التنزيل فلا ورود ولا حكومة له عليه اصلا وقد مرشطر من الكلام فى معنى الحكومة فى مبحث الاجزاء (فما فى تقريرات بعض الاعلام لايخلوا عن النظر) ولا فرق فيما ذكرنا بين ورود المقيد قبل زمان العمل بالمطلق او بعده لان البيان اللازم على المولى هو البيان حال القاء الكلام لا الاعم منه الى زمان الحاجة ضرورة استقرار بناء العقلاء على التمسك

بالاطلاق بعد تماميته الكلام فى مجلس التخاطب بلاحالة منتظرة الى حضور زمان الحاجة فالمقيد الوارد قبله كالوارد بعده معارض للمطلق (و فى حمل المقيد الوارد بعد حضور وقت العمل على النسخ او على التقييد لمصلحة فى التاخير وجهان) والكلام هنا فى كون ظهور المقيد مصادماً لظهور المطلق ولافرق فى ذلك بين الصورتين فالتفصيل بينهما خال عن التحصيل (قوله مع ان حمل الامر فى المقيد على الاستحباب لايوجب تجوزا فيه فانه فى الحقيقة مستعمل) (اقول) هذا ردلما فى التقريرات من ترجيح التقييد عليه لما فيه من التجوز دونه (توضيح الرد) انه لاشك ان الامر الوجوبى لايجتمع مع الطلب الندبى فى موضوع واحد لما بينهما من التضاد ومن ثم يحمل الامر بالصلوة جماعة على بيان انها من افضل افراد الواجب لاعلى الاستحباب الفعلى فلاغرو فى كون الامر بالمقيد وجوبيا بداعى بيان الفضل فيه لابداعى البعث اذ يمتنع انقداح داعى البعث الى المقيد ثانيا بعد البعث اليه فى ضمن المطلق ومن البين ان اختلاف الدواعى لايوجب تجوزاً فى مدلول الصيغة مع ان فى كونها موضوعة للوجوب منعا بل هى موضوعة لمطلق الطلب وان كانت محمولة عليه عند الاطلاق وقد مر بيانه فى اوايل مباحث الاوامر (قوله فافهم) لعله اشارة الى ان الحمل على الاهمال على خلاف الاصل وجه من وجوه الجمع بين الظهورين المتعارضين لان ورود المقيد كاشف عن الخطاء فى فهم المراد الاستعمالى مع ان هذا ليس جمعا مقبولا عند العرف ولو كان ورود المقيد قبل زمان الحاجة حسبما اوضحنا سبيله آنفا (قوله لعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة فى الايجاب التعيينى اقوى) (اقول) تقريره انه بعد استظهار وحدة التكليف دار الامر بين كون الواجب اما مطلق العتق فيكون عتق المومنة فرداً من الواجب على نحو التخيير العقلى وانما تكرر الطلب لبيان الاهتمام بهذا الفرد لما فيه من الفضل والمزية او خصوص عتق المومنة على التعيين وقد اريد من المطلق وجوب هذا الفرد من اول الامر فاذن يحمل المطلق على المقيد لان ظهور الصيغة اعنى اعتق رقبة مومنة) فى الوجوب التعيينى اقوى من ظهور المطلق فى الاطلاق وان كان كلا الاطلاقين بمعونة مقدمات الحكمة و هذا من باب الجمع العرفى لامن باب الحكومة و كون القيد قرينة مبينة للمراد من المطلق ولا من باب الورود و كون المقيد كاشفا عن الخطاء فى فهم الاطلاق وقد مر تزييف كلا الوجهين سابقا (ولايذهب عليك انه

مع عدم احراز وحدة التكليف لامانع من حمل وجوب المقيد على التعيينى مع بقاء وجوب المطلق على حاله من الوجوب التخييرى بالنسبة الى الكافرة والمؤمنة (وتوهم) اجتماع المثلين فى المؤمنة نظراً الى لزوم اجتماع الوجوب التخييرى والتعيينى فى المؤمنة (مدفوع نقضا) بالعامين من وجه كقوله اكرم عالما واكرم هاشميا فيلزم اجتماع الوجوبين فى العالم الهاشمى (وحلا) بان انطباق عنوانين واجبين على مصداق واحد لايستلزم اتصافه بوجوبين بل يكون متصفا بوجوب واحد متأكد باعتبار تأكد ملاكه اعنى المصلحة والحب و الارادة (والوجوب امر انتزاعى ليس من سنخ الوجود لكى يقبل الاشتداد وليس يلزم فيه اجتماع المثلين وقد تكرر ذلك غير مرة فى مطاوى كلماتنا ولازم تعدد الوجوب وانطباق المطلق على المقيد حصول الامتثالين باتيان المقيد بخلاف ما اذا اتى بالكافرة فانه يحصل به امتثال المطلق ويجب عليه عتق المؤمنة ايضم ولا كك الامر فى حمل المطلق على المقيد فانه ليس هناك الا واجب واحد لايحصل امتثاله الا باتيان المقيد ومع حمل الامر بالمقيد على افضل الافراد يتخيير المكلف فى اتيان الافضل وغيره ومع الاتيان بغير الافضل كعتق الكافرة يسقط التكليف اذ المفروض وحدة الواجب على نحو الوجوب البدلى ولازمه سقوط بالاتيان باول الوجود و هذا الذى نبهنا عليه من الفرق بين الصورتين هو الوجه فى اشتراط احراز وحدة التكليف فى هذه المسئلة سواء حمل المطلق على المقيد اوحمل المقيد على افضل الافراد مع ابقاء المطلق على اطلاقه (قوله وربما يشكل بانه يقتضى التقييد فى باب المستحبات مع ان بناء المشهور على حمل) (اقول) قد اسمعناك آنفا ان محل الكلام فى هذه المسئله كون التكليف واحداً مرددا بين تعلقه بالمقيد ولازمه عدم كون المطلق متعلقا للتكليف وهذا قضية حمل المطلق على المقيد وبين تعلقه بالمطلق و لازمه التخير العقلى بين الافراد وان كان المقيد ذامزية من بينهما والمفروض فى الاوامر الندبية المتعلقة بالمطلقات و المقيدات كك مثلا الطلب الندبى بمطلق الصلوة و بالصلوة المقيدة بالقيود من الزمان والمكان و نحوهما واحد يكون مرددا بين تعلقه بالصلوة المقيدة ولازمه عدم استحباب مطلق الصلوة مع ان (الصلوة خير موضوع) وبين تعلقه بالمطلق وان كان فى المقيدة مزية زائدة وبناء المشهور فى باب المستحبات على الثانى اعنى حمل الامر بالمقيد فيها على تأكد الاستحباب مع ان قضية اقوائية

ظهور طلب المقيد فى الندب التعيينى حمل المطلق على المقيد كما فى الواجبات ولازمه عدم استحباب المطلقات اصلا فما الفارق بين القبيلتين و قد تشتت ارائهم فى توجيهه بوجوه (قوله اللهم الا ان يكون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبية) (اقول) قد افاد الاستاد فى توجيهه وجهين (الاول) غلبة تفاوت الافراد بحسب المراتب (فلنجعل الكلام اولا فى مقام الثبوت فنقول ان المصلحة الداعية على توجيه الطلب الندبى الى المطلق و المقيد (تارة) تكون واحدة ذاتا و مرتبة فلا محالة يكون الطلب واحدا فيكون المندوب هو المقيد خاصة وهذا معنى حمل المطلق على المقيد (واخرى) تكون واحدة ذاتا متفاوتة مرتبة بالتشكيك بالاشدية والاضعفية او بالانقصية والازيدية او بالاقلية والاكثرية وبالجملة كان التفاوت بينهما بالمرتبة مع وحدتهما ذاتا بحيث لو اتى بالمقيد فقد استوفى تمام المصلحة فلم يبق مجال للاتيان بالمطلق و لو اتى بالمطلق قبل الاتيان بالمقيد بقى شئ من المصلحة فى المقيد ومن البين ان هذا الوجه لاينطبق على المندوبات المطلقة مطلقا كصلوة النافلة المطلقة و الزيارة المندوبة فانها مندوبات و لو بعد الاتيان بالمقيد و من المعلوم ان الطلب الندبى فى هذا الوجه واحد مركزه نفس المطلق و يكون انشاء الطلب فى المقيد بداعى بيان الفضيلة كما مر بيانه فى وجوب المقيد المشتمل على المزية (وثالثة) تكون المصلحة متعددة ذاتا بحيث تكون المصلحتان فى عرض واحد وان كانت فى المقيد اقوى ولازمه تعدد الطلب الندبى فيكون من باب تعدد المطلوب و يكون المطلق مندوبا قبل اتيان المقيد و بعده دائما و هذا مبنى على كون متعلق الطلب هو الوجود السعى السريانى و اما لو كان متعلقه هو صرف الوجود الحاصل باول الوجود فلا جرم ان امتثال طلب المطلق يتحصل فى ضمن اتيان المقيد فمقدار السعة والضيق فيه يدور مدار مقدار مفاد الدليل ومن البين ان هذا الوجه ينطبق على جل المندوبات المطلقة لو لم يكن كلها فظهر مما ذكرنا ان الوجه الذى افاده الاستاد اعنى تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبية لاينهض وجها لتوجيه قول المشهور فى مقام الثبوت فلا جدوى فى استظهاره عن الادلة فى مقام الاثبات (هذا كله فى مقام الثبوت و اما فى مقام الاثبات فيرد على التوجيه المذكور منع اعتماد المشهور فى فهم الافضلية الى القرينة الخارجية بل الظاهر استفادة ذلك من نفس الدليلين مع قطع

النظر عن الخارج حسبما نص عليه بعضهم فالغلة حصلت من عمل المشهور فى حمل المطلقات والمقيدات على تعدد المطلوب غالبا فالغلبة متأخرة رتبة عن الحمل المذكور فلاتكون سنداً له اللهم الان يقال ان حمل المشهور كان مستنداً الى قرائن خارجية ثابته فى غالب المندوبات حتى صارت الغلبة موجبة لظهورها وانصرافها فى تعدد المطلوب ويرد عليه منع حصول الانصراف من تلك الغلبة ولعل قوله (فتامل) اشارة الى جملة مما ذكرنا (الوجه الثانى) الاتكال الى دليل التسامح فى باب المستحبات (تقريره ان (قوله ع من بلغ) شامل لدليل المطلق وبلوغ الثواب صادق على مفاده بنحو الاطلاق فيثبت استحباب المطلق بمعونة ادلة التسامح والمفروض ثبوت استحباب المقيد بمعونة دليله (ويرد عليه ان قضية حمل المطلق على المقيد عدم استحباب المطلق وكونه مقصوراً على المقيد لان المفروض التشبث لاستحباب المطلق بذيل ادلة التسامح والجمع العرفى فى نفس الدليلين يقتضى حمل المطلق على المقيد ولازمه عدم استحباب المطلق وح يشكل (اولا) صدق بلوغ الثواب على مفاد دليل المطلق مع تبين ان المراد الجدى منه هو المقيد بعد الجمع العرفى و هذا بخلاف الرواية الضعيفة فان احتمال مطابقتها للواقع مع عدم قيام الدليل على خلافها ينهض لصدق البلوغ على مدلولها (وثانيا) على فرض صدق البلوغ لاوجه للقول بتأكد الاستحباب فى المقيد اذ هذا كان قضية الجمع بين الدليلين بابقاء المطلق على اطلاقه وحمل المقيد على بيان افضل الافراد والمفروض حمل المطلق على المقيد وقضية ذلك مجرد استحباب المقيد بلادلالة على زيادة الفضل فى المقيد فهذا الوجه لا ينهض توجيها لقول المشهور بزياد المزية فى المقيد مع كون المطلق مستحبا هذا شرح كلام الاستاد متناولها مشا (ولايذهب عليك ان قضية هذا الوجه تعدد الطلب المتعلق بالمطلق والمقيد و لازمه عدم سقوط الطلب الندبى المتعلق بالمقيد باتيان المطلق اذ اتيان المطلق امتثال لطلبه لالطلب المقيد ولكل امنها متثال بحياله فهذا خروج عن محل الكلام المفروض فيه اتحاد الطلب ولعل قوله (فافهم) اشارة الى ما ذكرنا (والتحقيق فى توجيه قول المشهور ان يقال بتعدد الطلب الندبى فى باب المستحباب اذلم يقم دليل على وحدته اصلا وقضية ظاهر الدليلين تعدد الطلبين ولازمه عدم سقوط طلب المقيد باتيان المطلق و هو كذلك فى جل المندوبات النفسية لولم يكن كلها نعم ربما ثبت وحدة الطلب فى بعض الاجزاء المندوبة

كالتكبيرة المندوبة المقرونة برفع اليدين بحذاء الاذنين فانه بمطلقها يسقط المقيد ونلتزم فى مثلها بثبوت الوحدة من الخارج فلا اشكال وقد سبق الكلام فى تصوير نحائه فى مقام الثبوت آنفا (و دعوى) لزوم طلب الضدين فيما اذا لم يمكن الاتيان بهما جميعا فى زمان واحد ولو كان واحد من الطلبين تخييريا فاسدة اذ يكفى وجود المندوحة للمكلف فى مقام الامتثال لجواز توجيه الوجوبين فضلا عن الندبين (قوله ثم ان الظاهر انه لايتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونها متنافيين) (اقول) هل التنافى يتوقف على احراز وحدة التكليف وهل استظهار وحدة التكليف من نفس الدليلين او من الخارج فهنا مسئلتان و بعد اشباع الكلام فيهما نعود الى استقصاء الاقسام (اما المسئلة الاولى) فنقول لاحاجة الى احراز وحدة التكليف فى المختلفين بالاثبات والنفى (مثل اعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة) لوضوح ان التنافى حاصل بمجرد اجتماع النفى والاثبات فى قوله لاتعتق رقبة كافرة فان الرقبة الكافرة مورد اجتماع الوجوب بالاطلاق والتحريم بالخصوص وبعد تقييد المطلق بالمقيد يتضييق دائرة المطلق وفضيته وجوب عتق غير الكافرة و حرمة عتق الكافرة وهذا ليس من سنخ حمل المطلق على المقيد كما فى المثبتين فان فضيته انحصار الحكم فى مفاد المقيد وليس له ولا للمطلق حكم آخر اصلا بخلاف المتخالفين بالاثبات والنفى كما هوظاهر من المثال المضروب و حيث انه لاتنافى بالذات فى المثبتين فان وجوب عتق مطلق الرقبة لاينافى وجوب عتق الرقبة المؤمنة غاية الامر يتاكد ملاكه فى المقيد فلامحالة يتوقف حصول التنافى على احراز وحدة التكليف وانحصاره اما فى المطلق اوفى المقيد وغب ذا يحصل التنافى بين الدليلين فيتاتى ح حمل المطلق على المقيد بمعنى ان المراد الجدى من المطلق هوالمقيد وهوالمراد من الحمل هذا فى المثبتين و كذا الكلام فى المنفيين نحو (لا تعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة) لوضوح انه لاتنافى بالذات بين حرمة مطلق الرقبة و حرمه خصوص الكافرة وانما يكون تحريمها لمفسدة زائدة فيها نعم لو كان للقيد مفهوم و هوعدم حرمة غير الكافرة كان دليل المقيد بمفهومه مخصصا للعام اعنى لاتعتق رقبة اذا لنكرة الواقعة فى سياق النهى مفيدة للعموم فيصير مفاد الدليلين حرمة الكافرة وعدم حرمة غيرها فيكون خارجا

عن هذا الباب هذا تمام الكلام فى المسئلة الاولى (واما الكلام) فى المسئلة الثانية فنقول بعد ما ثبت عدم التنافى بين المتوافقين فى الاثبات او النفى ثبت الحاجة الى احراز وحدة التكليف من الخارج لامن نفس الدليلين فان القيد فى المقيد ظاهر فى دخله فى شخص الحكم المترتب على المقيد بحيث ينتفى بانتفائه ذلك الحكم الشخصى ولا ينتفى بانتفاء سنخ الحكم كى يقع التنافى بينه وبين دليل المطلق المفروض كونه حكما آخر والمفروض عدم التنافى بين الحكمين ايضم نعم لو كان لظهور القيد فى الكلام المنفصل حكومة على ظهور المطلق فى الاطلاق والمفروض ان متعلق كل من الخطابين صرف الوجود المنطبق على اول الوجود اذ لكلام فى الاطلاق البدلى لكان لازم الخطابين حصول التنافى بينهما وبذلك يستكشف وحدة التكليف من نفس الدليلين لكنا قد اسمعناك سابقا عدم تمامية ذلك و ذهب فى تقريرات بعض الاعلام الى استظهار وحدة التكليف من نفس الدليلين ومهدله مقدمات عمدتها ما اشرنا اليه (نقل وتعقيب) قال المحشى الشيخ على قدس سره فى مقام استظهار وحدة التكليف من نفس الخطابين لااشكال فى ظهور المطلق بمقتضى امره و مادته فى الوجوب التعيينى بالنسبة الى الطبيعة المطلقة ولازمه التخيير العقلى كما انه لااشكال فى ظهور دليل المقيد فى الوجوب التعيينى بالنسبة الى خصوص الطبيعة المقيدة وعند ذلك فيحصل محذور اجتماع المثلين فى المقيد من الوجوب التخييرى والتعيينى منه فلابد فى رفعه امامن التصرف فى المادة بتقييد كل منها بوجود مغاير للوجود الماتى به للآخر على تقدير اختيار امتثاله فى المقيد واما من التصرف فى ظهور احد الخطابين بحمله على التاكيد اما فى الامر بالمقيد بحمله على بيان افضل الافراد واما فى المطلق بحمله على المقيد ولكن الاوجه حمل المطلق على المقيد انتهى كلامه ملخصا) اقول قدسبق فى صدر كلامه وجه حمل المطلق على المقيد فى الواجبات خاصة وفى المستحبات على زيادة المرية فى المقيد (قال و يشهد على ما ذكرنا كون اغلب المستحبات كذلك فى الاجناس المختلفه منها لافى خصوص الافراد المندرجة تحت نوع واحد حتى يلزم المصادرة فانه مامن مستحب فى اليوم والليلة الاوقد امر بالاهم منها كما يظهر بالمراجعة اليها بخلاف الواجبات انتهى موضع الحاجة) وفيه ان الغلبة على تقدير ثبوتها تفيد الظن فدذن لايتعين حمل المطلق على المقيد ويمكن التصرف فى مادة المطلق بتقييدها بغير متعلق المقيد دفعا لمحذور اجتماع

المثلين نعم لوعلم من الخارج وحدة التكليف لزم بحكم اقوائية المقيد حمل المطلق عليه مع انه لاحاجة الى التصرف فى المادة ايضم فان تأكد الوجوبين فى المقيد ينهض دفعا لمحذور اجتماع المثلين (اذا تمهد ذلك فلنعد الى التقسيم و التميز بين الاقسام بمالهما من الاحكام فلنفرض الكلام فيما كان متعلق الحكمين متحداً فى المطلق و المقيد سواء كان مرسلين او معللين (كقوله اكرم عالما و قوله اكرم عالما عادلا وقوله ان جائك عالم فاكرمه وقوله ان جائك عالم عادل فاكرمه) و بالجمله نفرض الاتحاد فى متعلقى الحكمين بجميع القيود لكى يتمحض الاتفاق و الاختلاف فى الحكم خاصة فنقول (القسم الاول) ان يكون المطلق والمقيد متفقين فى واحد من الاحكام الخمسة التكليفية وقدمرا لكلام فى المتفقين فى الوجوب اوالندب اوالحرمة وانه لابد من احراز وحدة التكليف من الخارج فى حمل المطلق على المقيد والا فلاوجه للحمل ولا ضير فى العمل على طبقهما والالتزام بالتاكد فى مادة الاجتماع لدفع محذور اجتماع المثلين و كذا الكلام فى المتفقين فى الكراهه اوالاباحة ولكن الاباحة فى المطلق اقتضائى وفى المقيد فعلى ويكون عنوان المقيد طاريا على المطلق فلاضير فى اجتماعهما فى المقيد ولا معنى للتأكد فى الاباحة كما لايخفى (القسم الثانى) ان يكون المطلق والمقيد مختلفين فى الحكم فى واحد من الاحكام الخمسة ويتشعب منه شقوق كثيرة (منها) ان يختلفا فى الوجوب و الحرمة اما بان يكون المطلق واجبا والمقيد حراما (نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة) وقد اسمعناك ان المنافات الذاتيه بينهما فى مادة الاجتماع كافية فى لزوم تقييد المطلق وقلنا ان معنى تقييده هو تضييق دائرة الاطلاق وقصر وجوب العتق على غير الكافرة لاحمل المطلق على المقيد لان معناه كون المراد من المطلق هو المقيد ومع كون حكم المطلق هو الوجوب وحكم المقيد هو الحرمة يمتنع ذلك الانيما اذا امكن التصرف فى الهيئة فى واحد من الخطابين والمفروض عدم امكان هذا التصرف اذالكلام فى هذه الاقسام ممحض فى التصرف فى المطلق اما بتضييق دائرة الاطلاق اوبحمله على المقيد (واما اذاكان المطلق حراما والمقيد واجبا (نحو لاتعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة) فربما يعد ذلك من باب التخصيص نظراً الى وقوع النكرة فى سياق النهى و كيفكان نفى هاتين الصورتين لا حاجة الى احراز وحدة التكليف فى تضييق دائرة الاطلاق وقصره على غير المحرم بل لو فرض احراز وحدة التكليف خرج

عن باب التقييد قصراً وحملا اذالقصر يرجع فى الحقيقة الى قضية موجبة جزئية وسالبة جزئية و المفروض العلم بوحدة التكليف كما ان قضية الحمل كون المراد هوالمقيد و مع اختلاف الحكمين يمتنع الحمل (ومنها) ان يختلفان فى الوجوب والندب (اما) بان يكون المطلق مندوبا والمقيد واجبا كاستحباب مطلق الركعتين ووجوب الركعتين فى الصبح ولمكان امتناع الاستحباب الفعلى مع الواجب الفعلى يقيد المطلق بغير الواجب ومعه لا يبقى دليل كاشف عن التأكد فى المقيد اوبان يكون المطلق واجبا والمقيد مندوبا كالصلوة الواجبة مع الجماعة و يمتنع تقييد المطلق فلابد من الالتزام بالتاكد فيكون الوجوب فى المقيد فعليا والندب فيه ملاكيا (ومنها) ان يختلفا فى الوجوب والكراهة (اما) بان يكون المطلق واجبا والمقيد مكروها فان ثبت من الخارج ان الكراهة من باب العبادات تحوصل ولاتصل فى الحمام فلا محالة يكون المقيد واجبا وان كان حزازة فى خصوص الفرد والا فلابد من تقييد الواجب بغير المقيد او بان يكون المطلق مكروها والمقيد واجبا فلابد من تقييد المطلق بغير المقيد اذيمتنع اجتماع الكراهة والوجوب فى المقيد (ومنها) ان يختلفا فى الاباحة وواحد من الاحكام الاربعة وح لو كان المطلق مباحا والمقيد محكوما بواحد منها كان الاباحة اقتضائية وحكم المقيد فعليا نظراً الى طرو عنوان المقيد على المطلق فاذن لاحاجة الى التقييد اصلاولو كان المطلق محكوما بواحد منها والمقيد مباحا كانت الاباحة فعلية فلابد من تقييد المطلق بغير المقيد فيتضيق بذلك دائرة المطلق ولعلك بمعونة ماذكرنا تقدر على استكشاف احكام سايراقسام المتخالفات (قوله من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينة حال او مقال) (اقول) قدعرفت ان الحاجة الى استظهار اتحاد التكليف انما تكون فى المتنافيين فى الحكم لافى المختلفين فربما يستظهر ذلك من وحدة السبب مع فرض الاتحاد فى المتعلق والحكم (نحوان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فان المتفاهم عرفا من وحدة السبب اتحاد التكليف و ان لم يساعد عليه العقل الا فى الواحد الحقيقى من كل جهة فانه لا يصدر منه الا واحد بخلاف الواحد من جهة الكثير من جهة اخرى فانه لامانع عقلا من كونه سببا لازيد من واحد (واما اذاتعدد السبب (نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة) فلا حمل ح لان قضية تعدد السبب تعدد المسبب و لو كان السبب جعليا حسبما اشبعنا الكلام

فیه فی مبحث المفاهیم ومهما کان دلیل المطلق معلالا و دلیل المقید مرسلا (نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وورد فی دلیل آخر (اعتق رقبة مومنة) امتنع الحمل لان المفروض عدم التنافی بینهما ذاتا فان وجوب عتق مطلق الرقبة بسب الظهار لاینافی وجوب عتق خصوص المئومنة مطم غایه الامر یمکن امتثال کلا الخطابین بعد تحقق الظهار فی عتق خصوص المئومنة و یتأکد الوجوبان فی هذه الصورة ولکل منهما مادة الافتراق ولوفرض احراز اتحاد التکلیف فیهما من الخارج لم یصح الحمل ایضم اذ لکل من الخطابین اطلاق من جهة و تقیید من جهة اخری ولوقید کل واحد بالآخر کان لازمه وجوب عتق خصوص المؤمنة بعد تحقق الظهار و هذا حکم منافٍ لمدلول کلیهما لان المفروض ان التکلیف مردد بین ان یکون مطلق الرقبه بعد تحقق الظهار واجبا فیجوز الاکتفاء بعتق الکافرة وبین ان یکون خصوص عتق المؤمنة واجبا سواء تحقق الظهار ام لافیجوز الاکتفاء بعتق المؤمنة عند عدم تحقق الظهار وقضیة التقیید من الجانبین عدم جواز الاتیان بمادة الافتراق اصلا لامن جانب المعلل ولا من جانب المرسل وهذا حکم ثالث خارج عن طرفی الترديد ومن البین انه لاوجه للالتزام بتقیید واحد من الاطلاق وابقاء الآخر علی حاله اذ لایساعد العرف علی هذا الجمع ولیس فی البین شاهد علیه و متی کان المعلل مقیداً والمرسل مطلقا (نحو ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنة) وورد فی دلیل آخر (اعتق رقبة) فلاضیر فی حمل المطلق علی المقید مع احراز اتحاد التکلیف من الخارج هذا کله مع اتحاد متعلقی الخطابین واما مع الاختلاف نحو اکرم هاشمیا وجالس هاشمیا عالما فلا وجه للحمل اصلا جسما ظهر وجهه مما اسلفناه (قوله فاذا ورد مثلا ان البیع سبب وان البیع الکذائی سبب وعلم ان مراده) اقول قد مر غیر مرة ان الامور الاعتباریة علی قسمین (اما) ان لها منشاء تنتزع منه وتکون تبعاله فی الحصول فی الخارج ومن البین انها لیست قابلة لتعلق الجعل بها ابتداء تکوینا اوتشریعا بل یتعلق الجعل بالمنشاء کالطهارة المنتزعة عن الغسل و کالنجاسة المنتزعة عن الاعیان النجسة اوالمتنجسة (او) لامنشاء لها بل من المخترعات العرفیة التی یتعلق بها الجعل ابتداء کالملکیة و نحوها التی اخترعها جاعلها لتنظیم امور البشر فی معایشهم و مناکحهم و فی کلا القسمین لایعقل حصول الامر الاعتباری فی المقید ثانیا بعد حصوله اولا فی المطلق (اما فی القسم الاول فلان المفروض انه تبع فی حصوله لتحقق منشأه

و بعد حصوله بتحقق المطلق يمتنع حصوله ثانيا بالمقيد لاللزوم اجتماع المثلين فى المقيد اذ ذاك المحذور لاينسحب فى الامور الاعتبارية بل لعدم امكان صيرورة المقيد بخصوصه منشاء بعد كون المطلق باطلاقه منشاء وتعلق الجعل التشريعى به ثانيا من قبيل تحصيل الحاصل وهذا بخلاف ابداع الوجوب فى المقيد بعد ابداعه فى المطلق اذ الوجوب قابل للتاكد باعتبار تحقق الاشتداد فى ملاكه حسبما مر بيانه مستوفى نعم بناء على القول بكون الاحكام الوضعية امورا واقعية قد كشف عنها الشارع وفرض كونها قابلة للاشتداد لاحجر فى حصولها ثانيا بتحقق المقيد ولازمه التاكد لكن هذا القول بعيد عن الصواب وقد مر وجوه الاشكال فى ذلك فى مبحث الصحيح والاعم فى ذيل اسامى المعاملات (واما فى القسم الثانى) فلان المفروض نهوض العلة الغائية الداعية للجاعل على جعل الملكية مثلا عند تحقق المطلق وليس هناك علة اخرى داعية لجعلها عند حصول المقيد فحصول الملكية ثانيا عند تحقق المقيد حصول بلاعلة (اذا تمهد ذلك ظهر ان مراد الشارع معلوم من الخارج دائما فى الاحكام الوضعية بكلا قسميها وان مراده اما البيع على اطلاقه او البيع الخاص فلابد من حمل المطلق على المقيد ومن هنا توجه النظر فيما فى حاشية الشيخ على قده (قال وان كانا مثبتين فالظاهر ان حكم العرف هو العمل بهما لعدم المنافاة بينهما فى الحكم الوضعى لكونه بمنزلة الاخبار عن تاثير المعاملة ويجوز الاخبار عن تاثير شئ متعدد بلااستلزام لاجتماع المثلين فى المقيد انتهى) وفيه ان هذا الاخبار كذب لان صدقه يتوقف على صدور الملكية ثانيا من الجاعل ولو كان الجاعل غير الشارع و قد عرفت عدم امكانه مع عدم الداعى (وقد سبق سابقا منع السببية الحقيقية فى البيع ونحوه للملكية و تقدم سند المنع فى مطاوى كلماتنا غير مرة (قوله وهى ان قضية مقدمات الحكمة فى المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات) اقول الاطلاق ينقسم الى اطلاق مفهومى والى اطلاق سعى والثانى كما فى اطلاق صيغة الامر المحمولة على خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسى وقد سبق بيانه فى المبحث السادس من الاوامر وهذا هو المراد من اقتضاء خصوص المقام (وربما يكون للمطلق المفهومى اطلاق مع جهات اربع وتمس الحاجة فى بعضها الى مؤنة زائدة علاوة على مقدمات الحكمة مثلا الاطلاق فى قوله تعالى (احل الله البيع) (تارة) بلا خط باعتبار افراد البيع من حيث الخصوصيات المفردة لمفهومه

و هذا هوالمراد من العموم الاستيعابى و يحتاج الحمل عليه الى مؤنة زائدة كالعموم البدلى و قد نبه عليها الاستاد فيهما (و اخرى) باعتبار البايعين و اختلاف حالا لتهم من الكبارة والصغارة و نحو هما و هـذا اطلاق آخر يحتاج الى احراز مقدمات الحكمـة بالنسبة اليه (و ثالثة) باعتبار بقاءالعلية ببقاء الموضوع مالم يطرء عليها مزيل شرعى ويكفى فى الحمل على الاطلاق من هذه الجهة عدم تقييد الحكم باداة الغاية كما فى الملكـية الباقية الى ان يطرء عليها ناقل من النواقل (ورابعة) باعتبار كون الحكم التشريعى باقيا فى الشريعة مالم يتعقبه النسخ و يكفى للحمل على هذا الاطلاق الاستمرارى احراز كون الشارع اعنى الله تعالى فى مقام جعل الشريعة والملة اللامة فى كل ما جاء به النبى ص و لا يخص بذلك حكم دون حكم ولا حاجة الى التشبث بذيل الرواية المعروفة (حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة) (قـولـه ثم لا يخفى انهما و صفـان اضافيـان) اقول التقابـل بين المجمل و المبين تقابل العـدم والملكـة اذا الكلام هوالمقسم لامطلق اللفظ ولـو كان مهملا حسبما عرف المجمل هنا لم يتضح دلالتـه) و من المعلوم ان الكلام من شأنه بحسب متفـاهم اهل اللسان ان يكون لمعنى ظاهراً فيه بسبب الوضع او القرينة العامة اوالخاصة المحفوفة به فمتى لم يكن ظاهراً عندهم لعدم احتفافه بالقرينة كان مجملا فيكونان من الامور الواقعية كما هو الشأن فى هذا السنخ من التقابل و يشهد لذلك وقوع النزاع فى اثبات الظهوو فى غير واحد من مباحث الا لفاظ كما فى مادة الامر وصيغته و مادة النهى وصيغته و نحوهما اذ ربما يقع الشك فى الظهور لتراكم الاحتمالات فتقع الحاجة الى المراجعة الى العرف الذين لم يصراذهانهم مشوبة بالشبهات و لم يتراكم عنـد هم الاحتمـالات و من البين انهما لو كانـا من الامور النسبية الاضافيـة لكان الظهور او عدمه وجدانيـا لم تقع الشك فيه و لم تمس الحاجة الى المراجعة الى العرف وهذا ظاهر نعم ربما يعرض لذلك الظهور الواقعى اجمال بالعرض عند واحد لعدم العلم بالوضع او لتصادم الظـهور بما حف به لديه و نحو ذلـك و هذا الاجمال من سنخ الاضافة المفهومية التى تعرض لكافـة الموجودات لا الاضافـة المقولية و تكـون متأخرة عن الظهور بالذات كما هو الشأن فى هذا النسخ من الاضافة فهذا المجمل والمبين بهذا المعنى ليس فى عرض ذاك و لا ينقسم الكلام اليهما اولا و بالذات (و لا يذهب عليك

انه ليس مراد الاستاد قصر هما على المفهوم الاضافى لانه صرح فى صدر كلامه بان المبين ما يكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى الخ فلا يرد عليه الاشكال ،

تم الجزء الثالث بعون الله تعالى وحسن توفيقه

صفحة	سطر	خطا	صواب
٣	١٣	دى	وى
٧	١٦	فيه	فيها
٧	١٦	يكون	تكون
٧	١٦	ذا	ذة
٧	١٨	ازولااوجودتاشرطازياداست	
٨	٢٣	الخر	الخبز
٩	١٦	نقل	يقل
١٠	١	وج	وجه
١١	١٥	تيان	الاتيان
١٢	٥	قال فى	قال صاحب المقاله فى
١٤	١٩	تعلقها	تعلقهما
١٥	١٧	نا	تغايرتا
١٨	١٦	هما	يهما
١٨	٢٢	البعث	البحث
١٩	٢٠	المتعل	المتعلقين
٢٥	١٧	آمرما	آمريا لاماموريا
٣٥	١٨	القصد	ان القصد
٤٢	٦	لى	لوى
٤٤	١٨	صل	لاتصل
٤٨	١٩	باعتبار	وباعتبار
٤٨	١٩	باعتبار	وباعتبار
٥٥	١١	مغاير	منشاء لانتزاع مفهوم الصلوة مغاير
٥٥	١١	لمفهوم	لمنشاء الانتزاع لمفهوم الغصب
٥٨	٢٤	بوجود	بوجوه
٥٩	٢١	الحلاوة	ان الحلاوة
٥٩	٢٤	تبا	لتبا
٦٠	٢	القبلتين	القبيلتين
٦٠	٢٢	مزيد	لامزيد
٦١	١٩	لتز	يلتزم
٦٢	١٢	ية	معنونة
٦٥	١٦	العرض	العروض
٧٠	١٤	تيا	مرأئيا
٧٠	٢٤	يرة	مغاير
٧١	١١	طبيعة	الطبيعية
٧٢	٢	بد	بقدر
٧٨	٢	ئف	سنستانف
٨٢	١٠	سى	شتى
٨٤	١٩	حة	حمة
٩٤	٧	الاو	المولوية
٩٦	١٣	يستلزم	تستلزم
٩٨	٦	تكون	يكون
١٠٤	١٦	اجتماع	بالامتناع
١٠٨	٢٤	واب	جواب
١١٣	١	علة	علته
١١٣	١	علة	علتة
١١٤	٧	لاصا	بالاضافة

صفحة	سطر	خطا	صواب
۱۱٤	۱۰	اخرى	والغصب من مقولة اخرى
۱۲۱	۱۰	تلك	الاين والكون الجامع بين تلك
۱۲۱	۱۱	الاين تا	بين زياد است
۱۲۲	۹	تى	آنى
۱۲٤	۲٤	الحر	المحرمة
۱۲٥	۲	معو	المعنونة
۱۲۸	۱	ظر	فظهر
۱۲۸	۱٤	ناد	الداد
۱۳٥	٥	وبقوله	بقوله ولو
۱۳٥	۱٥	نه	لكونها
۱۳٥	۲۳	ليا	مولويا
۱۳۷	۱۱	اولازياده	زياده است
۱٤٤	٥	مة	المقدمية
۱٤٤	٥	م	من الامر
۱٥۱	۱۹	انه	فانه
۱٥۲	٥	حال	حال الخروج حال
۱٦٦	۱۲	مع	للمجمع
۱٦۸	۳	الختص	المختص
۱۷٤	۱	صحة	صحته
۱۷٥	۲۲	انماتكون	زيد است
۱۷۹	۱۱	يلزم	يلتزم
۱۷۹	۱٤	هما	نحوها
۱۸٤	۱۹	للا	لاطلاق
۱۸٤	۲٤	بهذا الفرد	زياد است
۱۸۹	۹	نان	خبرتان
۱۹۷	۲۱	مكف	المكلف
۲۰٤	۱۷	اشكال	الاشكال
۲۰۸	۱٥	الصا	الحايض
۲۱۰	۷	المع	المعتبرة
۲۱۰	۸	آخر	الاخر
۲۱۷	۳	من	زياد است
۲۱۷	۳	وجود	من وجود
۲۲۱	۸	مامور	ماموراً بها
۲۲۹	۷	الاد	الاشارة
۲۳۰	۱	علية	عليه
۲۳۰	٦	السير	السبر
۲۳۱	۲٤	اقه	اقله
۲۳۳	۲	هذه	ان هذه
۲۳٥	۱۳	سخ	السنخ
۲۳٥	۲۰	ود	تبادر
۲۳۷	۸	التالى	كون التالى
۲٤۲	٦	حكه	الحكمة

صفحة	سطر	خطا	صواب
۲۴۷	۹	وهذا	فیدل علی المفهوم وهذا
۲۵۲	۱۷	اذو	اذالمفروض
۲۵۲	۲	قه	تعلیقه
۲۵۴	۲۴	تبة	رتبته
۲۵۵	۲۲	علی الحاشیة	زیاداست
۲۵۹	۱۴	اثر	اثراً
۲۵۹	۲۲	وة	متفاوتة
۲۶۴	۶	سببات	المسببات
۲۶۶	۶	جبب	اوجبت
۲۷۰	۱۲	معلقا	معلقة علیه
۲۷۲	۵	واحدة	الوحدة
۲۷۶	۲۱	بقو	بقیوده
۲۷۷	۴	عنی	یعنی
۲۸۱	۲۰	تقدیر	علی تقدیر
۲۸۸	۲۴	الامر	الامیر
۲۹۲	۱۸	بما	وبما
۲۹۴	۲۴	دکو	کونهن
۲۹۷	۴	آخرفی	آخر الشئی
۲۹۷	۴	مقابلة	فی مقابلة
۲۹۷	۷	المنطع	المنقطع
۲۹۷	۹	الآخر	للآخر
۲۹۷	۱۸	المعنی	المغیی
۳۰۰	۱۵	الحکم	للحکم
۳۰۳	۶	کك	وکك
۳۰۵	۲۱	حقیة	حقیقة
۱۰۷	۲۳	الضاحك	نحو الضاحك

غلطنامه عام و خاص

۴	۲۳	ع	لوضوح
۸	۶	فراق	استغراق
۹	۳	لنفی	الفی
۱۰	۲۳	واحدا	واحد
۱۲	۱۷	جدیه	الجدیة
۱۳	۱۳	حقیقنا	حقیقیا
۱۵	۲۱	ازلکن تالهم	این دوسطرزیاداست
۱۹	۹	یتنا	یتناول
۲۳	۱۴	حجیة	ولاحجیته
۲۵	۷	العام	العالم
۲۵	۲۴	لحجة	الحجة
۲۵	۱۹	للامر	اللآمر
۲۶	۱۰	لا	الاکرام
۲۶	۱۰	منو	بعنوان
۳۰	۱۵	(قوله	والمقصودالتمثیل وانکان لایخلوا عن المناقشة قوله) این سطرافتاده است
۴۹	۹	لمشکوك	المشکوك
۵۲	۴	وساء	ووعاء
۵۴	۱۴	ماة	مقدماته
۵۸	۱۷	بالمطا	بالطالب
۵۹	۹	نیه	شانیة
۷۲	۱	المرئة	الرجل
۷۲	۴	الرجل	المرئة

۷٤	۱٦	قدم	تقدم
۷٥	۱۸	تعد	تعدد
۸٦	۱٤	ذا	اذا
۸٦	۲٤	ه	به
۹۲	۱٦	لی	اتی
۱۰۳	۷	المشهور	المشهورة
۱۰٥	۲۳	خری	اخری
۱۰۷	۲۰	لمیه	العملیة
۱۰۸	۲۰	شا	ناشیا
۱۱۰	۱	خطب	لوحظت
۱۱۰	۱۳	معدم	المعدوم
۱۱۰	۱۳	والذهن	فی الذهن
۱۱۲	۷	مورد	مورداً
۱۱۷	۲۳	لا	فلاغرو
۱۱۸	۲٤	شاره	اشارة هناك
۱۲۰	٥	یته	معهودیته
۱۳۰	۱۸	فن	فی
۱۲٤	۲۰	اثنین	مع اثنین
۱۳۱	٦	وکان القدر این سطر زیاداست تا اصلا	
۱۳٦	۷	جید	جیداً
۱٤۰	۱۳	سقوط	سقوطه
۱٤۲	۱	فالغلة	فالغلبة

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library
32101 086396742