





a32101



003131271b

عَنْبِيَا الْأَصُولِ

١

سِتْرُ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

الجزء الثاني

من أول النواهي الى آخر المجمل والمبين

بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد رضی الحسنی الفيروز آبادی

النجفی مولداً ومسكناً

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

عَنْبِيَا الْأَصُولِ

في

شَرَحِ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

الجزء الثاني

من أول النواهي الى آخر المجمل والمبين
بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

التجني مولداً ومسكناً

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

2271
509406
K 528
. 671

v. 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله كما هو أهله والصلاة والسلام على أكرم خلقه وأشرف بريته
محمد خاتم أنبيائه ورسوله وعلى أهل بيته الطاهرين حجج الله على عباده وخلفائه
في بلاده وأمنائه على حلاله وحرامه واللعنة الدائمة على أعدائهم ومعدائهم
وأوليائهم وموالي أعدائهم إلى يوم لقائه (أما بعد) فهذا هو الجزء الثاني من
كتابنا الموسوم بعناية الأصول في شرح كفاية الأصول وأسئل الله تعالى أن
يوفقني لإتمامه كما وفقني لإتمام الجزء الأول إنه أكرم مسؤل وأجود من أعطى.

في مادة النهي وصيغته

﴿ قوله المقصد الثاني في النواهي فصل الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته . . . الخ ﴾ فكما قلنا في مادة الأمر إنها حقيقة في إنشاء الطلب الحتمي الصادر من العالی إذا كان بداعي الطلب الحقيقي النفساني لا بد واعي آخر كالإختبار وغيره وإلا فلا يطلق عليه الأمر حقيقة إلا الأمر الصوري فكذلك نقول في مادة النهي حرفاً بحرف غير أن متعلق الطلب في الأمر هو الفعل وفي النهي هو الترك وكما قلنا في صيغة الأمر إنها حقيقة في إنشاء الطلب مطلقاً سواء كان وجوبياً أو ندياً وسواء كان إنشاء الطلب بداعي الطلب الحقيقي النفساني أو بسائر الدواعي وإن ظهر من المصنف خلاف ذلك كله فكذلك نقول في صيغة النهي بلا تفاوت أصلاً ﴿ قوله فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه . . . الخ ﴾ أي فيعتبر في النهي ما استظهرنا اعتباره في الأمر من العلو والحتم والإلزام وأن يكون الطلب منشأ بداعي الطلب النفساني الحقيقي لا بد واعي آخر .

﴿ قوله نعم يختص النهي بخلاف وهو أن متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا يفعل والظاهر هو الثاني . . . الخ ﴾ نعم الظاهر أن متعلق الطلب في النهي هو مجرد الترك وأن لا يفعل كما أفاد المصنف لا الكف ولا كنه لا يبعد أن يكون صدق الإمتثال وحصول القرب بل واستحقاق الثواب على القول به متوقفاً على الكف كما أن صدق الكف يتوقف على الميل والرغبة الى الفعل فالمتوقف مائل اليه راعياً فيه لا كف هناك ولا امتثال ولا قرب ولا ثواب (وبالجملة) ان المكلف في المحرمات

الآلهية (تارة) لا يتمكن من الفعل أصلاً وها هنا لا يكون مخاطباً بالنهي أبداً اذ النهي عن الشيء هو كالامر به فرع القدرة عليه والام لم يصح النهي عنه عقلاً كما لا يصح الامر به كذلك (وأخرى) يقدر على الفعل لسكن لا يميل اليه ولا يرغب فيه ولو مع قطع النظر عن حرمة شرعاً بحيث كان ترك الفعل مستنداً الى عدم الميل اليه وعدم الرغبة فيه بطبعه لا الى نهيه تعالى وزجره عنه جل وعلا وها هنا مخاطب بالنهي وسكن لا يثاب على الترك لعدم كون الترك مستنداً الى امثال نهيه واطاعة زجره .

(وثالثة) يقدر على الفعل ويميل اليه ويرغب فيه وسكن يكف نفسه عنه بداعي نهيه تعالى وزجره عنه جل وعلا وها هنا يكون ممتثلاً للنهي متقرباً بالسكف مثاباً عليه انشاء الله تعالى .

﴿ قوله وتوهم أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب فاسد . . . الخ ﴾ وقد أفاد في وجه الفساد ما حاصله أن الترك أيضاً مقدور كالفعل والا بان كان الترك خارجاً عن تحت القدرة كان الفعل أيضاً غير مقدور وكان خارجاً عن تحت القدرة فان مقدورية الفعل لا تنفك عن مقدورية الترك فاذا كان الترك غير اختياري كان الفعل أيضاً غير اختياري (ثم ان مقصود المصنف) من كون الترك مقدوراً كما صرح به في المتن هو مقدوريته بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف لا العدم الازلي الثابت من قبل فانه بلا اختيار قطعاً .

﴿ قوله ثم انه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغة الامر وان كان فضيتها عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقهما . . . الخ ﴾ وقد أفاد في وجه الاختلاف ما حاصله أن وجود الطبيعة يكون بوجود فرد واحد وأما ترك الطبيعة فلا يحصل الا تبرك جميع أفراد الطبيعة سواء كانت دفعية

أو تدريجية أي عرضية أو طولية فإذا قال مثلاً اضربه فيكنفي الإتيان بضرب واحد وإذا نهى عنه وقال لا تضربه لا يحصل الإمتثال إلا بترك جميع أفراد الضرب أفراد العرضية كالضرب بهذا السوط والضرب بذلك السوط والضرب في هذا المكان والضرب في ذلك المكان وهكذا أفراد الطولية من الضرب في هذا الآن والضرب في الآن الثاني والضرب في الآن الثالث وهكذا .

﴿ قوله بان يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدتها تعلق بها الأمر مرة والنهي أخرى . . . الخ ﴾ كما إذا قال إضربه ضرباً شديداً أو قال لا تضربه ضرباً شديداً ولو قال بان يكون طبيعة واحدة تعلق بها الأمر مرة والنهي أخرى بإسقاط كلمة بذاتها وقيدتها كان أولى .

﴿ قوله طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال . . . الخ ﴾ فإذا كانت مقيدة بزمان أو بحال لم يكن النهي للدوام والإستمرار كما إذا قال لا تأكل الحامض غداً أو لا تأكله في حال سقمك ومرضك .

﴿ قوله وبالجملة قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة . . . الخ ﴾ فإن كانت الطبيعة التي تكون متعلقة للنهي مطلقة كان مقتضى النهي المتعلق بها الدوام والإستمرار وإن كانت مقيدة بزمان أو حال لم يكن النهي للدوام والإستمرار وإن استوعب جميع الأفراد الدفعية بل ومقداراً من التدريجية .

﴿ قوله ثم انه لا دلالة للنهي على ارادة الترك لوخولف أو عدم ارادته بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة . . . الخ ﴾ قد عرفت فيما تقدم آنفاً أن متعلق الطلب في النهي هو الترك وإن ترك الطبيعة لا يكون إلا بترك تمام أفرادها أي الدفعية والتدريجية جميعاً ولكن حيث أن النهي ثبوتاً على قسمين :

(أحدهما) أن يكون المطلوب فيه هو بمجرع التروك من حيث المجموع بحيث اذا خالف مرة لم يحصل الإمتثال أصلاً ويسقط النهي بالمرّة كما اذا نهى عبده عن التكلّم ساعة لثلا يشعر بهم العدو لسكونه في مكان قريب منهم فاذا خالف آنأ ما وتكلّم وشعر بهم العدو سقط النهي من أصله ولم يحصل الإمتثال أبداً وإن فرض سكرته في بقية آتات الساعة وهذا القسم من المنهى عنه هو في الحقيقة من المأمور به الإرتباطى غير أنه قد تكون أجزائه وجودية كما في الصلاة وقد تكون عدمية كما في الصوم والمثال من الثانى .

(وثانيهما) أن يكون المطلوب فيه متعدداً بتعدد التروك فكل ترك مطلوب مستقل غير مرتبط بالآخر فاذا خالف أحدها بقى الباقي على مطلوبيته كما في قوله لا تشرب الخمر أو لا تكرم الفساق أو لا تكذب أو لا تزن ونحو ذلك من النواهي فينحل النهى فيه إلى نواهي متعددة بتعدد الخمر أو الفساق أو الكذب أو الزنا فاذا خالف بعضها لم يضر الباقي وهذا القسم من المنهى عنه هو المحرم الغير الإرتباطى (غيمنتذ) يقع الكلام في أنه إذا خالف النهى مرة فهل لنا في مقام الإثبات ما يدل على كون النهى من القسم الثانى كى يكون باقياً على حاله بالنسبة إلى بقية التروك أم لا بل هو من القسم الأول بحيث اذا خالفه مرة سقط النهى رأساً (فيقول المصنف) إن نفس النهى مما لا دلالة له على ارادة الترك لو خالف مرة ولكن اطلاق المتعلق من هذه الجملة وعدم تقيده بان لا يخالف ولو مرة مما يكفى للدلالة في مقام الإثبات على بقاء النهى على حاله لو خالف مرة أو اكثر وان لم ينفه اطلاق المتعلق من ساير الجهات كالزمان والمكان ونحوهما (وببالي) أن المحقق القمى رحمه الله قد تمسك لهذا المعنى باطلاق الطالب أى طلب الترك كما تمسك باطلاقه ليكون النهى للدوام والتكرار (ولكن الحق) أن شيئاً من الإطلاقين مما لا يجدى لا اطلاق الطالب

ولا اطلاق المتعلق فان شيئاً من الطلب والمتعلق ليس مقيداً في القسم الأول من النهي في لسان الدليل كي يعرف من اطلاقه اثباتاً أن النهي من القسم الثاني ثبوتاً وأنه اذا خولف مرة أو اكثر فهو باق على حاله بالنسبة الى بقية التروك (وعليه) فان عرف كما هو الغالب حال النهي من القرائن المقامية أو المقالية وأنه من أى القسمين فهو الا فالمرجع هو الأصول العملية فاذا خولف النهي مرة أو اكثر وشك في بقاءه استصحب (ثم ان للنهي) قسم ثالث لم يذبه عليه في كلماتهم هنا وهو أن يكون المبعوض فيه المجموع من حيث المجموع وهو المسمى بالمحرم الإرتباطى غير أنه قد تكون أجزائه وجودية كما في الغناء اذا فرض كونه هو الصوت مع الإطراب والترجيع وقد تكون عدمية كما اذا قال لا تهجر الفراش أربعة أشهر فمجموع التروك من حيث المجموع مبعوض للمولى فاذا هجر الفراش في تمام المدة الا يوماً واحداً لم يعص (واذا تردد) النهي بين القسم الأول والثاني والثالث ولم يكن هناك ما يعين حاله كما اذا قال لا تأكل ساعة ولم يعرف أن المطلوب فيه هل هو مجموع التروك أو هو متعدد بتعدد التروك في آتات الساعة أو أن المبعوض فيه هو مجموع الأكل في تمام الساعة من حيث المجموع فاذا أكل في تمام الساعة الا آناً واحداً لم يعص فالظاهر أن الفعل في تمام المدة مقطوع الحرمة وفيما سواه مشكوك فتجرى البرائة عنه (نعم اذا تردد) النهي بين الأول والثاني فقط فيستصحب الحرمة حينئذ بعد المخالفة مرة أو اكثر كما أشرنا وفي غير هذه الصورة يكون الفعل في مجموع المدة مقطوع الحرمة وفيما سواه مشكوك فتجرى البرائة عنه فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

في اجتماع الأمر والنهي وبيان أقوال المسألة

﴿ قوله فصل اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه على أقوال ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا . . . الخ ﴾ لا اختلاف من أحد في امتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد بعنوان واحد وإنما الإختلاف كما سيأتي التصريح به في جواز اجتماعهما في واحد إذا كان ذا وجهين ومعنونا بعنوانين باحدهما تعلق الأمر وبالأخر تعلق النهي كما في الصلاة في المفصوب (فمنهم) من جوزه بدعوى أن تعدد الوجه والعنوان مما يوجب تعدد المتعلق فلا يسرى كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر كي يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد الذي لا اختلاف في امتناعه (ومنهم) من منعه نظراً إلى أن تعدد الوجه والعنوان مما لا يوجب تعدد المتعلق فيسرى بالأخرة كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر فيكون من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد فيمتنع (ثم) أن أقوال المسألة كما أشار إليها المصنف ثلاثة (قال في التقريرات) فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة كالباقلائي إلى الإمتناع بل عن جماعة منهم العلامة والسيد الجليل في احقاق الحق والعميدى وصاحبى المعالم والمدارك وصاحب التجريد الإجماع عليه بل ادعى بعضهم الضرورة وليس بذلك البعيد وأكثر الأشاعرة على الجواز ووافقهم جمع من أفاضل متأخرى أصحابنا كالمحقق الخونسارى في تداخل الاغسال من المشارق وجمال الدين والمدقق الشيروانى والسيد الشارح للوافية والمحقق القمى بل نسبة

الى ظاهر السيد في الذريعة والاردبيلي بل حكاه عن الفضل بن شاذان مستظهماً من كلامه أنه من مسلمات الشيعة واستظهره من الكليني حيث نقل كلام الفضل ولم يطعن عليه (الى أن قال) وقد ينقل في المقام قول ثالث وهو التفصيل بين العقل والعرف فيجوز عقلاً ولا يجوز عرفاً ونسبه بعضهم الى الاردبيلي في شرح الإرشاد (انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه) .

في بيان المراد من الواحد

وقوله وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور الاول المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين . . . الخ قد يكون الواحد شخصياً كزيد وقد يكون نوعياً كالإنسان وقد يكون جنسياً كالحيوان والوحدة في كل من هذه الاقسام الثلاثة حقيقية لا مجازية وقد يكون الواحد بالنوع كما في قولك الزنجي والرومي واحد أي من نوع واحد وقد يكون بالجنس كما في قولك البقر والغنم واحد أي من جنس واحد والوحدة في هذين القسمين مجازية لا حقيقية فان الزنجي والرومي اثنان حقيقة وانما ينسب اليهما الوحدة بالعرض والمجاز أي نوعهما واحد وهكذا الحال في البقر والغنم فهما واحد أي جنسهما واحد (ثم انك) اذا عرفت هذا الامر فنقول ان محل الكلام في المقام ليس خصوص الواحد الشخصي المعنون بعنوانين كالصلاة الخارجة الواقعة في المنصوب بل مطلق الواحد الحقيقي المعنون بعنوانين وان كان كلياً مقولاً على كثيرين كطبيعة الصلاة الواقعة في المنصوب فذكر كلمة الواحد في عنوان البحث انما هو لإخراج الواحد بالنوع أو بالجنس الذي ليست الوحدة فيه حقيقية ولا كلام في جواز الاجتماع فيه لتعدد متعلق الامر والنهي حقيقة

من دون أن يجتمعا وجوداً وخارجاً وإن كان يجمعهما نوع واحد أو جنس واحد كما في السجود لله والسجود للصنم فالأول واجب والثاني حرام مع كونهما واحداً بالجنس وليس ذكر كلمة الواحد لإخراج الواحد النوعي أو الجنسي بعد كون الوحدة فيهما حقيقية لا مجازية فتأمل جيداً .

في الفرق بين المسألة ومسألة

النهي في العبادات

﴿ قوله الثاني الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات... الخ ﴾ (قال المحقق القمي) في مسألة النهي في العبادات والمعاملات ما هذا لفظه وما ذكرنا يظهر أن ما تقدم من اجتماع الأمر والنهي هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه (إلى أن قال) وبالجملة النزاع في هذا الأصل هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه أو المأمور والمنهى عموم وخصوص مطلقاً (وقال صاحب الفصول) في مسألة الاجتماع ما هذا لفظه ثم لافرق في موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه كالمصلاة في الغصب وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كما لو أمره بالحركة ونهى عن التمدن إلى موضع مخصوص فتحرك إليه فان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما في فرد واحد والأولى منهما أعم وبعض المعاصرين يعني به المحقق القمي خص موضع النزاع بالقسم الأول وجعله فارقاً بين هذا النزاع والنزاع الآتي في الفصل اللاحق حيث يختص بالقسم الثاني وقد سبقه إلى ذلك غيره (إلى أن قال) وسيأتي تحقيق الفرق بين النزاعين (وقال) في

مسألة النهي في العبادات والمعاملات ما هذا لفظه ثم أعلم إن الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو أن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أولاً أما في المعاملات فظاهر وأما في العبادات فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغيرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغيرتا بمجرد الإطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالتقييد وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من أن النزاع هناك فيما إذا كان بين الموردين عموم من وجه وهنا فيما إذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقد مر التنبيه عليه (إنتهى) هذا كله كلام المحقق القمي وكلام صاحب الفصول رحمهما الله (وأما المصنف) فحاصل كلامه أن الفرق بين المسألتين إنما هو باختلاف الجهة المبحوثة عنها التي بها تمتاز المسائل بعضها عن بعض والجهة المبحوثة عنها في المسألة هي سريّة كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لإتحد متعلقيهما وجوداً وعدم سريته لتعددتهما وعدم إتحدتهما وجوداً كما أن الجهة المبحوثة عنها في تلك المسألة هي مفسدية النهي للعبادة أو المعاملة وعدمها بعد الفراغ عن سريّة النهي وتوجهه إليها وليس الفرق بين المسألتين ما ذكره الفصول من أن متعلق الأمر والنهي في مسألة الاجتماع طبيعتان متغيرتان بحسب الحقيقة وفي المسألة الآتية طبيعتان متحدتان بحسب الحقيقة متغيرتان بمجرد الإطلاق والتقييد الذي مرجعه إلى الفرق بموضوعي المسألتين فإن مجرد تعدد الموضوعات مما لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات المبحوثة عنها ومع اختلافها لا حاجة أصلاً إلى تعدد الموضوعات فإذا كانت الجهة متعددة فلا بد من عقد مسألتين ولو مع وحدة الموضوع وإن كانت الجهة واحدة فلا بد من عقد مسألة واحدة ولو مع تعدد الموضوع (ثم إن هذا الاعتراض) وإن وجهه المصنف إلى خصوص

الفصول والمكنه مما يشمل المحقق القمي أيضاً حيث لم يفرق بين المسألتين بالجهة المبحوثة عنها بل قام حول الفرق بتعدد الموضوع أيضاً غاية أنه بيان آخر وهو أن النسبة بين متعلقى الأمر والنهي في أحدهما عموم من وجه وفي الآخرهما عموم مطلق .

(أقول) أما ما ادعاه المصنف من أن تمايز المسائل إنما هو باختلاف الجهة المبحوثة عنها فهو حق لكن في الجملة لا مطلقاً (وتوضيحه) أن المراد من الجهة المبحوثة عنها في المسألة هو محمول المسألة لا الغرض الذي لأجله دون هذا العلم لأن غرض العلم مترتب على تمام المسائل على إختلافها فكيف يكون تمايز بعضها عن بعض بالغرض الواحد المترتب على الكل ومن المعلوم أن تمايز المسائل كما قد يكون بتمايز المحمولات فكذلك قد يكون بتمايز الموضوعات (فإن كان الموضوع) في المسألتين واحداً فالتمايز يكون بتمايز المحمول كما أفاد المصنف (وإن كان المحمول) فيهما واحداً فالتمايز يكون بتمايز الموضوع ولا يكاد يصح عقد مسألة واحدة حينئذ بمجرد اتحاد المحمول ما دام الموضوع فيهما متعدداً مختلفاً وإلا لزم أن يكون الفقه بطوله عبارة عن مسائل معدودة بان تكون مسائل الصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد ونحو ذلك من الواجبات كلها مسألة واحدة لتكون المحمول فيها وهي الجهة المبحوثة عنها واحداً أى الوجوب وتكون مسائل الكذب والغيبة والنميمة والرشوة وشرب الخمر والقمار ونحو ذلك من المحرمات مسألة واحدة لتكون المحمول فيها وهي الجهة المبحوثة عنها واحداً أى الحرمة وهكذا مسائل النجاسات والمطهرات ونحوهما وهو كما ترى (وبالجملة) تمايز مسائل علم واحد بعضها عن بعض كما تقدم في صدر الكتاب إنما هو بتمايز الموضوع أو المحمول أو كليهما جميعاً لا بخصوص المحمول فقط كما يظهر من المصنف هنا

(وأماما أدعاه المحقق القمي) من أن النسبة بين متعلقى الأمر والنهي في المسألة عموم من وجه وفي المسألة الآتية عموم مطلق فهو أيضاً حق لا مجال لانكاره (وما اعترضه الفصول عليه) من أن النسبة في المسألة قد تكون عموماً مطلقاً كما في الأمر بالحركة والنهي عن التمدد إلى موضع مخصوص مدعياً أن الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان (هو في غير محله) فإن المثال المذكور خارج عن النزاع بلا شبهة ويعامل معه معاملة العام والخاص بلا ريب وليس التداني إلى موضع مخصوص طبيعة متخالفة مع الحركة بل هو قسم خاص منها ولكن يرد على المحقق القمي شيء يسير وهو أن مجرد كون النسبة بين متعلقى الأمر والنهي عموماً من وجه مما لا يوجب دخولها في مسألة الاجتماع ما لم تكن النسبة بين نفس المتعلقين كذلك كما في الصلاة والغصب لا بين متعلقى المتعلقين كما في إكرام العلماء ولا تكريم الفساق فإنه من باب التعارض والرجوع إلى المرجحات السنديّة وليس من باب الاجتماع بلا كلام كما نبه عليه صاحب التقريرات (بقوله) ثم إن الظاهر لإختصاص كلماتهم فيما نحن بصددّه بما إذا كان العموم من وجه بين نفس الفعل المأمور به والفعل المنهى عنه كما في قولك صل ولا تغصب (إلى أن قال) بخلاف ما إذا كان العموم بينهما باعتبار متعلقهما كما في قولك إكرام عالماً ولا تكرم فاسقاً . . الخ وسيأتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى في آخر تذييلات المسألة عند تعرض المصنف له فانتظر (وأماما ادعاه الفصول) من أن متعلقى الأمر والنهي في المسألة طبيعتان متغايرتان وفي النهي في العبادات متحدتان فهو أيضاً حق ولكن قد عرفت آنفاً ما في تجويزه كون النسبة في المسألة عموماً مطلقاً وعرفت حال تمثيله له بالأمر بالحركة والنهي عن التمدد إلى موضع مخصوص (كما أنه يرد عليه) أيضاً ما اشترطه في النهي في العبادات من تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد كصل ولا تصل

في الدار المغضوبة مع امكان العكس أيضاً كما اذا قال لا تصل وصل في المكان المباح فان النهي متعلق بالطلق والأمر متعلق بالمقيد ومع ذلك يكون النهي عن الصلاة في غير المكان المباح من النهي في العبادات (وبالجملة) ملخص الكلام الى هنا أن الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة النهي في العبادات يكون من جهات .

(الأولى) أن الجهة المبحوثة عنها في مسألة الاجتماع هي غير الجهة المبحوثة عنها في مسألة النهي في العبادات كما أفاد المصنف فان النزاع في الأولى في سرية النهي وعدمها وفي الثانية في مفسدية النهي وعدمها بعد الفراغ عن سريته وتوجهه .

(الثانية) أن النسبة بين متعلق الأمر والنهي في مسألة الاجتماع غير النسبة بين متعلق الأمر والنهي في مسألة النهي في العبادات كما أفاد المحقق القمي فان النسبة في الأولى عموم من وجه وفي الثانية عموم مطلق .

(الثالثة) أن متعلق الأمر والنهي في مسألة الاجتماع طبيعتان مختلفتان وفي مسألة النهي في العبادات طبيعتان متحدتان كما أفاد الفصول فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله التي بها تمتاز المسائل . . . الخ ﴾ أي تمتاز مسائل علم واحد بعضها عن بعض لا مسائل هذا العلم عن مسائل ساير العلوم فان تميز مسائل هذا العلم عن مسائل ساير العلوم كما تقدم في صدر السكتاب إنما هو بتميز الاغراض وان جاز بالموضوعات والمحمولات أيضاً فراجع .

﴿ قوله نعم لو قيل بالإمتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع . . . الخ ﴾ أي باحدى مرجحات باب النزاحم كما سيأتي تفصيلها واحداً بعد واحد إنشاء الله تعالى .

﴿ قوله أما في المعاملات فظاهر . . . الخ ﴾ ولعل وجه الظهور أنه
لأمر في المعاملات كى تشبيه مسألة النهى في المعاملات مع مسألة اجتماع الأمر
والنهي ويحتاج إلى بيان الفارق بينهما .

﴿ قوله فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب
التمييز بين المسائل ما لم يكن هناك إختلاف الجهات . . . الخ ﴾ بل قد عرفت
أن تعدد الموضوع مما يوجب التمييز بين المسألتين وإن كان المحمول واحداً
أى الجهة المبحوثة عنها .

﴿ قوله بل لا بد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة
. . . الخ ﴾ فالخمر حرام مسألة والخمر نجس مسألة أخرى مع وحدة الموضوع
في كليتهما .

﴿ قوله وعقد مسألة واحدة في صورة العكس كما لا يخفى . . . الخ ﴾ أى
عقد مسألة واحدة في صورة تعدد الموضوع ووحدة الجهة المبحوثة عنها
ولسكن قد عرفت ما فيه فان مجرد وحدة المحمول أى الجهة المبحوثة عنها مما
لا يوجب وحدة المسألة ما دام الموضوع فيها متعدداً مختلفاً وإلا لزم أن
تكون جملة من مسائل الفقه كما تقدم مسألة واحدة نظراً إلى أن الجهة المبحوثة
عنها واحدة وهى الوجوب أو الحرمة أو الطهارة أو النجاسة ونحوها وهو كما ترى
﴿ قوله ومن هنا انقح أيضاً فساد الفرق بان النزاع هنا فى جواز
الإجتماع عقلا وهناك فى دلالة النهى لفظاً . . . الخ ﴾ إشارة إلى فرق آخر
بين مسألة الإجتماع ومسألة النهى فى العبادات والمعاملات ذكره بعضهم وهو
أن النزاع هنا فى جواز الإجتماع وعدمه عقلا وهناك فى دلالة النهى وعدمها
على الفساد لفظاً فمسألتنا هذه عقلية وتلك لفظية (وقد أجاب عنه
المصنف) بوجهين :

(الاول) أن مجرد كون النزاع ها هنا في جواز الإجتماع عقلا وهناك في دلالة النهى لفظاً مما لا يوجب فرقا بين المسألتين ما لم يكن تعدد الجهة في البين فان الملاك في تمييز المسائل على ما عرفت من المصنف هو تعدد الجهة فان كانت متعددة فهو وإلا فمجرد الفرق المذكور مما لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة الواحدة فنقول مثلا أنه يجوز الإجتماع عقلا ولكن النهى يدل على الفساد لفظاً أو بالعكس فلا يجوز الإجتماع عقلا ولكن النهى لا يدل على الفساد لفظاً الى غير ذلك من الصور ولا يوجب ذلك تمييزاً بين المسألتين ولا فرقا بينهما ما لم يكن تعدد الجهة في البين (وفيه) أن مجرد كون النزاع ها هنا في جواز الإجتماع عقلا وهناك في دلالة النهى على الفساد لفظاً هو مما يوجب اختلاف المحمول والجهة المبحوثة عنها فتتعدد المسألة قهراً لما عرفت من أن الجهة المبحوثة عنها هي المحمول لا غيره فاذا كان المحمول متعدداً كانت الجهة المبحوثة عنها متعددة .

(الوجه الثاني) أن النزاع في مسألة النهى في العبادات والمعاملات كما سيظهر لك تفصيله هو مما لا يختص بدلالة اللفظ كي يتم الفرق المذكور ويوجب التمايز بين المسألتين (وفيه) أن مسألة النهى في العبادات والمعاملات وإن لم تختص هي بدلالة اللفظ بل لأساس لها باللفظ أصلا فهي عقلية محضة وليس النزاع فيها في دلالة النهى على الفساد أبداً ولكن المصنف كما سيأتي هناك ممن يلتزم بان تلك المسألة لفظية لا عقلية (وعليه) فلا يبقى له مجال ها هنا أن يجيب بهذا الوجه أصلا وإن صح الجواب به في حد ذاته ثبوتاً .

في كون المسألة أصولية

﴿ قوله الثالث انه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الإستنباط كانت المسألة من المسائل الاصولية لا من مبادئ الاحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية ولا من المسائل الفرعية وان كانت فيها جهاتها... الخ ﴾ (قال المحقق القمي أعلى الله مقامه) ما هذا لفظه وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولسكنها لما كانت بتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم ونحن نقتفي آثارهم في ذلك (وقال في التقريرات) ما هذا لفظه يظهر من بعضهم انها من المسائل الكلامية ولم يظهر له وجه فانه يبحث في الكلام عن أحوال المبدء والمعاد (الى أن قال) نعم لو كان البحث من حيث صدوره عنه أي عن الصانع جل وعلا كأن يكون النزاع في فعله كما يبحث في جواز اقدار الكاذب على فعل خارق للعادة كان له وجه (الى أن قال) وقد يظهر من بعض آخر أن البحث فيها يرجع الى البحث عن مقاصد الاصول فانها يستنبط منها صحة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها وليس بشيء فان الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز والعدم بل التحقيق أن الصحة متفرعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الامر والنهي وتشخيص ذلك موقوف على مسألة الجواز والإمتناع فهذه المسألة من مباني المسألة الاصولية وهي وجود التعارض وتحقيق التناقض بين الأدلة وعدمه فالحكم الفرعي لا يترتب على هذه المسألة بدون توسط والاولى أن يقال بان البحث فيها انما هو بحث عن مبادئ الاحكامية حيث يناسب عند ذكرها وتحقيقها ذكر بعض أحكامها وأوصافها من ملازمة وجوب شيء لوجوب

مقدمته ومن جواز اجتماع الحكيم مع تضادهما كما تقدم شطر من الكلام في ذلك في بحث المقدمة وذلك هو الوجه في ذكر العضدي له في المبادئ الاحكامية كشيخنا البهائي (انتهى) .

(أقول) ويعرف من جميع ما ذكر إلى هنا أن (لنا قول) بكون المسألة من المسائل الكلامية وهو خيرة المحقق القمي ولعله نظراً الى كونها بحثاً عن بعض افعاله تعالى كما احتمله التقريرات وأنه هل يجوز ذلك منه جل وعلا أم لا (ولنا قول) بكونها من المسائل الاصولية نظراً الى كونها مما يستنبط به صحة الصلاة في الدار الغصبي وفسادها وهو خيرة بعضهم كما تقدم التصريح به من التقريرات (ولنا قول) بكونها من المبادئ الاحكامية نظراً الى انها باحثه عن أحوال الحكم وأوصافه وأن الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد ذي جهتين أم لا وهو خيرة التقريرات وشيخنا البهائي والعضدي بل الحاجبي أيضاً على ما تقدم في صدر الكتاب في المبادئ الاحكامية (وأما المصنف) فقد اختار كونها من المسائل الاصولية أي القول الثاني وهو أجد من الكل . (وما أفاده التقريرات) في وجه عدم كونها من المسائل الاصولية من أن الصحة والفساد متربان على التعارض وعدمه وهما على الجواز وعدمه (فليس كما ينبغي) اذ لا يجب أن تكون المسألة الاصولية مما يستنبط به الحكم الشرعي بلا توسط كما تقدم في صدر الكتاب أيضاً وإن لم يجز أن تكون الوسائط كثيرة بحيث يخرجها عن المسألة الاصولية (مضافاً) الى أن الصحة والفساد متربان على التزام وترجيح جانب النهي وعدمه لا على التعارض والتناقض بين الدليلين وعدمه وذلك لما ستعرف من أن المجمع على الإمتناع من باب التزام لا التعارض (ولكن يرد على المصنف) أنه بعد ما سلم أخيراً أن في المسألة جهات غير المسألة الاصولية أيضاً حيث قال وان كانت

فيها جهاتها لا وجه لنتفي كونها من المبادئ الأحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية . . . الخ بقوله لا من مبادئ الأحكامية ولا التصديقية ولا من المسائل الكلامية . . . الخ فان المسألة وان كانت أصولية لما فيها من جهتها وليكن لا ينافي كونها من المبادئ الأحكامية أيضاً وغيرها بعد ما فرض وجود سائر الجهات فيها (نعم يظهر من قوله) وان عقدت كلامية في الكلام وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام . . . الخ أنه لا ينافي كونها من غير المسائل الأصولية أيضاً وبين العبارتين لا يخلو عن التناقض (وبالجملة) الصحيح الذي ينبغي المصير إليه أن المسألة أصولية لما فيها من جهتها وهي استنباط الحكم الشرعي بوسيلتها ولو باكثر من واسطة ولا ينافي ذلك كونها من المبادئ الأحكامية أيضاً وغيرها لما فيها من جهتها وإن لم يحجز عقدها في الأصول من غير الأصول بعد كونها أصولية كما لا يخفى (ثم ان ظاهر قول المصنف) وان كانت فيها جهاتها . . . الخ تسليم كون سائر الجهات فيها حتى جهة المبادئ التصديقية والمسألة الفرعية ولم يتضح لنا وجهه نعم يمكن تصوير كونها من المبادئ التصديقية نظراً الى ما أشار إليه التقريرات من كونها من مباني المسألة الأصولية فاذا كانت من مبانيها كانت من مبادئها التصديقية وليكن لا وجه لكونها من المسائل الفرعية ولا أظن أن أحداً قد احتمل ذلك سوى المصنف والله العالم .

﴿ قوله ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها . . . الخ ﴾ أي ضرورة أن مجرد كون الجهات فيها لا يوجب كونها منها أي من المبادئ الأحكامية والتصديقية ومن المسائل الكلامية والفرعية (وفيه) ما عرفته آنفاً فان المسألة بعد الإعراف بوجود سائر الجهات فيها تكون هي منها قهراً وان كانت فيها جهة أخرى أمكن عقدها معها من المسائل الأصولية بل لا مجال

لعقدها في الأصول من غير الأصول كما أشرنا .

﴿ قوله وقد عرفت في أول الكتاب . . . الخ ﴾ أى عند قوله فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حده فيصير من مسائل العلبين . . . الخ .

﴿ قوله أنه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علبين لإنتطابق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت باحدهما من مسائل علم وبالأخرى من آخر . . . الخ ﴾ مقصوده من الجهة الخاصة التي يبحث عنها في المسألة هي المحمول المختص بتلك المسألة فان كل مسألة كما أن لها موضوع خاص كذلك لها محمول خاص كما أن مقصوده من الجهتين العامتين بقرينة ما تقدم منه في أول الكتاب هما غرضا العلبين فان غرض العلم هي الجهة العامة المترتبة على تمام مسائله المختلفة وأما قوله على تلك الجهة . . . الخ فالأولى كان أن يقول على تلك المسألة أى لإنتطابق جهتين عامتين على تلك المسألة كانت باحدهما من مسائل علم وبالأخرى من آخر .

في كون المسألة عقلية لا لفظية

﴿ قوله الرابع أنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسألة عقلية . . . الخ ﴾ لما عرفت في صدر الامر الثاني من أن النزاع في المسألة هو في سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر وعدمها وليس النزاع في دلالة اللفظ وعدمها (مضافا) الى ما عرفت في آخر الامر المذكور عند ذكر الفارق الاخير بين المسألتين وهو كون النزاع هنا في جواز الإجتتماع عقلا وهناك اى في مسألة النهي في العبادات والمعاملات في دلالة النهي لفظاً من أن النزاع في كلتا المسألتين عقلية لا لفظية .

﴿ قوله ولا اختصاص للنزاع في جواز الإجماع والإمتناع فيها بما اذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ . . . الخ ﴾ بل لو كان النزاع في جواز الإجماع والإمتناع مختصاً بما اذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ لسكانت المسألة أيضاً عقلية لأن النزاع مع ذلك تكون في السراية وعدمها لا في دلالة اللفظ وعدمها غاية أن دائرة البحث حينئذ تكون أضيق مما اذا وقع الكلام في جواز الإجماع والإمتناع بالنسبة الى مطلق الإيجاب والتحریم ولو كانا مستفادين من دليل لبي كاجماع أو سيرة ونحوهما فما يورمه تعبير المصنف من أن النزاع في جواز الإجماع والإمتناع لو كان مختصاً بما اذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ لكانت المسألة لفظية لا يخلو عن مساححة والتعبير الصحيح هو ما ذكره في الفوائد حيث قال في الامر الرابع ما لفظه إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسألة عقلية وليس البحث فيها في دلالة اللفظ أصلاً (انتهى) .

﴿ قوله وذهاب البعض الى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً . . . الخ ﴾ أى وذهاب البعض الى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً كما نسب ذلك الى الارديبيلي في شرح الارشاد على ما تقدم في صدر المسألة ليس هو بمعنى دلالة اللفظ على الامتناع كى يكون هذا التفصيل من شواهد كون المسألة لفظية فان الامتناع العرفي بهذا المعنى مما لا يحصل له بل معناه أن الواحد المعنون بعنوانين بالنظر الدقيق العقلي اثنان فيجوز الاجتماع فيه عقلاً وبالنظر المسامح العرفي واحد فلا يجوز الاجتماع فيه عرفاً ومن المعلوم أن هذا المعنى مما لا شهادة فيه على كون المسألة لفظية لا عقلية .

﴿ قوله غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع . . . الخ ﴾ استدراك عن المنع عن كون الامتناع عرفاً بمعنى دلالة اللفظ (فيقول) نعم يمكن أن يكون الامتناع عرفاً بمعنى دلالة اللفظ

على عدم وقوع الاجتماع بعد إختيار جواز الاجتماع عقلا .
 (أقول) لكن مع ذلك مما لا يشهد هذا التفصيل على كون المسألة
 لفظية محضة وان شهد على كونها ذا جهتين عقلية ولفظية بل لا يشهد على
 ذلك أيضاً فان مجرد ذهاب بعضهم إلى الإمتناع العرفي ولو بالمعنى المذكور مما
 لا يوجب كونها ذا جهة لفظية مع ذهاب جلهم إلى الجواز والإمتناع العقليين
 من دون تعرض لحال الجواز والإمتناع العرفيين أصلاً .

ملاك النزاع يعم جميع أقسام

الايجاب والتحرير

﴿ قوله الخامس لا يخفى أن ملك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع
 يعم جميع أقسام الايجاب والتحرير . . . الخ ﴾ أى سواء كانا نفسيين أو
 غيريين أو مختلفين أو كانا عينيين أو كفائيين أو مختلفين أو كانا تعبيدين أو
 توصليين أو مختلفين بل ملك النزاع يعم حتى الأمر والنهي الغير الالزاميين
 (نعم لا ينبغي) التأمل في جواز اجتماع الأمر والنهي التخيريين كما قال به في
 التقارير ولو بعنوان واحد فضلاً عما إذا كان بعنوانين بينهما من وجه
 (وهكذا لا ينبغي) التأمل في جواز اجتماع الأمر والنهي الموسعين أو
 المشروطين ولو بعنوان واحد أيضاً فضلاً عما إذا كان بعنوانين بينهما من وجه
 (أما جواز الاجتماع في الأول) فلعدم التنافي بين قوله تزوج هنداً
 أو أختها وقوله دع تزويج هند أو أختها فان مرجع ذلك إلى وجوب تزويج
 أحدهما وحرمة الجمع بينهما .

(وأما جواز الاجتماع في الثاني) فلعدم التنافي بين قوله تحرك في كل يوم ساعة وقوله دع الحركة في كل يوم ساعة فالحركة في كل ساعة من ساعات النهار واجبة موسماً ومحرمه كذلك والاختيار بيد المكلف فله أن يختار في الحركة أي ساعة من ساعات النهار وله أيضاً أن يختار في ترك الحركة أي ساعة من ساعات النهار ولا محذور في هذا كله .

(وأما جواز الاجتماع في الثالث) فلعدم التنافي أيضاً بين قوله إن جائك زيد فاكرمه وقوله إن لم يجتلك زيد فلا تكرمه فاكرام زيد واجب مشروط بالمجئء ومحرم مشروط بعدم المجئء (ولسكن مع ذلك كله) قد عمم المصنف جريان النزاع بالنسبة إلى الأمر والنهي التخيريين أيضاً ومثل له في السكتاب بما إذا أمر بكل من الصلاة والصوم تخيراً ونهى عن كل من التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار تخيراً فصلى في الدار مع مجالستهم فقال هذه الصلاة كالصلاة في الدار الغصبي عيناً من حيث جواز الاجتماع والامتناع عقلاً ومثل له في الفوائد بما إذا أمر بكل من الصلاة والصوم تخيراً ونهى عن كل من الشرب والدخول في الحمام تخيراً فصلى في الحمام وقال هذه الصلاة أيضاً كالصلاة في الغصب من حيث جريان النزاع فيها (كما أن صاحب التقريرات) عمم النزاع بالنسبة إلى الأمر والنهي الموسعين والمشروطين جميعاً (فقال) وأما سائر أقسام الأمر والنهي من الموسعين والمضيقين أو المشروطين أو التعديدين والتوصليين وغير ذلك فعلمه لافرق لها في دخولها في محل الكلام (انتهى) (أقول) وأنت خبير بما في كلا التعميمين جميعاً (أما تعميم) المصنف فلما في تمثيله في السكتاب من المسامحة الواضحة إذ المكلف لو أتى بكلا طرفي النهي التخيري من التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار فيقع قهراً كل من طرفي النهي التخيري على صفة المبهوضية ولسكن لو أتى باحدهما دون

الآخر كما إذا صلى في الدار ولم يجالس الأغيار فلا تقع الصلاة حينئذ مبغوضة محرمة مع أنه إجتمع فيها الوجوب والحرمة التخييريين فالصحيح كان أن يقول فصلي في الدار مع عدم مجالستهم نعم تمثيلة في الفوائد صحيح ولكن كون الصلاة في الحمام في المثال المذكور كالصلاة في الغصب غير مسلم بل هي مما يجوز فيه اجتماع الأمر والنهي التخييريين قطعاً فإذا صلى فيه ولم يشرب صحت صلاته مع كونها واجبة تخيراً ومحرمه تخيراً .

(وبالجملة) المثال المذكور في السكتاب خارج عن محل الكلام وما ذكره في الفوائد ليس بخارج ولكن كونه كالصلاة في الغصب ممنوع .

(وأما تعميم صاحب التقريرات) فالمساحة فيه أوضح إذ قد عرفت أنه لا مانع من أن يجب شيء واحد تخيراً ويحرم ذلك الشيء بعينه تخيراً أيضاً ومن المعلوم أن الأمر والنهي الموسمين مرجعهما إلى الأمر والنهي التخييريين وعرفت أيضاً أنه لا مانع من أن يجب شيء واحد على تقدير ويحرم ذلك الشيء بعينه على تقدير آخر فيكون في حال واحد متعلقاً للوجوب التقديري وللحرمة التقديرية ولعل هذا التعميم من طغيان قلم المقرر لا مما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه والله العالم .

﴿ قوله كما هو قضية اطلاق لفظ الأمر والنهي . . . الخ ﴾ فكما أن ملاك النزاع في جواز الإجماع والإمتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحرير فكذلك اطلاق لفظ الأمر والنهي الواقعيين في عنوان البحث مما يقتضى الشمول لجميع أقسام الإيجاب والتحرير فلنا دليلان على العموم أحدهما عموم الملاك والآخر اطلاق لفظ الأمر والنهي .

﴿ قوله ودعوى الانصراف إلى النفسانيين التعيينيين العميين في مادتهما غير خالية عن الاعتساف . . . الخ ﴾ إذ لا منشأ يعتد به لانصراف لفظ

الأمر والنهي إلى النفسيتين التعيينيتين العينية على نحو يوجب ظهوره فيهما عرفاً ظهوراً يعمل به ويعتمد عليه .

﴿ قوله وان سلم في صيغتهما . . . الخ ﴾ كما تقدم في المبحث السادس من مباحث صيغة الأمر بعد التعبدى والتوصلى بلا فصل .

﴿ قوله مع أنه فيهما ممنوع . . . الخ ﴾ أى مع أن الإنصراف إلى النفسى التعيينى العينى فى الصيغة أيضاً ممنوع لأن ما تقدم فى المبحث السادس من مباحث الصيغة من أن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً إنما هو بمقتضى مقدمات الحكمة لا بمقتضى الإنصراف اللفظى أو الإنسباق الحاقى المستند إلى الوضع فالإنصراف المسلم هناك كما ستأتى الإشارة إليه بقوله نعم لا يبعد . . . الخ هو إنصرافها بمقدمات الحكمة والإنصراف الممنوع ها هنا هو إنصرافها بنفسها لفظاً أو وضماً .

﴿ قوله نعم لا يبعد دعوى الظهور والإنسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية فى المقام . . . الخ ﴾ أى الغير الجارية فى لفظ الأمر والنهى الواقعين فى عنوان البحث وذلك لعموم ملاك النزاع وشموله لجميع أقسام الايجاب والتحریم ومعه لا تكاد تم المقدمات هنا .

﴿ قوله وكذا ما وقع فى البين من النقض والابرام . . . الخ ﴾ الظاهر أنه عطف على الملاك أى لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام وكذا عموم ما وقع فى البين من النقض والابرام .

في أخذ قيد المندوحة في محل النزاع

وقوله السادس انه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال بل ربما قيل بان الاطلاق انما هو للاتكال على الوضوح . . . الخ (المندوحة هي كون المكلف في سعة وفسحة على نحو أمكنه الاتيان بالصلاة مثلا في غير المغصوب في قبال من لا يتمكن من الاتيان بها إلا في المغصوب (ثم ان الذي) أخذ قيد المندوحة صريحا في محل النزاع هو صاحب الفصول (قال) في صدر المسألة ما هذا لفظه وان اختلفت الجهتان وكان للمكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الأخير فقد اتكل على الوضوح لظهور إعتباره (إنتهى) (بل ويظهر ذلك) من المحقق القمي أيضا (قال) فيما أفاده في الدليل الأول للجواز ما هذا لفظه نعم لو فرض إنحصار تحقق الصلاة مثلا في الدار المغصوبة فنحن أيضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد إما من الوجوب أو التحريم (إنتهى) (بل ويظهر ذلك من المصنف) أيضا في الفوائد حيث قال في الأمر الخامس (ما لفظه) ثم الظاهر انه يعتبر في محل النزاع إعتبار المندوحة وان اطلقه جماعة . . . الخ .

(نعم) خالف المصنف في الكتاب فلم يعتبر المندوحة في محل النزاع أصلا حيث (قال) وليكن التحقيق مع ذلك عدم إعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال . . . الخ (إنتهى) وهو جيد فان المهم المبحوث عنه في المقام هو إستحالة إجتماع الأمر والنهي في مثل الصلاة في المغصوب وعدمها من ناحية وحدة المتعلق وتعدد وجود المندوحة وعدمها أي تتمكن المكلف من الاتيان بالصلاة في غير الغصب وعدمه مما لا مدخل له في إستحالة

اجتماع الأمر والنهي في الصلاة في نفس الغضب وعدمها (نعم إذا قلنا)
 بالجواز وعدم إستحالة اجتماعهما من ناحية وحدة المتعلق بدعوى تعدده
 وإثنيته فلا بد في فعليه الحكمين جميعاً من إعتبار المندوحة وتمكن المكلف
 من التفكيك والايان بالصلاة في غير الغضب كما ربما يعتبر أمر آخر كالعلم
 والعقل ونحوهما وإلا فلا قدرة له على إمتثالها جميعاً فيلزم التكليف بالمحال أي
 بغير المقدور وهو غير التكليف بالمحال أي الأمر والنهي بشيء واحد .
 (أقول) والظاهر أنه لا فرق بين التكليف بالمحال والتكليف بالمحال فان
 كلاهما محال اذ لا يعقل تعلق التكليف والارادة الحقيقية بالمحال الا تكليفاً
 صورياً أو اذا جهل الأمر بمحالية المكلف به فامر به جهلاً .

في توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق

الأحكام بالطبايع

﴿ قوله السابع ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع يبتنى على
 القول بتعلق الأحكام بالطبايع . . . الخ ﴾ في المقام توهمان .
 (أحدهما) أن النزاع في الجواز والامتناع مبين على القول بتعلق الأحكام
 بالطبايع وأما على القول بتعلقها بالأفراد فلا يحيص عن الامتناع (قال المصنف)
 ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول
 يعني به على القول بتعلقها بالأفراد (انتهى) .
 (ثانيهما) أن الجواز مبين على القول بتعلق الأحكام بالطبايع والامتناع
 على القول بتعلقها بالأفراد (وقد أشار إليه المصنف) بقوله الآتي وأخرى

أن القول بالجواز مبني على القول بالطبايع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتا عليه وأن اتحاد وجوداً والقول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً (انتهى) (ثم ان المصنف) قد أجاب عن كلا التوهمين بجواب واحد وحاصله أن تعدد الوجه ان كان يجدى في تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه الاتحاد الوجودى لكان يجدى ذلك حتى على القول بتعلق الأحكام بالأفراد فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين وبكونهما موجودين بوجود واحد فكذلك لا يضر وحدة الوجود بتعدد الفردين وبكونهما موجودين بوجود واحد (وأما اذا كان) تعدد الوجه مما لا يجدى في تعدد المتعلق بل كان المتعلقان واحداً لا تعدد فيه فلا يجدى ذلك حتى على القول بالطبايع .

(أقول) وفي كل من التوهمين وجواب المصنف عنهما ما لا يخفى (أما التوهمان) فلما عرفته في بحث تعلق الأحكام بالطبايع أو الأفراد من أن متعلق الأحكام على كل من القولين كلى صادق على كثيرين ليس بجزئى خارجى فان الخارجى أمر حاصل محقق ولا يكاد يتعلق الطلب بالأمر الحاصل المحقق غايته أن المتعلق على الأول هو الطبيعة المحضنة وأما الخصوصيات والمشخصات التى بها يكون الفرد فرداً فهى خارجة عن تحت الطلب وتكون لازم المطلوب لا جزئيه وعلى الثانى هو الطبيعة مع الخصوصيات والمشخصات على نحو كانت الخصوصيات جزء المطلوب لا لازمه ومن الواضح المعلوم أن متعلق الأحكام إذا كان على كل من القولين أمراً كلياً صادقاً على كثيرين فلا يكاد يبقى معه مجال للتوهمين المذكورين ولا لشيء من علتيهما أصلاً وهما قوله ضرورة لزوم تعلق الحكيم بواحد شخصى ولو كان ذا وجهين على هذا القول . . . الخ وقوله لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً . . . الخ .

(وأما جواب المصنف) عن التوهمين فلان المجوز وإن كان يدعى أن تعدد الوجه مما يجدى في تعدد المتعلق والمكن لم يعلم أنه يعترف بالإتحاد الوجودى وعلله كما يدعى تعدد المتعلقين ذاتا فكذلك يدعى تعددهما خارجا وإن المجمع مقدمة لهما كما سيأتى شرحه بل لا معنى لكونهما متعددين موجودين بوجود واحد (وكأن المصنف) زعم ان اتحاد متعلق الأمر والنهي وجوداً أمر مفروغ عنه لا ينكره حتى المجوز فاجاب بان الإتحاد الوجودى كما لا يضر بتعدد المتعلقين على القول بالطبايع فكذلك لا يضر بتعددتهما على القول بالأفراد أيضاً .

في اعتبار وجود المنطائين في المجمع

﴿ قوله الثامن أنه لا يكاد يكون من باب الإجماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلق الإيجاب والتحریم مناط حكمه . . . الخ ﴾ (المقصود) من عقد هذا الأمر الثامن هو بيان أنه يعتبر في باب الإجماع أن يكون مناط كل من الأمر والنهي موجوداً في المجمع كى يكون على الجواز محكوماً بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا في باب التزاحم بين المقتضيين وستعرف حكم التزاحم بينهما (والمقصود) من عقد الأمر التاسع بيان أنه يتم بحرز المنطائين في المجمع كى يكون على الجواز محكوماً بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا في باب التزاحم بين المقتضيين (كما أن المقصود) من صدر التنبيه الثانى من التنبيهات الآتية فى خاتمة البحث أنه إذا أحرز المنطائين فى المجمع وكان على الإمتناع من صغريات باب التزاحم فكيف يصنع به وما حكم التزاحم بين المقتضيين فهذه مقامات ثلاثة (أما المقام الاول) فحاصل الكلام فيه أن المجمع (إن كان) كل من

المناطقين موجوداً فيه فهو من باب الاجتماع كما ذكرنا فعلى الجواز يكون محكوماً بكل الحكيم وعلى الامتناع يكون من باب التزاحم بين المقتضيين (وأما إذا كان) أحد المناطقين موجوداً فيه دون الآخر فهو محكوم بحكمه بالخصوص دون غيره (كما أنه إذا لم يكن) فيه شيء من المناطقين فهو محكوم بحكم آخر غير الحكيم من غير فرق في الصورتين الأخيرتين بين الجواز والامتناع أصلاً (هذا كله) بحسب مقام الثبوت والواقع فإنه لا يخلو من إحدى الصور الثلاث (وأما) بحسب مقام الدلالة والاثبات (فتارة) يحرز أن المناطق من قبيل الثاني بمعنى أن أحد المناطقين بلا تعيين موجود فيه دون الآخر وفي هذه الصورة الدليلان الدالان على الحكيم متعارضان بالنسبة إلى المجمع على كل من الجواز والامتناع ولا بد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح أو التخيير (وأخرى) يحرز أن المناطق من قبيل الأول بمعنى أن كلا من المناطقين موجود في المجمع وفي هذه الصورة يكون الدليلان متزاحمين بالنسبة إلى المجمع فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً ولكن التزاحم إنما هو على الامتناع وإلا فعلى الجواز لا تعارض ولا تزاحم أصلاً لعدم التنافي بينهما باعتقاد المجوز (ومن جميع) ما ذكرنا هنا يعرف أن عبارة المصنف لمقام الاثبات قاصرة جداً عن افادة المراد فإن العبارة لم تستقص صور مقام الاثبات إلا بعضها فإنه كما يحرز تارة أن المناطق من قبيل الأول وأخرى من قبيل الثاني فكذلك يحرز أن المناطق من قبيل الثالث أى لا مناط في المجمع أصلاً والدليلان حينئذ لا متعارضان ولا متزاحمان لا على الجواز ولا على الامتناع.

في بيان ما يحرز به المناطان في المجمع

(وأما المقام الثاني) فحاصل الكلام فيه أن المحرز لثبوت المناطين في المجمع أحد أمور ثلاثة فهو إما اجماع أو غيره من دليل خاص أو اطلاق الدليلين وفي محرزية الأمر الأخير تفصيل (وشرحه) أن الإطلاقين (إن كانا) لبيان الحكم الإقتضائي فهما محرزان للمناطين في المجمع (وإن كان) أحدهما إقتضائياً والآخر فعلياً فهما أيضاً محرزان لهما وإن لم يتعرض له المصنف هاهنا وتعرضه في صدر التنبيه الثاني حيث لم يحكم فيه بالتعارض بل حكم فيه بوجوب الأخذ بالفعلي دون الإقتضائي (وإن كانا) بصدد الحكمين الفعليين فإن قلنا بالجواز فهما أيضاً محرزان لهما لعدم التنافي بينهما وإن قلنا بالإمتناع فالاطلاقان متنافيان أي متعارضان فلا يثبت بهما المناطان جميعاً ولكن يرجع عنه أخيراً بقوله إلا أن يقال إن قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الإقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر يعني في الشمول لمادة الاجتماع والإختصاص الظاهر منهما . . . الخ أي خصوص الظاهر منهما يحمل على الإقتضائي والأظهر على الفعلي فيؤخذ به فبناء على رجوعه الأخير يكون إطلاق الدليلين مطلقاً مثبتاً ومحرزاً للمناطين سواء كانا إقتضائيين أو كان أحدهما إقتضائياً والآخر فعلياً أو كانا جميعاً بصدد الحكم الفعلي وقد صرح بذلك في الفوائد بعد رجوعه المذكور (فقال) ما لفظه فيكون أي مورد الاجتماع من موارد هذه المسألة مطلقاً يعني به في جميع الصور الثلاث المذكورة .

(أقول) إن قيام الأجماع أو غيره من دليل خاص على وجود المناطين في المجمع وإن كان أمراً ممكنناً في حد ذاته ولكنه بعيد جداً بل غير واقع

خارجا وعليه فالمحرز للمناطين ينحصر دائما باطلاق الدليلين (ثم ان التفصيل)
في محزيتتهما بين ما اذا كان الدليلان بصدد الحكم الاقتضائي أو كان أحدهما
بصدد الفعلي والآخر بصدد الاقتضائي وبين ما اذا كانا جميعاً بصدد الحكم
الفعلي فيكون المناطان محرزين بالاطلاقين في الصورتين الاوليين دون الأخيرة
بدعوى تعارض الدليلين فيها (ضعيف جداً) فان الأدلة التي بايدينا كلها بصدد
الاحكام الفعلية وليس شيء منها بصدد الحكم الاقتضائي فان الاقتضائي الانشائي
مما لا يجب الاتيان به مع قطع النظر عن التعارض أو التزام فكيف بما اذا
كان معارضاً أو مزاحماً بمثله وسيأتي اعترافه بذلك في الجمع بين الحكم الظاهري
والواقعي انشاء الله تعالى في بحث امكان التعبد بالامارة الغير العملية (وعليه)
فالحكمان المستفادان من اطلاق الدليلين في المجمع كلاهما فعليان دائماً قد تجاوز
عن مرتبة الاقتضاء والانشاء الى مرتبة الفعلية وهما على الامتناع متزاممان
لا متعارضان لما ستعرف السر في ذلك مشروحا في الجهة الاولى من الجهتين
الآيتين انشاء الله تعالى بل هما متزاممان في مرتبة التنجز فقط فيتنجز أحدهما
لمرجح من مرجحات باب التزام دون الآخر وسيأتي تفصيل مراتب الحكم
من الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز ومعنى كل منها على التفصيل ووجه
عدم تنافي الحكمين لابنحو التزام ولا بنحو التعارض الا في المرتبة الأخيرة
فقط في المقدمة الاولى من مقدمات الاستدلال على الامتناع فانتظر (هذا كله
مضافاً) الى منافاة حكمه في المقام بتعارض الاطلاقين بمجرد كونهما بصدد
الحكم الفعلي من دون استثناء صورة اقوائية مناط أحدهما من الآخر مع حكمه
بما سيأتي الاشارة اليه في آخر هذا الامر الثامن من أن مناط أحد الحكمين
الفعالين اذا كان أقوى فهو يوجب رفع التعارض بينهما فيحمل الاقوى منهما
مناطاً على الفعلي والآخر على الاقتضائي حيث يقول ما لفظه لو لم يوفق بينهما

بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاومة . . الخ
يعنى به الاقوائية في المناط وسيأتي أيضاً حكمه بذلك صريحاً في صدر التنبيه
الثاني حيث يحكم فيه بوجوب الاخذ بالغالب منهما مناطاً مطلقاً اذا احرز
الغالب منهما واطلاق حكمه مما يشمل حتى ما اذا كان الاطلاقان جميعاً بضد
الحكم الفعلي كما يشمل ما اذا كانا جميعاً اقتضائيين أو كان أحدهما اقتضائياً
والآخر فعلياً (وأضعف من الكل) توفيقه بين الاطلاقين المتعارضين
لكونهما فعليين بحمل كل منهما على الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر والا
بخصوص الظاهر فان الداليل اذا لم يكن أحدهما أظهر فلا وجه لحمل كل منهما
على الاقتضائي بعد فرض كونهما بضد الحكم الفعلي فانه حمل بلا شاهد بل يبقى
الدليلان على تعارضهما فلا بد من الترجيح أو التخيير على الخلاف الآتي في
باب التعارض ولا يحرز بهما المناطان حينئذ في المجمع ليكون من باب التزاحم
هذا اذا لم يكن الدليلان أحدهما أظهر أى في الشمول لمادة الاجتماع والا
فبينهما جمع دلالي وهو يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما في العام
والخاص عيناً فلا يكون المناطان محرزين فيه جميعاً ليكون من باب التزاحم
ويستنتج منه صحة الصلاة في الغضب ونحوها نسياناً أو جهلاً كما سيأتي شرحها
في الأمر العاشر فانتظر .

في بيان حكم المجمع على الامتناع والتزاحم

(وأما المقام الثالث) وهو أهم المقامات الثلاثة (لخاصل الكلام) فيه
أنه لا بد في باب الاجتماع بعد القول بالامتناع واحراز المناطين في المجمع
باحد الامور المتقدمة الثلاثة وصيرورته من باب التزاحم لا التعارض من

الترجيح باقوائية المناط (فاذا أحرز) الغالب منهما فيؤخذ به ويقدم على صاحبه ويكون المجمع محكوماً بحكمه ومن إطلاق المصنف ها هنا يعرف أنه لا فرق في تقديم الغالب منهما بين أن كان الخطابان جميعاً بصدد الحكم الفعلي أو كان أحدهما بصدد الفعلي والآخر بصدد الإقتضائي أو كانا جميعاً بصدد الحكم الإقتضائي (وإذا لم يحرز) الغالب منهما (فإن كان) الخطابان جميعاً بصدد الحكم الفعلي فهما متعارضان ويقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً وبطريق الإين يحرزان ملاكته أقوى (وإن كان) أحدهما بصدد الفعلي والآخر بصدد الإقتضائي فيؤخذ بالفعلي دون الإقتضائي والظاهر أنه لإستكشاف اغلبية مناطه بسبب فعليته وإن لم يصرح به (وإن كانا) جميعاً بصدد الحكم الإقتضائي فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية والأخذ بحكم آخر بعد فرض كون الحكمين جميعاً إقتضائين غير فعليين (بل لا يبعد) الرجوع إلى الأصول العملية في الصورة الثانية أيضاً في نظر المصنف وإن لم يصرح به إذا لم يكن أحدهما أقوى دلالة أو سنداً فيكون الفعليان المتساويان في الدلالة والسند كالإقتضائين (اللهم إلا أن يقال) أن في مورد فرضهما فعليين إذا تعارضا ولم يكن هناك مرجح دلالي أو سندی فنتخير بينهما شرعاً لعدم جواز الرجوع في المتعارضين إلى الثالث بل لا بد من الترجيح أو التخيير بمقتضى الإجماع والأخبار العلاجية الآتية في محلها انشاء الله تعالى .

(وبالجملة) اللازم بنظر المصنف في باب الإجماع هو الأخذ بأقوى المناطين إذا أحرز الأقوى منهما وإلا فإن كان الدليلان فعليين فاقوائية أحدهما دلالة أو سنداً هو المحرز لأقوائية مناطه فيقدم وإن كان أحدهما فعلياً والآخر إقتضائياً فيؤخذ بالفعلي دون الإقتضائي وإن كانا إقتضائين جميعاً فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي .

(أقول) ويرد عليه مضافا الى ما استعرفه في الجهة الثانية من أن المرجح الأول لباب التزاحم ليس هو أقوائية المناط واغلبية الملاك بل هو اللابدية في قبال ما له البديل فما لا بديل له يقدم على ما له البديل وان كان اضعف مناطا بكثير فان تساويا من هذا الحيث فعند ذلك تصل النوبة الى الترجيح باقوائية المناط واغلبية الملاك لا من بدو الأمر كما زعم المصنف (أن باقوائية الدلالة أو السند فيما اذا كانا فعليين كيف يعرف إنا أقوائية المناط وأي ربط بين اقوائية الدلالة أو السند وبين أقوائية المناط واغلبية الملاك) على أن الدليلين) اذا فرضا متعارضين لأجل كونهما بصدد الحكيم الفعليين فلا يكاد يحرز بهما المناطان جميعا كي تكون أقوائية الدلالة أو السند في أحدهما كاشفاً عن أقوائية مناطه عن مناط الآخر ويكون المجمع من باب التزاحم لا التعارض فتأمل في المقام جيداً هذا كله شرح ما للمصنف في المقامات الثلاثة من التحقيق الذي لا ينجلي تفصيله الا بالتدبر التام فيه .

تحقيق في كون المجمع على الامتناع من باب

التزاحم لا التعارض

(وأما) ما عندنا من التحقيق فنقول إن اللازم هو البحث عن جهتين لم يؤد حقهما كما ينبغي .

(الأولى) أن المجمع على الإمتناع هل هو من باب التعارض بحيث يجب الرجوع فيه الى المرجحات السنديّة أو نتخير بين الدليلين على الخلاف الآتي في المتعارضين أو هو من باب التزاحم بحيث يجب الرجوع فيه الى مرجحات

هذا الباب كما ستعرف تفصيلها انشاء الله تعالى واحداً بعد واحد وبين البابين فرق عظيم جداً (والحق) أنه من باب التراحم بين المقتضيين كما هو خيرة المصنف وظاهر المشهور حيث حكموا بصحة الصلاة في الغضب نسياناً أو جهلاً بالموضوع كما سيأتي في الامر العاشر نظراً الى وجود المقتضى فيها وقد المانع عن التقرب بها وهو النهى المنجز فلو كان من باب التعارض وقدم فيه جانب النهى لم يتفاوت الحال بين الذكر والنسيان ولا بين العلم والجهل أصلاً لخروجه عن تحت الامر رأساً (وليس المجمع) من باب التعارض كما هو ظاهر التقريرات من عبارته المتقدمة عند بيان كون المسألة أصولية بل صريحه في الهداية الثانية عند بيان ثمره النزاع (قال فيها) الثالث في بيان ثمره النزاع واعلم أنه لما كانت هذه المسألة من المبادئ فالوجه أن تظهر الثمرة في مسألة أصولية وهي أن الامر والنهي في مورد الاجتماع هل هما متعارضان أو لا تعارض بينهما فعلى القول بالإمتناع فالتعارض ثابت وعلى القول بالجواز فلا تعارض (ثم حكم) على تقدير التعارض بالرجوع الى المرجحات الدلالية (الى أن قال) هذا ولكن ينبغي أن يعلم أن الاخذ بالمرجح من حيث الدلالة مثل تقديم الخاص على العام أو تقديم النهى على الامر لقوة الدلالة لا يلائم مذاق المشهور المانعين حيث أنهم كما عرفت من كلام المحقق الاردبيلي يقتصرون في التخصيص بصورة وجود النهى الفعلي ويحكمون بالصحة في صورة النسيان والجهل ونحوهما وتخصيص العام بالخاص ليس من هذا القبيل بل مقتضاه خروج الفرد بجميع أحواله عن العام .

(أقول) والعجب أنه مع نقله فتوى المشهور بالصحة عند الجهل والنسيان ونحوهما من موارد سقوط النهى عن مرتبة التنجز والتفاته الى عدم ملائمة ذلك مع كون المجمع من باب التعارض لخروجه حينئذ عن تحت الامر

رأساً كيف يدعى أن المجمع على الإمتناع من باب التعارض بضرر من قاطع من دون أن يحتمل كونه من باب التزاحم على مذاق المشهور (ولو قال) اعلى الله مقامه الحق عندنا أن المجمع على الإمتناع من باب التعارض وإن كان يظهر من المشهور القائلين بالإمتناع أنه من باب التزاحم كان أهون (وعلى كل حال) الحق كما ذكرنا آنفاً أن المجمع على الإمتناع هو من باب التزاحم لا التعارض وذلك لأن ضابطة التعارض كما سيأتي في محله هو التنافي في مقام الجعل والتشريع بحيث يعلم اجمالاً بكذب أحد الدليلين من أصله ولو في خصوص ما إذا كانا قطعيين دلالة وجهة لا مطلقاً وضابطة التزاحم هو التنافي في مقام الإمتثال والاثبات بحيث لا قدرة للمكلف على رعايتهما جميعاً والمقام من قبيل الثاني إذ لا تنافي عرفاً بين تشريع صل وتشريع لا تعصب فيشمل اطلاق كل منهما الصلاة في الغصب وبوسيلة الإطلاقين يثبت فيها المقتضيان جميعاً فيزاحمان في مقام الإمتثال حيث لا يقدر المكلف على رعايتهما جميعاً من جهة وحدة المتعلق فيسقط أحد الحكمين عن التنجز ويبقى الآخر على تنجزه لمرجح من المرجحات الآتية لباب التزاحم وإذا فرضا متساويين فنتخير بينهما عقلاً (ودعوى) إنا نعم اجمالاً بكذب أحد الإطلاقين من أصله فيتعارضان الإطلاقان ولا يكاد يتراحمان مما لا وجه له حيث تجرى هذه الدعوى بعينها في مثل أنقذ العالم وأنقذ الهاشمي فاطلاق هذا يشمل جميع الأحوال حتى حال ما إذا غرق ذلك وإطلاق ذلك يشمل جميع الأحوال حتى حال ما إذا غرق هذا فاذا غرقا جميعاً ولم يتمكن المكلف من إنقاذهما جميعاً فاحد الإطلاقين كاذب لا محالة في هذا الحال إما هذا وإما ذلك مع انهما من باب التزاحم بلا كلام غايته أن الاطلاق في المثال أحوالى وفي المقام أفرادى وذلك مما لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم الإجمالى بكذب أحد الإطلاقين (كما أن تعدد المتعلق) في المثال ووحدته في

المقام مما لا يوجب أيضاً فتاوتاً في ذلك فان مجرد وحدة المتعلق مما لا يوجب التعارض بين الدليلين بعد تحقق المناطين في المتعلق وإلا لوجب أن تكون المقدمة المنحصرة بالحرام من باب التعارض بين الوجوب الغيري المترشح اليها من الواجب الأهم والحرمة النفسية الثابتة لها بما هي هي مع أن الحكمين فيها متزاحمان لا متعارضان فاذا توقف انقاز الغريق على اجتياز أرض غصبي قدم الأمر الغيري على النهي النفسي نظراً الى أهمية الإنقاذ من الغصب فكما يقال في جميع ذلك كله لا تنافي عرفاً بين الاطلاقين في مقام الجعل والتشريع وانما يتنافيان في مقام الإمتثال من جهة عدم القدرة على رعاية الحكمين جميعاً بعد احراز المناطين في المجموع بوسيلة اطلاق الدليلين فكذلك يقال في مثل صل ولا تغصب حرفاً بحرف غايته أن المرجح في الأمثلة المذكورة أقوائية المناط وفي المقام أمر آخر وهو اللابدية كما ستعرف تفصيلها انشاء الله تعالى

في بيان مرجحات باب التزاحم

(الجهة الثانية) في بيان مرجحات باب التزاحم وقد أهمل الأصوليون ذكرها في الأصول ولم يفردوا لها بحثاً مستقلاً ومجلاً مخصوصاً مع أنه كان ينبغي ذلك منهم ولم يفعلوا وعلى كل حال هي أمور عديدة .

(منها) أن يكون أحد التكليفين تعيينياً لا بدل له والآخر تخييرياً له البدل فيقدم التعييني على التخيري سواء كان التخير عقلياً أو شرعياً .

(أما الأول) فكما اذا زاحم واجب مضيق كأنقاذ غريق ونحوه واجباً موسعاً له أفراد طولية الى آخر الوقت كالصلاة ونحوها بناء على كون التخير بين الأفراد الطولية عقلياً كما اختاره المصنف لا شرعياً كما اخترناه وتقدم في

الواجب الموقت أو زاحم حرام واجباً له المندوحة كالغصب مع الصلاة اذا تمكن من اتيانها في غير الغصب فان الغصب استيعابى يحرم منه جميع أفراده على التعيين والصلاة بدلى لها أفراد عرضية من الصلاة في المسجد والصلاة في الدار والصلاة في الحمام ونحو ذلك كالأفراد الطولية تتخير بينها عقلاً .

(ومن هنا) يظهر أن جانب النهي في باب الاجتماع على الإمتناع مما يقدم على جانب الأمر دائماً من غير ملاحظة لأقوائية مناط أحدهما كما زعم المصنف على ما تقدم تفصيل كلامه في المقام الثالث نعم اذا انحصر الواجب في فرد واحد فتصل النوبة حينئذ الى الترجيح بأقوائية المناط كما اذا لم يتمكن من ايقاع الصلاة الا في الغصب بان كان في مكان مباح ولم يقدر على اتيان الصلاة بما لها من الأجزاء الواجبة كالقيام والركوع والسجود الا في مكان مغضوب حينئذ لا بد من ملاحظة أقوائية الملاك فان كان ملاك الأجزاء الواجبة أقوى من حرمة الغصب وجبت الصلاة في الغصب وان كان ملاك الغصب أقوى لم تجب الأجزاء الخاصة بل تحرم وان تساويا تتخير بينهما عقلاً .

(وأما الثاني) أى التخيير الشرعى فكما اذا زاحم واجب تعيينى أحد خصال الكفارة فيقدم التعيينى على التخيرى اذا وجد له عدل والا فينقلب التخيرى الى التعيينى (هذا) وقد يدعى أنه يلحق بالبدل الإختيارى البديل الاضطرارى مطلقاً فيقدم ما لا بد له على ماله البديل الاضطرارى دائماً فاذا زاحم مثلاً طهارة البدن الوضوء قدم طهارة البدن عليه وانتقل التكليف بالوضوء الى التيمم (وفيه ما لا يخفى) اذ قد يكون الفئات من المصلحة بسبب الانتقال من الإختيارى الى الاضطرارى اكثر من تمام مصلحة ما لا بد له فيتعين الاتيان حينئذ بما له البديل الاضطرارى وترك ما لا بد له رأساً .
(نعم) اذا أحرزنا أن مصلحة ما لا بد له اكثر من القدر الفئات

بسبب الانتقال من الاختياري الى الاضطراري قدم حينئذ ما لا يدل له على ماله البدل الاضطراري كما أنه اذا لم نحرز شيئاً منها اثباتاً ولو بالظن الغير المعتمد نتخير بينهما عقلاً فإذا لا عبرة بتقديم ما لا يدل له على ما له البدل الاضطراري مطلقاً أى دائماً كما يقدم على ما له البدل الاختياري كذلك .

(ومنها) أن يكون أحد التكليفين عينياً والآخر كفاثياً فيقدم العينى على الكفاثى مع وجود من به الكفاية والا فينقلب الكفاثى الى العينى وهذا واضح .

(ومنها) أن يكون أحد التكليفين أقوى من الآخر كفاثياً فيقدم الأقوى منهما من الآخر على الآخر الاضعف بل لو احتل الأثبات في أحدهما دون الآخر قدم المحتل الأثبات على الطرف الآخر هذا اذا كانت الأثبات المقطوعة أو المحتملة بمقدار يمتد به والالم يتعين الاخذ بالجانب الأقوى وان كان تقديمه حسناً عقلاً (ومن هنا يظهر) أن التخيير عند التساوى أو التفاوت اليسير عقلي لاشري وان نسب الى المحقق صاحب الحاشية والى صاحب البدائع أن التخيير بينهما شرعي (ولسكن فيه ما لا يخفى) فان التخيير الشرعي انما يكون اذا ورد فى لسان الدليل والا فيكون من مستقلات العقل جداً والشرع وان كان عن لا يتخطى ثبوتاً عن حكم العقل ولسكن مجرد ذلك مما لا يجعل التخيير شرعياً كما لا يخفى .

(ثم) أن المرجح الاول والثاني لا ترجيح لاحدهما على الآخر فاذا كان أحد التكليفين مما لا يدل له وكان كفاثياً وكان الآخر مما له البدل وكان عينياً فتخير بينهما عقلاً مع وجود من به الكفاية (وأما اذا) دار الامر بين المرجح الاول أو الثاني وبين المرجح الثالث فيقدم الاول أو الثاني على

الثالث فإذا كان أحدهما ما لا يدل له وكان الآخر الذي له البديل أقوى مناطاً قدم ما لا يدل له على الآخر الأقوى مناطاً أو كان أحدهما عينياً وكان الآخر الكسفاً أهم ملاكاً قدم العيني على الكسفاً .

(نعم) إذا تساوى الطرفان من حيث التعيينية والعينية بان كانا تعيينيين عينيين فحينئذ تهمل النوبة إلى الأقوى مناطاً ويقدم الأهم ملاكاً وإذا تساوى من هذا الحيث أيضاً فنتخير بينهما عقلاً كما تقدم آنفاً .

(هذا) وقد يدعى أن لباب النزاحم مرجحين آخرين .

(أحدهما) أن يكون أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية وهي ما أخذت شرطاً في لسان الدليل كما في الحج والآخر مشروطاً بالقدرة العقلية كما في الصلاة والصيام والزكاة ونحو ذلك من التكليف الغير المشروطة بهما في لسان الدليل وإن كانت مشروطة بهما عقلاً فيقدم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية (ووجه التقديم) أن المشروط بالقدرة العقلية يصلح أن يكون معجزاً مولوياً عما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية لأن وجوبه لا يتوقف على أزيد من القدرة العقلية وهي حاصلة موجودة ومع وجوبه لا يكاد يبقى قدرة شرعاً على الآخر .

(أقول) إن المراد من القدرة الشرعية كما تقدم آنفاً هو ما أخذته الشرع شرطاً للتكليف في لسان الدليل والقدرة العقلية هي ما اعتبره العقل شرطاً للتكليف من دون أن تكون مأخوذة في لسان الدليل (وبعبارة أخرى) لا فرق بين القدرة الشرعية والقدرة العقلية سوى أن الحاكم بأحدهما الشرع وباخرهما العقل (وعليه) فلا وجه لدعوى حصول الشرط بالنسبة إلى أحدهما بالخصوص فيكون واجباً ومع وجوبه لا تكاد تبقى قدرة شرعاً على ذلك فإن لنا واجبين في المقام مشروطين بالقدرة جميعاً ولنا قدرة واحدة في

البين ان صرفناها في هذا فذاك بما لا قدرة عليه وان صرفناها في ذلك فهذا بما لا قدرة عليه فلا يكون أحدهما أحق بها إلا الأهم الأقوى مناطاً في نظر الشرع دون ما ليس مشروطاً بالقدرة في لسان الدليل وكان مشروطاً به عقلاً فان عدم الإشتراط بها في لسان الدليل مما لا دخل له في التقدم على الآخر أبدأ (لا يقال) إن المراد من القدرة الشرعية في مثل الحج هي القدرة الخاصة من حصول الزاد والراحلة والرجوع على الكفاية ونحو ذلك في قبال القدرة المطلقة على الحج ولو متسكماً فالأولى تسمى بالقدرة الشرعية والثانية تسمى بالقدرة العقلية فاذا زاحم ما يعتبر فيه القدرة الشرعية ما لا يعتبر فيه إلا القدرة العقلية وكان في البين قدرة واحدة عقلية فلا محالة يقدم الثاني على الأول (لأنه يقال) نعم في هذا الفرض يقدم الثاني على الأول بل الأول لم يحصل شرطه كي يزاحم الثاني ولسكننا نفرض الكلام فيما إذا حصلت القدرة الشرعية فان صرفناها في الحج لم تتمكن من ذلك وان صرفناها في ذلك لم تتمكن من الحج وفي مثله لا بد من ملاحظة الأقوى منهما مناطاً فيقدم هو لا تقديم ما لا يعتبر فيه إلا القدرة العقلية (نعم يمكن) أن يقال إن المشروط بالقدرة الشرعية تكون القدرة دخيلة في أصل ملاك ومناطه بخلاف المشروط بالقدرة العقلية فانه مع انتفاء القدرة عليه يكون ذا ملاك ومناط غير أن المكلف من جهة مجزئه عنه يكون معذوراً في تركه وهذا معنى سقوطه عن مرتبة التنجز دون سائر المراتب (وعليه) فاذا زاحم واجب مشروط بالقدرة الشرعية مع واجب آخر غير مشروط بها فالملاك في الثاني محرز بحق لعدم دخل القدرة في ملاك أصلاً بخلافه في الأول فان الملاك فيه مشكوك غير محرز لدخل القدرة فيه وهي مشكوك (ولسكن يجاب عنه) بان القدرة فيه غير مشكوك ليكون الملاك أيضاً مشكوكاً بتبعها فان كلا من الواجبين المتزاحمين مع قطع

النظر عن الاتيان بالآخر مقدور للمكلف يمكنه الاتيان به وهو يكفي في تحقق الملاك وحدوث المناط فيه فيتزاحمان الواجبان جميعاً بمعضهما مع بعض وتصل النوبة إلى الأقوى منهما مناطاً فيقدم هو عقلاً على صاحبه .

(ثانيهما) أن يكون ظرف إمتثال أحدهما مقدماً على الآخر كما إذا زاحم القيام في الركعة الأولى مع القيام في الركعة الثانية بان لم يتمكن من الجمع بينهما فيقدم الأول لقدرته عليه فعلاً وعدم ما يوجب سلب قدرته عليه شرعاً بل لو كان زمان وجوب أحدهما مقدماً على زمان وجوب الآخر وان اتحدا من حيث زمان الإمتثال كما إذا قال ان جائك زيد فاكرمه يوم الجمعة وقال ان جائك عمرو فاكرمه يوم الجمعة بخفاء أحدهما يوم الأربعاء وجاء الآخر يوم الخميس فوجب اكرام أحدهما قبل وجوب اكرام الآخر ولم يتمكن المكلف من الجمع بين اكراميهما في يوم الجمعة قدم الأسبق منهما وجوباً على الآخر فانه قد شغل الوقت ولم يبق مجال للثاني .

(نعم) الترجيح بأسببية زمان الإمتثال أو اسببية زمان الوجوب إنما يكون عند تساوى المتزاحمين في قوة المناط وأهمية الملاك وإلا فيقدم الأهم الأقوى وإن كان زمان إمتثاله متأخراً كما إذا زاحم القيام حال القراءة مع القيام المتصل بالركوع أو كان زمان وجوبه متأخراً كما في مثال الأكرام وفرض أن اكرام الجاني يوم الخميس أهم من اكرام الجاني يوم الأربعاء بكثير (أقول) إن الحاكم في مرجحات باب التزاحم ليس إلا العقل ومجرد تقدم زمان إمتثال أحدهما على الآخر من دون أفضلية مناطه لا يكاد يوجب في نظر العقل الحكم بوجوب تقديمه بعد أن كان الوجوب المتعلق بالثاني أيضاً فعلياً .

(نعم) إذا كان المتأخر إمتثالاً لم يدخل بعد وقت وجوبه فلا وجه

حينئذ لرفع اليد عن السابق والأخذ باللاحق ولسكن مع فعلية وجوب الثاني كالأول لا وجه في نظر العقل في تقديم الأسبق إمتثالاً بمجرد سبق زمان إمتثاله من دون أقوائية مناطه وإن استحسنه العقل وكان راجحاً في نظره لسكن لا بنحو الإلزام (كما أن مجرد) تقدم زمان وجوب أحدهما على الآخر مع إتحاد زمان إمتثالهما من دون أقوائية مناطه لا يكاد يوجب أيضاً في نظر العقل الحكم بوجوب تقديمه ومراعاته بعد فرض تساويهما في قوة المناط وأهمية الملاك (ودعوى) أن الأسبق وجوباً شاغل للوقت فلا يكاد يبقى مجال للثاني لو صححت لقدم الأسبق وجوباً حتى على الأفوى مناطاً لإشغاله الوقت مع أن المدعى يعترف بتقديم الأفوى مناطاً وإن كان متأخراً وجوباً بل يظهر منه وإن لم يدخل بعد زمان وجوبه وهو مشكل جداً فإذا لم يتم الدليل فيما إذا كان أحدهما أقوى مناطاً لم يتم في المتساويين في المناط أيضاً .

(وبالجمله) ترجيح الأسبق إمتثالاً أو الأسبق وجوباً بعد فرض تساوى الطرفين في قوة المناط وأهمية الملاك وإن كان راجحاً في حد ذاته ولسكن ليس متعيناً في نظر العقل بنحو البت والإلزام ولسكن مع ذلك ينبغي مراعاة الإحتياط في المقام والله العالم .

﴿ قوله أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى . . . الخ ﴾ يعني فيما كان الحكمان إقتضائين وذلك لما عرفت في المقام الثالث من عدم رجوعه إلى الحكم الآخر أى الأصل العملى الا عند عدم احراز الغالب منهما مناطاً مع كونهما إقتضائين وأما مع كونهما فعليين فيؤخذ بالأقوى منهما دلالة أو سنداً وبطريق الإين يعرف أن ملاك أقوى كما أن مع كون أحدهما فعلياً والآخر إقتضائياً يؤخذ بالفعل دون الإقتضائى .

﴿ قوله كما يأتى تفصيله . . . الخ ﴾ أى في صدر التنبيه الثانى الذى عبرنا عنه بالمقام الثالث وقد أشرنا نحن إلى تفصيله كما هو حقه فلا نعيد .

﴿ قوله بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها... الخ ﴾ أى في صدر التنبيه الثاني ولسكن الذى يؤشر إليه فيه هو مرجح واحد لا أكثر وهو أفوائية المناط فقط نعم يذكر المصنف هناك مرجحات النهى على الأمر وهى غير مرجحات باب التزاحم .

﴿ قوله نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلى لوقع بينهما التعارض... الخ ﴾ إستدراك عن قوله وإلا فلا تعارض فى البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين... الخ أى نعم لو كان كل من الدليلين بصدد الحكم الفعلى لوقع التعارض بينهما إلا إذا كان أحدهما أغلب مناطا وأقوى ملاكا فيوفى بينهما بحمل الأغلب على الفعلى والآخر على الإقتضائى فيؤخذ بالفعلى دون الإقتضائى وهذا معنى قوله لو لم يوفى بينهما بحمل أحدهما على الحكم الإقتضائى بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفتن .

﴿ قوله التاسع أنه قد عرفت أن المعتبر فى هذا الباب... الخ ﴾ قد عرفت أن المقصود من عقد هذا الأمر التاسع هو بيان أنه بمحز المناطان فى المجمع كى يكون على الجواز محكوما بكلا الحكمين وعلى الإمتناع مندرجا فى باب التزاحم بين المقتضيين وقد عبرنا نحن عن الأمر التاسع بالمقام الثانى من المقامات الثلاثة وأوضحنا الجميع مشروحا فى صدر الأمر الثامن فلا تغفل .

﴿ قوله إلا إذا علم اجمالا بكذب أحد الدليلين فيعامل معها معاملة المتعارضين... الخ ﴾ وفيه ما لا يخفى فان مجرد العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين مما لا يوجب التعارض بينهما ما لم يكن العلم الإجمالى بالكذب ناشيا من جهة التناقى بين مدلوليهما على وجه التضاد أو التناقض حقيقة أو عرضا على ما سياتى تفصيل السكل فى محله انشاء الله تعالى وعليه فاذا كان هناك دليلان ليس بينهما تناف بحسب المدلول لا حقيقة ولا عرضا وقد علمنا من الخارج

بكذب أحدهما من أصله فهما من باب اشتباه الحججة بلا حجة لا من باب التعارض .

﴿ قوله فان انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المسانح مع ثبوت المقتضى له . . . الخ ﴾ أي فان انتفاء أحد الحكمين المتعارضين كما يمكن أن يكون لأجل المانع وهو التعارض مع ثبوت المقتضى له واقعا فكذلك يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضى له من أصله وبعبارة أخرى اذا تعارض الحكمان وانتفى أحدهما فلا محرز ولا كاشف لمناطيهما جميعا كي يعامل معهما معاملة المقتضيين المتزاحمين .

﴿ قوله الا ان يقال ان قضية التوفيق بينهما . . . الخ ﴾ هذا رجوع عن حكمه بتنافي الاطلاقين وتعارضهما على القول بالامتناع فيما اذا كانا بصدد الحكم الفعلي كما أشرنا من قبل في المقام الثاني من المقامات الثلاثة فتذكر .

﴿ قوله فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين . . . الخ ﴾ أي فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضيين جميعا فهو من باب الاجتماع وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا حتى على الجواز اذا كانت هناك دلالة على انتفاء أحدهما أي بلا تعيين والا أي وان لم تكن هناك دلالة على انتفاء أحدهما فعلى خصوص القول بالامتناع يكون من باب التعارض لسكفاية عدم الدلالة على ثبوت المقتضيين في كونه من باب التعارض بين الدليلين وان لم يكف هذا على القول بالجواز بل يحتاج الى احراز انتفاء أحد المقتضيين .

في ثمرة بحث الاجتماع

وقوله العاشر لأشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقا ولو في العبادات . . . الخ المقصود من عقد هذا الأمر العاشر بيان الثمرة بين القول بالجواز والقول بالامتناع في مسألة الاجتماع فالإتيان بالمجمع (على الجواز) امتثال للأمر وعصيان للنهي (وعلى الامتناع) إن رجحنا جانب الأمر فهو امتثال للأمر ولا عصيان وإن رجحنا جانب النهي فهو عصيان ولا امتثال غايته أن المجمع (إن كان توصليا) كما إذا قال حدث ولا تؤذ فهو حرام قد سقط به الأمر وحصل به الغرض (وإن كان تعبيديا) كما إذا قال صل ولا تعصب فهو حرام لم يسقط به الأمر ولم يحصل به الغرض (إذا كان) الإتيان بها مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونها تقصيرا كما إذا قصر في معرفة حكم الغصب فصلى في الغصب جهلا بالحكم أو قصر في رد الغصب حتى صلى فيه نسيانا للموضوع فإن الصلاة حينئذ وإن كانت مآتية بها بقصد القربة لعدم الالتفات إلى حرمتها ولسكن حرمتها المنجزة عليه بسبب التقصير مما تمنع عن حصول التقرب بها شرعا بل يصدر الفعل قبيحا مبعدا له لاحسنا مقربا فلا يحصل الغرض ولا يسقط الأمر (وأما إذا كان) الإتيان بها مع عدم الالتفات إلى الحرمة قصورا سواء كان جهلا بالحكم إذا فرض فيه القصور أو جهلا بالموضوع أو كان نسيانا لأحدهما فالصلاة صحيحة شرعا قد سقط بها الأمر وحصل بها الغرض (ووجه الصحة) وجود الملاك فيها وحصول التقرب بها إلى الله تعالى (أما وجود الملاك فيها) فلأن المفروض أن المجمع على الامتناع من باب التزام

ويكون مناط كل من الأمر والنهي موجوداً فيه كما تقدم (وأما حصول التقرب بها) فلان النهي إنما ينافي التقرب بل يؤثر في بعد المكلف وصدور الفعل قبيحا مبعوضا عليه اذا كان منجزاً عليه بسبب الالتفات الى الحرمة أو عدم الالتفات إليها تقصيراً وأما اذا لم يكن منجزاً عليه بان لم يلتفت الى الحرمة قصوراً فلا يكاد ينافي التقرب أو يؤثر في بعد المكلف وصدور الفعل قبيحا مبعوضا عليه بل المكلف حيث تخيل أن الفعل مأمور به واتي به بهذا القصد فأتياه كذلك مما يؤثر في قربه الى الله تعالى ويكون صدوره منه حسنا عقلا وان كان محرماً قبيحا واقعا فان المكلف اذا أتى بحرام واقعي محض ليس فيه مناط الوجوب أصلاً وهو يزعم أنه واجب بلا تقصير في زعمه فالحرام الواقعي يكون مقر باله عقلاً كما اذا قتل صديق المولى بزعم أنه عدو له فكيف بما اذا أتى بحرام واقعي فيه مناط الوجوب أيضاً كما في المقام فان المجمع وان كان محرماً واقعا ولكن فيه مناط الوجوب أيضاً كما أشير آنفاً غاية أنه مغلوب لمناط الحرمة .

(وبالجملة) ان الفعل بسبب عدم الالتفات الى الحرمة وان لم يتغير عما هو عليه من المبعوضية الواقعية والقبح الواقعي ولمكنه حيث يصدر عنه بلا التفات إليها لا عن تقصير فلا يؤثر مبعوضيته الواقعية وقبحه الواقعي في البعد منه جل وعلا وفي صدوره عنه قبيحا مبعوضا عليه فاذا لم يؤثر في البعد أثر الاتيان به بزعم كونه مأموراً به في القرب اليه وفي صدوره عنه حسناً واذا صدر حسناً وقع صحيحاً شرعاً بعد فرض وجود المناط فيه كما لا يخفى (ومن هنا) قد افق المشهور بصحة الصلاة في الغضب اذا كان نسياناً أو جهلاً بالموضوع بل بالحكم اذا كان عن قصور مع ذهابهم الى الامتناع في مسألة الاجتماع وادعوا ان الغضب من الموانع العلية فاذا علم به وبحرمة وتنجزت

الحرمة بسبب العلم أو بامر آخر فهمي مانع عقلاً عن الصلاة وتبطلها وإلا فالغصب الواقعي مما لا يبطل الصلاة نظراً إلى أن الغصب ليس من الموانع الشرعية أي المأثورة من قبل الشارع في لسان الدليل نظير لبس غير الماكول مثلاً كي تقتضي القاعدة بطلان الصلاة معه مطلقاً سواء كان عن علم أو عن نسيان أو عن جهل وسواء كان عن تقصير أو بلا تقصير بل هو من الموانع العلمية من جهة منافاة حرمة المعلومة المنجزة مع التقرب المعتمد في العبادات عقلاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله فيسقط به الأمر مطلقاً في غير العبادات . . . الخ ﴾ أي فيسقط الأمر باتيان المجمع في التوصليات مطلقاً سواء كان مع الإلتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً أو قصوراً فان التوصلي مما يحصل به الغرض لا محالة ولو على نحو محرم .

﴿ قوله فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة . . . الخ ﴾ بل لو قصد التقرب بما لا يصلح أن يتقرب به لعدم إشتماله على المصلحة أصلاً بل كان مشتملاً على المفسدة الواقعية كما في الحرام الواقعي المحض لحصل التقرب به إذا كان بلا التفات إلى الحرمة قصوراً وقد زعم رجحانه وحسنه (فالأولى) كان تعليل سقوط الأمر بوجود الملاك فيه وحصول التقرب به من جهة عدم الإلتفات إلى حرمة قصوراً وقد زعم وجوبه ورجحانه كما علمناه آنفاً لا بقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة فانه مما يؤم انحصار قصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لإشتماله على المصلحة وهو كما ترى .

﴿ قوله مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوره . . . الخ ﴾ المناطق في الحسن الصدوري أن يعتقد الفاعل بلا تقصير منه رجحان الفعل

فيأتي به بهذا الداعي سواء كان الفعل حسناً واقعاً ليطابق حسنه الصدوري مع حسنه الواقعي أو كان قبيحاً محضاً واقعاً ليس فيه جهة الحسن أصلاً غير أن الفاعل أخطأ في إعتقاده أو كان واجداً لجهتي الحسن والقبح جميعاً كما في المقام ولكن لم يعلم الفاعل بجهة القبح قصوراً .

﴿ قوله وان لم يكن امتثالاً له . . . الخ ﴾ وذلك لسقوط الأمر المتعلق بالمجمع عن التنجز فان اطلاق كل من الأمر والنهي وان كان شاملاً للمجمع وبه أحرزنا المناطين فيه وصار من باب التزامه ولكن حيث كان الترجيح مع جانب النهي سقط الأمر لا محالة عن التنجز كما في ساير موارد التزامه اذا قدم أحد الجانبين لم يرجع من المرجحات وسقط الآخر عن التنجز .

﴿ قوله بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً . . . الخ ﴾ أى بناء على تبعية الاحكام الواقعية لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً وحيث أن المجمع تكون المفسدة فيه أقوى فالحكم الواقعي فيه تابع لها ولا يكون مأموراً به وان صح وسقط به الأمر من جهة وجود المناط فيه وسقوط النهي عن مرتبة التنجز بسبب عدم الإلتفات اليه قصوراً وصدوره عنه حسناً على ما عرفت شرحة آنفاً كما أن الحسن والقبح العقليين أيضاً يتبعان أقوى الجهات واقعاً فالشيء الواحد وإن صح أن يكون فيه جهتا الحسن والقبح جميعاً كما في المقام أو في مثل الكذب المنجى من الهلكة أو الصدق الموقع في المهلكة ولكن لدى النديجة بنظر العقل إما يكون محكوماً بالحسن إذا كان ملاك الحسن أقوى أو بالقبح إذا كان ملاك القبح أقوى وإذا تساويا فهو لا قبيح ولا حسن بنظر العقل لكن هذا في الحسن والقبح الواقعيين وأما الحسن والقبح الصدوريين فهما تابعان لما علم من الجهات فاذا علم المكلف بجهة الحسن فقط وقد أتى به بداعيه كان صدوره عنه

حسناً مقرباً له وإن كان جهة القبيح أقوى واقعاً وإذا علم بجهة القبيح فقط وجمع ذلك قد أتى به كان صدوره عنه قبيحاً مبدءاً له وإن كان جهة الحسن أقوى واقعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبيح لكونها تابعين لما علم منها . . . الخ ﴾ أي بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من الجهات المصالح والمفاسد واقعاً لا لما هو المؤثر من الجهات فعلاً للحسن أو القبيح الصدوريين فانهما تابعان لما علم من الجهات لا الأقوى الجهات واقعاً كما عرفت آنفاً ﴿ قوله مع أنه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال مع ذلك فان العقل لا يرى تفارقاته وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمورة بها . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تقدم منه في آخر بحث الضد بعد الترتب من قوله نعم فيما إذا كانت موسعة أي العبادة وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت لا في تمامه يمكن أن يقال إنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقمة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر فانه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها إلا أنه لما كان واقعياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الإمتثال والإتيان به بداعي ذلك الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً . . . الخ وقد تقدم مناهك ما يضعف هذا كله فراجع ولا نعيد .

﴿ قوله لئلا يكتفه لوجود المانع . . . الخ ﴾ وهو المزاحم الأهم .
 ﴿ قوله لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية . . . الخ ﴾ بمعنى أن يكون الحكم الواقعي تابعاً للجهة الأقوى واقعاً كما تقدم آنفاً .
 ﴿ قوله وأما لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الأحكام . . . الخ ﴾ هذا القول بما لا يحصى لنا عنه أي القول بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية

الأحكام بمعنى أن خصوص الحكم الواقعي الفعلي يكون تابعاً للجهة الأقوى لا مطلق الحكم الواقعي حتى الإنشائي والابان كان مطلق الحكم الواقعي تابعاً للجهة الأقوى فبم قد أحرزنا المناطين في المجمع وصرار من باب التزاحم بين المقتضيين وهل هو الا بوسيلة الإطلاقين وعدم تزاحم الجهات في مقام تأثيرها في الأحكام الواقعية الإنشائية بل والفعالية الا المنجزة منها كما سيأتي تفصيلاً .

﴿ قوله لسان كما تسعه وامتثالاً لامرها بلا كلام . . . الخ ﴾ أقول نعم لو قيل بعدم التزاحم الا في مقام فعلية الاحكام لسان الإتيان بالمجمع بما تسعه الطبيعة بما هي مأمورة بها وكان امتثالاً لامرها لسان امتثالاً لامرها الإنشائي لا الفعلي المنجز فان الامر المتعلق بها لم يتنجز بسبب المزاحمة بالنهي الا هم فلا تغفل .

﴿ قوله وقد انقذ بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين . . . الخ ﴾ وجه الفرق أنه لو قلنا بالتعارض بين خطاب صل ولا تعصب في مادة الاجتماع وقد قد منا جانب النهي في المجمع ترجيحاً أو تخييراً على الخلاف الآتي في باب التعارض فيكون النهي بمنزلة المخصص ويكون المجمع خارجاً عن تحت الامر رأساً مثل أن يقول صل ولا تصل في العصب فلا يحرز مناط الامر في المجمع كي اذا وقعت الصلاة في العصب مع عدم الالتفات الى حرمتها قصوراً أثر المناط الموجود فيها مع الاتيان بها بقصد القرية في صحتها وسقوط الامر بها وحصول الغرض منها نظراً الى عدم تأثير النهي الساقط عن التنجز في صدورهما قبيحاً ومبغوضاً عليه كي يناهق التقرب المعتبر فيها وهذا بخلاف ما اذا قلنا في مسألة الاجتماع بالتزاحم ورجحنا جانب النهي باحدى مرجحات باب التزاحم وأتينا بالصلاة في العصب بلا الالتفات الى حرمتها

قصوراً فيؤثر المناط المحرز فيها بوسيلة اطلاق الامر بضميمة الإتيان بها بقصد القرية في الصحة وسقوط الامر وحصول الغرض لاجل عدم تأثير النهي الساقط عن مرتبة التنجز في البعد عن المولى بعد الغفلة عنه بلا تقصير ولا تمعد فافهم جيداً .

في تحقيق القول بالامتناع وتمهيد مقدماته

﴿ قوله فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب اليه المشهور وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات أحدها أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والجزر ... الخ ﴾ قد ذكروا للأحكام مراتب أربع .

(الأولى) مرتبة الإقتضاء وهي مرتبة الملاك والمصلحة ولكن عد هذه المرتبة من مراتب الحكم مما لا يخلو عن مساححة .

(الثانية) مرتبة الإنشاء وهي مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة من دون أن يكون فيه انفاذ للحكم ولا اعلام به وهذا مما يتفق في العرفيات كثيراً فان الملوك ربما يجعلون قانوناً لرعاياهم ويأخرون انفاذه فيهم لمانع يخشى منه أو لعدم تهيأ وسائل الإنفاذ بعد فاذا ارتفع المانع أو تهيأ الوسائل أنفذوه بكل قوة وسرعة بل لا يبعد دعوى وقوعه في الشرعيات أيضاً بان يقال ان أغلب الأحكام الشرعية في صدر الإسلام كان من هذا القبيل فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يعلم بالأحكام الآلهية والقوانين الإسلامية ومع ذلك لم يؤمر بانفاذها واعلامها دفعة مخافة أن يشق ذلك على الناس فلا يرغبون في

دين الاسلام أو يرتد المسلمون بعد ما أسلموا عن دينهم لقرب عهدهم بالجاهلية بل أمر صلى الله عليه وآله وسلم بإنفاذ الأحكام السهلة أولاً كالشهادتين ونحوهما الى أن يرتكز الايمان في قلوبهم كما ينبغي ثم ينفذ فيهم الأحكام المهمة التي فيها ضرر الاموال والنفوس كالزكاة والجهاد وأمثالها (ومن خواص) هذه المرتبة الثانية أنه لو علم المكلف بالحكم الانشائي الغير البالغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام لم يجب عليه امتثاله وان أوجب امتثاله القرب الى المولى كما لا يجب عليه امتثاله في المرتبة الاولى أيضاً ولو كان المكلف به أمراً مقدوراً ميسوراً له .

(الثالثة) مرتبة الفعلية وهي مرتبة الانفاذ والاعلام والابلاغ للناس فاذا وصل الحكم بهذه المرتبة فهو فعلاً على صفة لو علم به المكلف وتمكن من امتثاله لتنجز عليه ولم يبق له عذر في الترك أصلاً بخلافه في المرتبة السابقة فلا يجب عليه امتثاله وان علم به المكلف وهو قادر على امتثاله .

(الرابعة) مرتبة التنجز وهي مرتبة انقطاع عذر المكلف ببلوغ الحكم اليه وقدرته عليه فاذا علم به وهو متمكن من امتثاله فقد تنجز عليه التكليف ولا عذر له في تركه فاذا خالفه وعصاه استحق العقاب عليه عقلاً فالحكم قبل أن يبلغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام انشائي محض لا يجب على المكلف امتثاله ولو علم به وتمكن منه واذا بلغ الى مرتبة الانفاذ والاعلام فان كان المكلف حاضراً في مجلس الخطاب وسمع كلام المولى فقد صار الحكم في حقه فعلياً منجزاً دفعة واحدة وان لم يكن حاضراً في مجلس الخطاب فقد صار الحكم في حقه فعلياً لا منجزاً أى صار على صفة لو علم به وتمكن منه لتنجز عليه الحكم من دون أن يكون منجزاً عليه فعلاً بحيث لا يكون معذوراً في تركه (ثم ان الحكم) ما لم يبلغ الى مرتبة التنجز بالعلم والقدرة لا يكاد تنقذ الارادة أو الكراهة على طبقه في نفس المولى لاستحالة ارادة الفعل أو الترك من الجاهل الغافل أو

من العالم العاجز وان أمكن ارادته من الجاهل الملتفت المتمكن من الاحتياط ما لم يرتخص له في الترك عند الشك في التكليف فاذا وصل الخطاب الى المكلف وقد علم به وهو قادر عليه فعند ذلك تنقذح الارادة أو السكراهة في نفس المولى على طبقه ووقفه (ومن هنا يظهر) أنه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري المتخالفين وهكذا بين الحكمين المتزامنين الا في مرتبة التنجز فقط وهي مرتبة انقذاح الارادة والسكراهة على طبق الحكم في نفس المولى دون ساير المراتب .

(نعم) ان الحكمين المتعارضين هما ما يتنافيان حتى في مرتبة الجعل والانشاء بحيث يعلم اجمالا بكذب أحدهما من أصله لسكن مع قطعية الدلالة والجهة لا مطلقا (ثم ان المصنف) ها هنا وان لم يجعل للحكم الامر تبين الانشاء والفعلية وجعل تنافي الاحكام الخمسة وتضادها في خصوص مرتبة الفعلية ولكن سيأتي منه قريبا في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري نتيجاته الى تصوير مرتبة أخرى وهي مرتبة التنجز وأنه لا تنافي بين الاحكام الواقعية مع الظاهرية الا في مرتبة التنجز فقط وان الاحكام الواقعية التي قامت الامارات أو الاصول على خلافها كلها فعلية وليست هي انشائية محضة كي يقال انها لو كانت انشائية محضة لم يجب على المكلف الايمان بها ولو علم بها مع انها لو علم بها وارتفع الستار عنها لوجب عليه الايمان بها قطعا ولا هي منجزة قد وصلت الى مرتبة انقذاح الارادة والسكراهة كي يقال ان الاحكام الواقعية مما تنافي الاحكام الظاهرية المجعولة على طبق الامارة أو الاصل العملي فكيف التوفيق بينهما .

(وبالجملة) ان للحكم مراتب أربع .

(الاولى) مرتبة الاقتضاء والملاك .

(الثانية) مرتبة الانشاء وهي مرتبة جعل القانون وضرب القاعدة .
 (الثالثة) مرتبة الفعلية وهي مرتبة الانفاذ والاعلام والمصنف عبر
 عن مرتبة الفعلية ها هنا بمرتبة البعث والزجر والظاهر أن مراده من البعث
 والزجر هو الارادة والكراهة بقرينة قوله الآتي في الجمع بين الحكم الواقعي
 والظاهري (وكونه فعليا انما يوجب البعث والزجر في النفس النبوية أو
 الولوية . . الخ) حيث جعل محلها النفس غير أن الارادة والكراهة قد
 جعلها هناك في مرتبة التنجز وها هنا جعلها في مرتبة الفعلية حيث لم يتصور
 بعدها مرتبة أخرى في المقام .

(الرابعة) مرتبة التنجز وهي مرتبة قطع عذر المكلف بوصول الحكم
 اليه وعلمه به وقدرته عليه وفي هذه المرتبة تنقذ الارادة والكراهة في نفس
 المولى وتنفي الاحكام الخمسة بعضها مع بعض كما اختاره المصنف في الجمع
 بين الحكم الواقعي والظاهري على ما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى مشروحا .

﴿ قوله لا يكون من باب التكليف بالمحال . . الخ ﴾ بمعنى أن استحالة
 اجتماع الامر والنهي في واحد لا يكون من باب التكليف بالمحال أي بغير
 المقدور كالجمع بين المتناقضين ونحوه كي يجوزه القائل بجواز التكليف بغير
 المقدور بل من جهة أنه بنفسه محال لما عرفت من تنافي الاحكام الخمسة في
 مرتبة التنجز وانقذاح الارادة والكراهة في نفس المولى فتعلق الارادة والكراهة
 بثبوتها بشيء واحد هو بنفسه محال لا أنه تكليف بمحال وأمر بغير مقدور .

(أقول) تقدم منا في الامر السادس أن الظاهر أنه لا فرق بين التكليف
 بالمحال والتكليف المحال فان كلا منهما محال اذ لا يعقل تعلق التكليف والارادة
 الحقيقية بالمحال الا تكليفا صوريا أو اذا جهل الأمر بمحالية المكلف به فامر
 به جهلا فتذكر .

﴿ قوله ثانيهما أنه لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله . . . الخ ﴾ المقصود من تمهيد هذه المقدمة الثانية هو بيان أن الأحكام إنما تتعلق بحقيقة الشيء وواقعه وهي فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج وهو فاعله وجاعله ويترتب عليه الخواص والآثار لا بما هو إسمه وعنوانه ضرورة أن البعث لا يكون إلا نحوها والزجر لا يكون إلا عنها والإسم والعنوان إنما يؤخذان في لسان الدليل لأجل الإشارة بهما إلى المسمى والمعنون بمقدار الغرض منهما والحاجة اليهما لا بما هما وبنفسهما وعلى إستقلالهما وحيالهما .

(أقول) وتمام ما ذكره المصنف في متعلق التكليف هو يجري في موضوع التكليف أيضاً حرفاً بحرف فإذا قال مثلاً اتنى بالماء فالماء وإن أخذ في لسان الدليل موضوعاً للحكم ولا يمكن قد أخذ موضوعاً للإشارة به إلى حقيقة الماء وواقعه الذي يروى الغليل ويرتفع به العطش وهو المعنون بعنوان الماء لا بما هو هو وبنفسه وعلى إستقلاله وحياله وهكذا الحال في سائر الموضوعات جميعاً ﴿ قوله لا ما هو إسمه وهو واضح ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهنياً لما كان بجذائه شيء خارجاً ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات . . . الخ ﴾ الظاهر أن مراده من الاسم بقرينة جمعه في قبال العنوان هو المبدء المتاصل الذي له حظ من الوجود حقيقة وإن كان من الأعراض ولا يتحقق إلا في ضمن المعروض ويقال له المحمول بالضميمة كالضرب والقيام والقعود والمشى ونحو ذلك من الأمور الحقيقية الواقعية كما أن مراده من العنوان هو المبدء الاعتباري المحض الذي ليس بجذائه شيء في الخارج سوى منشأ انتزاعه ويقال له خارج المحمول كالملكية والزوجية

والرقية والحرية والمغصوبية ونحو ذلك من العناوين المنتزعة عن فعل المكلف بحيث لو لا فعله لم تنتزع تصوراً ولم تختزع ذهنياً (فيقول) ان الاحكام في كلا القسمين متعلقة بفعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لا بما هو اسمه كالضرب والقيام والقعود والمشى ونحوها ولا بما هو عنوانه المنتزع عنه كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية ونحوها فان كلا من الاسم والعنوان هو مما يؤخذ في لسان الدليل متعلقاً للحكم لأجل الاشارة به الى فعل المكلف لا بما هو هو وب نفسه وعلى استقلاله وحياله كما أشير آنفاً.

(أقول) وفي كلام المصنف الى هنا مواقع للنظر.

(الاول) ما يظهر منه من الفرق بين الاسم والعنوان وهو كما ترى فان كل اسم عنوان وكل عنوان اسم فكما صح أن يقال إن الضرب والقيام والقعود والمشى ونحوها هي اسامى خاصة فكذلك صح أن يقال انها عناوين خاصة وكما صح أن يقال إن الملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية ونحوها هي عناوين مخصوصة فكذلك صح أن يقال انها اسامى مخصوصة.

(الثاني) ما يظهر منه من أن الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية والرقية ونحوها هي عناوين لفعل المكلف بمقتضى قوله ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه الى قوله كالملكية والزوجية والرقية والحرية . . الخ وهو ليس كما ينبغي فان تلك الأمور وان كانت عناوين منتزعة عن فعل المكلف ولسكنها ليست عناوين لفعل المكلف فان عنوان الفعل عبارة عما انطبق عليه وقد صح حمله عليه كعنوان الصلاة والصيام والحج ونحوها مما يحمل على الفعل الخصوص ويقال له هذا صلاة أو هذا صيام أو هذا حج وتلك العناوين مما لا تحمل على فعل المكلف فلا يقال مشيراً اليه هذا ملكية أو هذا زوجية ونحوهما

بل يقال له هذا سبب للملكية أو سبب الزوجية وهكذا .

(الثالث) ما يظهر منه من تعلق الأحكام بالأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ونحوهما غاية أنها بما تؤخذ إشارة وآلة لمتعلقاتها أى متعلقات الأحكام وذلك بمقتضى قوله ولا بما هو عنوانه الى قوله وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها والإشارة إليها . . الخ وهو خلاف الصواب جداً فإن الأحكام بما لا تتعلق بالأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ونحوهما وإنما تتعلق هي بمثل التملك أو التزويج ونحو ذلك وهو فعل المكلف ليس بامر اعتبارى غاية أنه فعل تسببى يتولد منه الامر الاعتبارى فتأمل جيداً .

﴿ قوله وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها . . الخ ﴾ وفي العبارة مسامحة واضحة إذ لا معنى لأخذ الاسم أو العنوان في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقات الأحكام والصحيح هكذا وإنما يؤخذ الاسم أو العنوان متعلقاً للحكم في لسان الدليل آلة للحاظ المتعلق الواقعى وإشارة إليه وهو فعل المكلف المسمى بهذا الاسم أو المعلنون بهذا العنوان وهو الذى يصدر عنه خارجاً وهو فاعله وجاعله ويرتب عليه الخواص والآثار وهذا واضح .

﴿ قوله ثالثاً أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعلنون . . الخ ﴾ لما أثبت المصنف في المقدمة الثانية أن الأحكام تتعلق بالمسميات والمعنونات وأن الاسامى والعناوين إنما تؤخذان في لسان الدليل لاجل الإشارة بهما إليهما لا بما هما وما بنفسهما وعلى استقلالهما وحيالهما صار في هذه المقدمة الثالثة بصدد اثبات وحدة المعلنون كى يمتنع اجتماع الأمر والنهى فيه عقلاً بعد ما أثبت في المقدمة الأولى تضاد الأحكام واستحالة اجتماع بعضها مع بعض (فقال) ها هنا ثالثاً أنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعلنون . . الخ واستشهد لذلك بصدق الصفات المتعددة على الواجب

تبارك وتعالى مثل كونه حياً عالماً قادراً مريداً كارهاً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات الجارية عليه جل وعلا مع أنه واحد أحده بسيط من جميع الجهات ليس فيه جهة دون جهة ولا حيث دون حيث فإذا كانت الصفات المتعددة مما تصدق على الواحد البسيط من جميع الجهات ولا يتنافى ذلك وحدته وعدم تعدده فكذلك تصدق على غيره مما ليس كذلك بطريق أولى .

﴿ قوله الصفات الجلالية والجمالية . . . الخ ﴾ الصفات الجمالية هي الثبوتية مثل كونه تعالى قادراً عالماً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك ويقال لها الكمالية أيضاً والصفات الجلالية هي السلبية مثل كونه تعالى لا شريك له ليس بمتحيز ليس بمركب إلى غير ذلك وقد يطلق الجلالية على المجموع كما ادعى .

﴿ قوله رابعها أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة . . . الخ ﴾ المقصود من تمهيد هذه المقدمة الرابعة هو دفع شبهتين في المقام وليست هي مما يتوقف عليه تحقيق القول بالامتناع كما ستعرف .

(الأولى) شبهة ابتناء القول بالامتناع على القول باصالة الوجود وأما إذا قيل باصالة الماهية فلا يحيص عن القول بالجواز فان بجمع العنوانين وان كان واحداً وجوداً فيمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه على القول باصالة الوجود وتعلق الأحكام به أى بالوجود ولسكنه متعدد ماهية فلا يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه على القول باصالة الماهية وتعلق الأحكام بها (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله أن المجمع كما أنه واحد وجوداً فكذلك واحد ماهية فكما أنه يمتنع اجتماع الأمر والنهي فيه على القول باصالة الوجود فكذلك يمتنع اجتماعهما فيه على القول باصالة الماهية (وفيه ما لا يخفى) فان بجمع العنوانين وان كان واحداً وجوداً ولسكنه متعدد ماهية سواء كان العنوانان المتصادقان

عليه متساويين كالانسان والضاحك أو مختلفين بينهما عموم مطلق كالانسان والماشى أو عموم من وجه كالصلاة والغصب (ولكن الصحيح في الجواب) أن يقال ان الأحكام على القول باصالة الماهية لا تكاد تتعلق بالماهية فانها بما هي هي ليست الا هي لا مطلوبة ولا لا مطلوبة بل تتعلق كما تقدم منا في تعلق الاوامر والنواهي بالطبايع بخارجية الماهية ومن المعلوم أن المجمع كما أنه واحد وجوداً فكذلك واحد خارجية فيمتنع اجتماع الامر والنهي فيه على كل من القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية جميعاً واليه يرجع ما سيأتى من جواب الفصول بلفظه فانتظر له قليلاً .

(الثانية) شبهة ابتناء القول بالامتناع على القول بعدم التمايز بين الجنس والفصل خارجاً ولا بين العناوين العرضية لها كالماشى والقائم والقاعد والمتحرك بالارادة ونحوها أو الضاحك والكاتب والعالم والعاقل ونحوها وأما لو قيل بالتمايز بين الجنس والفصل خارجاً وهكذا بين العناوين العرضية لها فالمجمع لا محالة متعدد خارجاً فيجوز الاجتماع فيه (وقد أجاب عنها الفصول) بمنع الكبرى أى منع التمايز بين الجنس والفصل ولو احقهما العرضية في الخارج وان عدم التمايز من الامور الجلية التي اقيم عليها البرهان في محله وان المنازع فيه شاذ نادر (وأما المصنف فقد أجاب عنها) بمنع الصغرى وان العناوين المتصادقين على المجمع ليسا من قبيل الجنس والفصل كي يبتنى الجواز والامتناع على تمايزهما وعدمه واستشهد لذلك بان الحركة في الدار مثلا التي قد يتصادق عليها عنوان الصلاة والغصب جميعاً من أى مقولة كانت هي لا تكاد تختلف حقيقتها وتختلف ذاتياتها سواء وقعت جزء للصلاة أم لا كانت تلك الدار مغسوبة أم لا فلو كان كل من الصلاة والغصب جنسها وفصلها لاختلفت قهرأ حقيقتها وتختلف ذاتياتها هذا في الجنس والفصل وأما العناوين العرضية

لها فلم يتعرضها المصنف كي يجيب عن تمايزها وتعددتها خارجاً .

(أقول) أما دعوى التمايز بين الجنس والفصل خارجاً ففيها (مضافاً) الى أنا نمنع الصغرى كما منع المصنف لان المفهومين المتصادقين على المجمع لو كانا من قبيل الجنس والفصل له لم يحز أن يكون بينهما عموم من وجه كما هو مفروض البحث بل وجب أن تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً (انا نمنع الكبرى) أيضاً أى التمايز بين الجنس والفصل في الخارج كما منع الفصول وذلك لان الجنس والفصل ليسا من الاجزاء الخارجية كي يتمايزا ان خارجاً بل هما من الاجزاء التحليلية بمعنى أن العقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل كما تقدم في بساطة مفهوم المشتق بنحو ايسر فتذكر (وأما دعوى التمايز) بين العناوين العرضية خارجاً فيبطلها صدق كل من العناوين العرضيين سواء كانا من العناوين الاشتقاقية كالعالم والعدل أو من مبادئ الاشتقاق كالصلاة والغصب على شيء واحد خارجي فلو كان لسكل من العالم والعدل في زيد المتصف بهما أو لسكل من الصلاة والغصب في الصلاة المأتية بها في المنصوب وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر لم يتصادقا على شيء واحد خارجي وهذا واضح ظاهر بل كاد أن يكون من الضروري بل هو كذلك جداً .

﴿ قوله فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً . . . الخ ﴾ تفرغ على قوله لا يكاد يكون للوجود بوجود واحد الا ماهية واحدة .
﴿ قوله ولا يتفاوت فيه القول باصالة الوجود أو اصالة الماهية ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده . . . الخ ﴾ لم يتوهم الفصول ابتناء القول بالجواز

والإمتناع في المسألة على القولين في مسألة إصالة الوجود أو إصالة الماهية كما أنه لم يتوهم ابتناؤه على القول بتعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده بل أدعى الفصول أن الدليل الذي أقامه على الإمتناع مبني على القول بإصالة الوجود وعلى القول بعدم تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج (قال قدس سره) بعد أن استدلل على الإمتناع بدليل طويل قد اقتبس منه المصنف غير واحد من مقدماته الأربعة التي مهدها لتحقيق القول بالإمتناع (ما هذا لفظه) وأعلم أن هذا الدليل يبتنى على أصلين أحدهما أنه لا تمايز بين الجنس والفصل ولو أحققهما العرضية في الخارج كما هو المعروف وأما لو قلنا بالتمايز لم يتحدد المتعلق فلا يتم الدليل الثاني أن للوجود حقائق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الإعتباري كما هو مذهب أكثر الحكماء وبعض محقق المتكلمين وأما إذا قلنا بأنه مجرد هذا المفهوم الإعتباري ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية ولا حقيقة له في الخارج أصلاً كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل لكن الأصل الأول كما لا يرتاب فيه أكثر المخالفين في المسألة إن لم يكن كلهم وإنما النزاع فيه شاذ ومع ذلك فهو من الأمور الجلية التي أقيم عليها البرهان في محله وأما الثاني فهو وإن كان عندنا من واضحات علم المعقول ولكن لا يساعد عليه أكثر المخالفين في المسألة إن لم يكن كلهم فيبتنى الإستدلال على تقدير ثبوته (ثم قال) ولنا أن نقرر الدليل بوجه لا يبتنى على هذا الأصل فنقول لا ريب في أن الطالب لا يتعلق بالماهية من حيث هي ولا من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها في الخارج لا بمعنى أن الطالب لا يتعلق إلا بما هو موجود في الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لإمتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى أن العقل يلاحظ الماهية الخارجية من حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الإعتبار مورداً للطلب والمنع كما نقول في الفرض السابق

أنه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث أنه وجود خارجي ويجعله مورداً للطلب والمنع ولا ريب في أن الماهيتين متحدتان في هذا الاعتبار إنتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله إذا عرفت مامهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاًنا كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للأحكام لأبعناوينه الطارئة عليه . . . الخ ﴾ هذا مقام إستنتاج الإمتناع من المقدمات الأربع التي مهدها المصنف لتحقيق القول بالإمتناع ولكن قد أشرفنا قبلاً أن المقدمة الرابعة هي لدفع الشبهتين المتقدمتين وإلا فالمقدمات الثلاث كافية لتحقيق القول بالإمتناع من دون حاجة إلى الإشارة إلى الرابعة حيث يقال إذا عرفت في المقدمة الثانية أن الأحكام تتعلق بالمعنون وإن العنوان إنما يؤخذ في لسان الدليل متعلقاً للحكم لأجل الإشارة به إليه وعرفت في المقدمة الثالثة أن المعنون واحد غير متعدد وأن تعدد الوجه والعنوان مما لا يوجب تعدده ولا ينظم به وحدته فقد عرفت لا محالة استحالة إجتماع الأمر والنهي في المجمع المعنون بعنوانين بعد ما عرفت في المقدمة الأولى تضاد الأحكام الخمسة وإستحالة إجتماع حكيم منها في شيء واحد ولو في مرتبة الفعلية فقط بل التنجز فقط (هذا ويمكن) تقريب الامتناع في المسألة بنحو آخر أسهل من غير حاجة إلى تمهيد مقدمات أربع على النحو المتقدم شرحه وبيانه فنقول إن كلام من متعلق الأمر والنهي كالصلاة والغصب هو عين المجمع خارجاً وذلك بشهادة صحة الحمل عليه الذي ملاكه الاتحاد والهوية الخارجية والمجمع شيء واحد ولا يكاد يجتمع الأمر والنهي في شيء واحد .

في الدليل الأول للمجوزين وجوابه

﴿ قوله وأن غائلة إجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبايع لا الأفراد فان غاية تقريبه أن يقال . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجزء الأول من الدليل الأول للمحقق القمي على الجواز فانه إستدل عليه بوجوه ثلاثة عمدتها هذا الدليل الأول الذي قد أشار المصنف إلى الجزء الأول منه (وملخصه) بطوله أن الحكم إنما يتعلق بالطبيعة فالأمر يتعلق بطبيعة الصلاة والنهي يتعلق بطبيعة الغصب والمجمع فرد لها والفرد مقدمة تغاير المتعلقين وجوداً وخارجاً فلم يجتمع الأمر والنهي في شيء واحد وإذا قيل بلزوم إجتماع الوجوب والمحرمات الغيريين في الفرد الذي هو مقدمة لها فنحن لا نقول بوجوب المقدمة كي يلزم ذلك ولو قيل بوجوبها فهو يترشح إلى المقدمة المباحة دون المحرمة أي المجمع وأما سقوط الأمر به مع عدم كونه مأموراً به فلان الأمر الغيرى توصلى يحصل الفرض منه ولو بمقدمة محرمة كإسير إلى الحج مع الدابة المفصوبة هذا ملخص ما يستفاد من مجموع كلماته أعلى الله مقامه (ويظهر من التقريرات) أن هذا الدليل بما لا يختص بالمحقق القمي حيث قال بعد نقل ملخصه (ما لفظه) وقد سلك هذا المسلك غير واحد من المجوزين وأوضحه المحقق القمي (إنتهى) (ثم إن المصنف) قد أخذ الجزء الأول من هذا الدليل وهو تعلق الأحكام بالطبايع دون الأفراد وجعله دليلاً مستقلاً برأسه بتقريب ذكره في الكتاب (وحاصله) بمزيد توضيح منا أن الأمر قد تعلق بطبيعة الصلاة والنهي بطبيعة الغصب والطبيعة بما هي هي وإن لم تكن متعلقة للطالب وإسكنها بما هي مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجاً والتقيد

داخلا تكون متعلقة للطلب وعليه فتعلق الأمر والنهي حينئذ متعدد ليس بمتحد لا في مقام الأمر والنهي وهو واضح لتعدد الطبيعتين وان اتحدتا فيما هو خارج عن الطلب وهو الوجود ولا في مقام الإطاعة والعصيان وهو كذلك لحصول الإطاعة بطبيعة والعصيان بطبيعة أخرى وان حصلت الطبيعتان بوجود واحد خارجي (وقد أخذ المصنف) هذا التقريب باختلاف يسير من عبارة الفصول رحمه الله (قال) فيما أفاده في الدليل الأول للامتناع ما هذا لفظه فان قيل يجوز أن يكون المأمور به والمنهى عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجي على أن يكون القيد خارجا وحينئذ فلا يلزم وحدة المتعلق لتغاير المقيدتين وان اتحد القيد قلنا لا جدوى في ذلك . . . الخ (وعلى كل حال) قد أجاب المصنف عن هذا التقريب بما حاصله إنك قد عرفت أن الطبيعتين المتعلقةتين للأمر والنهي كعنواني الصلاة والغضب إنما يؤخذان في لسان الدليل للإشارة بهما إلى المعنوي وأن المعنوي هو أمر واحد لا يتعدد بتعدد العنوان فيستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه عقلا بعد ما عرفت تضاد الأحكام الخمسة بعضها مع بعض .

(أقول) هذا مضافا الى عدم تعلق الطلب بالطبيعة المقيدة بالوجود على أن يكون القيد خارجا والتقيد داخلا بل الطلب كما تقدم تحقيقه على القول باصالة الوجود بتعلق بوجود الطبيعة وعلى القول باصالة الماهية يتعلق بخارجية الماهية ومن المعلوم أن وجود الطبيعتين وهكذا خارجيتهما في المجموع شيء واحد فيستحيل الاجتماع فيه عقلا .

﴿ قوله كالأثار العادية والعقلية . . . الخ ﴾ فان الإحراق مثلا الذي هو من الأثار العادية للنار نظراً الى جواز انفكاكها عنها بإعجاز ونحوه أو التحيز الذي هو من الأثار العقلية للجسم لعدم جواز انفكاكها عنه عقلا مما لا يترتب

على الماهية بما هي هي كما هو الحال في الحكم الشرعي أيضاً بعينه بل على وجودها أو على خارجية الماهية على الخلاف في اصالة الوجود أو اصالة الماهية .

وقوله كما ظهر مما حققناه أنه لا يكاد يجدي أيضاً كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهى عنه . . . الخ إشارة الى الجزء الثاني من الدليل الأول للمحقق القمي الذي قد عرفت تفصيله آنفاً من أن الأمر متعلق بطبيعة الصلاة والنهي متعلق بطبيعة الغضب والمجمع فرد لها والفرد مقدمة تغاير المتعلقين وجوداً وخارجاً فلا يلزم الاجتماع في شيء واحد . . . الخ (وقد أجاب المصنف) عن هذا الجزء الثاني من وجهين .

(أحدهما) ما اشار اليه بقوله وذلك مضافاً الى وضوح فساده وان الفرد هو عين الطبيعي في الخارج . . . الخ .

(ثانيهما) ما اشار اليه بقوله أنه انما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهية . . . الخ ولكن الظاهر بعد التدبر التام أن الوجه الثاني من تمامات الوجه الأول وليس هو وجهاً مستقلاً برأسه فالمجموع وجه واحد (وحاصله) أن الفرد ليس مقدمة للطبيعي بل عينه ونفسه وجوداً وخارجاً وعليه فاذا تعلق الأمر والنهي بالطبيعتين فقد تعلقا بالمجمع وقد عرفت أن المجمع ليس له الا ماهية واحدة فيستحيل الاجتماع فيه لا ماهيتين كي جاز الاجتماع فيه .

(أقول) نحن وان ضعفنا دعوى ان المجمع ليس له الا ماهية واحدة وجوزنا أن يكون له ماهيتان ولكن كما أن بناء على اصالة الوجود يتعلق الطلب بالوجود ووجود المجمع واحد فيستحيل الاجتماع فيه فكذلك بناء على اصالة الماهية يتعلق الطلب بخارجية الماهية وخارجية المجمع واحد فيستحيل الاجتماع فيه أيضاً فتأمل جيداً .

وقوله وأنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الإنحصار

بسوء الاختيار . . . الخ ﴿ اشارة الى كلام آخر للمحقق القمي فانه بعد أن استدل للجواز بما تقدم شرحه وبيانه وادعى في ضمنه أن الفرد مقدمة للسلكي أفاد أن الفرد المحرم قد يصير مستقماً عن الواجب في التوصلات وقد استثنى أخيراً صورة الإحصار به وقال فيها بالإمتناع فلا بد أما من الوجوب أو التحريم ولكن لم يقيد الإحصار بسوء الاختيار كما قيد المصنف في عبارته فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه .

في الدليل الثاني للمجوزين وهو النقض بالعبادات المكروهة وجوابه

﴿ قوله ثم انه قد استدل على الجواز بامور . . . الخ ﴾ والعجب أن المصنف بعد قوله هذا اعنى لفظة بامور ذكر أمرين أى الدليل الثاني والثالث من أدلة المجوزين لأموراً ثلاثة وأما الدليل الأول فقد تقدم بجزئيه قبل قوله هذا وكان اللازم ذكره بعد قوله هذا .

﴿ قوله منها أنه لو لم يحز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره وقد وقع كما في العبادات المكروهة . . . الخ ﴾ اشارة الى الدليل الثاني للمجوزين وهو النقض بالعبادات المكروهة وقد أجاب عنه المصنف بجوابين اجمالى وتفصيلي وسيأتى تفصيل كل منهما على حده وقد أطال الكلام صاحب التقريرات في الجواب عنه حتى كتب حول ذلك نحو خمسة عشر صفحة من الصفحات الطوال وأطال الكلام فيه أيضاً صاحب الفصول بما دون ذلك والعجب أن المصنف الذي كان من دأبه الاختصار قد ابتلى هنا بالتطويل أيضاً فساق الكلام

في جوابه من نحو صفحتين من طبع بغداد والحق أن الجواب عنه أهون من ذلك وأيسر ولا يحتاج إلى هذا التفصيل والتطويل أصلاً .

﴿ قوله كالصلاة في مواضع التهمة . . . الخ ﴾ الظاهر أن الصلاة في مواضع التهمة ليست هي من العبادات المسكروهة وذلك لعدم الدليل على كراهتها فيها وإنما الدليل قد قام على كراهة السكون فيها والسكون كما سيأتي تحقيقه في الدليل الثالث للمجوزين ليس متحداً مع الصلاة كي تكراه الصلاة فيها بسببه وإنما هو شيء يلزم الصلاة وجوداً وخارجاً وليس نظير الغصب يتحد مع الصلاة ليسرى الحكم منه اليها بل العبادات المسكروهة هي كالصلاة في الحمام أو على القبر أو إلى القبر أو بين القبور أو في معادن الابل أو في مرائب الغنم أو في مرائب الخيل إلى غير ذلك من الأماكن التي تكراه الصلاة فيها وإن لم يكره السكون فيها شرعاً .

﴿ قوله والصيام في السفر . . . الخ ﴾ أي المندوب منه لا الواجب فإن الواجب منه باطل في السفر بلا كلام بل المندوب أيضاً محل الخلاف والأقوى بطلانه كما حقق في محله .

﴿ قوله وفي بعض الأيام . . . الخ ﴾ كصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء .

﴿ قوله بيان الملازمة أنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكيمين آخرين في مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الإمتناع من التضاد . . . الخ ﴾ مقصوده من الملازمة هو قوله المتقدم أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره . . . الخ وهو لدى الحقيقة تقريب للاستدلال المذكور (وقد أخذ التقريب) من المحقق القمي (قال أعلى الله مقامه) ما لفظه الثاني أنه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع

وقد وقع كثيراً منها العبادات المسكروهة فان الإستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والأحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجدياً للزم القبيح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع أن هذا يدل على المطلوب بطريق أولى اذ النهي في المسكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه يعني به الصلاة في الغضب وبعسارة أخرى المنهى عنه بالنهي التنزيهي أخص من المأمور به مطلقاً بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر أن العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهى عنه تحريماً أيضاً لو كان أخص من المأمور به مطلقاً أيضاً وان أمكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه انشاء الله تعالى (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الإستحباب في مثل الصلاة في الحمام والصيام في السفر . . . الخ ﴾ فالصلاة في الحمام هي لإجتماع الكراهة مع الإيجاب أو مع الاستحباب والصيام في السفر هو لإجتماع الكراهة مع الاستحباب دون الإيجاب وذلك لما عرفت من بطلان الصوم الواجب في السفر بلا كلام .

﴿ قوله وفي العاشوراء ولو في الحضر . . . الخ ﴾ اختلفت الروايات في صوم يوم العاشوراء فورد في بعضها الأمر بصومه وورد في بعضها النهي عنه (وقد اتفق المحقق) في الشرايع باستحباب صيامه على وجه الحزن (وحكى في المدارك) عن الشيخ في الاستبصار أنه جمع بين الاخبار بان من صام يوم عاشوراء على طريق الحزن لمصاب آل محمد عليهم السلام والجزع لما حلّ بعترته فقد أصاب ومن صام على ما يعتقد فيه مخالفاً من الفضل في صومه والتبرك به والاعتقاد ببركته وسعادته فقد أثم وأخطأ (قال) ونقل هذا

الجمع عن شيخه المفيد وهو جيد (انتهى) .

﴿ قوله واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار . . الخ ﴾ فان أتينا بالفريضة في الدار فقد اجتمع فيها الوجوب مع الاباحة وان أتينا بالنافلة فيها فقد اجتمع فيها الاستحباب مع الاباحة وان أتينا بالفريضة في المسجد فقد اجتمع فيها الوجوب مع الاستحباب وان أتينا بالنافلة فيه فقد اجتمع فيها الاستحباب مع الاستحباب .

﴿ قوله والجواب عنه أما اجمالاً . . الخ ﴾ هذا الجواب الاجمالي مرجعه الى أمرين .

(أحدهما) أن ادلة العبادات المكروهة ظاهرة في جواز اجتماع الحكمين ونحن قد أثقنا البرهان القطعي على الامتناع والظهور بما لا يقاوم البرهان .
(ثانيهما) أن المجوز قد ادعى الجواز فيما كان الاجتماع بعنوانين بينهما عموم من وجه كما في صل ولا تغصب لا بعنوان واحد كما في العبادات المكروهة كقوله صل ولا تصل في الحمام وعليه فالجوز أيضاً ممن يجب عليه التخلص عن هذه العويصة .

﴿ قوله اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد . . الخ ﴾ ولو قال بعنوانين بينهما عموم مطلق كان أصح بل كان هو الصحيح .

﴿ قوله ولا يقول الخصم بجوازه كذلك . . الخ ﴾ نعم لا يقول الخصم بجواز الاجتماع بعنوان واحد ولا يمكن تسمية مثل قوله صل ولا تصل في الحمام من الاجتماع بعنوان واحد غير صحيح كما أشرنا آنفاً بل هو من الاجتماع بعنوانين بينهما عموم مطلق وهو وان لم يجز عقلاً كالاتحاد بعنوان واحد ولا يمكنك قد عرفت أن المحقق القمي قد التزم بجوازه عقلاً حتى في مثل الوجوب

مع الحرمة فكيف بالوجوب مع الكراهة .

﴿ قوله كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها . . . الخ ﴾ سنشرح لك بعد اسطر معنى ما لا بدل له وماله البديل عند تقسيم العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام فانتظر .

﴿ قوله فيقال وعلى الله الاتكال ان العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام أحدهما ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم العاشوراء أو النوافل المبتدئة في بعض الأوقات ثانيها ما تعلق به النهي كذلك ويكون له البديل كالنهي عن الصلاة في الحمام ثالثها ما تعلق النهي به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو لازماً له خارجاً . . . الخ ﴾ شروع في الجواب التفصيلي عن النقص بالعبادات المكروهة (وتوضيحه أنه) إذا أمر بطبيعة وجوباً أو ندباً وكان لها أفراد عرضية أو طولية تتخير بينها عقلاً كما في الأول أو شرعاً كما في الثاني على ما اخترنا في الموقت فالأمور به مما له البديل كالفرائض اليومية ونوافلها فللمكلف أن يأتي بها في هذا المكان أو في ذلك المكان أو في مكان ثالث وهكذا أو في الآن الأول من الوقت أو في الآن الثاني أو الثالث وهكذا فكل فرد من الأفراد العرضية أو الطولية بدل للآخر يجب أو يستحب تخيراً أما عقلاً أو شرعاً ولا يجب تعيناً (وإذا أمر بطبيعة) وجوباً أو ندباً وليس لها أفراد تتخير بينها عقلاً أو شرعاً بل كانت كل فرد منها واجباً أو مستحباً على التعيين فالأمور به مما لا بدل له إذ ليس حينئذ كل فرد بدلاً للآخر كي يكون مما له البديل وهذا كصوم شهر رمضان أو صوم سائر الأيام فان صوم كل يوم واجب أو مستحب على التعيين وهكذا النوافل المبتدئة التي ليس لها وقت خاص ولا عنوان مخصوص فانها مما تستحب في كل وقت يسع ركعتين على التعيين (هذا كله) في العبادات الواجبة أو المستحبة بقسميها

بما لا يدل له وماله البديل (وأما العبادات المسكروية) التي قسمها المصنف على ثلاثة أقسام (فما لا يدل له) كصوم يوم العاشوراء بناء على كراهته أو صوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء كما تقدم أو النوافل المبتدئة عند طلوع الشمس أو غروبها (وماله البديل) كاصلاة في الحمام أو في معادن الإبل أو في مرابط الخيل أو في مرائب الغنم إلى سائر الأماكن التي تكره فيها الصلاة (ثم أن في هذين القسمين) يكون النهي متعلقاً بنفس العبادة وبذاتها كما صرح به المصنف فنفس الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها أو في الحمام تكون مكروهة في قبال ما إذا تعلق النهي بالعبادة لكن لا بذاتها بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلزمها خارجاً فإن المنهى عنه حقيقة هو ذلك الأمر المتحد مع العبادة أو الملازم لها لا نفس العبادة وذاتها (وهذا هو القسم الثالث) مما قسمه المصنف نظير ما إذا فرض تعلق النهي بالصلاة في مواضع التهمة وعلم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلزمها خارجاً بحيث كان المسكروه هو ذلك العنوان المتحد معها أو الملازم لها كالكون فيها على ما تقدم لا نفس العبادة وذاتها كما في الصلاة في الحمام فإنها بنفسها تكون مكروهة لا لأجل الكون في الحمام فإن الكون فيه ليس بمكروه كما لا يخفى .

﴿ قوله كاصلاة في مواضع التهمة بناء على كون النهي لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها . . . الخ ﴾ قد ذكرنا قبلاً أن الظاهر أن الصلاة في مواضع التهمة ليست من العبادات المسكروية إذ لم يدل دليل على كراهتها شرعاً كما يوهمه العبارة وإنما المسكروه الكون فيها (والحق) أن الكون كما أشير قبلاً ويأتي تفصيله هو مما يلزم الصلاة لا مما يتحد معها كما تسرى الكراهة منه إليها على الإمتناع .

﴿ قوله أما القسم الاول . . . الخ ﴾ وحاصل جواب المصنف عن القسم

الأول من العبادات المسكروهة وهو ما لا يدل له كصوم يوم العاشوراء بناء على كراهته والنوافل المبتدئة عند الطلوع والغروب ان النهى فيه ليس لأجل منقصة في الفعل كى يقال إن المنقصة إن كانت غالبية على المصلحة فكيف يقع الفعل صحيحاً يتقرب به إلى الله تعالى مع العلم بالنهى وإن كانت مغلوقة فلماذا ينهى الشارع عنه ولو تنزيهاً ويصير سبباً لفوت المصلحة الزائدة عن المكلف بل النهى فيه اما لأجل إنطباق عنوان ذى مصلحة أهم على الترك أو لأجل ملازمة هذا العنوان للترك وان لم ينطبق عليه خارجا وعليه فلا إشكال في المقام ولا ايراد إذ الفعل لو أتينا به فهو ذو مصلحة محضة يتقرب به إلى الله تعالى وان تركناه فالمصلحة العائدة من العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له ارجح وأهم ولذا قد نهى الشارع عن الفعل تنزيهاً أى ليدرك المصلحة الراجعة .

(أقول) ويرد عليه (مضافاً) إلى ما ستعرفه من أن النهى المتعلق بالفعل مطلقاً سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً كان لمنقصة في الفعل أو لمصلحة أهم في الترك أو في العنوان الملازم للترك هو مما يسقط الفعل عن التقرب به إلى الله تعالى لا محالة وإن كان بين النهيين فرق من ناحية إستحقاق العقاب وعدمه (أن النهى) عن الفعل على نحو ما ذكره المصنف وإن كان أمراً جازياً ثبوتاً ولكنه خلاف الظاهر إثباتاً فان الظاهر من النهى أنه لمنقصة في نفس الفعل لا لمصلحة أهم في الترك أو في العنوان الملازم للترك (وعليه) فالحق في الجواب أن يقال ان هذا القسم من العبادات المسكروهة صحيح وليس بعبادة فصحيح بمعنى أنه صوم أو صلاة وليس بعبادة بمعنى أنه لا يتقرب به إلى الله تعالى (وتوضيحه) إنك قد عرفت في آخر التوصل والتعبدى أن قصد العنوان هو مما يعتبر في أصل ماهية العبادات بل وفي بعض التوصلات أيضاً فما لم يقصد الصوم لم يقع الإمساك صوماً وما لم يقصد الغسل لم يقع الإرتماس غسلًا وما لم

يقصد التعظيم لم يقع القيام تعظيماً وهكذا وان قصد القربة هو مما يعتبر في عبادة العبادات لا في أصل ماهيتها وتحققها فاذا أمسك بقصد الصوم ولم يقصد القربة فقد وقع الإمساك صوماً ولم يقع عبادة يتقرب به إلى الله تعالى على نحو يحصل منه الغرض ويسقط به الأمر وهكذا الأمر في الصلاة والغسل ونحوهما (وعلى هذا) ففي صوم يوم العاشوراء بناء على كراهته إذا قصد العنوان فقد تحقق الصوم بمعنى تحقق ماهيته وحقيقته وهو معنى وقوعه صحيحاً ولكن حيث أنه منهي عنه ولو تنزيهاً فلا يقع عبادة بمعنى عدم حصول التقرب به إلى الله تعالى فهو نظير صوم العيدين تقريباً فاذا أمسك فيها لا يقصد الصوم فلا صوم ولا حرمة وإذا أمسك بقصد الصوم تحقق الصوم ووقعت ماهيته وحقيقته وان لم يقع عبادة بمعنى أنه صوم لا يكون مقرباً إلى الله تعالى بل مبعد عنه غاية أنه في صوم العيدين يستحق العقاب وفي صوم العاشوراء لا يستحق العقاب .

(وبالجملة) لا تنافي بين تحقق أصل ماهية الصوم أو الصلاة أو غيرها من العبادات لأجل قصد العنوان وبين عدم وقوعها عبادة بمعنى عدم كونها مما يتقرب به إلى الله تعالى كي يستحق الأجر والثواب منه جل وعلا فالعبادات المكروهة التي لا بدل لها كلها من هذا القبيل أي صحيحة تتحقق ماهياتها ولا تكون عبادة أي لا تكون مقربة إلى الله تعالى فتدبر جيداً .

﴿ قوله وارجحية الترك من الفعل لا توجب حزاة ومنقصة فيه أصلاً . . . الخ ﴾ (قال المصنف) في تعليقه على الكتاب لدى التعليق على قوله لا توجب حزاة ومنقصة فيه أصلاً (ما ملخصه) أنه قد يقال إن ارجحية الترك وإن لم توجب منقصة في الفعل ولكنها أوجبت تعلق النهي بالفعل وهو مما يكفي في الفساد والبطلان عقلاً ومن هنا لو قيل باقتضاء الأمر بالشئ

النهي عن الضد فالضد فاسد لا محالة إذا كان عبادة مع أن النهي عنه ليس لأجل منقصة فيه بل لمصلحة أهم في الترك وهو المقدمية والوصول به إلى الواجب الأهم (ثم أجاب عن ذلك) بما ملخصه أن هذا كله إنما هو في النهي التحريمي وأما التنزيهي فلا (قال) ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضداً لمستحب أهم إتفاقاً فتأمل (إنتهى) (وفيه ما لا يخفى) إذ لا فرق بين النهي التحريمي أو التنزيهي بعد تعلقه بالفعل بالخصوص من قبل الشارع في سقوط الفعل بسببه عن قابلية التقرب به إلى الله تعالى وإن كان بينهما فرق من ناحية استحقاق العقاب وعده.

(نعم) في القسم الثاني من العبادات المكروهة لا يقتضى النهي التنزيهي فسادها وذلك لاجتماع الوجوب التخييري فيها مع الكراهة التعيينية كما سيأتي تفصيلاً. وهو غير المقام مما ليس فيه إلا النهي المحض ولو لأجل منقصة في الفعل بل لمصلحة أهم في الترك وأما عدم فساد العبادة إذا كانت ضداً لمستحب أهم اتفاقاً فهو على تقدير تسليمه مما لا يكشف عن عدم تأثير النهي التنزيهي في الفساد بل يكشف عن عدم اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن الضد كي يفسد (وعليه) فالجواب الصحيح عن القسم الأول من العبادات المكروهة هو ما ذكرناه من أنه صحيح أي صوم أو صلاة وليس بعبادة أي لا يتقرب به إلى الله تعالى على التفصيل الذي قد عرفت منا شرحه وبيانه لا تسليم عباديته أي التقرب به إلى الله تعالى والجواب بان النهي التنزيهي عنه مما لا يفسده لأنه ليس لمنقصة في الفعل بل لمصلحة أهم في الترك أو في الملازم للترك فتأمل جيداً. ﴿قوله واما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك... الخ﴾ أي لعنوان ذي مصلحة وهو في قبيل قوله المتقدم اما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك.

﴿ قوله من غير تفاوت الا في أن الطلب المتعلق به ليس بتحقيق بل بالعرض والمجاز... الخ ﴾ لأن الطلب فيما كان النهي لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة لم يتعلق حقيقة بالترك بل بالعنوان الملازم له وانما نسب الى الترك مجازاً بلحاظ الملازم له كما ينسب الجري في قوله جرى الميزاب الى الميزاب مجازاً بلحاظ الماء الحال فيه .

﴿ قوله نعم يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين على الإرشاد... الخ ﴾ ويعنى بالقسمين هاهنا ما اذا كان النهي لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك أو لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة والظاهر أن مقصوده من النهي الإرشادي في المقام هو النهي الخالي عن الطلب النفساني قد أنشأ لمحض الإرشاد والتنبيه على بعض الخواص ولا يبعد أنه اتخذ هذا المعنى من صاحب الفصول حيث (قال) بعد ما نقل محصل كلام المحقق القمي في رد المفسرين لكرهه العبادات بأقلية الثواب (ما هذا لفظه) والجواب عنه أما أولاً فبانا نلتزم بما هو ظاهر كلام القوم من أن الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة انتهى .

(أقول) وعلى هذا فالأمر كما ذكره المصنف فان كان النهي مولوياً قد أنشأ بداعي الطلب النفساني كان اسناد الطلب الى الترك في خصوص ما كانت المصلحة في العنوان المنطبق على الترك حقيقياً وفيما كانت المصلحة في العنوان الملازم للترك مجازياً لكون المطلوب حينئذ هو الملازم للترك لا نفس الترك وأما اذا كان النهي ارشادياً أى خالياً عن الطلب النفساني وكان انشائه لمحض الارشاد الى الترك اما لكونه بنفسه ذا مصلحة أو لكونه ملازماً لها هو ذو مصلحة كان اسناد الطلب حينئذ الى الترك مطلقاً حقيقياً (ولاسكنك) قد

عرفت منا في الفور والتراخي أن خلو الأوامر والنواهي الشرعية من الإرادة أو السكراة النفسانية مما لا يرجع إلى محصل فراجع .

﴿ قوله وأما القسم الثاني . . . الخ ﴾ وقد أجاب المصنف عن القسم الثاني من العبادات المسكروة وهو ماله البديل كالصلاة في الحمام ونحوها بجوابين (أحدهما) ما أجاب به في القسم الأول من أن النهي فيه ليس لمنقصة في الفعل بل لمصلحة أهم في العنوان المنطبق على الترك أو الملازم للترك فإن أتى بالفعل فهو صحيح يتقرب به إلى الله تعالى لإشتماله على المصلحة المحضة وإن تركه فالمنفعة العائدة من العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له أهم وأكثر ولذا قد نهى الشارع عن فعله وإتيانه (وفيه) ما قد عرفته منا مما يرد على هذا الجواب من وجهين فلا نعيدهما ثانياً .

(ثانيهما) أن النهي فيه يكون لمنقصة في الفعل لكن لا تكون غالبية على المصلحة الموجودة فيه كي لا يصلح الفعل للتقرب به إلى الله تعالى مع العلم بالنهي عنه ولا يقع عبادة بل المنقصة فيه مغلوبة وإنما نهى الشارع عن الفعل مع مغلوبيه المنقصة وغلبة المصلحة ليؤتى ببديله أي بالفرد الآخر الذي لا منقصة فيه أصلاً من الصلاة في الدار والصلاة في المسجد ونحوهما .

(أقول) هذا هو الجواب الصحيح عن القسم الثاني ومرجه إلى وجوب الصلاة في الحمام تخييراً كما في سائر الأفراد العرضية ولذا صح الأتيان بها بقصد الوجوب اجماعاً وكرهتها تعييناً لمنقصة فيها توجب قلة ثوابها وانحطاط أجرها فينهى الشارع عنها ليختار المكلف غيرها مما لا منقصة فيه ولا حزاة .

﴿ قوله ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالسكراة . . . الخ ﴾ حاصل الإيراد أنه لو كانت السكراة في العبادات بمعنى كونها أقل ثواباً لزم أن تكون الصلاة في مسجد السوق مثلاً

مكروهة لسكونها أقل ثواباً من الصلاة في مسجد الجامع بل الصلاة في الدار تكون مستحبة لأنها أكثر ثواباً من الصلاة في الحمام (وفيه) أن المقياس هو الحد الوسط أي الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معها مزية ولا منقصة كالصلاة في الدار فأكثر ثواباً منها مستحب وأقل ثواباً منها مكروه .

﴿ قوله ولا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصح الا للإرشاد... الخ ﴾
 إذ ليس الفعل ذا منقصة غالبية كي ينهى الشارع عنه ويطلب تركه حقيقة، ولوليا أي بداعي الطلب النفساني بل مصلحته غالبية ولذا يجب تخيراً كما أشير آنفاً وصح الاتيان بها بقصد الوجوب كسائر الأفراد اجماعاً وإنما ينهى الشارع عنه لأجل الإرشاد الى منقصة فيه مغلوبة ليختار المكلف غيرها مما لم يتبل بالمنقصة والحزازة أصلاً (وفيه) أنه لا منافات بين كون الشيء ذا مصلحة غالبية ويطلب الشارع تركه حقيقة مولوا بداعي الطلب النفساني ليختار المكلف غيره مما لا منقصة فيه أصلاً فدعوى الإرشادية في المقام ضعيفة جداً بل قد أشير آنفاً وتقدم في الفور والتراخي مفصلاً عدم تعقل الإرشادية في الأوامر والنواهي الشرعية بمعنى خلوها عن الطلب النفساني أبداً فتذكر .

﴿ قوله وأما القسم الثالث... الخ ﴾ وهو ما إذا تعلق النهي بالعبادة لسكن لا بذاتها بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلزمها خارجاً كما إذا قال لا تصل في مواضع التهمة ونحن نعلم أن النهي إنما هو لأجل الكون فيها المتحد معها وجوداً أو الملازم لها خارجاً بحيث كان المسكروه هو ذلك العنوان المتحد أو الملازم لا نفس الصلاة وذاتها (وقد أجاب المصنف) عن هذا القسم الثالث على الجواز تارة وعلى الإمتناع أخرى (أما على الجواز) وتعدد متعلق الأمر والنهي على كل حال فخالصه أنه يمكن أن يكون النهي مولوا وكان اسناده الى العبادة مجازياً فان المسكروه هو ذلك العنوان المتحد

معها أو الملازم لها دون العبادة بنفسها ويمكن أن يكون ارشادياً أي خالياً عن الطلب النفساني كما أشير آنفاً غير مرة فيكون اسناده الى العبادة حقيقياً قد أنشأ بداعي الإرشاد الى ساير الأفراد مما لم يبتل بعنوان ذي منقصة متحد معها أو ملازم لها (وأما على الامتناع) فان كان النهي لأجل عنوان يلازم العبادة خارجاً فالجواب هو عين جواب المجوز حرفاً بحرف لتعدد المتعلق حينئذ وهو معنى قول المصنف وأما على الإمتناع فكذلك في صورة الملازمة . . . الخ وأما اذا كان النهي لأجل عنوان يتحد مع العبادة وجوداً ورجحنا جانب الأمر كما هو المفروض اذ لو كان الراجع جانب النهي لسكانت العبادة باطلة جداً لامكروته فالجواب ما أجيب به في القسم الثاني أي الجواب الأخير فيه من كون النهي لمنقصة مغلوقة في الفعل وإنما نهى الشارع عنه ارشاداً الى ساير الأفراد مما لم يبتل بالمنقصة والحزاة أصلاً .

(أقول) أما الجواز فلانقول به وأما الإرشادية في الأوامر والنواهي الشرعية فقد عرفت حالها (وعليه) فالجواب الصحيح عن القسم الثالث على تقدير اتفاقه هو أن النهي عن العبادة مولوى قد أنشأ بداعي الكراهة النفسانية فان كان لأجل عنوان يتحد معها وجوداً فاسناده اليها حقيقى وان كان لأجل عنوان يلازمها خارجاً فاسناده اليها مجازى والشارع على كل حال إنما نهى عنها ليختار المكلف غيرها مما لم يبتل بعنوان ذي منقصة مغلوقة متحد معها أو ملازم لها أصلاً فتدبر جيداً .

وقوله وقد انقذ بما ذكرناه أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة باقلية الثواب في القسم الاول مطلقاً . . . الخ اذ ليس للقسم الاول كصوم يوم العاشوراء بدل كي صح أن يقال ان النهي عنه لمنقصة فيه وأنه ارشاد الى ساير الأفراد مما لا منقصة فيه وهو بدل عنه نتخير بينه وبينه عقلاً

إذ المفروض أن صوم كل يوم مستحب تعييني لا تخييرى (ثم ان) المراد من قوله مطلقاً أى سواء قلنا بالجواز أو بالإمتناع ويعرف ذلك من قوله الآتى وفي هذا القسم على القول بالجواز .

﴿ قوله وفي هذا القسم على القول بالجواز . . . الخ ﴾ أى فى القسم الثالث والسرّ فى عدم جريان التفسير المذكور للمكرهه فى هذا القسم الثالث على القول بالجواز أن متعلق الأمر والنهى على هذا القول متعدد حتى فيما كان النهى لأجل عنوان يتحد مع العبادة وجوداً فإذا كان المتعلق متعدداً فلا منقصة فى العبادة كى يقال إن النهى لمنقصة فيها وأنه للإرشاد إلى ساير الأفراد (ومن هنا يظهر) أنه كان اللازم أن يقول وهكذا على الإمتناع فى صورة الملازمة . . . الخ وذلك لتعدد المتعلق حينئذ وعدم كون المنقصة فى نفس العبادة وإنما هى فيما يلازمها خارجاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله كما انقذ حال إجتماع الوجوب والإستحباب فيها . . . الخ ﴾ أى فى العبادة وتوضيح حال إجتماع الوجوب فيها مع الإستحباب أن تعلق الأمر الإستحبابى بما تعلق به الأمر الوجوبى على قسمين (فتارة) يتعلق بعين ما تعلق به الأمر الوجوبى وبذاته كما إذا أمر إستحباباً باتيان الفريضة فى المسجد بحيث كان نفس الصلاة فيه مستحبة (وأخرى) يتعلق بعين ما تعلق به لىكن لا بذاته بل علم أنه لأجل عنوان يتحد معه وجوداً أو يلازمه خارجاً على النحو المتقدم آنفاً فى القسم الأخير من العبادات المكروهة كما إذا أمر إستحباباً باتيان الفريضة فى المسجد وعلم أنه لأجل عنوان يتحد مع الصلاة فى المسجد وجوداً أو يلازمها خارجاً لا لأجل نفس الصلاة فيه بما هى هى وبذاتها ثم لا ثالث هنا للقسمين المذكورين كما سيأتى وجهه (وإذا عرفت هذين القسمين) فنقول (يمكن) أن يكون الأمر الإستحبابى المتعلق بالفريضة ارشاداً الى

أفضل الأفراد ويكون اسناد الأمر الإستحبابي اليها حقيقياً من غير فرق بين القول بجواز الإجماع أو الإمتناع وهذا معنى قول المصنف مطلقاً على نحو الحقيقة . . . الخ (ويمكن) أن يكون الأمر الإستحبابي مولوياً اقتضائياً أى انشائياً محضاً لا فعلياً من غير فرق بين القواين أيضاً وهذا معنى قول المصنف ومولوية اقتضائياً كذلك . . . الخ أى مطلقاً على نحو الحقيقة (ويمكن) أن يكون مولوية فعلياً اذا كان لأجل عنوان يلزم الصلاة وجوداً غايته أنه قد اسند في لسان الدليل الى الصلاة بالعرض والمجاز وهذا معنى قول المصنف وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاك ملازمتها لها هو مستحب . . . الخ (بل ويمكن) أن يكون مولوية فعلياً حتى فيما اذا كان لأجل عنوان يتحد مع الصلاة وجوداً لكن على القول بالجواز لان المتعلق حينئذ متعدد فلا يلزم اجتماع الحكمين الفعليين في شيء واحد وهذا معنى قول المصنف أو متحد معه على القول بالجواز . . . الخ .

(أقول) أما الجواز فلم نقل به وأما الإرشادية فقد عرفت حالها وأما تعلق الأمر الإستحبابي بالعبادة لا بذاتها بل لأجل عنوان يتحد معها وجوداً أو يلزمها خارجاً فهو على الظاهر مجرد تصوير لا وقوع له في الخارج (وعليه) فالصحيح في الجواب عن اجتماع الوجوب مع الإستحباب في العبادات أن يقال ان الفريضة في المسجد مثلاً واجبة تخييراً ولذا صح أن يؤتى بها بداعي الوجوب اجماعاً ومستحبة تعييناً لمزيه فيها توجب علو شأنها وارتفاع قدرها بالنسبة الى ساير الافراد فهمي كالصلاة في الحمام طابق النعل بالنعل غير أن فيها قد اجتمع الوجوب التخيري مع السكراة التعمينية وفي المقام قد اجتمع الوجوب التخيري مع الإستحباب التعميني ولا منافاة بين الحكمين كما لم تكن بين الوجوب التخيري والسكراة التعمينية فتدبر جيداً .

وقوله ولا يخفى انه لا يكاد يأتي القسم الاول ها هنا . . . الخ أي ولا يكاد يأتي القسم الاول من العبادات المسكروحة وهو ما لا يدل له ها هنا أي في اجتماع الوجوب والاستحباب فان انطباق عنوان ذي مصلحة أهم على ترك صوم يوم العاشوراء أو ملازمته له وان صحح النهي هناك ولكن انطباق عنوان راجع في المقام على الفعل الذي لا يدل له كانطباق عنوان صوم أول الشهر مثلاً على صوم شهر رمضان مما لا يصحح استحبابه ولو مجازاً الا على القول بالجواز لتعدد الجهة حينئذ بل يؤكد ايجابه وهكذا فيما اذا لازم العنوان الراجع الفعل الواجب فانه ان لم يؤكد ايجابه لا يصحح استحبابه الا مجازاً اقتضائياً أما مجازاً فليكون المستحب هو الملازم وأما اقتضائياً فلتلا يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي .

(أقول) ها هنا قد ألزم المصنف باقتضائية الإستحباب في الملازم لثلاث يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي وهو حق فان الوجوب والإستحباب وان كانا مثبتين ولكن مع ذلك لا يمكن اتصاف أحد المتلازمين بالإستحباب الفعلي بحيث جاز تركه مع اتصاف الآخر بالوجوب الفعلي بحيث لم يجز تركه (ولكن) هذا مناف لما تقدم منه آنفاً من قوله وفعالياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاك ملازمتهما لما هو مستحب . . . الخ فان مقتضى قوله المتقدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي واتصاف أحدهما بالوجوب الفعلي والآخر بالإستحباب الفعلي وهو كما ترى في غير محله .

في الدليل الثالث للمجوزين وجوابه

﴿ قوله ومنها أن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً وعاصياً من وجهين فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان خاص . . . الخ ﴾ هذا هو الدليل الثالث للمجوزين (قال) المحقق القمي أعلى الله مقامه الثالث أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم غاطه في ذلك المكان فإنا نقطع أنه مطيع عاصٍ لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن السكون (انتهى) .

﴿ قوله وفيه مضافاً إلى المناقشة في المثال بأنه ليس من باب الإجماع . . . الخ ﴾ ووجه المناقشة أن المنهى عنه في المثال المذكور هو السكون في مكان خاص والمأمور به هو الخياطة وهما لا يتحدان وجوداً بحيث كان الشيء الواحد خياطة وكوناً في المسكان الخاص بل الخياطة في المسكان الخاص مع السكون فيه متلازمان وجوداً وليساً من قبيل الصلاة في الدار المفصولة فإن الحركات الخاصة فيها هي بنفسها صلاة وغصب وليس اتحاد الصلاة مع الغصب من ناحية اتحادها مع السكون الغصبي فإن السكون ليس صلاة والصلاة ليست كوناً وإذا نوقش في كون الحركات الخاصة صلاة بدعوى خروجها من أجزاء الصلاة وإنما هي مقدمة للأجزاء فالسجود الذي هو عبارة عن وضع المساجد السبعة على الأرض هو بنفسه سجود وغصب وهكذا الركوع والقيام .

(وبالجمله) إن الخياطة أو الصلاة فعل من أفعال المكلف والسكون في مكان خاص أي التحيز مما يلزمها خارجاً فإذا أمر بالخياطة أو بالصلاة ونهى عن السكون في مكان خاص نغاط أو صلى فيه فتلك الخياطة أو الصلاة وإن

لم تكن مأمورة بها بالأمر الفعلي المنجز من جهة ملازمتها للمحرم الفعلي المنجز ولا يمكن اختلاف المتلازمين في الحكم المنجز وان لم نقل بسرماية الحكم من أحدهما الى الآخر ولسكنها صحيحة بمعنى حصول الغرض بها وسقوط الامر لاجلها (أما في الخياطة) وأمثالها من التوصليات فواضح (وأما في الصلاة) وأمثالها من التعبيدات فلوجود المناط فيها وعدم الحرمة اذ المفروض عدم سرماية الحرمة من الملازم الى الملازم فاذا لم تسر الحرمة كفي قهراً وجود الملاك في الصحة (بل لو اعتبر) قصد الامر في صحة العبادات فالامر الترتبي على القول به مما يجدي في المقام فكما صحح الامر بالإزالة والامر بالصلاة على تقدير عصيان الإزالة فكذلك صحح في المقام النهي عن السكون في المكان الخاص والامر بالصلاة فيه على تقدير العصيان بالسكون فيه فكما لا يضر في الاول اختلاف المتلازمين في الحكم الشرعي لاجل الترتب على القول به فكذلك لا يضر في الثاني (ولو مثل) المجوز بدل الامر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان خاص بالامر بالحديث والنهي عن الإيذاء بان قال مثلاً حدثت ولا تؤذ فحدثه بما آذاه كان سالماً عن هذه المناقشة كلها فان الشيء الواحد هو حديث وإيذاء كما لا يخفى ولسكنه مع ذلك لا يسلم عن الجواب الثاني الآتي فانتظر .

﴿ قوله المنع الا عن صدق أحدهما . . . الخ ﴾ هذا جواب ثاني عن الدليل الثالث للمجوزين وحاصله انا نمنع في المثال المذكور أن من خاط الثوب في المكان الخاص عد مطيعاً وعاصياً من وجهين بل هو إما مطيع اذا كان مناط الامر أقوى أو عاص اذا كان مناط النهي أقوى (وفيه) أن هذا التشقيق مما لا وجه له بل هو عاص غير مطيع لا محالة فان النهي مقدم على كل حال ولو كان مناط الامر أقوى وذلك لسكون النهي تعيينياً لا بد له والامر

تخييراً له البدل وقد عرفت أن ما لا يدل له مقدم على ماله البدل وإن كان ماله البدل أقوى مناباً نعم إذا كان التكليفان في المثال متساويين من حيث اللابدية بان لم يتمكن من الخياطة إلا في ذلك المكان الخاص الذي نهى المولى عن السكون فيه فحينئذ تصل النوبة إلى الترجيح بأقوى المناطين وأغلبها وهذا واضح ﴿ قوله نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض . . . الخ ﴾ وذلك لما عرفت غير مرة من أن التوصليات يحصل الغرض منها ويسقط أمرها ولو بفعل محرم كالسير إلى الحج مع الدابة المغصوبة .

﴿ قوله إلا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه كما تقدم . . . الخ ﴾ أى تقدم في الأمر العاشر حيث عرفت هناك أنه تصح الصلاة في الغصب مع النسيان أو مع الجهل قصوراً فان الفعل مع كونه حراماً مبغوضاً واقعاً لا يكون محرماً فعلاً ولا مبغوضاً على المكلف بمعنى عدم صدوره عنه مبدءاً له كي ينافي العبادية والتقرب به إلى الله تعالى .

في القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً وجوابه

﴿ قوله بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً . . . الخ ﴾ قد عرفت في الأمر الرابع أن التفصيل في المسألة وهو القول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً منسوب إلى الأردبيلي في شرح الإرشاد وأن المصنف جعله بمعنى كون الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين وبالنظر المسامحي العرفي واحداً ذا وجهين (فيقول) ها هنا إنه لا وجه لهذا التفصيل إذ لا عبرة بالنظر المسامحي العرفي بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق العقلي .

﴿ قوله وقد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي ... الخ ﴾ أي قد عرفت في الأمر الرابع أن النزاع في المسألة ليس في دلالة اللفظ كي جاز أن يقال إن العرف هو المحكم في تعيين مداليل الألفاظ ولعل بين مدلول الأمر والنهي حسب تعيين العرف تناف لا يجتمعان في واحد بعنوانين وان جاز اجتماعهما عقلا .

في حكم الخروج عن الأرض الغصبي اذا

توسطها بسوء الاختيار

﴿ قوله وينبغي التنبيه على أمور الأول أن الاضطراب إلى ارتكاب الحرام ... الخ ﴾ وقبل الشروع في أصل المقصود من عقد هذا التنبيه يستفاد من عبارة المصنف فرعان :

(أحدهما) أنه إذا اضطرب إلى الغصب لا بسوء الاختيار فالصلاة فيه مأمورة بها وذلك لزوال النهي عن الغصب بحدوث الاضطراب اليه فيبقى ملاك الوجوب الثابت في الصلاة مؤثراً في الوجوب فتكون الصلاة واجبة غير محرمة ولا تقاس بالصلاة في الغصب نسياناً أو جهلاً قصوراً فانها وان كانت صحيحة ايضاً لوجود الملاك فيها وسقوط النهي المانع عن التقرب بها عن التنجز بسبب النسيان أو الجهل القصوري ولسكنها لم تكن متعلقة بالوجوب بل الوجوب كان متعلقاً بغيرها من الأفراد الواقعة في غير الغصب بخلاف الصلاة في المقام فهي متعلقة بالوجوب علاوة على سقوط نهيها عنها وذلك لفقد المندوحة والانتحاصر بها كما لا يخفى .

(أقول) نعم هي متعلقة للوجوب علاوة على سقوط نهيها عنها
ولسكنها ما لم تستلزم تصرفاً زائداً في الغصب والافلا وجوب لها بل تحرم
وتبطل (وعليه) ففي الفرع المذكور لا بد من الركوع والسجود
بالإيماء لا بغيره .

(ثانيهما) أنه إذا اضطرت إلى الغصب بسوء الاختيار فالصلاة فيه غير
مأمورة بها فإن النهي عن الغصب وإن كان ساقطاً بعد الاضطرار ولا يمكن الغصب
حيث يصدر من المكلف مبعوضاً عليه ومستحقاً عليه العقاب لسكونه بسوء
الاختيار فلا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب وإن كان فيه ملاك الوجوب
(وفيه ما لا يخفى) فإن مجرد صدور الغصب من المكلف مبعوضاً عليه ومستحقاً
عليه العقاب لسكونه بسوء الاختيار مما لا يوجب عدم تعلق الإيجاب به فعلا
إذا كان فيه ملاك الوجوب بعد سقوط النهي عنه لأجل الاضطرار إليه
وانحصار الواجب به كما هو المفروض وفوت المصلحة لو لم يأت به بل لا بد
وإن يتعلق به الإيجاب فعلا إذا لم يستلزم تصرفاً زائداً ثم يعاقبه المولى بعداً
إن شاء لارتكابه الغصب بسوء الاختيار .

﴿ قوله مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً له . . . الخ ﴾ كناية كان
تامة لا خبر لها وكناية مؤثراً ليست خبراً لها بل هي حال كما لا يخفى .

﴿ قوله وإنما الأشكال فيما إذا كان ما اضطرت إليه بسوء اختياره مما
ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا
توسطها بالاختيار . . . الخ ﴾ هذا شروع فيما هو المقصود من عقد هذا التنبيه
الأول وهو أنه إذا توسط الأرض الغصبي بسوء الاختيار وتوقف التخلص
منه على الخروج عنه فما حكم الخروج شرعاً وقد اضطرب عبارات غير واحد
من الأعلام في بيان ما هو المهم المبحوث عنه في المقام (والصحيح) في عنوانه

على نحو لا يختص بمثال دون مثال أن يقال إذا توقف الواجب الأهم على مقدمة محرمة وكان التوقف بسوء الاختيار كما إذا دخل الأرض الفصبي عصياناً وتوقف التخلص منه على الخروج منها أو التي نفسه متعمداً في مرض صعب توقف علاجه على شرب الخمر (فهل تحرم) المقدمة حيثنذكر في السابق (أو تجب) فعلا مقدمة الأهم مع جريان حكم المعصية عليها بمعنى إستحقاق العقاب عليها لكونها منهيبة عنها بالنهي السابق الساقط فعلا بحدوث الإضرار إليها (أو مع عدم جريان) حكم المعصية عليها (أو تحرم وتجب) بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي بعنوانين بينهما عموم من وجه وأن المقام من هذا القبيل فالخروج مثلا بعنوان أنه غصب حرام وبمعنوان أنه تخلص عن الغصب واجب (أو لا تحرم ولا تجب) مع جريان حكم المعصية عليها (فيه أقوال) خمسة :

(الأول) نسبة التقريرات إلى بعض الأفاضل في الإشارات .

(الثاني) مختار الفصول حاملا لما عزي إلى الفخر الرازي من القول بان المكلف مأمور بالخروج وحكم المعصية جار عليه على مختاره .

(الثالث) مختار التقريرات بنفسه مدعياً أنه نسبة بعضهم إلى قوم ومستظهِراً له من العضدى والحاجبي حيث اقتصرنا على كون الخروج مأموراً به فقط .

(الرابع) مختار المحقق القمي ناسباً له إلى أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخرينا بل وظاهر الفقهاء .

(الخامس) مختار المصنف في السكتاب والفوائد جميعاً .

وقوله والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الإضرار إليه وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأموراً به . . . الخ قد عرفت أن مختار المصنف هو القول الخامس في المسألة وهو القول بعدم وجوب

الخروج وعدم حرمة مع جريان حكم المعصية عليه فقد شارك الفصول في نفي الحرمة فعلا وفي جريان حكم المعصية عليه وخالفه في عدم كونه مأموراً به مقدمة للأهم وهو التخلص عن الغصب فمرجع مختاره إلى دعاوى ثلاثة نفي الحرمة فعلا وجريان حكم المعصية عليه ونفي الوجوب مقدمة (وقد استدل) لسقوط النهي فعلا بحدوث الإضرار اليه وأشار اليه بقوله الساقط بحدوث الإضرار اليه (واستدل لجريان) حكم المعصية عليه بما حاصله انه كان منهيأ عنه في السابق وقد عصاه بسوء إختياره فانه قبل الدخول في الأرض الغصبى كان مكلفاً بترك الغصب بجميع انحائه من الدخول والخروج والبقاء جميعاً حيث كان قادراً على ترك الكل غاية أنه كان يقدر على ترك الدخول بترك نفسه وكان يقدر على ترك الخروج وترك البقاء بترك الدخول من أصله وقد عصى النهي بالنسبة إلى الخروج كما عصاه بالنسبة إلى الدخول فيستحق العقاب عليهما جميعاً وقد أشار إلى ذلك بقوله وذلك ضرورة أنه حيث كان قادراً على الترك الحرام رأساً... الخ (واستدل) لعدم وجوبه فعلا مقدمة للأهم بكون التوقف والانحصار بسوء الاختيار وقد أشار إلى ذلك بقوله ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لسكونه بسوء الاختيار... الخ.

(أقول) إن المصنف وإن أصاب في دعوى عدم الحرمة للخروج فعلا لسقوطها بحدوث الإضرار اليه وهكذا في دعوى جريان حكم المعصية عليه لسكونه منهيأ عنه بالنهي السابق وقد عصاه بسوء الاختيار ولكنه لم يصب في دعوى عدم كونه مأموراً به مع كونه مقدمة الواجب الأهم وهو التخلص عن الغصب فإن مجرد كون التوقف والانحصار بسوء الاختيار مما لا يسوغ عدم ترشح الوجوب اليه غير يا بعد توقف الأهم عليه فعلا ما لم يرفع المولى يده عن الأهم أو نحن نرفع يدنا عن الملازمة التي أدعيناها في بحث مقدمة الواجب بين

وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة (وعليه) فالحق في المقام هو ما ذهب إليه الفصول من القول بعدم حرمة الخروج فعلاً وجريان حكم المعصية عليه مع الالتزام بوجوبه غيرياً مقدمة للتخلص عن الغصب .

﴿ قوله كما إذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ ﴾ أى على الخروج (قال في تعليقه على الكتاب) لدى التعليق على قوله هذا ما محصله أن الخروج ليس مقدمة لترك السكون في الغصب كي يجب غيرياً بل هو مقدمة للسكون في خارج الغصب وهو مع ترك السكون في الغصب متلازمان كما هو الشأن في كل ضد مع ترك ضده فالسكون في خارج الغصب يجب بالعرض والمجاز من جهة ملازمته مع الواجب الواقعي لا حقيقة فيجب مقدمته أيضاً كذلك أى بالعرض والمجاز لا حقيقة .

(أقول) إن الخروج وان كان مقدمة للسكون في خارج الغصب كما ذكر المصنف واسكنه مقدمة أيضاً لترك السكون في الغصب فان المفروض أن السكون في خارج الغصب وترك السكون في الغصب متلازمان كل منهما في عرض الآخر فكما أن بالخروج يحصل السكون في خارج الغصب فكذلك به يحصل ترك السكون في الغصب في عرض واحد دفعة واحدة (وعليه) فوجوب الخروج غيرياً إنما هو لأجل مقدميته لترك السكون في الغصب لا لأجل مقدميته للسكون في خارج الغصب كي يقال انه يجب بالعرض والمجاز لا حقيقة ﴿ قوله وذلك ضرورة انه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً . . . الخ ﴾ قد أشرنا الى أن قوله هذا دليل لجريان حكم المعصية على الخروج وهو دعواه الثانية من دعاويه الثلاثة المتقدمة .

﴿ قوله ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لسكونه بسوء الاختيار . . . الخ ﴾ قد أشرنا أيضاً الى أن قوله هذا دليل لعدم كون

الخروج مأموراً به وهو دعواه الثالثة من دعاويه الثلاثة وقد عرفت ضعف هذا الدليل فلا نعيد .

﴿ قوله ان قلت كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة . . . الخ ﴾ (وحاصل الاشكال) أنه كيف لا يجدي انحصار التخلص عن الحرام بالخروج في اتصافه بالوجوب الغيرى اذا توسط الغصب بسوء الاختيار وقد حققنا أن مقدمة الواجب واجبة (وحاصل الجواب) باسقاط الزوائد وحذفها أن الوجوب وان كان يترشح من الواجب الى المقدمة ولو كانت محرمة مع الانحصار بها وكون الواجب أهم وليكن اذا لم يكن الانحصار بها بسوء الاختيار ومعه لا تتغير المقدمة عما هي عليه من الحرمة والمبغوضية ولا يكاد يترشح اليها الوجوب من ذى المقدمة والالزم أن تكون حرمة المقدمة معلقة على ارادة المكلف واختياره فاذا اختار ترك الغصب بترك الدخول من أصله فالخروج كالدخول والبقاء حرام واذا اختار الدخول بسوء الاختيار فالخروج غير محرم وهو كما ترى ضعيف (مضافاً) الى أن ذلك خلاف الفرض اذ المفروض أن الاضطرار كان بسوء الاختيار فلو كانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف لم يكن ذلك بسوء الاختيار .

(أقول) أما عدم تغير الخروج عما هو عليه من المبغوضية لكونه غصباً وتصرفاً في مال الغير بدون اذنه (فهو حق) وليكن يرد عليه أن ذلك مما لا يتنافى الأمر به فراراً عن الأبنض كالأمر باكل الميتة فراراً عن هلاك النفس (وأما عدم تغير الخروج) عما هو عليه من الحرمة فهو خلاف ما اعترف به قبلاً من سقوط النهي السابق بحدوث الاضطرار اليه (وعليه) فتعليق الحرمة على ارادة المكلف مما يتوجه على كل حال سواء قلنا بوجوب الخروج مقدمة أم لم نقل (هذا) مضافاً الى أن تعليق الحرمة على ارادة المكلف

إذا كان بتغيير الموضوع وتبديله كما في المقام فهو مما لا محذور فيه فإن الخروج قبل الدخول لم يكن مقدمة منحصرة وذلك لجواز ترك الغصب بترك الدخول من أصله فكان يحرم وبعد الدخول بسوء الاختيار تنحصر المقدمة به فلا يحرم بل يجب من باب المقدمة وان استحق العقاب عليه عقلاً لسكون الانحصار بسوء الاختيار .

﴿ قوله وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها . . . الخ ﴾ قوله وإطلاق الوجوب ليس معطوفاً على قوله في المقدمة والعبارة ليست كما تنبغي (وحاصلها) أن إطلاق وجوب ذي المقدمة على نحو يترشح منه الوجوب إلى المقدمة المحرمة مع الإنحصار بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة والمفروض في المقام وان كان ذلك إلا أن الإنحصار حيث كان بسوء الاختيار فلا تتغير المقدمة عما كانت عليه من الحرمة والمبغوضية .

﴿ قوله إن قلت إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال ولا كلام وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات . . . الخ ﴾ المقصود من ذكر هذا الإشكال بطوله هو الإشارة إلى مختار صاحب التقريرات وهو القول الثالث في المسألة أي كون الخروج عن الغصب واجباً مع عدم جريان حكم المعصية عليه وان كان الدخول بسوء الاختيار كما هو مفروض البحث (قال في التقريرات) بعد ما نقل حجة الفصول على مختاره من كون الخروج مأموراً به مع جريان حكم النهي السابق عليه (ما هذا لفظه) أقول أما ما ذكر في الإحتجاج على كون الخروج مأموراً به مطابقاً لما ذكرناه في الإحتجاج على المختار فهو كلام صحيح لا غبار عليه

بجميع جزئياته (إلى أن قال) وأما ما ذكره من جريان حكم النهي السابق على الخروج فيكون معصية بواسطة النهي فهو كلام مختل النظام أما أولاً فلان التصرف في مال الغير ليس من العناوين التي لا يتبدل حكمها بلحوق العناوين اللاحقة للافعال ضرورة إتصافه بالوجوب عند لحوق عنوان حفظ النفس مثلاً بالتصرف المذكور فيمكن أن يلحق بالتصرف عنوان يكون ذلك العنوان مناطاً لاختلاف حكم التصرف المذكور مثل كونه تخلصاً عن الغضب على وجه الانحصار ولا شك أن موضوع التخلص عن الغضب مما لا يختلف حكمه بعد الدخول وقبله (إلى أن قال) فالغضب مبغوض دائماً والتخلص مطلوب من غير فرق بين قبل الدخول وبعده (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وحاصله) أن التصرف في مال الغير وإن كان غضباً حراماً وليكن التصرف الموجب للتخلص عن الغضب كالخروج منه واجب دائماً ولا يعقل أن يكون حراماً في حال من الأحوال كي يقال إنه كان منهيماً عنه سابقاً وقد عصاه بسوء إختياره فيجزي عليه حكم المعصية من إستحقاق العقاب عليه بل من الأول كان واجباً غير محرم نظير شرب الخمر المنجى من الهلكة فإنه واجب دائماً ولا يتصف بالحرمة في وقت من الأوقات أصلاً (ثم إن المصنف) لم يكتف بهذا كله في تقرير الأشكال بل أضاف إليه وجهاً آخر من عند نفسه تأييداً للتقريرات (وحاصله) أن الدخول بالنسبة إلى الخروج من قبيل الموضوع له فالخروج قبل الدخول لا يكاد يكون مقدوراً للمكلف كي يمكن تعلق النهي به بل لا فعله مقدور له ولا تركه (أما فعله) فواضح فإن من لم يدخل الغضب كيف يخرج منه (وأما تركه) فلعدم صدق ترك الخروج بترك الدخول رأساً فإن من لم يخرج عن الغضب لعدم دخوله فيه لا يصدق عليه إلا أنه لم يدخل الغضب لأنه لم يخرج عنه إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع

وهكذا من لم يشرب الخمر في المهلكة لعدم وقوعه في المهلكة لا يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة لأنه لم يشرب الخمر في المهلكة إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فراجع هذا الوجه الثاني الذي اضافته المصنف من عند نفسه الى دعويين .

(الأولى) عدم كون فعل الخروج مقدوراً قبل الدخول .

(الثانية) عدم كون ترك الخروج مقدوراً قبل الدخول .

﴿ قوله وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه ... ﴾

الخ ﴿ إشارة الى الوجه الثاني الذي قد اضافته المصنف من عند نفسه تأييداً للتقريرات وان كان في الظاهر بصورة التعليل لما سبق .

﴿ قوله فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة ... الخ ﴾ كان

الصحيح أن يقول فمن لم يشرب الخمر في المهلكة لعدم وقوعه في المهلكة ... الخ فان شرب الخمر الذي موضوعه الوقوع في المهلكة هو خصوص شرب الخمر الذي في المهلكة لا مطلق شرب الخمر .

﴿ قوله بملاحظة كونه مصادقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له ... الخ ﴾

الظاهر أن الأول بلحاظ ما سيأتي من المحقق القمي أعلى الله مقامه من كون التخلص عنواناً منطبقاً على الخروج وأن الخروج من مصاديق التخلص بل ظهر ذلك من العبارة المتقدمة للتقريرات أيضاً حيث قال مثل كونه تخلصاً عن الغصب يعني به الخروج والا فالمصنف هو بمن سيأتي تصريحه بكون الخروج سبباً للتخلص ومقدمة له وأن التخلص مسبب عنه لاعتوان منطبق عليه فانتظر

﴿ قوله قلت هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون

ما انحصر به التخلص مأموراً به وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجلة ... الخ ﴾ كان اللازم أن يقول هذا

غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به مع عدم جريان حكم المعصية عليه . . . الخ والافصول أيضا من يدعى كون الخروج مأموراً به كما تقدم لك شرحه وبيانه مضافاً الى أن الوجه الثاني الذي قد أضافه المصنف من عند نفسه ليس هو من التقريرات أصلاً فكيف صح له أن يقول وهو يعني المجموع موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقارير بعض الأجلة . . . الخ (وعلى كل حال) حاصل ما أجاب به المصنف أن التصرف الذي به يحصل التخلص عن الغصب أي الخروج وهكذا شرب الخمر في المهلكة إنما يكون مطلوباً ومأموراً به شرعاً من الأول من غير اختصاص له بحال دون حال إذا لم يكن التوقف والانحصار به بسوء الاختيار بان دخل الغصب ظلماً وعدواناً فاضطر الى الخروج ليخلص به من الغصب أو التي نفسه في المهلكة عمداً اختياراً فاضطر الى شرب الخمر لينجو به من المهلكة وأما إذا كان بسوء الاختيار فهو من الأول كان منها عنه لا مأموراً به وإن سقط نهيها فعلاً بعد الاضطرار اليه وبقي استحقاق العقاب عليه عقلاً .

﴿ قوله ان ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب . . . الخ ﴾ لا يبعد بمناسبة بعض عباراته المتقدمة أن يكون مقصوده من فعل الحرام هو الغصب ومن ترك الواجب هو ترك النجاة من الهلاك فالخروج من الغصب يتخلص به من فعل الغصب وشرب الخمر في المهلكة يتخلص به من ترك النجاة من الهلاك .

﴿ قوله ولم يقع بسوء اختياره اما في الافتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام واما في الأقدام على ما هو قبيح وحرام لو لا به التخلص بلا كلام . . . الخ ﴾ قد أشرنا آنفاً أنه لا يبعد أن يكون مقصوده من ترك الواجب

هو ترك النجاة من الهلاك ومن فعل الحرام هو فعل الغصب (وعليه) فالمعنى يكون هكذا أي ولم يقع بسوء إختياره يعني بالقاء نفسه في المهلكة عمداً أو بدخوله في الغصب عدوانا بين أن يقتحم في ترك النجاة من الهلاك بترك الشرب أو في فعل الغصب بترك الخروج وبين أن يقدم على ما هو قبيح وحرام لو لا به التخلص يعني به الشرب أو الخروج.

﴿ قوله ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره ... الخ ﴾
علة لتمكنه الاستفادة من مفهوم قوله المتقدم إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه .

﴿ قوله وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً ... الخ ﴾
هذا جواب عن الوجه الثاني الذي قد أضافه المصنف من عند نفسه تأييداً للتقريرات من عدم كون الخروج قبل الدخول مقدوراً للمكلف لا فعله ولا تركه وقد عرفت أن مرجعه كان إلى دعويين .

(الأولى) عدم كون فعل الخروج مقدوراً قبل الدخول .

(الثانية) عدم كون ترك الخروج مقدوراً قبل الدخول فيجيب عنه

هنا جواباً واحداً عن الدعوى الأولى وجوابين عن الدعوى الثانية .

(أما الجواب عن الدعوى الأولى) فحاصله أن الخروج قبل الدخول

أمر مقدور للمكلف كالدخول بعينه غايته أن الدخول أمر مقدور له بلا

واسطة والخروج مقدور له بواسطة الدخول وبمجرد عدم القدرة على شيء إلا

بالواسطة مما لا يخرج عن المقدورية له .

(وأما الجوابان عن الدعوى الثانية) وهى دعوى أن ترك

الخروج لا يكون مقدوراً قبل الدخول لعدم صدق تركه مع ترك الدخول إلا

بنحو السالبة بانتفاء الموضوع (فحاصلهما) بزيد توضيح من أن الخروج

من الغصب وهكذا شرب الخمر في المملوكة ليس هو إلا نظير الأفعال التوليدية فيكون اختيار تركها بترك العمدة إلى أسبابها ومقدماتها فكما أن من ترك الإحراق بترك الإلقاء في النار يصدق عليه أنه ترك الإحراق ولو بترك السبب له لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فكذلك من ترك الخروج من الغصب بترك الدخول فيه أو ترك شرب الخمر في المملوكة بترك القاء النفس فيها يصدق عليه أنه ترك الخروج من الغصب أو ترك شرب الخمر في المملوكة بترك المقدمة له لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع إذ فرق عظيم بين الموضوع وبين المقدمة فإن الموضوع هو المعروض للمسلوب كما في قولك زيد لم يكن قائماً في الأزل فهذا هو السالبة بانتفاء الموضوع وأما المقدمة فهي عبارة عما يتوقف عليه وجود الشيء كالدخول بالنسبة إلى الخروج أو القاء النفس في المملوكة بالنسبة إلى شرب الخمر في المملوكة وليس هو معروضاً للمسلوب أي للخروج أو للشرب (ولو سلم) عدم صدق الترك هنا إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فهو مع ذلك مما لا يضر بتمكينه من الترك عقلاً بترك الموضوع من أصله كما يتمكن من الفعل بفعل الموضوع وإتيانه في الخارج ومن الواضح أن مجرد التمكن من الترك عقلاً بما يكفي في صحة النهي عن الفعل وطلب تركه شرعاً فتدبر جيداً ﴿ قوله كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته . . . الخ ﴾ أي فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبة ترك البقاء قبل الدخول وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبة ترك الخروج لتمكن قبل الدخول لا بعده وذلك لما عرفت من سقوط النهي عنه فعلاً بحدوث الإضطرار إليه .

﴿ قوله وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه . . . الخ ﴾ أي وإن كان العقل يحكم فعلاً بلزوم الخروج إرشاداً إلى ما هو أهم وهو التخلص عن الغصب .

(أقول) بل الشرع أيضاً يحكم فعلاً بلزوم الخروج غيرياً مولوياً كما عرفته منا وإنما ذهب المصنف هنا إلى حكم العقل بلزومه ارشاداً دون الشرع مولوياً لما تقدم منه من عدم كون الخروج مأموراً به شرعاً في نظره وإسكن قد عرفت منا ضعفه ووهنه وإن الحق تبعاً للفصول هو كونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه (ثم إن في بعض النسخ) زيادة هنا وهي هكذا وإن كان العقل يحكم بلزومه ارشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الإضرار إليه بسوء الإختيار والافو على ما هو عليه من الحرمة وإن كان العقل يلزمه ارشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه... الخ.

(أقول) هذه الزيادة مما لا بأس به غير أنه يظهر منها أن شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة حرام شرعاً إذا كان الإضرار إليه بسوء الإختيار وهو مع فساده في حد ذاته مما ينافي ما تقدم منه في الخروج من الغصب من التصريح بسقوط النهي عنه بحدوث الإضرار إليه ولو كان بسوء الإختيار حيث (قال) والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الإضرار إليه وعصيان له بسوء الإختيار... الخ ولعل من هنا قد استقوا الزيادة في طبع بغداد والله العالم.

﴿قوله فمن ترك الافتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلاً يقع في أشد المحذورين منهما... الخ﴾ أي في أشدهما محذوراً وهو شروع في الجواب الأول من الدعوى الثانية وقد عرفت منا شرحه وبيانه فلا نعيد.

﴿قوله كسائر الأفعال التوليدية... الخ﴾ كان اللازم أن يقول نظير

الأفعال التوليدية فإن الخروج من الغصب وهكذا شرب الخمر في المملوكة ليس من الأفعال التوليدية بل المباشرة فلا تغفل .

﴿ قوله ولو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع ... الخ ﴾ شروع في الجواب الثاني عن الدعوى الثانية وقد عرفت منافصيله آنفاً فلا تكرر .

﴿ قوله ان قلت كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً ... الخ ﴾ حاصل الاشكال أنه كيف يعقل أن يكون مثل الخروج عن الغصب أو شرب الخمر في المملوكة محرماً شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً فيما اذا كان الدخول أو الوقوع في المملوكة بسوء الاختيار مع بقاء ما يتوقف عليه وهو التخلص عن الغصب أو النجاة من المملوكة على وجوبه شرعاً ووضوح سقوط الوجوب بامتناع المقدمة ولو شرعاً لا عقلاً (وحاصل الجواب) أن المقدمة وان كانت محرمة شرعاً ولما كمنها ليست كالممتنع عقلاً اذا كانت واجبة بحكم العقل ارشاداً لثلاث يقع في أشد المحذورين ومن المعلوم أن مع وجوبها العقلي لا بأس ببقاء ذى المقدمة على وجوبه الشرعي (ولو سلم) ذلك أى أن المحرم شرعاً كالممتنع عقلاً فنلتزم بسقوط وجوب ذى المقدمة شرعاً مع بقاء وجوب اتيانه عقلاً خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً من النهي عن الغصب بتمام انحائه وفراراً عن الوقوع في المحذور الأشد وهو البقاء في الغصب (أقول) والحق أن هذا الإشكال فاسد من أصله لا يحتاج الى الجواب أصلاً والحزب كان أن يضرب عليه فإنه مع اعتراف المصنف قبلاً بكون الخروج منهياً عنه في السابق وقد سقط نهيه بحدوث الإضطراب اليه لا يكاد يبقى مجال لهذا الإشكال من أنه كيف يكون مثل الخروج والشرب محرماً شرعاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه (وأضف منه) جوابه عنه من دعوى

التفكيك بين حكم الشرع وحكم العقل فالشرع يحرم الخروج والعقل يوجبه ويأمر به وهو غير معقول (وأضعف من الكل) جوابه الثاني من الإلتزام بسقوط وجوب ذى المقدمة شرعاً مع بقاء وجوبه عقلاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وإلزام العقل به لذلك إرشاداً . . . الخ ﴾ ليس الواو عطفاً بل للاستيناف أى وإلزام العقل بالإتيان بذى المقدمة إرشاداً لأجل الخروج عن عمدة ماتنجز عليه سابقاً والفرار عن الوقوع في المحذور الأشد كاف لاجابة معه إلى بقاء وجوبه شرعاً .

﴿ قوله وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه . . . الخ ﴾ شروع في الرد على الفصول القائل بكون الخروج مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه لكونه منهيماً عنه في السابق أى قبل الدخول وقد عصاه بسوء إختياره (ووجه الظهور) ماتقدم من المصنف في وجه عدم كونه مأموراً به من أن الخروج وإن كان مقدمة للواجب الأهم ولكن التوقف والإنحصار به حيث كان بسوء الإختيار فلا يجب ولكن قد عرفت منا ضعفه بما لا مزيد عليه وإن سوء الإختيار مما لا دخل له في نفي وجوبه غيرياً بعد صيرورته مقدمة للواجب الأهم ما لم يرفع المولى يده عن الواجب الأهم أو نحن نرفع يدنا عن الملازمة التي أدعيناها في مقدمة الواجب بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وأن الحق على هذا هو مع صاحب الفصول رحمه الله في كون الخروج مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه .

﴿ قوله مع ما فيه من لزوم إتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول أو بعده كما في الفصول مع اتحاد زمان الفعل . . . الخ ﴾ هذا رد آخر على الفصول غير ما أشير إليه آنفاً وقبل توضيحه لا بأس بذكر جملة من عبار

الفصول مما يناسب المقام ثم الشروع في النقض والإبرام بما يتضح به المراد فنقول (قال) في جملة ما أفاده هنا (ما هذا لفظه) لا يقال لو صح ذلك لزم أن يكون الخروج طاعة وعصيانا وهو محال لأن الطاعة والعصيان أمران متنافيان بالضرورة فيمتنع إستنادهما إلى شيء واحد أو تواردهما على محل واحد لأننا نقول ان أريد أن الطاعة والعصيان متنافيان من حيث نفسيهما فممنوع لأن معانها موافقة الطلب ومخالفته ولا منافاة بينهما مع تعدد الطلب وان أريد انهما متنافيان من حيث ما اضيفا اليه من الأمر والنهي فممنوع أيضاً لأنهما انما يتنافيان اذا اجتمعا في الزمان كما هو شأن التضاد وقد بينا أن زمن الأمر غير زمن النهي (الى أن قال) فيكون للخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان أحدهما مطلق وهو النهي عن الخروج والآخر مشروط بالدخول وهو الأمر به وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتصف بكل في زمان (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه (فيقول المصنف) في رده إنه لو قلنا بكون الخروج مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه للنهي السابق لزم أن يكون الخروج مع وحدة عنوانه حراماً وواجباً (وما تشبث به الفصول) في دفع التضاد باختلاف زمان الحرمة والوجوب وان الحرمة كانت في السابق والأمر به يكون في اللاحق (مما لا يجدى) مع اتحاد زمان الفعل وموطنه اذ لا اشكال في أن الخروج موطنه هو بعد الدخول فمعنى حرمة قبله أنه يحرم الخروج بعد الدخول فاذا فرض أنه بمجرد تحقق الدخول في الخارج يجب الخروج غير يلزم التضاد لوحدة زمان الفعل نظير قولك في يوم الاربعاء اكرم زيداً يوم الجمعة وقولك في يوم الخميس لا تكرم زيداً يوم الجمعة فهما متناقضان من حيث وحدة زمان الفعل وان كان زمان الإيجاب والتحريم متعددا فالجدي لدفع التناقض هو

تعدد زمان الفعل كما في قولك اكرم زيدا يوم الجمعة ولا تكرم زيدا يوم السبت وان كان زمان الحكمين واحدا لا تعدد زمان الإيجاب والتحرير مع وحدة زمان الفعل (كما أن ما تشبث به الفصول) أخيرا من كون النهي مطلقا والأمر مشروطا بالدخول (عما لا يجدي أيضاً) فان حرمة الشيء على نحو الإطلاق الى الآخر والوجوب في بعض الأحوال متنافيان جدا .

(أقول) ان المصنف كما تقدم قبلا وان لم يلتزم بكون الخروج بعد الدخول واجبا والسكن قد التزم بكونه منهيأ عنه في السابق قبل الدخول وأنه بالدخول يسقط نهيه لحدوث الإضطراب اليه (وعليه) فيتوجه اليه الإشكال مثل ما يتوجه الى الفصول عيناً غايته أنه يتوجه الى الفصول لزوم اتصاف الخروج بالحرمة والوجوب مع اتحاد زمان الفعل ويتوجه الى المصنف لزوم اتصاف الخروج بالحرمة وعدم الحرمة مع اتحاد زمان الفعل ومن المعلوم أنه كما تكون الحرمة والوجوب متضادين لا يجتمعان فكذلك تكون الحرمة وعدم الحرمة متناقضين لا يجتمعان (هذا مضافا) الى أنه لا محذور عقلا في اتصاف شيء واحد بالوجوب والحرمة مع اختلاف زمانها واتحاد زمان الفعل فان المستحيل عقلا هو اتصاف شيء واحد بالوجوب والحرمة مع اتحاد زمان الحكمين واتحاد زمان الفعل جميعاً وأما مع اختلاف زمان الإيجاب والحرمة واتحاد زمان الفعل بان يقول المولى في يوم الأربعاء لا تكرم زيدا يوم الجمعة وبعد مجيء يوم الخميس يقول اكرم زيدا يوم الجمعة فلا محذور فيه أبدا بل يكون من قبيل النسخ والبداء غايته أن هذا النحو من التحريم والإيجاب يحتاج الى داع عقلائي وحكمة عقلائية وهي موجودة في المقام لأن الخروج من الغضب فيه مفسدة الغضب وفيه مصلحة التخلص فالمولى من قبل الدخول في الغضب يطلب منه ترك الخروج ولو بترك الدخول من أصله فاذا ترك الدخول

سلم من المفسدة ولا يفوته المصلحة وهو التخلص لأنها حاصلة بنفسها وبعد تحقق الدخول في الغصب يرفع المولى يده عن النهي ويأمر بالخروج مع ما فيه من المفسدة نظراً إلى ما فيه من المصلحة الغالبة وهي التخلص عن الغصب وهكذا الأمر في شرب الخمر في المهلكة حرفاً بحرف فيطلب منه أولاً تركه بترك الوقوع في المهلكة وبعد الوقوع فيها يأمر بفعله لما فيه من المصلحة الغالبة فتدبر جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق فعلاً . . . الخ ﴾ قد عرفت الجواب عن هذا الإشكال من نفس كلام الفصول فإن التنافي في كون الخروج إطاعة وعصياناً إن كان من حيث نفس الطاعة والعصيان فهذا ممنوع لكون الخروج إطاعة لطلب وعصياناً لطلب آخر وإن كان التنافي من حيث ما أضيفا إليه من الأمر والنهي فقد عرفت أنه لا تنافي بينهما بعد اختلافهما زماناً وإن اتحد زمان الفعل وموطنه بالتقريب الذي قد عرفته منا آنفاً .

(نعم) لم يكف تقريب الفصول بنفسه في تصحيحهما وفي دفع التنافي بينهما (بل) لم يصح دعواه الأخيرة من كون النهي مطلقاً والأمر مشروطاً فإن النهي أمدّه إلى أن يتحقق الدخول في الخارج إلى الآخر والأمر يحدث بعد الدخول .

﴿ قوله ومبغوضاً ومحبوباً كذلك . . . الخ ﴾ أي فعلاً وفيه عدم لزوم ذلك فإن الخروج فعلاً أي بعد الدخول باق على ما كان عليه من المبغوضية السابقة لاشتتاله على مفسدة الغصب وليكن المولى إنما يأمر به فعلاً فراراً عما هو أبعض وأشد وهو البقاء في الغصب نظير أمره بأكل الميتة عند الاضطرار إليه فراراً عما هو أبعض وأشد محذوراً وهو هلاك النفس .

﴿ قوله وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه . . . الخ ﴾ وهو القول الرابع في المسألة وقد عرفت أنه مختار المحقق القمي رحمه الله وأنه نسبة إلى أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخرينا بل وظاهر الفقهاء (وقد رد عليه المصنف) ها هنا من قبل أن يذكر دليله الذي استدل به وكان الأولى عكس ذلك فهو من قبيل الشرح قبل المتن (وعلى كل حال) قد استدل المحقق القمي لمختاره بهيات طويلة مضطربة غير وافية بمقصوده وقد لخصها التقارير بهيات مختصرة وافية (قال أعلى الله مقامه) حجة القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه هو أن المقتضى وهو اطلاق الأدلة الدالة على حرمة الغصب ووجوب التخاص بوجود ولا مانع منه لأن المانع اما اجتماع الضدين أو التكليف بما لا يطاق وشيء منهما لا يصلح لذلك أما الأول فلما عرفت من إجداء تعدد الجهتين في اجتماعهما وأما الثاني فلأنه لا نسلم بطلان التكليف بما لا يطاق فيما إذا كان المكلف سبياً له فان الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار (انتهى) وحاصله أن الخروج من الغصب هو من صفريات مسألة الإجماع وقد اخترنا فيها الجواز والخروج بعنوان أنه غصب حرام وبمعنوان أنه تخلص واجب والمدوحة وان اعتبرناها هناك حذراً عن لزوم التكليف بما لا يطاق وليكنها لا تعتبر في المقام لسكون الإنحصار بسوء الإختيار والإمتناع بالإختيار مما لا ينافي الإختيار .

(نعم) المحقق المذكور لم يصرح في كلامه بلفظ أن الامتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار وليكنه قد أفاد ما يؤدي ذلك عيناً (قال) وأما فيما نحن فيه فانه وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضاً وليكن لا دليل على استحالاته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفاً بالجمع إذا أخره اختياراً وان فات استطاعته (انتهى كلامه) هذا كله

حاصل الاستدلال (وأما الجواب عنه) فالحق أن يقال .

(أولاً) إن الخروج وإن كان غضباً ولكنه ليس تخلصاً عن الغضب بل به يحصل التخلص عن الغضب فهو مقدمة له وسبب له والمحقق المذكور بمن لا يقول بوجود المقدمة كي يجتمع في الخروج النهي النفسى والأمر الغيرى وتوضيحه أن الخروج كما أشير قبلاً في صدر البحث في ذيل التعليق على قول المصنف كما إذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ مقدمة للسكون في خارج الغضب وترك السكون في الغضب فإن السكون في خارجه وترك السكون في داخله متلازمان في عرض واحد فإذا كان مقدمة لأحدهما كان مقدمة للآخر أيضاً (ثم إن) التخلص هو عنوان وجودى منتزع عن خصوص ترك السكون في الغضب منطبق عليه انطباق عنوان الصوم على ترك خاصة وليس التخلص هو عنوان منطبق على نفس الخروج الذى هو مقدمة له .

(وثانياً) لو سلم أن الخروج بنفسه تخلص عن الغضب فليست النسبة بين العنوانين المنطقيين على الخروج من الغضب والتخلص عموماً من وجه بل عموم مطلق فإن كل تخلص عن الغضب غضب ولا عكس والمحقق المذكور وإن حاول اثبات كون النسبة بينهما عموماً من وجه بدعوى إمكان التخلص بوجه آخر غير الخروج الغضبى بان يحمله غير الغاصب ويخرجه من دون إختياره ولكنه ضعيف فانه مضافاً إلى أن ذلك إنما يتم إذا لم يكن الفضاء غضبياً وإلا فخروجه محمولاً على الغير أيضاً غضب أن مفروض البحث هو إنحصار التخلص عن الغضب بالخروج الغضبى المحرم لا بغيره مما ليس بغضب .

(وثالثاً) لو سلم كون الخروج ذات عنوانين بينهما عموم من وجه فنحن قد أثبتنا الامتناع فى مسألة الاجتماع ومعه لا يكاد يبقى مجال لدعوى الجواز أصلاً .

(ورابعا) لو سلم الجواز في مسألة الاجتماع في المقام لا نقول به لانتفاء المندوحة فانها كما تقدم قبلا وإن لم تعتبر هي فيما هو المهم المبحوث عنه من استحالة الاجتماع وعدمها استناداً الى وحدة المتعلق أو تعدده ولما كان قد قلنا أنه على الجواز وفعلية كلا الحكيمين لا بد من وجود المندوحة وتمسك المكلف من التفكيك بين التكليفين في مقام الامتثال كي لا يلزم التكليف بالمحال أي بغير المقدور (وأما ما قيل) من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار (فهو كلام) في قبال الأشاعرة المدعين لسكون الأفعال غير إختيارية نظراً الى أن الشيء ما لم يجب من ناحية العلة لم يوجد فاذا وجب خرج عن تحت الاختيار فيقال لهم إن خروج الشيء عن تحت الاختيار بإيجاد العلة له هو بما لا ينافي الاختيار من جهة انتهائه بالأخرة الى ما بالاختيار وليس المقصود من ذلك أن الشيء بعد أن امتنع ولو بسوء الاختيار صح أن يتعلق به التكليف فعلا فانه غير معقول (وأما حكم الفقهاء) بوجوب الحج على من زالت استطاعته فهو في صورة بقاء القدرة العقلية عليه بان تمسك من الحج متمسكاً لا مطلقاً حتى مع زوال القدرة العقلية رأساً (ثم ان) جميع ما تقدم من أول بحث الخروج الى هنا كان تفصيل الكلام في قول التقريرات وقول الفصول وقول المحقق القمي وقول المصنف وبقى في المقام قول واحد وهو القول الأول في المسألة من كون الخروج منهياً عنه كما في السابق مع عدم كونه مأموراً به (وقد احتج) القائل به على ما في التقريرات بأنه تصرف في ملك الغير وهو غضب عند عدم الاذن وهو منهي عنه وبأن الواجب هو عدم التصرف والخروج انما هو مقدمة له فهي ليست بواجبة.

(أقول) وضعف هذا القول يظهر من جميع ما تقدم الى هنا فانه مع حدوث الاضطرار الى الخروج ولو كان بسوء الاختيار لا يكاد يعقل بقاء

النهي على حاله وأما دعوى عدم كون المقدمة واجبة فقد عرفت ضعفها في بحث المقدمة بما لا مزيد عليه فلا نعيد .

﴿ قوله ففيه مضافاً إلى ما عرفت من إمتناع الإجماع . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الثالث من الأجوبة المتقدمة .

﴿ قوله فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الأول من الأجوبة المتقدمة وليس في كلام المصنف من الجواب الثاني عين ولا أثر .

﴿ قوله عن ترك الحرام المسبب عن الخروج . . . الخ ﴾ المصنف بمقتضى قوله هذا يعترف ويصرح بان الخروج سبب ومقدمة لترك السكون في الغصب والسكن سبق منه تعليقة على قوله المتقدم في صدر البحث كما إذا لم يكن هناك توقف عليه . . . الخ قد أنكر فيها مقدمة الخروج لترك السكون في الغصب وإنما هو مقدمة للسكون في خارج الغصب ونحن قد ضعفناه بان السكون في خارج الغصب وترك السكون في داخله متلازمان في عرض واحد فإذا كان مقدمة لأحدهما كان مقدمة للآخر أيضاً وها هنا أيضاً له تعليقة على قوله هذا يكرر فيها كلامه المتقدم في تعليقه السابقة والسكنك بعد ما عرفت منا ضعفه جداً فلا يكاد ينفعه التكرار ولو كان مراراً عديدة .

﴿ قوله أن الإجماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال لتعدد العنوان وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد كان محالاً لأجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا . . . الخ ﴾ هذا شروع في الجواب الرابع من الأجوبة المتقدمة وقد عرفت أنه أبسطها وأقواها .

﴿ قوله وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً . . . الخ ﴾ فانه بعد ما ثبت الإمتناع عقلاً وجب تقييد أحد الحكمين لا محالة فان قلنا

بالتعارض وجب اخراج المجمع عن تحت أحد الحكمين رأساً فيكون بمنزلة التخصيص العرفي كما في العام والخاص وان قلنا بالتزاحم كما اخترنا ذلك وتقدم شرحه وجب اسقاط أحد الحكمين عن التنجز فقط فيكون التخصيص عقلياً ناشياً عن تقديم أحد الحكمين باحدى مرجحات باب التزاحم وسيأتي تصريح المصنف بان وزان التخصيص في المقام وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فانتظر يسيراً .

في ثمرة بحث الخروج عن الأرض الغصبي

﴿ قوله ثم لا يخفى انه لا اشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالإجتماع ... الخ ﴾ هذا شروع في ثمرة بحث الخروج عن الأرض الغصبي إذا توسطها بسوء الاختيار ولكن قد ذكر المصنف في المقام فروعا عديدة تظهر الثمرة في الفرع الثالث منها والظاهر أن المراد من قوله مطلقاً أنه تصح الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالإجتماع على كل حال من غير فرق بين كونها مع الإضطرار إلى الغصب أم لا كان الإضطرار إليه بسوء الاختيار أم بغير سوء الاختيار كانت الصلاة في حال الخروج أو في حال الدخول أو في حال البقاء ففي جميع هذه الصور كلها تصح الصلاة في الغصب على القول بجواز الاجتماع وتعدد المتعلق وعدم سرية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر وان كان المصلي آثماً في بعض الصور .

(أقول) أما صحة الصلاة في المغصوبة على القول بالاجتماع لا مع الإضطرار إلى الغصب فواضح (وأما مع الإضطرار بسوء الاختيار) فلان المجوز وإن اعتبر المندوحة في فعلية الحكمين ولا مندوحة في هذا الفرض

ولكن صرح المحقق القمي في محكي كلامه المتقدم بعدم بطلان التكليف بما لا يطاق إذا كان المكلف هو السبب لتوجهه إليه مستدلاً بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار (وأما إذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار) فلا محالة يلتزم بسقوط النهي حينئذ وبقاء الأمر فتصح العبادة قهراً .

﴿ قوله وأما على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار . . . الخ ﴾ نعم تصح الصلاة في الغصب مع الاضطرار إليه لا بسوء الاختيار لكن على نحو لا تستلزم تصرفاً زائداً كما أشير قبلاً (وعليه) فلا يركع ولا يسجد إلا بالإيماء ومنه يظهر عدم جواز البدار حينئذ إلا مع اليأس عن طرو الاختيار والله العالم .

﴿ قوله أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه . . . الخ ﴾ هذا هو الفرع الثالث الذي تظهر فيه ثمرة بحث الخروج عن الأرض الغصبي فبعد القول بالامتناع والاضطرار إلى الغصب بسوء الاختيار (ان قلنا) أن الخروج مأمور به بدون أن يجرى عليه حكم المعصية كما اختاره التقريرات فتصح الصلاة حينئذ في حال الخروج والا فلا تصح سواء قلنا بكون الخروج منهيماً عنه فعلاً كما في السابق أو قلنا بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه أو لا منهيماً عنه فعلاً ولا مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه (وقد أشار التقريرات) إلى هذه الثمرة فقال (ما لفظه) والأفوى كونه يعني الخروج مأموراً به فقط ولا يكون منهيماً عنه (إلى أن قال) ولعله ظاهر الفقهاء حيث حكموا بصحة الصلاة في حال الخروج (انتهى) فاستكشف رحمه الله من حكمهم بصحة الصلاة في حال الخروج كون الخروج مأموراً به عندهم من دون اجراء حكم المعصية عليه .

(أقول) لا إشكال في صحة الصلاة المندوبة في حال الخروج على هذا

القول نظراً الى كفاية الايماء فيها في حال المشى بدلا عن الركوع والسجود حتى في حال الاختيار ولا يعتبر فيها الاستقرار ولا الاستقبال (وأما الصلاة الفريضة) فلا بد من فرض ضيق الوقت فيها على نحو لا يتمكن من ايقاع الصلاة في خارج الغصب مع الركوع والسجود والاستقرار والاستقبال والا فلا تصح واذا فرض ضيق الوقت بالنسبة الى الفريضة حتى جاز الاتيان بها في حال الخروج مؤمياً الركوع والسجود بلا رعاية للاستقرار والاستقبال فلا فرق حينئذ بين القول باجراء حكم المعصية عليه أم لا وذلك لما عرفت منا في صدر البحث من أنه اذا اضطر الى الصلاة في الغصب صححت الصلاة فيه اذا لم تستلزم تصرفاً ابتدائياً بل هي مأمورة بها ولو كان الاضطرار اليها بسوء الاختيار واستحق عليها العقاب بعداً فراجع .

﴿ قوله أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه . . . الخ ﴾ عطف على قوله مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار والمعنى هكذا وأما على القول بالامتناع فكذلك لا اشكال في صحة الصلاة في الدار المغصوبة مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي لكن في ضيق الوقت وأما مع السعة والتمكن من اتيان الصلاة في غير الغصب فصحتها مثبتة على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص والا فلا تصح نظراً الى أن الأمر في الصورة المفروضة يتعلق بالصلاة في خارج الغصب اخلوها عن المنقصة والصلاة في الغصب مما يضادها ويعاندها بناء على أنه لا يبقى مع أحدهما مجال الأخرى كما صرح في المتن فتقع الصلاة في الغصب منبهة عنها فتفسد .

(أقول) اذا فرض عدم تعلق الأمر بالصلاة في الغصب مع غلبة ملاك

الأمر الامع الضيق دون السعة فالأمر المتعلق بالصلاة في خارج الغصب عند السعة أمر موسع والأمر الموسع على القول بالاقضاء لا يقتضى الا النهى الموسع والنهى الموسع مما لا يوجب الفساد كما تقدم تحقيقه في صدر مسألة الضد ما لم يتضيق الأمر فيقتضى النهى المضيق فيوجب الفساد .

﴿ قوله فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة . . . الخ ﴾
تفريع على عدم الاقضاء أى وعليه فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة مع غلبة ملك الأمر على النهى كما هو المفروض في الفرع الأخير فلا تغفل .

﴿ قوله وان لم تكن مأموراً بها . . . الخ ﴾ بل وتكون مأمورة بها أيضاً على القول بالترتب كما هو الاصح على ما حققناه .

﴿ قوله الأمر الثانى قد مر ﴾ في بعض المقدمات أنه لا تعارض بين مثل خطاب صل ولا تعصب على الامتناع . . . الخ ﴿ قد مر ذلك في الأمر الثامن حيث قال فيه أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان في كل واحد من متعلقى الايجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع (إلى أن قال) وأما إذا لم يكن المتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب (إلى أن قال) فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أن المناط من قبيل الثانى (إلى أن قال) والا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين فر بما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات . . . الخ ﴿ ثم ان المقصود ﴾ من صدر هذا التنبيه كما تقدم في الأمر الثامن هو بيان أنه اذا أحرز المناطان في المجمع وكان على الامتناع من صغريات باب التزاحم فكيف يصنع به وما حكم

التزام بين المقتضيين وقد عبرنا نحن عن ذلك فيما تقدم بالمقام الثالث واستقصينا الكلام فيه بقدر الحاجة فتذكر ولا نعيد .

﴿ قوله ثم لا ينبغي ان ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً . . . الخ ﴾
 رد على التقريرات على ما يظهر من الفوائد (قال في التقريرات) وأما الترجيح بحسب الدلالة فقليل أنه مرعى في المقام حيث أنه يحكم بتقديم النهي في مورد الاجتماع لأن دلالة الأمر على مطلوبة محل الاجتماع بالاطلاق ودلالة النهي على مبعوضيته بالعموم ولا شك أن العام أظهر من المطلق في استيعابه لافراده ويمكن أن يقال إن ملاحظة الترجيح في الدلالة يوجب المصير الى أن مورد الاجتماع خارج عن المطلوب بجميع أحواله وأطواره وهو يوجب فساد المورد بواسطة ارتفاع المطلوبة والأمر ولو حال الغفلة عن الحرمة وقد عرفت أن المانعين لا يلتزمون به (انتهى) فيقول المصنف إن ترجيح أحد الدليلين في المسألة مما لا يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما هو مقتضى التقييد والتخصيص بل يوجب خروجه عن تحت فعلية الآخر وتنجزه مع محفوظية مرتبة الانشاء وإحراز الملاك فيه بوسيلتها وعليه فإذا وقعت الصلاة في الغصب لإضطرار أو جهل أو نسيان وقد زال النهي عن التنجز والتأثير في البطلان أثره لا محالة ملاك الأمر الموجود فيها في الصحة ولا تفسد .

(أقول) نعم ترجيح أحد الدليلين في المسألة مما لا يوجب خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً كما ذكر المصنف ويمكن هذا إذا كان ترجيحه بمرجحات باب التزام لا ترجيحه بأقوائية الدلالة كما هو مقصود التقريرات والا فالترجيح بها مما يوجب لا محالة خروج المجمع عن تحت الآخر رأساً

فلا يبقى وجه للصحة في حال الغفلة عن الحرمة أصلاً فاللازم في قبيل الكلام المذكور للتقريرات هو منع الصغرى وعدم تسليم كون أحد الدليلين في المسألة أقوى دلالة كما سيأتى بل منع كون المسألة من باب التعارض كي تصل النوبة الى الترجيح الدلالي بل هي من باب التزاحم كما عرفت تفصيله في الأمر الثامن لamenع الكبرى أى منع كون ترجيح أحد الدليلين في الدلالة موجباً لخروج المجمع عن تحت الآخر رأساً فافهم جيداً .

﴿ قوله بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذى هو مفاد الآخر فعلياً . . . الخ ﴾ كان الصحيح أن يقول بل قضيته ليس إلا خروجه عن فعلية الحكم الذى هو مفاد الآخر .

﴿ قوله أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً . . . الخ ﴾ فان الصلاة في هذا الفرض صحيحة أيضاً لعدم فعلية النهى وتجزه كي يمنع عن الصحة وينافى القرية وليكن تقدم منا في المقام الثانى من المقامات المتقدمة في الأمر الثامن . أن الدليلين دائماً بصدد الحكم الفعلى فلا معنى لسكون أحدهما بصدد الحكم الإقتضائى فضلاً عن أن يكون كلاهما كذلك .

﴿ قوله كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً . . . الخ ﴾ أى كما هو الحال من حيث الإشكال في صحة الصلاة لا من حيث فساد الإشكال فلا تشبهه .

﴿ قوله وذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب . . . الخ ﴾ علة لفساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجمل أو النسيان ونحوهما .

﴿ قوله كما إذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلى . . . الخ ﴾ بل ولو كانا متكفلين للحكم الفعلى فانه قد وفق بين الفعلين في الأمر التاسع بحملهما على الإقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر وإلا لخصوص الظاهر

وقد عامل معها في المقام معاملة المتزاحمين حيث حكم بتقديم الأقوى منها
دلالة أو سنداً وبطريق الإنزاح أن مدلوله أقوى مقتضياً من الآخر .

﴿ قوله وزان التخصيص العقلي ... الخ ﴾ الفرق بين التخصيص العقلي
والتخصيص العرفي أن التخصيص العرفي كما في العام والخاص هو مما ينقطع به
الحكم من أصله والتخصيص العقلي كما في المتزاحمين هو مما ينقطع به الحكم عن
المرتبة الفعلية والتنجز مع بقاء مرتبة الإنشاء على حالها .

﴿ قوله المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان
هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له أو عن فعليته ... الخ ﴾ (أما قوله)
المقتضى لصحة مورد الاجتماع فهو صفة للتخصيص العقلي (وأما الترديد) في
صحة مورد الاجتماع بين كونها مع الأمر أو بدونه فهو للإشارة إلى ما تقدم
منه في الأمر العاشر من الحكم بصحة الصلاة في الغصب على الإمتناع وترجيح
جانب النهي إذا كانت الصلاة بلا التفات إلى الحرمة قصوراً وان لم تكن إمتثالاً
الأمر بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً
لأنها هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح (فان قلنا) بتبعية الأحكام لما هو
الأقوى فالصلاة في الغصب نسياناً أو جهلاً عن قصور صحيحة ولا أمر لها لما
فرض من تبعية الأحكام للجهة الغالبة وهي جهة النهي (وإن قلنا) بتبعيتها لما
هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح فالصلاة في الغصب نسياناً أو جهلاً عن
قصور صحيحة ولها الأمر لما فرض من تبعية الأحكام للجهة المؤثرة للحسن أو
القبح وهي جهة الأمر التي قد أثرت فعلاً في الحسن الصدوري (وأما
مقصوده) من المانع عن تأثير المقتضى للنهي له فهو النسيان أو الجهل القصوري
ونحوهما كالإضطرار (بقی شیء) وهو الترديد بين كون المانع مانعاً عن تأثير
المقتضى للنهي له أو عن فعليته وهو على الظاهر مما لا وجه له فان المانع عن

تأثير المقتضى للنهي له ليس إلا النسيان أو الجهل قصوراً أو الإضرار وهو
 بما لا يرفع النهي من أصله إلا فعليته والافباىء وسيلة قد أحرزنا المناط في
 المجمع وكان من باب التزاحم وحكمنا بصحة الصلاة في الغصب مع النسيان أو
 الجهل القصورى أو مع الإضرار (مضافاً) الى أن نسيان الحكم أو الجهل به
 لو كان رافعاً للحكم من أصله وكان النهي منوطاً بالذكر والعلم لزم الدور كما لا
 يخفى وان لم يجر ذلك في نسيان الموضوع أو الجهل به فتفطن .
 ﴿ قوله كما مر تفصيله . . . الخ ﴾ أى في الأمر العاشر كما أشير آنفاً .

في مرجحات النهي على الأمر

﴿ قوله وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً منها أنه أقوى دلالة . . .
 الخ ﴾ قد ذكر القائلون بالإمتناع لترجيح جانب النهي على الأمر وجوهاً .
 (منها) أنه أقوى دلالة ووجه أقوائته في الدلالة كما يظهر من العبارة
 المتقدمة للتقريرات أن دلالة الأمر على وجوب مورد الاجتماع يكون بالإطلاق
 ودلالة النهي على حرمة يكون بالعموم والعموم أقوى دلالة من الإطلاق
 فيقدم عليه (وقد أورد عليه) بان عموم النهي أيضاً لا يكون إلا بوسيلة
 مقدمات الحكمة الجارية في المتعلق كإدانة الغصب ونحوها فاذا لافرق بين إطلاق
 الأمر وعموم النهي من حيث كونها مستفادين من الحكمة لا بالوضع فلا
 ترجيح (وقد انتصر بعضهم) للوجه المذكور فأورد على الإيراد بما حاصله
 أنه لو كان العموم في النهي مستنداً الى مقدمات الحكمة لم يكن استعمال مثل لا
 تغصب في بعض أفراد الغصب ولو بالقرينة مجازاً لعدم تمامية المقدمات حينئذ
 فلا يبقى موجب للتجاوز وهو فاسد بل العموم فيه مستند الى دلالة النهي عليه

بالالتزام نظراً الى وقوع الطبيعة في حيز النهى فلا ينتهى عنها الا بالانتهاء
 عن جميع أفرادها فيكون العموم للنهى من المداليل الاتزامية وان لم تكن
 لفظية بل عقلية لعدم اللزوم البين بالمعنى الأخص (وفيه) أن العموم في النهى
 وان كان مستفاداً من دلالاته عليه بالالتزام كما ذكره المنتصر ولسكن الاستدلال
 لنفي استفادته من الحكمة بما ذكره في المقام في غير محله فان الاستعمال في بعض
 الأفراد سواء كان بمخصص متصل أو منفصل لا يكاد يكون مجازاً كما سيأتى
 شرحه في العام والخاص من غير فرق بين كون العموم مستفاداً من الحكمة
 أو من الوضع أو من الدلالة عليه بالالتزام كما في النهى والنفي الداخلي على
 الطبيعة (ثم ان المصنف) قد حكم بين المورد والمنتصر بما حاصله أن دلالة
 النهى أو النفي على العموم مما لا شبهة فيه ولسكن العموم في المقام ليس مستفاداً
 من خصوص الحكمة فقط كما زعم المورد ولا من خصوص دلالة النهى عليه
 فقط بالالتزام كما زعم المنتصر بل بكليهما جميعاً فيمقدمات الحكمة تتمين دائرة
 النهى سعة وضيقاً ثم بالنهى الداخل عليه يستوعب تمام أفرادها كما هو الحال
 في لفظ كل رجل فاستفادة العموم منه يكون بمجموع الأمرين لا ببعضهما
 دون بعض ولسكن قد رجع عنه أخيراً بقوله اللهم الا أن يقال . . . الخ كما
 رجع عنه في العام والخاص أيضاً على ما سيأتى تفصيله بدعوى أن لفظ الكل
 أو النهى أو النفي الداخل على الجنس بنفسه كاف في الدلالة على استيعاب تمام
 أفراد المدخول من دون حاجة الى مقدمات الحكمة في المتعلق (وعليه)
 فيكون الحق مع المنتصر من حيث كون العموم في النهى مستنداً الى مجرد
 الدلالة عليه بالالتزام والاطلاق في الأمر يكون مستنداً الى مقدمات الحكمة
 فيكون النهى أقوى دلالة فيقدم .

(أقول) لو سلم أن الحق مع المنتصر كما رجع المصنف أخيراً بان كان

العموم في جانب النهي مستفاداً من الدلالة عليه بالإلتزام والإطلاق في جانب الأمر مستفاداً من مقدمات الحكمة (فيرد عليه أولاً) أن مجرد ذلك مما لا يوجب أقوائية الدلالة والأظهرية في جانب النهي بحسب المتفاهم العرفي بحيث لو أعطى مثل خطابي صل ولا تغصب بيد العرف عرفوا منهما أن الصلاة في الغصب داخل تحت النهي وخارج عن تحت الأمر كما هو الحال في العام والخاص نظير قوله صل ولا اتصل في الغصب حيث يرون فيها أن المجمع داخل تحت الخاص لا العام نظراً إلى أظهارية الخاص فيه دون العام .

(وثانياً) ان المسألة ليست من باب التعارض كي تصل النوبة إلى مرجحات هذا الباب وهي أقوائية الدلالة ثم أقوائية السند إذا تساويا في الدلالة بل من باب التزامهم فقد يقدم الأقوى فيه مناطاً وإن كان أضعف دلالة أو سنداً (وعليه) فالصحيح في مقام ترجيح جانب النهي على الأمر بعد القول بالإمتناع وكون المجمع من باب التزامهم لا التعارض كما أثبتناه في الجهة الأولى في ذيل الأمر الثامن هو أن يقال كما تقدم شرحه في الجهة الثانية إن النهي إنما يقدم على الأمر من جهة كونه تعيينياً لا بدل له والأمر تخييرياً له البديل فمكل فرد من أفراد الغصب يحرم على التعيين بخلاف أفراد الصلاة فيجب على التخيير ولو عقلاً ومهما وقع التزامهم بين تكليفين كذلك قدم ما لا بدل له على ما له البديل وأما الترجيح باغلبية المناط كما تقدم من المصنف في صدر هذا التنبيه الثاني فقد عرفت منا أنه لا يكاد يكون إلا بعد تساوى الطرفين من حيث اللابدية والبدلية كما إذا انحصر الواجب في المقام بفرد واحد لا بدل له لا الترجيح بها من الأول .

وقوله وإن كان لا يلزم مجاز أصلاً لو أريد منه خاص بالقرينة . . . الخ كما في قوله أكرم كل رجل عالم فانه لا تجوز فيه أصلاً لا في لفظه كل

لإستعمالها في استيعاب تمام أفراد المدخول أى الرجل العام ولا في المدخول إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول فإن الرجل قد دل على الطبيعة المهمة والخصوصية الموجبة للتضييق قد استفيدت من كلمة العالم .

﴿ قوله ومنها ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وقد أورد عليه في القوانين بانه مطلقاً ممنوع . . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الثانى من وجوه ترجيح جانب النهى على الأمر وحاصل رد القوانين عليه أن في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا كان تعيينياً وقد أجاب عنه المصنف بما حاصله أن في ترك الواجب فوت المصلحة وهى غير درك المفسدة .

﴿ قوله ولكن يرد عليه أن الأولوية مطلقاً ممنوعة بل ربما يكون العكس أولى . . . الخ ﴾ قد أورد المصنف على هذا الوجه الثانى من وجوه شتى .
(. منها) وهو أصحها أن أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة على الاطلاق ممنوعة إذ قد ينعكس الأمر فيكون منفعة أهم وجلبها أولى من دفع المفسدة .

(ومنها) أنه لو سلم اطلاق الأولوية فهى أجنبية عن المقام فانها جارية فيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فان اتى بالواجب لم يترك الحرام وان ترك الحرام لم يأت بالواجب كما اذا توقف انقاذ غريق على اجتياز أرض غصبي لا فيما اذا دار الامر في فعل واحد بين الوجوب والحرمة كما في المجمع على الامتناع فانه يدور أمره بين رجحان جانب النهى أو الامر (وفيه) أنه لا وجه لتخصيص القاعدة على تقدير صحتها بما اذا دار الامر بين الواجب والحرام فان الملاك في جريانها ليس الا دوران الامر بين مفسدة الحرام ومصلحة الواجب وهو بعينه موجود في مثل المجمع لما فيه من المفسدة والمصلحة جميعاً بل وتجرى القاعدة حتى في الفعل الذى دار أمره ثبوتاً بين كونه اما

حراما فيه المفسدة أو واجبا فيه المصلحة فإن القاعدة على القول بها كما تقدم بها الحرام على الواجب فكذلك يقدم بها احتمال الحرمة على احتمال الوجوب (ومنها) أنه لو سلم أن القاعدة ليست اجنبية عن المقام فهي انما تجدى اذا حصل القطع بالاولوية اذ لا عبرة بالاولوية الظنية ونحوها .

(ومنها) أنه لو سلم أن القاعدة مما تجدى حتى اذا لم يحصل القطع بالاولوية وكنا مترددين في رجحان جانب النهى على الامر لعدم القطع بالاولوية فهي انما تجرى اذا لم يكن هناك مجال لجريان الاصل العملي عن الحرمة من جهة العلم الاجمالي كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة التهيئين وأما المجمع الدائر أمره بين الوجوب التخيري والحرمة التعيينية فلا مانع عن جريان اصالة البرائة عن حرمة الفعلية فان الوجوب التخيري كما سيأتى في محله مما لا تجرى البرائة عنه حتى مع قطع النظر عن العلم الاجمالي فيبقى الاصل العملي في جانب الحرمة بلا مانع عنه فيجربى وتصح الصلاة في الغصب لوجود المقتضى فيها وفقد المانع عن التقرب بها وهو النهى الفعلي المرتفع بالبرائة وان قيل بجريان الاشتغال فى الاقل والاكثر الارتباطيين وذلك لان المانع هناك واقعى فاذا رفعنا المانع بالبرائة فى الظاهر فلا يرتفع بها فى الواقع على تقدير وجوده فجاز أن نقول إنه لا يقطع ببرائة الذمة الا بالاحتياط ولكن المانع فى المقام على تقدير وجوده هو الحرمة الفعلية لا الحرمة الواقعية فاذا ارتفعت الفعلية بالاصل العملى فلا يبقى مانع عن الصحة أصلا (وفيه) ما سيأتى من المنع الاكيد عن عدم جريان البرائة عن الوجوب التخيري وذلك لما استعرف من جريان بعض أدلتها عنه وان لم يجر كلها فاذا جرى الاصل عن الوجوب التخيري عارض قهراً الاصل الجارى عن الحرمة التعيينية ولم يتم الايراد الرابع الاخير للمصنف أصلا .

﴿ قوله ولو سلم فهو أجنبي عن المقام فانه فيما إذا دار بين الواجب والحرام . . . الخ ﴾ هذا هو الإيراد الثاني مما أورده على كون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة وقد ذكر في تعليقه على الكتاب في وجه كونه أجنبياً عن المقام (ما هذا لفظه) فان الترجيح به إنما يناسب ترجيح المكلف وإختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بفرضه لا المقام وهو مقام جعل الأحكام فان المرجح هناك ليس إلا حسننها أو قبوحها العقليان لا موافقة الأغراض ومخالفتها تأمل تعرف (إنتهى) (وفيه) أن القاعدة على تقدير تسليمها ليست إلا من جهة استقلال العقل بان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة واستقلال العقل بها مما لا يختص بالمكلف في مقام اختياره للفعل أو الترك أو بالشارع في مقام جعل الأحكام وتشريعه بل هو بالنسبة الى الكل على حد سواء فيجب مراعاتها .

﴿ قوله نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضية ولو لم تكن الغلبة بحرزة . . . الخ ﴾ استدراك عن حكمه في الإيراد الرابع الأخير بصحة المجمع لأجل البرائة عن حرمة الفعلية أي نعم لو قيل بان المفسدة الغالبة في الواقع مؤثرة في المبعوضية فع احتمال غلبة المفسدة في المجمع لا تكاد تجدى البرائة فانها وان فرض كونها رافعة للحرمة الفعلية واسكنها لا ترفع احتمال غلبة المفسدة في الواقع الموجبة لمبعوضيته واقعاً ومع احتمال المبعوضية لا يكاد يتأتى قصد القرية فتجربى قاعدة الإحتياط قهراً ويجب الإتيان بغير المجمع تفرغاً للذمة عما اشتغلت به يقيناً ولو لم نقل بالإحتياط عند الشك في الجزئية والشرطية لأن الشك حينئذ ليس في اعتبار شيء في المأمور به بنحو الشبهة الحكمية كى تجرى البرائة عنه عقلاً ونقلًا بل الشك في حصول ما هو المعتبر فيه قطعاً وهو قصد القرية .

(أقول) ان المصنف كما تقدم غير مرة قد حكم تبعاً للمشهور على الإمتناع وترجيح جانب النهي بصحة الصلاة في الغصب نسياناً أو جهلاً عن تصور نظراً الى وجود المقتضى فيها وفقد المانع عن التقرب بها وهو النهي الفعلي المنجز ولم ير أن المفسدة الغالبة فيها الموجبة لمبغوضيتها واقعاً مانعة عن التقرب بها فكيف يتوقف في المقام لأجل احتمال غلبة المفسدة فيه الموجب لإحتمال المبغوضية الواقعية (اللهم الا أن يقال) إن مع الجهل أو النسيان يتمشى قصد القرية بخلاف المقام لفرض الإلتفات فيه من أجل احتمال غلبة المفسدة واقعاً الموجب لإحتمال المبغوضية الواقعية (الا أنه كيف) أفنى بصحة الصلاة في الغصب اضطراراً اذا كان لا بسوء الاختيار كما أشار اليه في صدر التنبيه الأول وصرح به في أواخره أيضاً ومن المعلوم أن الغصب بمجرد الاضطرار اليه ولو كان بغير سوء الاختيار لا يكاد ينقلب عما هو عليه من المفسدة الغالبة والمبغوضية الواقعية غايته أنه لا يكون صدوره مبغوضاً عليه وهو يكفي في الصحة فاذا صححت الصلاة في الغصب ولو مع الاضطرار لا بسوء الاختيار بل قلنا نحن حتى مع سوء الاختيار وان استحق العقاب عليه بعداً مع اشتغال الصلاة على المفسدة الغالبة الموجبة للمبغوضية الواقعية ففي المقام الذي ليس فيه الا احتمال غلبة المفسدة بطريق أولى .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ إشارة الى ضعف الاستدراك عن حكمه في الأيراد الرابع الأخير بصحة المجمع ورجوع ثانياً الى الحكم بالصحة والمصنف تعليقة طويلة في المقام قد صرح في آخرها بوجه التأمل (وتفصيله) أنه ذكر في بدو الأمر أن المفسدة مراتب عديدة مرتبة مغلوطة ومرتبة مساوية للمنفعة ومرتبة غالبية والأخيرة هي التي تؤثر في المبغوضية دون غيرها وأن مجرد احراز المفسدة مما يكفي في تأثيرها في المبغوضية ان كانت غالبية واقعاً كما أن للحرمة

مراتب ضعيفة ومتوسطة وقوية ومجرد احرازها مما يكفي في تنجز المرتبة القوية لو كانت قوية واقماً وفي استحقاق عقاب تلك المرتبة القوية (ثم ساق الكلام) الى أن أخذ في تصحيح المجمع ثانياً فادعى أنه لا يعتبر في العبادة أزيد من اتيان العمل قربة الى الله ولا كون العمل ذاتاً راجحاً وان اعتبر أن لا يقع منه مبغوضاً عليه (ثم قال) ما هذا لفظه وقولنا فتأمل اشارة الى ذلك (انتهى).

(أقول) نعم الا أنه يعتبر في العبادة مضافاً الى ذلك وجود الملاك أيضاً وبه صحت الصلاة في الغصب نسياناً أو جهلاً بالموضوع ولو لا وجود الملاك فيها لم يكف مجرد الاتيان بها قربة الى الله تعالى وعدم وقوعها مبغوضاً عليه والملاك في المقام وان كان محرزاً ولسكن مع ذلك لا تتم الصحة التي قد حكم بها في الايراد الرابع الاخير فان المقتضى وان كان محرزاً ولسكن المانع وهو الحرمة الفعلية محتمل وجوده لأن البرائة لا تجرى عنها بعد ما عرفته منا من معارضتها للبرائة عن الوجوب الفعلي أيضاً ولو كان تخييرياً (وعليه) فالصحيح هو الاعتراف بعدم صحة المجمع في مفروض الايراد الرابع الاخير فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة.

قوله ومنها الإستقراء فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الإستظهار وعدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبين... الخ هذا هو الوجه الثالث من وجوه ترجيح جانب النهي على الأمر (وقد أورد عليه المصنف) من وجوه.

(منها) أنه لا دليل على إعتبار الإستقراء ما لم يفد القطع.
(ومنها) أنه لو سلم إعتباره مطلقاً فموضوع الإستقراء مما لا يتحقق بهذا المقدار أى بالظفر على موردين في الشرع من حرمة الصلاة في أيام

الإستظهار أى بعد العادة وقبل تجاوز العشرة ومن عدم جواز الوضوء من الإناثين المشتبهين ووجوب إراقتهما والتيمم كما في النص .

(ومنها) أنه لو سلم ثبوته بهذا المقدار فليس حرمة الصلاة في أيام الإستظهار ولا عدم جواز الوضوء من الاناثين المشتبهين مربوطاً بترجيح جانب الحرمة على الوجوب .

(أما الأول) فلان حرمتها في تلك الأيام ليس إلا لأجل قاعدة الامكان الجارية في الدم أى كل دم أمكن أن يكون حيضاً بان لم يكن قبل البلوغ أو بعد اليأس أو مع عدم فصل أقل الطهر فهو حيض وهكذا لأجل قاعدة الاستصحاب المطابقة لقاعدة الامكان القاضيتين بكون الدم في أيام الإستظهار حيضاً يترتب عليه جميع أحكامه وآثاره ومنها حرمة الصلاة .

(وأما الثاني) فلعدم كون حرمة الوضوء من الماء النجس ذاتياً كي يكون عدم جواز الوضوء من الاناثين المشتبهين من ترجيح جانب الحرمة على الوجوب بل تشريعياً ولا تشريع فيما إذا توضعاً منها لإحتياطاً وأما عدم جواز التوضي مع ذلك منها ولو لإحتياطاً بل يجب إراقتهما كما في موثقة الساباطي فهو للتعبد الشرعي أو للابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب حال ملاقات الماء الثاني للبدن فانه بمجرد ملاقاته له ولو لأجل تطهير مواضع الملاقات بالاول قبل أن ينفصل الغسالة أو يتعدد الغسل فيما يحتاج إلى التعدد يقطع بنجاسة البدن أما بسبب ملاقاته مع الاول أو مع الثاني نعم إذا انفصل الغسالة أو تعدد الغسل فيما يحتاج إلى التعدد يزول العلم لجواز نجاسة الاول وطهارة الثاني مع بقاء الشك فيها لجواز العكس أى طهارة الاول ونجاسة الثاني فتستصحب النجاسة (وفيه) ان المكلف إذا توضأ باحدهما وصلّى ثم طهر المواضع بالآخر وتوضأ به وصلّى قطع ببراءة ذمته يقيناً وإن ابتلى بنجاسة البدن ظاهراً بحكم

الاستصحاب كما ذكر المصنف ولا يمكنه لا يهيم بعد القطع ببرائة ذمته (وعليه) فالصحيح في الجواب أن يقال إن المنع عن التوضي منهما والأمر بإرافتهما والتيمم إنما هو للتعبد المحض كما تقدم أو لتسهيل الأمر على المكلف لا الابتلاء بالنجاسة الظاهرية بحكم الاستصحاب فإنه مما لا محذور فيه بعد إمكان تحصيل القطع بفراغ الذمة من الصلاة كما عرفت .

﴿ قوله هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض . . . الخ ﴾ كما هو الحق المختار على ما حقق في محله لقوله عليه السلام إذا كانت المرأة طامناً فلا تحل لها الصلاة ولقوله عليه السلام عند اشتباه دم الحيض بدم العذرة فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر إلى غير ذلك .

﴿ قوله فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك . . . الخ ﴾ أي ولو احتياطاً .

﴿ قوله وعدم استعمال مطهر بعده . . . الخ ﴾ عطف على حال ملاقات المتوضأ من الاناء الثانية أي وحال عدم استعمال مطهر بعد التوضي من الاناء الأولى بمعنى أنه لم يطهر المواضع بماء ثالث فإنه إذا فعل ذلك لم يقطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضي من الاناء الثانية .

﴿ قوله نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد أو انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها . . . الخ ﴾ استدراك عن القطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضأ من الاناء الثانية (ووجه الاستدراك) أنه لو كان أحد الاناءين المشتبهين كراً بان علم اجمالاً أنه اما هذا الماء القليل نجس أو ذاك الماء البالغ كراً فتوضأ بالقليل وطهر المواضع بالسكر فلا يقطع حينئذ عند الملاقات مع الثاني بنجاسة البدن لجواز كون الأول نجساً والثاني طاهراً طهرت المواضع بملاقاتها معه من دون حاجة الى انفصال

الذات أو التعدد كي يقطع قبل الانفصال أو التعدد بنجاسة البدن (وفيه) أن ملاقات المواضع مع الثاني السكر دفعة واحدة غير معقول دقة بل تدريجي قطعاً فإذا انغمس بعض يده في الماء الثاني السكر قبل انغماس الكل علم فعلاً بنجاسة يده لا محالة أما البعض المنغمس ان كان الثاني نجساً وأما البعض الغير المنغمس ان كان الأول نجساً وهذا واضح .

﴿ قوله وان علم بنجاستها حين ملاقات الأولى أو الثانية اجمالاً... الخ ﴾ لا يقال انه لو علم اجمالاً بنجاسة المواضع أما حين الملاقات مع الأولى أو مع الثانية فتستصحب النجاسة (لأنه يقال) انه كما علم اجمالاً بنجاسة المواضع اما حين الملاقات مع الأولى أو مع الثانية فكذلك علم اجمالاً بطهارتها اما حين الملاقات مع الأولى أو مع الثانية أى بعد تطهير المواضع بها وسيأتي في بعض تنبيهات الاستصحاب انشاء الله تعالى أن في تعاقب الحالتين كالطهارة والنجاسة ونحوهما لا يكاد يجرى الاستصحاب في شيء من الحالتين .

﴿ قوله فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة... الخ ﴾ تقرع على قوله المتقدم لا يعلم تفصيلاً بنجاستها... الخ .

هل يلحق تعدد الاضافات بتعدد

العنوانات أم لا

﴿ قوله الامر الثالث الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات... الخ ﴾ مقصوده من العنوانات والجهات معلوم واضح وهو متعلقا الامر والنهي كالصلاة والغصب وأما مقصوده من الاضافات فهو اضافة

متعلق الأمر والنهي الى متعلقيهما كإضافة الأكرام الى العلماء في أكرم العلماء وإضافة الأكرام أيضاً الى الفساق في لا تكرم الفساق فيكون المعنى لدى الحقيقة هكذا هل يلحق تعدد متعلق المتعلقين كالعلماء والفساق في المثالين بتعدد المتعلقين كإصلاة والنصب في صل ولا تفصّب فبما أن الثاني من باب الاجتماع لسكون النسبة بين متعلق الأمر والنهي عموماً من وجه فكذلك الأول من باب الاجتماع لسكون النسبة بين متعلق المتعلقين عموماً من وجه أم لا يلحق (فيقول المصنف) الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات فكما أن تعدد العنوان بناء على الجواز مما يجدى في تعدد المتعلق فكذلك تعدد الإضافة بناء عليه مما يجدى أيضاً في تعدده فيكون مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تفصّب عيناً فعلى الجواز لا تعارض ولا تراحم في المجمع وعلى الامتناع يكون المجمع من باب التراحم وأما ما يترأى من القوم من معاملتهم مع مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة تعارض العامين من وجه في مادة الاجتماع فهو مبني على الامتناع وعدم وجود المقتضى لأحد الحكمين في المجمع .

(أقول) والحق عدم لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات فعلى الامتناع كما هو المختار يعامل مع صل ولا تفصّب معاملة المتراحمين في المجمع ويرجع فيه الى مرجحات باب التراحم كما تقدم ومع أكرم العلماء ولا تكرم الفساق يعامل معاملة المتعارضين في المجمع ويرجع فيه الى مرجحات باب التعارض والفارق هو فهم العرف فانهم يرون التنافي في الأول في مقام الامتناع وفي الثاني في مقام الجعل والتشريع وقد أشير في الأمر الثامن في الجهة الأولى الى ضابطى التراحم والتعارض وسيأتى تفصيلهما بنحو أبسط في صدر التعادل والتراجيح انشاء الله تعالى فمعاملة القوم مع مثل أكرم العلماء ولا تكرم

الفساق معاملة المتعارضين في المجمع انما هو لاجل كونهما من باب التعارض لا لكونهما من باب التزاحم ولم يحرز وجود المقتضى لاحد الحكمين في المجمع فانه دعوى بلا شاهد وتأويل بلا برهان (بل لا يبعد) أن يرى العرف التنافي في مقام الجعل والتشريع حتى فيما كانت النسبة بين نفس المتعلقةين عموماً من وجه اذا كانا في الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة أو الصحة والفساد ونحوهما ففي مثل قوله النباتات طاهرة والمسكرات نجسة يعامل معهما في النيات المسكر معاملة المتعارضين لا معاملة باب الاجتماع فلا يجوز يتمول فيهما بان المجمع طاهر ونجس ولا الممتنع يرجع فيه الى مرجحات باب التزاحم كاقوائية المناط ونحوها فتأمل جيداً فان المقام من مزال الاقدام وقد زل فيه بعض الاساتيد العظام .

هل النهى يقتضى الفساد أم لا

وقوله فصل في أن النهى عن الشيء هل يقتضى فساده أم لا وليقدم أمور الاول أنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينهما وبين هذه المسألة ... الخ أي قد عرفت في صدر مسألة الاجتماع أن الجهة المبحوثة عنها في تلك المسألة كانت سرية كل من الأمر والنهى الى متعلق الآخر لانتعاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرية لتعددتهما كذلك وان الجهة المبحوثة عنها في هذه المسألة هي مفسدية النهى للعبادة أو المعاملة وعدمها بعد ان فراغ عن أصل توجهه وسريته اليها .

هل المسألة لفظية أو عقلية

﴿ قوله الثانى انه لا يخفى ان عدّه هذه المسألة من مباحث الالفاظ إنما هو لأجل أنه . . . الخ ﴾ وحاصل ما فى هذا الأمر الثانى بمزيد توضيح منا أن هذه المسألة وإن كانت عقلية واقعاً لكون الكلام فيها فى الملازمة بين الحرمة والفساد عقلاً وليكن حيث أن فى جملة الأقوال قول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملات مع إنكار الملازمة بينهما عقلاً تعدّ المسألة من مباحث الالفاظ وتكون لفظية لا عقلية (وفيه ما لا يخفى) إذ بمجرد أن فى الأقوال قول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملات مع إنكار الملازمة بين الحرمة والفساد عقلاً وإن كان يعرف أن النزاع عند هذا القائل هو فى دلالة اللفظ على الفساد لا فى الملازمة العقلية وليكن لا يعرف أن النزاع عند ساير الأعلام أيضاً كذلك (هذا) مضافاً إلى أن هذا القول مما لم نعر عليه بعد الفحص عنه فى السكتب الأصولية التى بأيدينا ولعل المصنف قد اشتبه فى النقل والله العالم ﴿ قوله ولا ينافى ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها فى العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة . . . الخ ﴾ ردّ على صاحب التقريرات رحمه الله (وتفصيله) أنه قال فى الهداية الأولى من هذه المسألة (ما لفظه) قد عرفت فى المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة على وجه التفصيل ومحصله هو أن المسؤل عنه فى تلك المسألة هو إمكان اجتماع هذين النحويين من الطلب فى مورد واحد وإمتاعه والمسؤل عنه فى هذه المسألة هو ثبوت الملازمة بين تعلق النهى بشىء وبين فساد ذلك الشىء (إلى أن قال) ومن هنا يظهر أن المسألة لا ينبغى أن تعد من مباحث الالفاظ فإن هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنما هى موجودة

بين مفاد النهى المتعلق بشيء وبين فساد ذلك الشيء وان لم يكن ذلك النهى مدلولاً بالصيغة اللفظية وعلى تقدير عدمها انما يحكم بانتفائها بين المعنيين (انتهى) ومحصله أن محل الكلام في المسألة نفيًا وإثباتًا انما هو الملازمة بين الحرمة والفساد عقلاً وان لم تكن الحرمة مستفادة من اللفظ أصلاً كما اذا استفيد من عقل أو اجماع ونحوهما وعليه فالمسألة ليست لفظية بل عقلية (وحاصل رد المصنف) عليه أنه لا ينافي ذلك أن يكون النزاع مع ذلك في دلالة الصيغة على الفساد وعدمها غاية انها تدل على الحرمة بالمطابقة وعلى الفساد الملازم للحرمة بالإلتزام (وفيه) أن ارجاع البحث عن الملازمة بين الحرمة والفساد عقلاً الى البحث عن دلالة النهى على الفساد بالإلتزام وان أمكن بالتقريب المذكور ولسكن يلزم حينئذ حصر النزاع بما اذا كان هناك لفظ قد استفيدت الحرمة منه وأما اذا لم يكن هناك لفظ بان استفيدت الحرمة من دليل لبي من عقل أو اجماع ونحوهما فلا يكون هناك بحث أصلاً وهو كما ترى (هذا مضافاً) الى أنه يعتبر في دلالة اللفظ على شيء بالإلتزام من اللزوم البين بالمعنى الأخص كما في الحاتم والجود وفي العمى والبصر وهو مفقود في المقام اذ لا لزوم بهذا النحو بين الحرمة التي هي مفاد النهى بالمطابقة وبين الفساد على نحو لا يمكن تصورهما بدون تصور الفساد وهذا واضح .

ملاك البحث يعم النهى التحريمى والتنزيهى والنفسى والغبرى جميعاً

﴿ قوله الثالث ظاهر لفظ النهى وإن كان النهى التحريمى إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهى . . . الخ ﴾ لا اشكال فى أن المراد من النهى الماخوذ فى عنوان البحث ليس هو النهى الوضعى المسوق للإرشاد إلى الفساد كالنهى عن بيع الغلام حتى يحتلم أو عن نكاح العبد حتى يأذن مولاه أو عن لبس غير الماكول فى الصلاة حتى يهلى فى غيره ونحو ذلك بل المراد منه هو النهى التكليفى ولكن المراد هل هو خصوص التحريمى منه أم يشمل التنزيهى أيضاً فيقول المصنف إن ملاك البحث يعم التنزيهى .

(أقول) نعم يعم التنزيهى ولذا قد قلنا فى مسألة الإجتماع بفساد العبادات المكروهة التى لا بدل لها مما لا يمكن القول فيه بكون النهى لأقلية الثواب كالمسلوات المبتدئة عند الطلوع والغروب وكصوم يوم العاشوراء بنساء على كراهته ونحوهما بمعنى عدم وقوعها عبادة مقربة إلى الله تعالى وإن تحققت مسمياتها وماهياتها كما فى العبادات المحرمة كصوم يوم العيدين ونحوه فانها وإن كانت فاسدة لحرمتها بمعنى عدم كونها عبادة مقربة إلى الله تعالى ولكن مع ذلك تتحقق ماهياتها ومسمياتها وبها تحصل المخالفة والعصيان قطعاً ولكن المصنف مع إقراره فى المقام بعموم ملاك البحث للتنزيهى لم يلتزم هناك بفساد العبادات المكروهة ولو فى خصوص ما لا بدل له .

﴿ قوله ومعه لا وجه لتخصيص العنوان . . . الخ ﴾ رد على صاحب

التقريرات رحمه الله حيث قال (ما لفظه) الثاني ظاهر النهى الماخوذ في العنوان هو النهى التحريمى وإن كان مناط البحث في التنزيهى موجوداً وذلك لا يوجب تعميم العنوان (إنتهى) فيقول المصنف إن مع عموم الملاك وشموله للنهى التنزيهى لا وجه لتخصيص العنوان بالتحريمى فقط وهو جيد .

﴿ قوله وإختصاص عموم ملاك العبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى . . . الخ ﴾ دفع إشكال مترقب في المقام (وحاصل الاشكال) أنه لا إشكال في أن عموم ملاك البحث للنهى التنزيهى هو مما يختص بالعبادات فقط دون المعاملات إذ لا وجه لإقتضاء التنزيهى الفساد في المعاملات كما لا يخفى فهذا قد يكون قرينة على أن المراد من النهى الماخوذ في العنوان هو خصوص التحريمى فقط الجارى في العبادات والمعاملات جميعاً لا ما يعم التنزيهى المختص بالعبادات فقط (وحاصل الدفع) أن اختصاص عموم ملاك البحث بالعبادات فقط دون المعاملات مما لا يوجب تخصيص العنوان بالتحريمى فقط دون غيره بل المبحوث عنه هو مطلق النهى سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً غاية أن التحريمى يجرى في العبادات والمعاملات جميعاً والتنزيهى يختص بالعبادات فقط .

﴿ قوله كما لا وجه لتخصيصه بالنفسى فيعم الغيرى اذا كان أصلياً وأما اذا كان تبعياً . . . الخ ﴾ أى كما لا وجه لتخصيص النهى الماخوذ في العنوان بالنفسى فقط بل يعم الغيرى أيضاً (اذا كان أصلياً) فكأنه اذا نهى مثلاً عن الصلاة في أيام الحيض نفسياً يقع الكلام في مفسديته لها فكذلك اذا نهى عن الصلاة غيرياً لأجل الإزالة يقع الكلام في مفسديته لها (وأما اذا كان الغيرى تبعياً) فهو داخل في ملاك البحث لا في عنوان البحث بنفسه (والسر في ذلك) أن الغيرى الأصيل على ما تقدم شرحه في مقدمة الواجب عبارة

عما تعلقت به ارادة مستقلة من جهة الإلتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه والغيرى التبعى عبارة عما لم تتعلق به ارادة مستقلة لعدم الإلتفات اليه بل تعلقت به ارادة اجمالية تبعية وعلى هذا فالغيرى الاصلى يكون من مقولة اللفظ حيث يلتفت الى الشيء بما هو عليه ويتعلق به ارادته المستقلة فيجمله في قالب الطلب ويقول مثلاً أدخل السوق واشتر اللحم فيكون داخلًا في عنوان البحث والغيرى التبعى يكون من مقولة المعنى كما اذا قال اشتر اللحم فوجب دخول السوق تبعاً لغيره فيكون خارجاً عن عنوان البحث فمرأ بعد ما عرفت من كون النزاع فيه فى دلالة اللفظ أى فى دلالة النهى على الفساد وعدمها ولكن مع ذلك يعمه ملاك البحث لان دلالة النهى على الفساد على القول بها ليس الا من جهة دلالاته على الحرمة والحرمة موجودة بعينها فى النهى التبعى .

(أقول) هذا ان قلنا بكون المسألة لفظية كما زعم المصنف والا بان قلنا أن المسألة عقلية كما تقدم منا نظراً الى وقوع الكلام فيها فى الملازمة بين الحرمة والفساد لا فى دلالة النهى عليه فالنهى التبعى داخل فى نفس البحث لا فى ملاكه .

... قوله من غير دخل لأستحقاق العقوبة على مخالفته فى ذلك كما توهمه القمى قدس سره . . الخ) ردد على المحقق القمى أعلى الله مقامه الذى يظهر من بعض كتاباته خروج النهى الغيرى عن محل الكلام لعدم استحقاق العقاب عليه (قال) فى المقدمة السادسة ما هذا لفظه ان النهى المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقباً (انتهى) ولازم ذلك أن النهى الغيرى مطلقاً خارج عن عنوان البحث سواء كان أصلياً أو تبعياً نظراً الى عدم كونه موجباً لاستحقاق العقوبة على مخالفته وان كان مما يوجب استحقاق العقوبة على مخالفة ذى المقدمة (فيجيب عنه المصنف) بعدم دخالة استحقاق العقاب على المخالفة

وعدمه فى مفسدية النهى وعدمها بل الملاك فى مفسديته على القول بها هو نفس الحرمة وهى موجودة بعينها فى النهى الغيرى كالنهى النفسى بعينه .

﴿ قوله ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع فى أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فساداً اذا كان عبادة . . الخ ﴾ أى ويؤيد ما ذكرنا من عموم ملاك البحث للنهى الغيرى وان دلالة النهى على الفساد على القول بهسا انما يكون لأجل دلالاته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفتها ما جعله القوم ثمرة لمسألة الضد من فساد الضد الخاص على القول بالاقضاء اذا كان عبادة كالصلاة ونحوها اذ من المعلوم أن حرمة الضد بناء على الإقتضاء ليست الا غيرية مقدمة فمع كونها كذلك قد التزموا بمفسديتها للعبادة وهذا مما يكشف عن عدم دخالة استحقاق العقاب وعدمه فى مفسدية النهى وعدمها .

(أقول) نعم وان يمكن من المحتمل أن القائلين بالاقضاء وفساد الضد اذا كان عبادة هم يلتزمون باستحقاق العقاب على الحرمة الغيرية وان كان هذا الإحتمال بعيداً جداً ولعل المصنف لهذا الإحتمال قد جعل الأمر المذكور مؤيداً لادليلاً برأسه وعلى كل حال لأوجه لإختصاص النزاع بالنهى النفسى دون الغيرى .

فى تعيين المراد من العبادة

﴿ قوله الرابع ما يتعلق به النهى اما يكون عبادة أو غيرها والمراد بالعبادة هنا . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر الرابع هو تعيين المراد من العبادة التى يقع البحث عن اقتضاء النهى فسادها كما أن الغرض من ذلك

هو دفع ما قد يشكل الأمر في تصوير تعلق النهى بها فان العبادة ليست الا ما تعلق به أمر عبادى لا يكاد يسقط الا بقصد القرية وما تعلق به أمر كذلك بل مطلق الأمر ولو كان توصلياً كيف يعقل تعلق النهى بها كي يفسدها أو لا يفسدها (فيقول المصنف) في دفع هذا الإشكال ما محصله بتوضيح منا ان المراد من العبادة ها هنا هو أحد أمرين .

(الأول) ما يكون عبادة ذاتاً ومقرباً الى الله تعالى لو لا حرمة شرعا من دون أن يحتاج عباديته الى تعلق أمر به بل ولا يضر بعباديته حرمة شرعا كما سيأتى من المصنف فى المقام الأول وان أضر بمقربيته الى الله تعالى وهذا كالسجود والخضوع والخشوع والتسبيح والتقديس ونحو ذلك وفى هذا القسم لا اشكال فى تصوير تعلق النهى به اذ لا يحتاج عباديته الى أمر كي يقال أنه مع الأمر به كيف ينهى عنه .

(الثانى) ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا بقصد القرية كسائر أمثاله وأقرانه وهذا كصوم يوم العيدين أو الصلاة فى أيام الحيض بناء على حرمتها ذاتاً ونحوهما وفى هذا القسم أيضاً لا اشكال فى تصوير تعلق النهى به اذ لا أمر به فعلاً كي يشكل الأمر فى تعلق النهى به بل يتعلق به بلا مانع عنه ولا محذور ويقال مثلاً ان صوم العيدين الذى لو تعلق به الأمر كان أمره أمراً عبادياً كصوم سائر الأيام هل النهى المتعلق به يفسده أم لا .
 قوله لا ما أمر به لأجل التعبد به ولا ما يتوقف صحته على النية ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها فى شيء . . . الخ هذه تعاريف ثلاثة للعبادة (الأول) لصاحب التقريرات .

(والثانى) للمحقق القمى بل ولغير واحد من القوم على ما ذكره التقريرات (والظاهر) أن المراد من النية هو قصد القرية لا قصد العنوان

والافتش اداء الدين أيضاً يتوقف صحته على النية وليس بعبادة قطعاً .

(الثالث) المحقق القمي أيضاً (قال فى القوانين) فى المقدمة الأولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية (ثم قال) وبعبارة أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها فى شيء انتهى (فيقول المصنف) ان العبادة بشيء من هذه المعانى الثلاثة عما لا يمكن تعلق النهى بها .

(أقول) أما الأول فنعم فان ما أمر به لأجل التعبد به مما لا يعقل تعلق النهى به ولكن الثانى والثالث مما يعقل غير انها لا يسلمان عما أورد عليهما بالإنتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره كما أفاد المصنف وسيأتى تفصيله .

﴿ قوله مع ما أورد عليها بالإنتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات . . الخ ﴾ (وقد أورد فى الفصول) على التعريف الثالث عكساً وطرداً (قال أعلى الله مقامه) وقد تعرف العبادة بما لم يعلم انحصار المصلحة فيها فى شيء وهذا غير شديد لإنتقاضه عكساً بالعبادة التى علم انحصار المصلحة فيها بالإمتثال بغيرها ونحوه كالطهارة وطرداً بالواجبات التى ليست عبادة ولا ينحصر مصالحها فى شيء كوجوب توجيه الميت الى القبلة انتهى (وقد أورد فى التقريرات) على التعريف الثانى بالدور وأشار اليه المصنف بقوله أو بغيره أى بغير الإنتقاض طرداً أو عكساً .

(أقول) وتقريب الدور بلسان واضح أن معرفة العبادة يتوقف على معرفة صحة العبادة نظرألى أخذ صحتها فى تعريفها ومعرفة صحة العبادة موقوفة على معرفة نفس العبادة توقف معرفة المقيد على معرفة قيده فإذا تتوقف معرفة العبادة على معرفة العبادة وهذا هو الدور .

﴿ قوله كون مثلها من التعريفات ليس بجد ولا رسم بل من قبيل شرح الإسم . . الخ ﴾ قد تقدم منا فى مقدمة الواجب فى صدر المطلق والمشروط

معنى كل من التعريف اللفظى المعبر عنه بشرح الإسم والتعريف الحقيقى المعبر عنه بالحد والرسم فراجع ولا نعيد .

في تعيين المراد من المعاملة

﴿ قوله الخامس أنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر الخامس هو تعيين المراد من المعاملة التى يقع البحث عن اقتضاء النهى فسادها وعدمه وقد قسم المعاملة فى التقارير على ثلاثة أقسام .

(الأول) ما يتصف بالصحة والفساد كالعقود والإيقاعات وغسل النجاسات .

(الثانى) ما لا يتصف بالصحة والفساد مع ترتب الأثر الشرعى عليه كالغصب والإتلاف واليد والجنايات وأسباب الوضوء ونحوها (والظاهر) أن وجه عدم إتصاف هذا القسم الثانى بالصحة والفساد مع كونه مما يترتب عليه الأثر الشرعى هو عدم تركبه من أجزاء وشرائطه كى يكون قابلا لاطرو والنقص والتمام عليه بخلاف مثل العقود والإيقاعات وغسل النجاسات فانها مركبة من أمور خاصة حتى مثل الغسل لما يعتبر فيه من التعدد ولو فى بعض النجاسات كالبول ويعتبر فيه العصر فيما يقبل العصر وإفصال الغسالة إذا كان بالقليل ونحو ذلك .

(الثالث) ما لا يتصف بالصحة والفساد مع عدم ترتب أثر شرعى عليه وقد مثل له بشرب الماء (والظاهر) أن وجه عدم إتصاف هذا القسم الثالث بالصحة والفساد مضافا إلى عدم تركبه عدم ترتب أثر شرعى عليه (ثم إن

التقريرات) قد اختار أن الداخلة تحت عنوان النزاع هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة أى المعاملة بالمعنى الأعم مع قابليتها للإتصاف بالصحة والفساد فلا يختص النزاع بالمعاملة بالمعنى الأخص وهى العقود والإيقاعات ولا يعم مطلق المعاملة بالمعنى الأعم مما لا يقبل الإتصاف بالصحة والفساد (وقد أفاد) في وجه عدم التعميم إلى مطلق المعاملة بالمعنى الأعم ما محصله أن مع عدم قابلية الإتصاف بالصحة والفساد لا وجه للبحث عن إقتضاء النهى للفساد فيه وعدمه (كما أنه قد أفاد) في وجه عدم الإختصاص بالمعاملة بالمعنى الأخص وتعميمه إلى مطلق ما يقبل الإتصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات أمرين (أحدهما) عموم الأدلة .

(ثانيهما) ما ذكره الشيخ في محكى المبسوط من الإستدلال على عدم حصول الطهارة فيما لو استنجى بالمطعموم ونحوه مما تعلق النهى بالإستنجاء به بما هذا لفظه قال كل ما قلنا لا يجوز استعماله لحرمة أو لكونه نجساً ان استعمال ذلك ونق به الموضوع لا يجوز لأنه منهي عنه والنهى يقتضى الفساد قال في التقريرات وقد نقله في المعتمد ولم يعترض عليه بخوجه عن محل الكلام كغيره وإنما اعترضوا عليه بعدم إقتضاء النهى للفساد (ثم ان المصنف) قد اتبع التقريرات فاختر أن الداخلة في عنوان النزاع هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة غير أنه زعم أن وجه عدم إتصاف القسم الثاني بالصحة والفساد عدم انفكك الأثر عنه وأن وجه عدم إتصاف الثالث بهما أنه لا أثر له (وفيه ما لا يخفى) فان الثاني مما يجوز انفكك الأثر عنه أحياناً كما اذا أتلف مال الغير لحفظ الغير من الفرق أو الحرق ونحوهما مما كان على نحو الإحسان إليه والصحيح في وجه عدم الإتصاف في كل من القسم الثاني والثالث بالصحة والفساد مضافاً الى عدم ترتب الأثر على القسم الثالث هو ما

عرفته منا من عدم تركيبها من أجزاء وشرائط ليتصفا بالتامة والنقصان ولعله الى ذلك كله قد أشار أخيراً بقوله فافهم .
﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في التكلم حول الصحة والفساد

﴿ قوله السادس أن الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر السادس بيان أمرين بل بيان أمور ثلاثة ذكرها المصنف بغير ترتيب .

(الاول) ان اختلاف المتكلم والفقيه في تعريف الصحة والفساد مما لا يوجب اختلافا في المعنى وهو التامة وعدم التامة فالاول عرف الصحة في العبادات بما يوافق الأمر أو الشريعة والثاني بما يسقط معه القضاء والاعادة (والسرى) في عدم الاختلاف أن كلا منهما قد عبر عن الصحة بما يهمله من الأثر فان المتكلم بصدد امتثال أمر المولى واستحقاق الثوبات فعبّر عن الصحة بما يوافق الأمر أو الشريعة والفقيه بصدد حكم فعل المكلف فعبّر عن الصحة بما يسقط معه وجوب القضاء والاعادة والمراد من سقوطها في المقام سقوطها على تقدير ثبوتها فلا يرد النقص بصحيح العيدين والجمعة اذ ليس فيها قضاء كي يسقطه صحيحهما (وقد أشار المصنف) الى هذا الأمر الاول بقوله وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة انما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر . . . الخ .

(الثاني) أن اختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار مما لا يوجب أيضاً اختلافا في المعنى فالإتمام مثلا مكان القصر نسياناً مما يوجب الاعادة

في الوقت دون القضاء في خارج الوقت فيكون صحيحاً بحسب أثر وفساداً بحسب آخر وهكذا المأمور به الاضطرارى المعبر عنه بالواقعى الثانوى أو المأمور به الظاهرى فيكون موافقاً للأمر الاضطرارى أو للأمر الظاهرى ومخالفاً للأمر الواقعى الاولى فيكون صحيحاً بحسب أمر وفساداً بحسب آخر وحيث ان اجزائهما عن الواقعى الاولى محل الكلام فيكون الايتان بهما صحيحاً مسقطاً للقضاء والاعادة بنظر وفساداً غير مسقط للقضاء والاعادة بنظر آخر (وقد أشار المصنف) الى هذا الأمر الثانى بقوله فربما يكون شىء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفساداً بحسب آخر (قال) ومن هنا صح أن يقال ان الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف بل فيها بمعنى واحد وهو التمامية وانما الاختلاف فيما هو المرغوب منها من الآثار . . . الخ .

(الثالث) أن الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار كما عرفت آنفاً (وقد أشار) الى هذا الأمر الثالث بقوله السادس أن الصحة والفساد . . . الخ .

(أقول) ان تعبير المصنف عن الصحة والفساد بانهما وصفان اضافيان لا يخلو عن مناقشة فان الصحة والفساد وان كانا قد يختلفان بحسب الآثار والأنظار فيكون عمل واحد صحيحاً بالنسبة الى أثر دون أثر أو بالنسبة الى نظر دون نظر ولسكن ليس دائماً كذلك لجواز أن يكون عمل واحد صحيحاً بحسب تمام الآثار والأنظار كما جاز أن يكون عمل واحد فاسداً بحسب تمام الآثار والأنظار وليست الصحة والفساد من قبيل الاطلاق والاشتراط المتقدمين في مقدمة الواجب من حيث كونها وصفين اضافيين دائماً لا واقع معين لهما في عالم الثبوت نظراً الى أنه ما من مطلق الا وهو مشروط ببعض الأمور ولا أقل من الشرائط العامة وما من مشروط الا وهو مطلق بالنسبة

إلى جملة من الأمور وهى التى لم يؤخذ شرطاً فى لسان الدليل بل الصحة والفساد قد يكونان إضافيين وقد يكونان واقعيين .

﴿ قوله وحيث أن الأمر فى الشريعة يكون على أقسام من الواقعى الأولى والثانوى والظاهرى والأنظار تختلف فى أن الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان . . . الخ ﴾ شروع فى بيان كيفية إختلاف الصحة والفساد بحسب الآثار والأنظار فالإتيان بالمأمور به الإضطرارى أى الواقعى الثانوى وهكذا الإتيان بالمأمور به الظاهرى يكون موافقة للأمر الإضطرارى أو الظاهرى فيكون صحيحاً بالنسبة اليه ومخالفة للأمر الواقعى الأولى فيكون فاسداً بالنسبة اليه (وقد أشار) إلى ذلك بقوله كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لآخر . . . الخ بل الإتيان بالإضطرارى والظاهرى حيث يكون إجزائهما عن الواقع محل الخلاف كما تقدم فيكون صحيحاً مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر وفساداً غير مسقط لها بنظر آخر (وقد أشار) اليه بقوله أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر وغير مسقط لها بنظر آخر . . . الخ .

﴿ قوله فالعبادة الموافقة للأمر الظاهرى تكون صحيحة عند المتكلم والفقهاء . . . الخ ﴾ إشارة إلى كلام لهم حول النسبة بين التفسيرين أى تفسير المتكلم والفقهاء (قال فى التقريرات) ثم انهم قد ذكروا أن النسبة بين التفسيرين عموم مطلق لأن العبادة التى توجب سقوط القضاء يجب مطابقتها للأمر وليس كل ما يطابق الأمر مسقطاً للقضاء لأن الصلاة بالطهارة المستصحبة مطابقة للأمر يعنى الظاهرى وليست مسقطاً للقضاء لأنه يجب إذا إنكشف الخلاف (إنتهى) (فيقول المصنف) وقد وجه كلامه حول المأمور به الظاهرى الذى أدعوا أنه مطابق للأمر وليس مسقطاً للقضاء أى صحيح عند المتكلم دون الفقهاء (ما محصله) أن المراد من الأمر فى تفسير المتكلم للصحة إن كان ما يعم

الامر الظاهري ونحن قلنا باجزاء الظاهري عن الواقعي فالمأمور به الظاهري صحيح على كلا التفسيرين جميعاً وإن لم نقل باجزاء الظاهري عن الواقعي وكان المراد من الامر في تفسير المتكلم للصحة خصوص الواقعي فالمأمور به الظاهري غير صحيح على كلا التفسيرين وهو معنى قول المصنف وعدم إحصائها بها عند الفقيه بموافقته بناء على عدم الاجزاء وكونه مراعى بموافقة الامر الواقعي عند المتكلم بناء على كون الامر في تفسيرها خصوص الواقعي . . . الخ .

(أقول) نعم ولكن إذا لم نقل باجزاء الظاهري عن الواقعي كما حققناه في محله وكان المراد من الامر في تفسير المتكلم للصحة ما يعم الامر الظاهري كما هو الظاهر فينبذ يكون المأمور به الظاهري صحيحاً عند المتكلم دون الفقيه أى يكون مطابقاً للأمر وليس مسقطاً للقضاء فتدبر جيداً .

﴿ قوله وكونه مراعى بموافقة الامر الواقعي . . . الخ ﴾ أى وكون

الاتصاف بالصحة مراعى بموافقة الامر الواقعي .

﴿ قوله تنبيه وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان . . . الخ ﴾ (قال في التقريرات) في تذييب الامر الرابع (ما لفظه) ان الصحة والفساد وصفان إعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به أو لما هو المجمول سبباً وعده مطلقاً سواء كان في العبادات أو في المعاملات وسواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون أو بما فسرها الفقهاء (انتهى) ومحصله أن الصحة والفساد سواء كانا في العبادات أو في المعاملات كانا بتفسير المتكلم أو بتفسير الفقيه هما وصفان انتزاعيان غاية أنه في العبادات ينتزعان من مطابقة المورد لما هو المأمور به وفي المعاملات من مطابقته لما هو المجمول سبباً هذا في نظر التقريرات (وأما المصنف) ففي العبادات فصل بين تفسيرى المتكلم والفقيه (فعلى تفسير

المتكلم) هما وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة الماتى به لما هو المأمور به كما اختاره التقريرات (وأما على تفسير الفقيه) أى سقوط القضاء والاعادة فى المأمور به الواقى هى لازم عقلى بمعنى أن العقل يحكم بأنه مسقط للقضاء والاعادة وفى غيره من الاضطرارى والظاهرى على القول بالاجزاء فيها هى حكم شرعى بمعنى أن الشرع يحكم بأنه مسقط للقضاء والاعادة منه على العباد وتخفيفاً عنهم مع ثبوت المقتضى لها لقوت الواقى الأولى .

(نعم) الصحة فى الموارد الخاصة والمصاديق الجزئية للاضطرارى والظاهرى ليست حكماً شرعياً وإنما تتصف الموارد بالصحة بمعنى انطباقها لما هو المأمور به كما أفاد التقريرات هذا كله فى العبادات (وأما المعاملات) فالصحة فيها حكم شرعى ولو امضاء نعم فى الموارد الخاصة والمصاديق الجزئية ليست حكماً شرعياً بل تتصف الموارد بالصحة بمعنى انطباقها لما هو المجهول سبباً كما هو الحال فى الاحكام التكليفية عيناً فان المصداق الجزئى من الواجب أو الحرام تتصف بالوجوب أو الحرمة بمعنى انطباقه لما هو الواجب السكلى أو الحرام السكلى .

(أقول) ويرد عليه .

(أولاً) ان الشارع الحاكم فى الاضطرارى والظاهرى بكونهما مسقطين للقضاء والاعادة بناء على الإجزاء فيها هو بنفسه أيضاً يحكم فى مصاديقهما الجزئية بذلك وهكذا فى المعاملات غاية أنه حكمه فى الكلى كلى وفى المصاديق الجزئية جزئى .

(وثانياً) ان الصحة اذا قلنا بانها عند السكلى بمعنى واحد كما تقدم وهو التامة وأن اختلاف المتكلم والفقيه فى التعريف إنما هو لتعبير كل منهما بما يهمنه من الاثر فهى لا محالة وصف اعتبارى منتزع عن واجدية الشيء لتام

ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرايط سواء كان الشيء من المركبات الشرعية كالصلاة والصوم والحج وما أشبهها أو من المركبات العرفية المترتبة عليها الآثار الشرعية كالمقود والايقاعات ونحوهما أو المترتبة عليها الخواص والآثار العرفية كما فى الحبوب والمعاجين وغيرهما المركبة عن أمور خاصة فالصحة فى الشكل بمعنى واحد وهو التامة منتزعة عن واجدية الشيء لتام ما يعتبر فيه جزءاً وشرطاً من غير فرق فى ذلك كله بين العبادات أو المعاملات ولا بين كليها أو جزئها فتدبر جيداً .

﴿ قوله ليس بحكم وضمى مجعول بنفسه أو يتبع تكليف . . . الخ ﴾
فالوضى المجعول بنفسه هو كما اذا قال السورة جزء للصلاة والوضى المجعول يتبع التكليف هو كما اذا أمر بقراءة السورة فى الصلاة ويتبع جعل الوجوب لها قد جعلت الجزئية .

﴿ قوله الا أنه ليس بأمر اعتبارى ينتزع كما توهم . . . الخ ﴾ مقصوده من المتوهم هو صاحب التقريرات كما تقدم فانه الذى ادعى أن الصحة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من انطباق المورد لما هو المأمور به أو لما هو المجعول سبباً مطلقاً سواء كان فى العبادات أو فى المعاملات وسواء فسرت الصحة بما فسرها المتكلمون أو بما فسرها الفقهاء .

﴿ قوله وفى غيره فالسقوط ربما يكون مجعولاً . . . الخ ﴾ أى وفى غير المأمور به الواقعى الأولى من المأمور به الاضطرارى والظاهرى ربما يكون السقوط مجعولاً شرعاً أى على القول بالإجزاء فيها .

﴿ قوله كما ربما يحكم بثبوتها . . . الخ ﴾ أى بثبوت القضاء والاعادة فى المأمور به الاضطرارى والظاهرى بناء على عدم الإجزاء فيها .

﴿ قوله بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما . . . الخ ﴾ من الاحكام التكليفية كالاستحباب والمكراهة ونحوهما .

في تحقيق حال الاصل في المسألة

﴿ قوله السابع لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه . . . الخ ﴾
 وحاصل الكلام في هذا الامر السابع أنه اذا أثبتنا في المسألة الاصولية أن
 النهى يدل على الفساد أو أنه لا يدل عليه فهو وان عجزنا عن ذلك نقياً واثباتاً
 وشك في دلالة على الفساد وعدمه فلا أصل لنا في المسألة يقتضى دلالة النهى
 على الفساد أو عدم دلالة عليه (نعم في المسألة الفقهية) وهي فساد العبادة
 أو المعاملة المنهية عنها وعدمه الاصل يقتضى الفساد (أما في المعاملات) بعد
 فرض عدم عموم أو اطلاق يقتضى الصحة فيها فلانها بعد ما تعلق النهى بها
 وشك في دلالة على فسادها اذا تحققت هي في الخارج فلا محالة يقع الشك في
 حصول الأثر المترتب عليها من ملكية أو زوجية أو بينونة ونحو ذلك
 فيستصحب عدم حصول الأثر وهذا هو معنى اصالة الفساد المشتهرة على
 اللسان في المعاملات (وفيه) أن مقتضى الاصل وأن كان عدم حصول الأثر
 المترتب عليها ولكن هذا اذا لم يكن هناك أصل سببي يرتفع به الشك فانا
 مهما شككنا في اعتبار شيء في السبب شرعاً كاعتبار الماضوية أو العرية ونحوهما
 في عقد النكاح مثلاً ولم يكن هناك عموم أو اطلاق يتمسك به لرفعه وأجرينا
 البرائة عنه نقلاً وعقلاً بعد الفحص عنه بحد اليأس فالبرائة الجارية عن
 المشكوك مما يوجب تحديد أجزاء السبب وحصرها بحسب الظاهر بالاجزاء
 المعلومة فاذا تحققت هي فلا محالة يترتب عليها الأثر ولا يبقى مجال لاستصحاب
 عدمه وسيأتي نظير ذلك في الواجب الارتباطى اذا دار أمره بين الأقل
 والاكثر فتجرى البرائة عن وجوب الاكثر وبها يرتفع الاجمال والتردد

بحسب الظاهر وتعيينه في الاول كما صرح به المصنف هناك فتكون وارادة على أصل الاشتغال أو استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقول فكما ان البرائة هناك وارادة على أصل الاشتغال أو على استصحابه فكذلك البرائة في المقام وارادة على إصالة الفساد وإستصحاب عدم الأثر (وأما في العبادات) فلان العبادة بعد ما تعلق النهى بها كما في صوم العيدين وشك في إقتضاء حرمتها فسادها هي مما لا أمر له قطعاً وهو مما يكفى في بطلان العبادة والإكتفاء بقصد الملاك في العبادة المزاحمة بالأمر وإنما هو من جهة شمول إطلاق الأمر لها وهو يكفى في إحراز الملاك فيها وان كان الأمر ساقطاً فعلاً عن التنجز لأجل المزاحمة بالأمر وهذا بخلاف المقام فان تعلق النهى بالعبادة بالخصوص يكون الأمر بها منقطعاً من أصله فلا أمر ولا محرز للملاك أصلاً .

(أقول) نعم إلا أن هذا التقريب إنما يتم في العبادات التي تحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالصلاة والزكاة والصيام والحج ونحوها وأما العبادات الذاتية التي تقدمت الإشارة إليها من المصنف في الأمر الرابع ولا يحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالسجود والخضوع والخشوع والنسيب والتقديس ونحو ذلك فلا يكاد يتم فيها هذا التقريب فاذا تعلق بها النهى وشك في مفسدية النهى لها فلا وجه للالتزام بإصالة الفساد فيها من أجل عدم الأمر بها إذ المفروض أن عباديتها ليست بسبب الأمر كي يقال إن النهى إذا شك في مفسديته لها فعدم الأمر بها كاف في بطلانها بل مقتضى القاعدة في هذا القسم من العبادات إذا فرض الشك في مفسدية النهى له هو الصحة وبقائه على ما كان عليه من قبل النهى فتأمل جيداً .

في أقسام تعلق النهى بالعبادة

﴿ قوله الثامن ان متعلق النهى اما أن يكون نفس العبادة أو جزئها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الامر الثامن بيان أقسام تعلق النهى بالعبادة وبيان حكم كل منها على حدّثه من حيث الدخول في محل النزاع وعدمه (فيقول) إن النهى :

(تارة) يتعلق بنفس العبادة كالنهي عن الصلاة في أيام الحيض بناء على حرمتها لذاته أو النهى عن الصوم في يوم العيدين أو نحو ذلك من العبادات المحرمة .

(وأخرى) يتعلق بجزء العبادة كما اذا نهى عن سور العزائم في الصلاة (وثالثة) يتعلق بشرط العبادة الخارج عنها كما اذا نهى عن تطهير الثوب أو البدن بماء الغصب للصلاة أو الطواف ونحوهما .

(ورابعة) يتعلق بوصفها الملازم لها كما اذا نهى عن الجهر بالقراءة فان الجهر بالقراءة مما لا ينفك عن القراءة وان جاز انفكاك القراءة عن الجهر بها وهكذا الامر في النهى عن الاخفات بالقراءة ولو عدل المصنف عن المثال المذكور الى النهى عن الجهر بالصلاة أو الاخفات بها كما في قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها كان أولى فان الاول نهى عن الوصف الملازم لجزء العبادة والثاني نهى عن الوصف الملازم لنفس العبادة .

(وخامسة) يتعلق بوصفها الغير الملازم لها أى القابلة للانفكاك عنها وهذا على نحوين .

(فتارة) يكون الوصف الغير الملازم غير متحد مع العبادة في مورد الاجتماع كالجهر مع القراءة فان الجهر غير القراءة والقراءة غير الجهر وقد جاز انفكاك كل منهما عن الآخر وهكذا الامر في الإخفات والفرق بين هذا والقسم الرابع أن النهى في القسم الرابع تعلق بخصوص الجهر بالقراءة أو بالإخفات بها فلا ينفك عنها وها هنا تعلق بمطلق الجهر أو الإخفات وهو قابل للانفكاك عن القراءة فلا تغفل .

(وأخرى) يكون متحداً مع الصلاة في مورد الاجتماع كالغصب مع أفعال الصلاة فانه في مورد الاجتماع يكون عين الركوع والسجود والقيام والهوى والنهوض ونحو ذلك وهي عينه .

﴿ قوله كالغصبية لا كون الصلاة المنفكة عنها . . . الخ ﴾ وفي التثليل ما لا يخفى فانه مثال للوصف الغير الملازم للعبادة المتحد معها وجوداً وهذا غير صحيح فان الأكون ليست هي من أجزاء الصلاة كي اذا اتحد الغصب معها اتحد مع الصلاة والصحيح كان أن يقول كالغصب لأفعال الصلاة كما مثلنا به فهو وصف مفارق يتحد مع العبادة وجوداً عند الاجتماع معها .

﴿ قوله لا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع وكذا القسم الثاني . . . الخ ﴾ شروع في بيان حكم كل قسم من الاقسام الخمسة على حده من حيث الدخول في محل النزاع وعدمه بعد الفراغ عن ذكر الاقسام كلها .

﴿ قوله الا أن يستلزم محذوراً آخر . . . الخ ﴾ كفوت الموالاة اذا كان الجزء المحرم الفاسد طويلاً لا يلتزم ما بعده بما قبله .

﴿ قوله وأما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العبادة . . . الخ ﴾ وفاقاً لصاحب التقريرات (قال) في آخر الامر السابع حرمة الشرط لا دليل على سرايتها الى المشروط فلا يقتضى الفساد

قطعا فان النهى عن شيء مبان للشيء كيف يعقل اقتضائه الفساد (انتهى) .
 ﴿ قوله وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن
 موصوفه . . . الخ ﴾ (وفيه ما لا يخفى) فان الوصف ما لم يكن متحداً مع
 الموصوف وجوداً كما في النحو الثاني من القسم الخامس فلا وجه لسراية الحرمة
 من الوصف إلى الموصوف وإن فرض كونه ملازماً له واستحالة كون الموصوف
 واجباً حينئذ وجوباً منجزاً وإن كان حقاً واسكن لا يجب أن يكون محكوماً
 بحكمه كما تقدم غير مرة فاذا لم يكن الموصوف محكوماً بحكم الوصف أى لم يكن
 حراماً شرعاً كفى في صحته قصد الملاك المحرز فيه بإطلاق الأمر الساقط عن
 مرتبة التنجز .

(وبالمجمل) الجهر بالقراءة مع القراءة شيئان خارجا كالبياض والجسم
 وإن كان الأول مما لا يتحقق إلا مع الثاني فاذا كانا أمرين وجوداً فلا وجه
 لسراية الحرمة من أحدهما إلى الآخر وإن كانا متلازمين خارجا فاذا لم يحرم
 الموصوف فلا وجه لفساده بل يصححه الملاك المحرز فيه بوسيلة إطلاق
 الأمر كما في سائر الموارد فان المولى إذا أمر بالقراءة فقد شمل جميع أفرادها
 وإذا نهى عن وصفها الملازم لها الغير المتحد معها وجوداً سقط أمر الموصوف
 من جهة الملازمة مع الحرام عن مرتبة التنجز وبقي الملاك فيه محرزاً بوسيلة
 الإطلاق فتصح القراءة ولا تفسد .

﴿ قوله وأما النهى عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور . . . الخ ﴾
 وحاصله أنه إذا نهى عن العبادة لأجل النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف
 فان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق كما في قولك زيد منطلق أبوه (وعبارة
 أخرى) كان اسناد النهى إليها بالعرض والمجاز من قبيل اسناد الجرى إلى
 الميزاب وكان المنهى عنه حقيقة هو الجزء أو الشرط أو الوصف لا نفس

العبادة فحال هذا النهى حال النهى عن أحد هذه الأمور من حيث كونه داخلاً في محل النزاع أم لا (وأما إذا كان) النهى عن العبادة على نحو الحقيقة بان كان المقصود هو تحريم نفس العبادة وإن كان السبب لتحريمها مبغوضية جزئها أو شرطها أو وصفها بحيث كان أحد هذه الأمور واسطة في الثبوت كالنار لحرارة الماء لا في العروض كالماء في اسناد الجرى إلى الميزاب فحال هذا النهى حال النهى في القسم الأول من الأقسام المتقدمة أى النهى عن نفس العبادة بل هو عينه حقيقة .

﴿ قوله ربما تزيد على العشرة على ما قيل . . . الخ ﴾ القائل هو صاحب التقريرات (قال) في صدر الهداية الثانية من المسألة (ما لفظه) فاعلم أنهم اختلفوا في مورد النزاع في دلالة النهى على الفساد على أقوال ربما تزيد على العشرة (انتهى) .

في اقتضاء النهى الفساد في العبادات

﴿ قوله من بسط المقال في مقامين الأول في العبادات فنقول وعلى الله الاتكال . . . الخ ﴾ والأولى في تقريب الاستدلال على اقتضاء النهى الفساد في العبادات أن يقال بنحو الإختصار إن النهى مما يدل على الحرمة والحرمة مما لا يجتمع مع التقرب المعبر في العبادات قطعاً فتفسد قهراً إذا تعلق بها النهى وهذا من غير حاجة إلى اطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام كما فعل المصنف .

﴿ قوله بالعبادة بنفسها . . . الخ ﴾ أى لا بشرطها ولا بوصفها ولكن قد عرفت أن تعلق النهى بوصفها الغير الملازم المتحد معها وجوداً مما يوجب

السراية اليها بل وحتى الملازم الغير المتحد معها وجوداً في نظر المصنف (وعليه) فلا وجه لتخصيص اقتضاء الفساد بالنهى المتعلق بالعبادة بنفسها دون غيره .
 ﴿ قوله ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت . . الخ ﴾ أى كما عرفت أن جزء العبادة عبادة حيث قال فيما تقدم وكذا القسم الثانى بالمحاذ أن جزء العبادة عبادة .

﴿ قوله لدلالاته على حرمتها ذاتا . . الخ ﴾ الحرمة الذاتية هى التى تكون عن مفسدة فى الفعل وتوجب مبعوضيته شرعاً ولو لم يأت به عن تشريع وافتراء على المولى فى قبالة الحرمة التشريعية وهى التى تكون عند الإتيان بالفعل على نحو التشريع والإفتراء على المولى فيكون صدوره حينئذ قبيحاً مبعوضاً على المكلف وان لم يكن فى حد ذاته قبيحاً مبعوضاً واقعاً .

﴿ قوله لا يقال هذا لو كان النهى عنها دالاً على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة . . الخ ﴾ (وحاصل الإشكال) أن اقتضاء النهى الفساد فى العبادات انما يتم اذا كان النهى المتعلق بها دالاً على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة وبعبارة أخرى لا يعقل تحريمها ذاتاً فان المكلف اذا لم يقصد القرية فلا عبادة كى تحرم بالنهى ذاتاً وتفسد واذا قصدتها فمذا غير مقدور له اذا لا أمر فى البين كى يقصد ويتحقق به العبادة وتحرم ذاتاً وتفسد الا اذا قصد القرية تشريعاً ومعه يتصف الفعل بالحرمة التشريعية دون الذاتية لإمتناع اجتماع المثليين (وقد أجاب المصنف) عن الاشكال من وجوه .

(الاول) أن المراد من تحريم العبادة فى المسألة كما تقدم فى الأمر الرابع هو تحريم ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا بقصد القرية كساير أقرانه وأمثاله نظير صوم العيدين أو الصلاة فى أيام الحيض بناء على حرمتها ذاتاً ونحو ذلك ومن المعلوم أن تحريم ذلك ذاتاً فى كمال الإمكان

هذا في العبادات الغير الذاتية (وأما العبادات الذاتية) كالركوع والسجود والخضوع والخشوع ونحوها مما لا يحتاج عباديتها الى تعلق أمر بها بل ولا يضر بعباديتها حرمتها شرعا وان أضرت بمقربيتها كما تقدم فجواز تحريمها ذاتا أوضح وأظهر كما لا يخفى .

(الثانى) أن تحريم الفعل المأني به بقصد القرية تشريعا أمر ممكن ميسور من دون أن يجتمع فيه المثلان فان التشريعية تتعلق بفعل القلب وهو الاعتقاد بوجوبه وعقد القلب عليه مع العلم بعدمه كما هو الحال فى التجرى أيضاً من حيث كون العقاب فيه على فعل القلب فى نظر المصنف على ما سيأتى أى على قصد العصيان والعزم على الطغيان وأما الحرمة الذاتية فتتعلق هى بفعل الجوارح لا بفعل القلب فيتمدد المتعلق ولا اجتماع المثلين (وفيه) ان الحرمة التشريعية فى المقام وحرمة التجرى هناك تتعلقان جميعاً بفعل الجوارح كسائر الأحكام التكليفية وأما فعل القلب وهو الاعتقاد بوجوب ما ليس بواجب عمداً أو قصد العصيان والعزم على الطغيان فهو السبب لتحقق عنوان التشريع أو التجرى للفعل وهو المصحح للعقاب عليه وان كان مجرد فعل القلب أيضاً من دون صدور فعل من الجوارح مما يوجب استحقاق العقاب عقلا لكن دون عقاب من صدر عنه الفعل فى الخارج ولم يقتصر على فعل القلب فقط ولعله الى هذا كله قد أشار أخيراً بقوله فافهم (وعليه) فالحق فى الجواب الثانى أن يقال انه لا مانع من اجتماع الحرمتين فى فعل واحد الحرمة التشريعية والذاتية جميعاً لسكونهما اعتباريين فيندك بعضهما فى بعض ويتأكد بمضمها ببعض فيكون هناك حرمة واحدة أكيدة متعلقة بفعل واحد .

(الثالث) انه لو سلم أن النهى فى العبادات لا يكون دالا على الحرمة الذاتية نظراً الى الاشكال المتقدم فالنهى فيها مما يدل على الفساد من جهة

أخرى وهى دلالته على حرمتها التشريعية فإنه لا أقل من دلالته على سقوط الأمر عنها وانها ليست بمأمورة بها من أصلها وهو يكفى فى فسادها وعدم وقوعها عبادة مقربة (وفيه) أن ذلك إنما يتم فى العبادات الغير الذاتية مما كانت عباديتها تحتاج إلى تعلق الأمر بها كالصلاة والزكاة والصيام وما أشبهها وأما العبادات الذاتية التى لا تحتاج عباديتها إلى تعلق أمر بها كالسجود والركوع والخضوع والخشوع ونحوها إذا تعلق النهى بها وفرض عدم كونه للحرمة الذاتية فالنهى عنها وإن كان دالاً على عدم الأمر بها ولسكن مجرد عدم الأمر بها مما لا يكفى فى فسادها كما لا يخفى .

﴿ قوله مع أنه لا ضير فى إتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الثانى من الإشكال وقد عرفت تفصيله مع ما فيه ﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل . ﴿ قوله هذا مع أنه لو لم يكن النهى فيها دالاً على الحرمة لكان دالاً على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية . . . الخ ﴾ إشارة إلى الجواب الثالث عن الإشكال وقد عرفت أيضاً تفصيله مع ما فيه (مضافاً) إلى أنه لا يخلو عن سوء التعبير فإن النهى مما لا يدل على الحرمة التشريعية ومراده أن النهى يدل على سقوط الأمر وإنقطاع العموم أو الإطلاق من أصله فيكون العمل تشرعاً قهراً .

﴿ قوله نعم لو لم يكن النهى عنها إلا عرضاً . . . الخ ﴾ إستدراك عن قوله لكان دالاً على الفساد أى نعم لو لم يكن النهى عن العبادة إلا بالعرض والمجاز من قبيل اسناد الجرى الى الميزاب وكان المنهى عنه حقيقة غيرها كما إذا نهى عن فعل الصلاة عند تنجس المسجد وكان المقصود من النهى عنها هو النهى عن ترك الإزالة فلا يكون النهى حينئذ مقتضياً لفساد العبادة بناء على

ما تقدم في بحث الضد من عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضد الخاص وعليه فيخصص بمثل هذا النهى العرضى عموم قولنا النهى في العبادات يقتضى الفساد أو يقيد به اطلاقه .

في عدم اقتضاء النهى الفساد في المعاملات

﴿ قوله المقام الثانى فى المعاملات ونخبه القول أن النهى الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد . . . الخ ﴾ وقد أفاد فى وجه عدم الفساد أنه لا ملازمة لفة ولا عرفاً بين حرمة المعاملة وفسادها (سواء كانت) الحرمة متعلقة بنفس السبب بما هو فعل مباشرى كالإيجاب والقبول فى وقت النداء على نحو كان المبعوض هو نفس الإيجاب والقبول من دون أن يكون الأمر المترتب عليهما مبعوضاً شرعاً (أو كانت) الحرمة متعلقة بالمسبب بما هو فعل تسببى على نحو كان المبعوض شرعاً هو نفس الأمر المترتب على السبب دون السبب بنفسه كتمليك المسلم من الكافر أو المصحف منه فإنه فعل تسببى حاصل بالسبب الخاص فالسبب وإن كان حراماً شرعاً غيرياً ولاكن المبعوض النفسى هو نفس تملك المسلم أو المصحف من الكافر الحاصل بهذا السبب الخاص (أو كانت) الحرمة متعلقة بالنسب بسبب خاص كما إذا نهى عن تملك الزيادة بوسيلة البيع الربوى على نحو كان المبعوض هو التملك بهذا السبب الخاص فلو حصل التملك بسبب آخر غير البيع الربوى كالهبة ونحوها لم يبغضه الشارع ﴿ قوله وإنما يقتضى الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهى عن اكل الثمن أو المشمن . . . الخ ﴾ بل يمكن أن يقال إن النهى فى هذا القسم أيضاً مما لا يدل على الفساد فإن تحريم ثمن الخمر

أو السكب أو الخنزير أو ثمن كل شيء حرمه الله تعالى كما في الحديث مما لا يستلزم عقلا عدم نفوذ المعاملة وذلك لجواز حصول النقل والإنتقال شرعا وصيرورة الثمن ملكا للبائع والمثمن ملكا للمشتري ومع ذلك يحرم على البائع اكل الثمن وعلى المشتري اكل المثمن تعبدأ (بل الظاهر) أن وجه حرمة الثمن أو المثمن ليس مجرد فساد المعاملة وعدم حصول النقل والإنتقال بسببها وأنه مال الغير فلا يجوز اكله فانه لو كانت الحرمة لذلك لجاز اكله فيما لو علم بطيب نفس المشتري أو البائع على كل تقدير مع أنه لا يجوز قطعاً ولو علم برضائه كذلك .

﴿ قوله في بيع أو بيع شيء . . . الخ ﴾ كما اذا حرم اكل الثمن أو المثمن في بيع خاص كبيع الربوى أو بيع شيء خاص كبيع الخمر أو السكب أو الخنزير ونحوها .

﴿ قوله لسكنه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات . . . الخ ﴾ لا وجه لتخصيص ظهور النهى في الإرشاد الى الفساد دون الحرمة الذاتية بالمعاملات بالمعنى الأخص فقط أى العقود والإيقاعات بل لا يبعد ظهوره حتى في المعاملات بالمعنى الأعم مما يقبل الاتصاف بالصحة والفساد كغسل النجاسات والمتبع على كل حال هو الظهور فان كان النهى ظاهراً في الإرشاد بقريته حال أو مقال فهو والا فلا بد من الأخذ بما هو ظاهر النهى لو لا القرينة وهو الحرمة وقد عرفت انها بما لا تقتضى الفساد الا في العبادات .

﴿ قوله نعم ربما يتوهم استبعادها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه . . . الخ ﴾ (قال في الفصول) واحتج من اثبت دلالته على فساد المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها أو لازمها بما يرجع محصله الى وجوه (الى أن قال) الثالث ظاهر جملة من الأخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح

عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء أجازة وان شاء فرق بينهما قلت أصلحك الله ان الحكم ابن عتيبة و ابراهيم النخعي وأصحابهما يقولون ان أصل النكاح فاسد ولا تحل له اجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا أجازة فهو له جاز (قال) وفي روايته الأخرى بعد أن ذكر حكمه بإجماع بصحة نكاح العبد مع حقوق الاجازة قال فقلت لأبى جعفر عليه السلام فانه فى أصل النكاح كان عاصياً فقال أبو جعفر عليه السلام انما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح فى عدة وأشباهه (ثم قال) ووجه الدلالة أن الروايتين دللتا على أن نكاح العبد الغير المأذون انما لم يفسد مع حقوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على أن عصيان الله فى النكاح الذى من أقسام المعاملة يوجب الفساد (انتهى) (وقال المحقق القمى) رحمه الله وقد يستدل بما ورد فى بعض الأخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضى به معللاً بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على أنه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيأ عنه فيكون فاسداً (انتهى) هذا حاصل ما توهم من استتباع الحرمة للفساد شرعاً فى المعاملات من جهة دلالة غير واحد من الأخبار وستعرف الجواب عنه فى الحاشية الآتية .

﴿ قوله ولا يخفى ان الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية ها هنا أن النكاح ليس بما لم يمضه الله ولم يشره . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب عن التوهم المذكور بمزيد توضيح منا أن المراد من العصيان فى قوله عليه السلام أنه لم يعص الله انما عصى سيده ليس هو العصيان التكليفي لانه قد عصى الله تكليفاً لا محالة فان من عصى سيده فقد عصى الله بل المراد هو العصيان الوضعى أى

لم يأت بما لم يمضه الله ولم يشهده كالنكاح في العدة وأشباهه بل عصى سيده بمعنى أنه أتى بما لم يأذن به سيده ولو لم يسبق منه نهى عنه ومن المعلوم أن العصيان الوضعي مما يوجب الفساد وعدم ترتب الأثر شرعا فافهم جيداً .

﴿ قوله وهكذا حال ساير أخبار الواردة في هذا الباب . . . الخ ﴾ وهو باب تزويج الاماء والعبيد (في الوافي) وباب أنه لا يجوز للعبد أن يتزوج ولا يتصرف في ماله الا باذن مولاه (في الوسائل) وفيه أيضاً باب أن العبد اذا تزوج بغير اذن مولاه كان العقد موقوفاً على الاجازة منه فراجع .

فيما حكى عن أبي حنيفة والشيباني من دلالة

النهى على الصحة

﴿ قوله تذييب حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهى على الصحة وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك . . . الخ ﴾ المراد من الفخر هو فخر المحققين نجل العلامة لا امام المشككين أحد علماء العامة (قال) في التقريرات حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهى على الصحة والمنقول عن نهاية العلامة التوقف ووافقهما فخر المحققين في نهاية المأمول وأحال الأمر على شرح التهذيب (انتهى) .

(أقول) أما دلالة النهى على الصحة (ففي المعاملات) حق لا ريب فيه فان تحريم الشيء فرع القدرة عليه والا لم يصح تحريمه ومن المعلوم أن القدرة على الشيء مما يساوق صحته وامكان تحققه في الخارج (وأما في العبادات) فان كان المقصود من الصحة التي يقتضيها النهى هو تحقق ماهياتها ومسمياتها

فهذا أيضاً حق لما عرفت مشروحا في التبدي والتوصلي من خروج قصد القربة عن ماهية العبادات ومسمياتها وجواز تحقق الماهية بدونها وإن كان المقصود من الصحة التي يقتضيها النهى هو وقوع الفعل عبادة مقربة إلى الله فهذا ممنوع أشد المنع لما عرفت في الاستدلال على اقتضاء النهى الفساد في العبادات عدم إجماع الحرمة مع وقوع الفعل عبادة مقربة إليه وإن اجتمعت في العبادات الذاتية مع عباديتها دون مقربيتها (والظاهر) أن مراد القائل من دلالة النهى على الصحة هو المعنى الأول أى تحقق الماهية والمسمى فالنهي يدل على الصحة أى على إمكان تحقق ماهية المنهى عنه ومسامه .

وقوله والتحقيق أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب . . . الخ وحاصل تحقيقه في المقام أن النهى (في المعاملات) مما يدل على الصحة إذا كان عن المسبب أو عن التسبب وقد عرفت التمثيل لها فيما تقدم (ووجه الدلالة) إعتبار القدرة في متعلق النهى عقلا كالأمر ولا يكاد يقدر على المسبب أو التسبب إلا فيما إذا كانت المعاملة مؤثرة صحيحة وأما إذا كان النهى عن السبب فلا يكاد يدل على الصحة وذلك لجواز كونه مقدوراً وإن لم يكن مؤثراً صحيحاً نعم لا يدل النهى فيه على الفساد كما تقدم ولسكنه غير الدلالة على الصحة كما لا يخفى (وفيه) أن النهى في السبب أيضاً مما يدل على الصحة وذلك لعين ما اعترف به في المسبب والتسبب من اعتبار القدرة في متعلق النهى ودعوى جواز كون السبب مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً مما لا وجه له فإن السبب وإن جاز أن يكون مقدوراً مع عدم تأثيره في النقل والانتقال لفقد شرط أو لوجود مانع ولسكن صحة كل شيء بحسبه وليس صحة السبب بمعنى أن يترتب عليه الأثر خارجاً فإن الأثر مترتب على مجموع السبب والشرط وفقد المانع لا على السبب وحده بل صحة السبب هو بمعنى أنه إذا انضم إليه الشرط وفقد

المانع أثره أى فى النقل والإنتقال ومن المعلوم حصول هذا المعنى فى السبب ولو مع النهى عنه كما لا يخفى هذا كله تحقيق المصنف فى المعاملات مع ما فيه من المناقشة (وأما العبادات) فقد قسمها الى قسمين :

(الأول) ما كان منها عبادة ذاتية كالركوع والسجود والخشوع والخشوع ونحوها مما لا يحتاج عباديتها الى تعلق أمر بها وفى هذا القسم ذهب الى كونه مقدوراً مع النهى عنه كما اذا كان مأموراً به (وفيه) أن مجرد المقدورية مما لا يكشف عن الصحة فان العبادات الذاتية وان كانت عبادة حتى مع النهى عنها كما تقدم غير مرة ولما كانت مقربة الى الله تعالى وهو مما يكفى فى عدم صحتها وفسادها بمعنى عدم ترتب الأثر المرغوب منها عليها اللهم الا اذا كان المقصود من صحتها حينئذ هو تحقق عباديتها اذ المفروض انها عبادة ذاتية لا تتخلف عباديتها حتى مع النهى عنها .

(الثانى) ما كان منها عبادة لإعتبار قصد القربة فيه لو كان مأموراً به وفى هذا القسم ذهب الى عدم كونه مقدوراً مع النهى عنه إلا اذا قيل بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد بعنوان واحد (وفيه) أن المراد من القسم الثانى هو العبادة التقديرية أى ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا مع قصد القربة كما تقدم فى الأمر الرابع ويشهد به قوله فى المقام لو كان مأموراً به وقوله أيضاً بمعنى أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط الا بقصد القربة . . الخ ومن الواضح المعلوم عدم توقف القدرة على العبادة التقديرية مع النهى عنها على القول بجواز الاجتماع فى شىء واحد بعنوان واحد فان الذى يتوقف على ذلك هو العبادة الفعلية أى ما تعلق الأمر به فعلاً أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا مع قصد القربة لا العبادة التقديرية والظاهر أن اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(ثم) ان المصنف تعليقة في المقام قد لخص فيها تحقيقه على نحو تسلّم بما أوردناه عليه في المعاملات والعبادات جميعاً (قال) لدى التعليق على قوله والتحقيق... الخ ما لفظه ملخصه أن الكبرى وهي أن النهي حقيقة اذا تعلق بشيء ذي أثر كان دالاً على صحته وترتب أثره عليه لإعتبار القدرة فيما تعلق به النهي كذلك يعني حقيقة وان كانت مسلبة إلا أن النهي كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات ضرورة امتناع تعلق النهي كذلك بما تعلق به الأمر وتعلقه بالعبادات بالمعنى الأول وان كان ممكناً إلا أن أثر المرغوب منها عقلاً أو شرعاً غير مترتب عليها مطلقاً بل على خصوص ما ليس بجرام منها وهكذا الحال في المعاملات فان كان الأثر في معاملة مترتباً عليها ولازمها لوجودها كان النهي عنها دالاً على ترتبه عليها لما عرفت يعني لإعتبار القدرة فيما تعلق به النهي حقيقة (انتهى).

في المنطوق والمفهوم

﴿قوله المقصد الثالث في المفاهيم... الخ﴾ كان الأولى أن يقول المقصد الثالث في المنطوق والمفهوم كما هو دأب الأصوليين والظاهر أن العدول عن ذلك لأجل الفرار عن تعرض حال المنطوق وعلى كل حال يقع الكلام هنا في جهات عديدة.

(الأولى) في تعريف المنطوق والمفهوم (وقد عرّف الحاجي) المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (وقد فسّر المضدي) التعريف الأول بقوله أن يكون حكماً لمذكور وحالاً من أحواله وفسّر التعريف الثاني بقوله بان يكون حكماً لغير مذكور وحالاً من

أجواله وقد أطيل فيهما الكلام بين الأعلام بالنقض والإبرام طرداً وعكساً على ما يظهر من التقريرات وغيره كما يظهر منه أن لكل من الأمدى والعلامة أعلى الله مقامه تعريف آخر غير ما ذكره الحاجبي والعضدي (والصحيح لدى المصنف) أن المفهوم حكم غير مذكور ومنه يعرف تعريف المنطوق فيكون حكماً مذكوراً واليه أشار بقوله فصح أن يقال إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور لا أنه حكم لغير مذكور... الخ والظاهر أن وجه العدول عن الثاني أنه لو قيل إن المفهوم حكم لغير مذكور فيرد عليه النقص بمفهوم الشرط ونحوه فإن مفهوم قوله إن جانتك زيد فاكرمه على القول به عبارة عن عدم وجوب إكرام زيد عند عدم مجيئه وهو حكم للمذكور أي لإكرام زيد المذكور في المنطوق فيختل تعريف المفهوم بعدم العكس وتعريف المنطوق بعدم الطرد وهذا بخلاف ما إذا عرف المنطوق بأنه حكم مذكور والمفهوم بأنه حكم غير مذكور فلا إيراد ولا نقض.

(أقول) ولو عرف المنطوق بما نطق به والمفهوم بما لا ينطق به كان أسهل وأخصر مع عدم النقص عليهما لا طرداً ولا عكساً.

(الثانية) هل المنطوق والمفهوم من صفات المدلول أم من صفات الدلالة (قال في التقريرات) الظاهر من موارد إطلاق اللفظين في كلمات أرباب الإصطلاح انهما وصفان متزعلان من المدلول (الأن قال) خلافاً لظاهر العضدي تبعاً للحاجبي والمحكي عن الشهيد حيث جعلوهما من الأوصاف الطارئة للدلالة ولا وجه لذلك وأما ما قيل من أن تقسيم الدلالة اليهما يدل على ذلك ففيه أن التقسيم المذكور لم نعثر عليه في كلام من يرى انهما من الأوصاف المنتزعة من المدلول نعم عدم دلالة الإشارة يعني كدلالة الآيتين على أقل الحمل من المنطوق دليل عليه (قال) والظاهر إرادة دخول مدلولها فيه (انتهى)

ثم ان المصنف قد مال إلى مختار التقريرات حيث قال وإن كان بصفتها المدلول أشبه . . . الخ والظاهر أن قوله بعد هذا وتوصيف الدلالة أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق . . . الخ إشارة إلى توصيفها في مقام تقسيم الدلالة بمعنى أن توصيف الدلالة بالمنطوق والمفهوم إنما هو من باب التوصيف بحال المتعلق نظير زيد منطلق أبوه أى فالمدلول إما منطوق أو مفهوم لا الدلالة كما أن الظاهر أن هذا الجواب قد اقتبس من قول التقريرات المتقدم في جواب عدم دلالة الإشارة من المنطوق من أن الظاهر إرادة دخول مدلولها فيه أى مدلول الإشارة في المنطوق .

(الثالثة) هل المنطوق والمفهوم يختصان بالمدليل المركبة دون المفردة أم لا مختار التقريرات هو الأول (قال) في الأمر الثاني ثم إن المدليل المفردة ليست من المنطوق كما أن لوازمها العقلية أو غيرها ليست من المفهوم فان المقسم فيهما هو المدلول المركب .

(أقول) بل كما يطلق المنطوق والمفهوم على المدليل المركبة مثل إن جائك زيد فاكرمه أو إن لم يجئك فلا تكرمه فكذلك لا بأس باطلاقهما على المدلول المفرد فمدلول المطابق للفظ حاتم مثلا يكون منطوقا ومدلوله الإلتزامي وهو الجود يكون مفهوما غير أن الإصطلاح على الظاهر قد جرى باطلاقهما على المدليل المركبة ولا مشاحة في الإصطلاح .

(الرابعة) إنهم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح (فالصريح) هو المدلول المطابق بل التضمني أيضاً وإن أشكل فيه غير واحد منهم (قال المحقق القمي) ول في كون التضمني صريحا أشكال (الى أن قال) فالأولى جملة من باب الغير الصريح انتهى (وقال في الفصول) وألحقوا به أى بالمدلول المطابق التضمني وليس على ما يفغى انتهى (وغير الصريح) ينقسم الى المدلول بدلالة

الإقتضاء والإيحاء والإشارة (فالمدلول بدلالة الإقتضاء) هو ما توقف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فان المراد منه رفع المؤاخذة عنهم لا رفع نفس الخطأ والنسيان والا لزم الكذب أو توقف صحته عقلا عليه كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه اذا لم يقدر الأهل لم يصح الكلام ولم يستقيم أو توقف صحته شرعا عليه كقول القائل أعتق عبدك عنى على الف أى مملكا لى على الف اذا لا يصح العتق شرعا الا فى ملك هكذا مثلوا (والمدلول بدلالة الإيحاء) هو ما دل عليه اللفظ لإقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته كبدلالة قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كفر" بعد قول الأعرابي هلكت وأهلكت واقعت أهلى فى نهار رمضان على عليه الوقاع للكفارة فان مع اقتران كلمة كفر" بقول الأعرابي هلكت وأهلكت . . . الخ يستبعد عدم كون الوقاع علة للكفارة هكذا مثلوا أيضا (والمدلول بدلالة الإشارة) هو ما يلزم من الكلام من دون قصد المتكلم له كبدلالة الآيتين على أقل الحمل فقوله تعالى والوالدات يرضعن أو لا دهن حولين كاملين وقوله تعالى وحمله وفضاله ثلاثون شهرا يدلان على كون أقل الحمل ستة أشهر مع عدم كونه مقصودا للمتكلم فى شىء من الآيتين .

(أقول) ان عدة المدلول بدلالة الإقتضاء والإيحاء والإشارة من المنطوق ولو من غير صريح مما لا وجه له سيما الإشارة التى صرحوا بانها غير مقصودة للمتكلم فان المنطوق على ما عرفت عبارة عما نطق به أو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وليس شىء منها مما نطق به أو مما دل عليه اللفظ فى محل النطق (وعليه) فتقسيم المنطوق الى صريح وغير صريح وان مدلول الإقتضاء والإيحاء والإشارة من الغير الصريح فى غير محله والمناسب عد الجميع أى الإقتضاء والإيحاء والإشارة من أقسام المفهوم (ثم ان) التأمل فى دخول

التضمني في المنطوق الصريح كما تقدم من المحقق القمي وصاحب الفصول بل وصرح به التقارير أيضاً في الأمر الخامس فقال بأولوية الحاقه بالالتزامي الغير الصريح في غير محله أيضاً فان التضمني جزء المطابق فهو مما نطق به ضمن النطق بالمطابق ومعه لا وجه لدرجه في المنطوق الغير الصريح وجعله في صف المدلول بدلالة الأقتضاء والاياء والاشارة .

(وبالجملة) الحق ان المنطوق هو قسم واحد وهو الصريح فقط حتى أن العلامة على ما يظهر من التقارير في الأمر الرابع قد أخذ الصراحة في تعريف المنطوق فعرّفه بما دل اللفظ عليه بصريجه وعلى هذا فينحصر المنطوق بالمدلول المطابق والتضمني فقط دون غيرهما .

(الخامسة) هل المفهوم يطلق على مطلق المدلول الالتزامي ولو لم يكن لفظياً يبنأ بالمعنى الأخص أم لا بل لا يطلق الا على خصوص المدلول الالتزامي اللفظي البين بالمعنى الأخص الذي لا ينفك تصويره عن تصور الملزوم (ظاهر الفصول) هو الثاني قال في الفصل الأول من المسألة (ما هذا لفظه) ومنها أي ومن الاشكالات الواردة على الحدود المذكورة أن حدد المفهوم منقوض بدلالة الأمر بالشئ على الأمر بمقدمته وبدلالته على فساد الضد على القول به ونحو ذلك مع أن شيئاً منها لا يسمى مفهوما اصطلاحاً ويمكن دفعه بان المعتبر في المفهوم والمنطوق أن يكونا مدلول اللفظ أو دلالاته بقريته أن المقسم عندهم أحدهما ولا نسلم أن اقتضاء الأمر لما ذكر يعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل .

(أقول) والظاهر أن الأمر كما أفاد الفصول فالمراد من المفهوم هو مدلول اللفظ أو دلالة اللفظ على الخلاف السابق في الجهة الثانية من كونها من صفات المدلول أو الدلالة والمدلول الالتزامي الغير البين بالمعنى الأخص

كما في دلالة الأمر على وجوب المقدمة أو على حرمة الضد على القول بها أو دلالة النهي على الفساد ولو في العبادات ليس من مدلول اللفظ فلا يطلق عليه المفهوم في الاصطلاح .

﴿ قوله عن حكم انشائي . . . الخ ﴾ كما في قولك ان جانيك زيد فاكرمه فمفهومه على القول به ان لم يحنك زيد فلا تكرمه وهو حكم انشائي .

﴿ قوله أو اخباري . . . الخ ﴾ كما في قولك ان جئتني اكرمتك فمفهومه على القول به ان لم تجتني ما اكرمتك وهو حكم اخباري .

﴿ قوله تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية . . . الخ ﴾ فان المفهوم تابعة لخصوصية في المعنى المنطوق به الموجبة للمفهوم وهي العلية المنحصرة للشرط ونحوه على القول باستفادتها منه .

﴿ قوله ولو بقرينة الحكمة . . . الخ ﴾ فان ثبوت الخصوصية للمعنى المنطوق به المستتبع للمفهوم قد يدعى استناده الى التبادر وقد يدعى استناده الى الانصراف وقد يدعى استناده الى مقدمات الحكمة وهو أضعف الوجوه كما ستعرف ﴿ قوله وكان يلزمه لذلك . . . الخ ﴾ أي وكان الحكم الانشائي أو الاخباري يلزم المعنى الذي أريد من اللفظ لأجل تلك الخصوصية .

﴿ قوله وافقه في الايجاب والسلب . . . الخ ﴾ كما في قوله تعالى ولا تقل لها أف المستفاد منه حرمة الضرب والشتم بالأولوية ويسمى بمفهوم الموافقة وحن الخطاب وحنوى الخطاب .

﴿ قوله أو مخالفه . . . الخ ﴾ كما في قولك ان جانيك زيد فاكرمه فان المنطوق ايجابي والمفهوم سلبي ويسمى بمفهوم المخالفة ودليل الخطاب كما أن المجموع من الموافقة والمخالفة يسمى بلازم الخطاب في قبال المدلول المطابق أو التضمني المنطوق به .

﴿ قوله كما أشرنا إليه في غير مقام لأنه من قبيل شرح الإسم ... الخ ﴾
قد أشار إلى ذلك في الأمر الرابع من بحث النهي في العبادات والمعاملات
مختصراً وقبلة في المطلق والمشروط من بحث مقدمة الواجب مفصلاً .

﴿ قوله كما في التفسير اللغوي ... الخ ﴾ كتفسيره بان السعدانة نبت
فانه تعريف لفظي شارح للإسم يحصل به الميز في الجملة .

﴿ قوله كما لا يهمنا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة ... الخ ﴾
إشارة إلى الجهة الثانية من الجهات الخمس التي قد عقدناها في المقام فلا تغفل .

﴿ قوله وتوصيف الدلالة أحياناً ... الخ ﴾ إشارة إلى توصيف الدلالة
بالمنتزق والمفهوم أحياناً في مقام تقسيم الدلالة وقد تقدم تفصيل ذلك في الجهة
الثانية من الجهات الخمس فتذكر .

﴿ قوله أو بالقرينة العامة ... الخ ﴾ يعني بها الإنصراف ومقدمات
الحكمة وستعرف تفصيلهما قريباً فانتظر .

في مفهوم الشرط

﴿ قوله فصل الجملة الشرطية هل تدل على الإنتفاء عند الانتفاء ... الخ ﴾
بمعنى أنه إذا قال إن جائك زيد فاكرمه فهل يدل قوله هذا على أنه كلما انتفى
الجبىء انتفى وجوب الاكرام بحيث لو قال بعداً وإن أحسن اليك فاكرمه كان
ذلك مخصصاً لمفهوم إن جائك زيد فاكرمه أم لا بل لا يدل قوله هذا على
الانتفاء عند الانتفاء سوى الثبوت عند الثبوت المتسالم عليه عند الكل (فيه)
خلاف بين الأعلام (والحق) أنه يدل على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة
ولا بد لتحقيق الحال من التكلم في مقامات ثلاثة .

(الاول) أن الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في اللزوم أى في الملازمة الوجودية بين الشرط والجزاء كما في قولك إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود بحيث كلما كان الشرط كان الجزاء أم لا بل ظاهرة في مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق كما في قولك إن كان زيد ضعيفاً فإيمانه قوى أو إن كان زيد مريضاً فعقله سالم وهكذا (الظاهر) أنه لا كلام في ظهورها في اللزوم واستفادة الملازمة الوجودية بين الشرط والجزاء كما أن الظاهر أن ذلك مستند إلى الوضع بشهادة التبادر والانسباق الحاقى (وعليه) فاستعمالها في الثبوت عند الثبوت من باب الاتفاق كما في المثالين مما لا يصح الا بضرب من التأويل نعم لا بأس باستعمالها في الملازمة الاتفاقية كما في قولك كلما جئتني كنت نائماً أو كلما جئتك كنت غائباً وهكذا .

(الثانى) أن الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في عليّة الشرط للجزاء وبعبارة أخرى هل هي ظاهرة في اللزوم بنحو الترتب أى ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة كترتب النهار على طلوع الشمس أم لا (الحق) كما اختاره صاحب التقريرات أنه لا ينبغي الاشكال في ظهورها في عليّة الشرط للجزاء وسببته له .

(نعم) ليس هذا الظهور مستنداً إلى الوضع بحيث لو استعملت فيما لم يكن الشرط علة للجزاء بل كان الجزاء علة للشرط كما في قولك إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة أو كان الشرط والجزاء معلولين لعلة ثالثة كما في قولك إن كان النهار موجوداً فالعالم مضىء كان استعمال الجملة مجازاً لغة فإن استعمالها في جميع هذا كله ليس بمجاز لعدم عناية ولا رعاية علاقة (والظاهر) أنه ليس هذا الظهور مستنداً إلى كثرة الاستعمال أيضاً ولا إلى اكتمالية علاقة العملية عن سائر العلاقات والملازمات إذ لو سلم اكثرية الاستعمال فهي ليست بمقدار

توجب الانصراف اليها لكثرة الاستعمال فيما لم يكن الشرط علة أيضاً كما أنه لو سلم اكلمية علاقة العلية عن ساير العلاقات والملازمات فهي ليست أيضاً بمثابة توجب الانصراف اليها بل الظاهر أن ظهور الجملة الشرطية في علية الشرط للجزء وترتب الجزء عليه ترتب المعلول على العلة مستند الى تركيب الجملة الشرطية وجعل الشرط مقديما والجزء تالياً فنفس هذا التركيب مع قطع النظر عن كل قرينة مما يوجب الظهور في سببية الشرط للجزء وترتب الجزء عليه خارجاً كما هو مرتب عليه في القضية اللفظية .

(وبالجمله) ظهور الجملة الشرطية في علية الشرط للجزء وسببته له مما لا ينبغي انكاره وان فرض عدم العلم بمدركه ومنشأه فان الظهور متبع على كل حال من أينما حصل وتحقق .

(الثالث) أن الجملة الشرطية بعد تسليم ظهورها في علية الشرط للجزء وسببته له هل هي ظاهرة في علية المنحصرة أي ان الشرط علة للجزء ولا علة له سواء أم لا (وعلى هذا) يبتنى القول بالمفهوم والانتفاء عند الانتفاء وذلك لوضوح انتفاء المعلول بانتفاء علة المنحصرة ولا يكاد يبتنى على مجرد ظهورها في اللزوم أو مجرد ظهورها في علية الشرط للجزء من دون الانحصار به فان مجرد الظهور في الملازمة الوجودية وانه كلما كان الشرط كان الجزء كما عرفته في المقام الأول أو ظهورها في علية الشرط للجزء كما عرفته في المقام الثاني مما لا يستلزم المفهوم والانتفاء عند الانتفاء أي كلما انتفى الشرط انتفى الجزء فان الملازمة من طرف الوجود لا يستلزم الملازمة من طرف العدم كما أن علية الشرط للجزء أيضاً لا يستلزم ذلك لجواز انتفاء العلة وقيام علة أخرى مكانها نعم اذا كان الشرط علة منحصرة للجزء فعند ذلك اذا انتفى الشرط انتفى الجزء لا محالة (والحق) تبعا للمصنف أن الجملة الشرطية غير

ظاهرة في العلية المنحصرة لا وضماً لعدم عناية ولا رعاية علاقة فيما إذا استعملت الجملة في غير العلية المنحصرة كما في قولك إن جائك زيد فاكرمه وإن أحسن اليك فاكرمه أو إذا زالت الشمس فصل وإذا طلع الفجر فصل وهكذا ولا انصرافاً لعدم منشأ صحيح للإنصراف كما ستعرف شرحه ولا إطلاقاً بمعونة مقدمات الحكمة كما ستعرف أيضاً شرحه وإن كان المنسوب إلى المشهور على ما في التقريرات هو القول بالمفهوم نظراً إلى ظهورها في العلية المنحصرة بل الظاهر من التقريرات التزامهم بوضعها لذلك بحيث لو استعملت في غيرها كانت مجازاً لغة وهو محل المنع جداً .

(نعم) مقتضى ظهور الجملة الشرطية في علية الشرط للجزاء هو الانتفاء عند الانتفاء في الجملة كما إذا اتقى الشرط وانتفى كل علة أخرى سواه فينتفى الجزء حينئذ وإن لم يظهر من المصنف الإعراف بهذا المقدار ولكن الإنصاف ظهورها فيه بهذا القدر والا لبطل التعليق ولزم اللغو غالباً فإنه وإن جاز أحياناً أن يكون التعليق لغير الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة كما إذا كان التعليق لأجل مزيد الإهتمام بمورد الشرط كما في قولك إن رزقت ولدأ فاشكر ربك فإن وجوب الشكر مما لا ينتفى بانتفاء الشرط بل ثابت على كل حال أو كان التعليق لأجل توهم عدم شمول الحكم لمورد الشرط كما في قولك إن سبك أحد فلا تسبه فإن حرمة السب مما لا ينتفى أيضاً بانتفاء الشرط بل تثبت بطريق أولى وليكن التعليق غالباً ليس من هذا القبيل (وعليه) فالجملة الشرطية لو خليت عن كل قرينة فهي ظاهرة بطبيعتها في كون التعليق لأجل علية الشرط وسببته للجزاء ولو لا بنحو الإنحصار وهو يستلزم الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وإن لم تكن ظاهرة في العلية المنحصرة كي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً أي كلما اتقى الشرط اتقى الجزء .

﴿ قوله أو بقرينة عامة . . . الخ ﴾ من الإنصراف ومقدمات الحكمة كما ستعرف الكلام فيهما مفصلاً .

﴿ قوله باحد الوجهين . . . الخ ﴾ من الوضع أو القرينة العامة .

﴿ قوله على تلك الخصوصية المستتعبة . . . الخ ﴾ وهي العلية المنحصرة كما عرفت تفصيلها آنفاً في المقام الثالث .

﴿ قوله وأما القائل بعدم الدلالة في فسحة فان له منع دلالتها على الزوم . . . الخ ﴾ بل ليس له المنع عن ذلك أبداً لما عرفت في المقام الأول من ظهورها في الزوم وانسباقه منها وسيأتي اعتراف المصنف بان المنع عن دلالتها على الزوم في غاية السقوط .

﴿ قوله أو منع دلالتها على الترتب . . . الخ ﴾ كما اذا كان الشرط والجزء معلولين لعلته نائمه لا ترتب بينهما كما في قولك ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء . ولكن قد عرفت منا في المقام الثاني ظهور الجملة الشرطية في علية الشرط وسببيته للجزء وترتب الجزاء عليه ترتب المعلوم على العلة وإن لم يكن ظهورها في ذلك مستنداً الى الوضع كما تقدم (وعليه) فليس للقائل بعدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب أيضاً .

﴿ قوله أو على نحو الترتب على العلة . . . الخ ﴾ أي للقائل بعدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب بنحو الترتب على العلة بعد تسليم أصل الترتب كما اذا كان الشرط ملازماً لما هو علة الجزاء لا علة له بنفسه (ههنا) ولكن الانصاف بعد تسليم ظهور الجملة في الترتب لا مجال لانكار ظهورها في الترتب بنحو الترتب على العلة لا على ملازم العلة .

﴿ قوله أو العلة المنحصرة . . . الخ ﴾ أي للقائل بعدم الدلالة المنع عن دلالتها على الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة بعد تسليم أصل الدلالة

على اللزوم والترتب على العلة .

(أقول) وهذا المنع من القائل بعدم الدلالة حق لا ننكره وذلك لما أشير إليه في المقام الثالث من عدم ظهورها في العلية المنحصرة لا وضماً ولا انصرافاً ولا اطلاقاً بمقدمات الحكمة وهو يكفي في عدم ثبوت المفهوم فان النتيجة تتبع أحسن المقدمات فاذا منعت احداها منعت النتيجة وان كانت المقدمة الأولى والثانية أى دلالتها على أصل اللزوم وعلى علية الشرط صحيحتين تامتين لا كلام لنا فيهما .

﴿ قوله وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال واسع . . . الخ ﴾ بل عرفت أنه لا مجال للمنع عن ظهورها في الترتب على العلة وان كان المنع عن دلالتها على كونها منحصرة مجال واسع كما أفاد .

﴿ قوله ودعوى تبادل اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة . . . الخ ﴾ اشارة الى أقوى دليل يمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وقد تقدم منا في المقام الثالث تبعاً للمصنف ما تعرف به ضعف هذا الدليل من عدم عناية ولا رعاية علاقة فيما اذا استعملت الجملة الشرطية في غير العلة المنحصرة فتذكر .

﴿ قوله وفي عدم الالزام والأخذ بالمفهوم . . . الخ ﴾ عطف على موارد الاستعمالات .

﴿ قوله وعدم صحته . . . الخ ﴾ أى وعدم صحة الجواب .

﴿ قوله معلوم . . . الخ ﴾ خبر لقوله وعدم صحته .

﴿ قوله وأما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية . . . الخ ﴾ اشارة الى دليل آخر أمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وان لم

يستدل به في الخارج (وحاصله) أن اطلاق العلاقة الزومية المستفادة من الجملة الشرطية التي اعترف بها المصنف واعترفنا بها بل وباكثر منها وهو ظهور الجملة في عليية الشرط وسببيته للجزاء وان لم تكن ظاهرة في العلية المنحصرة منصرف الى ما هو اكل أفراد العلاقة وهي الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها (وحاصل الجواب) أن ذلك ممنوع كبرى وصغرى (أما كبرى) فلعدم كون الأكلية موجبة للانصراف سيما مع كثرة الاستعمال في غير الأكل أيضاً كما في المقام ضرورة كثرة استعمال الجملة الشرطية في غير العلة المنحصرة لو لم يكن باكثر (وأما صغرى) فلعدم كون العلاقة الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها أكد وأقوى من الكائنة بين العلة الغير المنحصرة ومعلولها فان الربط والسنخية بين كل علة ومعلولها لا بد وأن يكون بحد يوجب التأثير والتأثر واما الانحصار وعدمه فما لا ربط له بشدة الربط والسنخية كما لا يخفى .

(أقول) نحن وان اعترفنا في المبحث الرابع من مباحث الصيغة أن الأكلية قد توجب الانصراف الى الأكل والسكن الصغرى في المقام ممنوعة كما أفاد المصنف وهو يكفي في بطلان دعوى الانصراف الى العلة المنحصرة .

﴿ قوله ان قلت نعم . لسكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة ... الخ ﴾

اشارة الى دليل ثالث قد أمكن الاستدلال به للقول بالمفهوم وان لم يستدل به في الخارج أيضاً وهو التمسك بالاطلاق وهذا أضعف الوجوه الثلاثة وله تقريرات عديدة قد أشار المصنف الى الأول منها بقوله هذا أعنى قوله ان قلت نعم . . . الخ (وحاصله) هو مجرد قياس المقام على اطلاق صيغة الأمر فكما أن اطلاق الصيغة بوسيلة مقدمات الحكمة يقتضى كون الوجوب نفسياً لا غيرياً فكذلك اطلاق العلاقة الزومية بوسيلة مقدمات الحكمة يقتضى كون العلاقة الزومية بنحو العلية المنحصرة لا غيرها (وقد أجاب عنه) المصنف بجوابين

(الأول) أن مقدمات الحكمة إنما تتم هي في مورد قابل لانعقاد الإطلاق ولا يكاد ينعقد الإطلاق في مفاد الحروف كفاد أدوات الشرط المستفاد منها العلاقة الزومية فإن المعنى كما تقدم في صدر الكتاب لا يكاد يكون حرفياً إلا إذ الوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ومع لحاظه كذلك لا محالة يكون المعنى جزئياً لا كلياً والجزئى لا يكاد ينعقد له الإطلاق (وفيه) ما تقدم من المصنف هناك من كون اللحاظ الآلى خارجاً عن المعنى الحرفى كخروج اللحاظ الإستقلالى عن المعنى الإسمى وإلا لكان الإسمى أيضاً جزئياً كالحرفى ومع خروج اللحاظ عن المعنى الحرفى وكونه كالإسمى يكون قابلاً لا محالة لانعقاد الإطلاق كما لا يخفى .

(الثانى) أن قياس إطلاق العلاقة الزومية على إطلاق صيغة الأمر قياس مع الفارق فإن الوجوب النفسى كان وجوباً مطلقاً ثابتاً على كل حال والوجوب الغيرى كان وجوباً مقيداً بوجوب الغير ثابتاً على تقدير دون تقدير فافتضى إطلاق الصيغة كون الوجوب مطلقاً ثابتاً على كل حال لا مقيداً ثابتاً على تقدير وهذا بخلاف المقام فإن كلا من العلاقة الزومية الكائنة بين العلة المنحصرة ومعلولها والعلاقة الزومية الكائنة بين العلة الغير المنحصرة ومعلولها بل والعلاقة الزومية الكائنة بين المتلازمين هو على حد سواء فالتعيين مما يحتاج إلى قرينة معينة .

(أقول) بل قد عرفت منا في المبحث السادس من مباحث الصيغة أن إطلاق الصيغة أيضاً مما لا يقتضى كون الوجوب نفسياً لا غيرياً (وعليه) فيرد على التمسك المذكور مضافاً إلى المنع فى المقيس أن إقتضاء الإطلاق كون الوجوب نفسياً فى المقيس عليه أيضاً ممنوع .

﴿ قوله ثم إنه ربما يتمسك بالدلالة على المفهوم باطلاق الشرط .. الخ ﴾

إشارة إلى التقريب الثاني من التمسك بالإطلاق للقول بالمفهوم (وحاصله) أنه لو قال مثلا إن جائتك زيد فاكرمه فإطلاق الشرط يقتضى أن المجيء وحده يؤثر في وجوب الإكرام فلو كان هناك شيء آخر مؤثراً في وجوب الإكرام أيضاً وقد قارن المجيء أو سبقه لم يكن المجيء وحده مؤثراً فيه بل كان المؤثر هو الأمر المقارن أو خصوص الأمر السابق (وقد أجاب عنه المصنف) بأن إطلاق الشرط من حيث التأثير وحده وإن كان يقتضى أن لا يكون هناك شرط آخر غير المجيء فيكون هو العلة المنحصرة ولكن من المعلوم ندرته تحقق هذا الإطلاق لو لم نقل بعدم اتفاقه .

(أقول) ان تأثير الشرط وحده له معنيان :

(فتارة) يكون بمعنى أنه لا يحتاج في التأثير الى ضم شيء آخر معه أصلاً وهذا هو الذى يقتضيه إطلاق الشرط فلو لم يكن المجيء وحده في المثال المشهور كافياً في وجوب الإكرام بل كان يحتاج الى ضم شيء آخر معه يقارنه أو سبقه لكان على المولى البيان ولكن التمسك بهذا الإطلاق مما لا ينفع القائل بالمفهوم فان أقصى ما يقتضيه الإطلاق حينئذ أن المجيء شرط تام لا يحتاج في التأثير الى ضم شيء آخر معه لا أن الشرط منحصر به وأنه ليس هناك شيء آخر يؤثر في وجوب الإكرام أصلاً .

(وأخرى) يكون بمعنى أنه لا يمكن أن يشترك معه في التأثير شيء آخر أصلاً بل المؤثر في كل حال هو بنفسه وحده وهذا هو الذى ينفع القائل بالمفهوم اذ لو كان هناك غير المجيء في المثال المتقدم شيء آخر مؤثراً أيضاً في وجوب الإكرام نظير المجيء وقد قارن المجيء أو سبقه لم يكن المجيء وحده مؤثراً بل كان المؤثر هو ومقارنه مجتمعا أو كان المؤثر هو الأمر السابق عليه ولكن هذا مما لا يقتضيه إطلاق الشرط اذ لو كان هناك شيء آخر مؤثراً

أيضاً في وجوب الاكرام نظير المجيء على نحو لو قارنه أو سبقه كان المؤثرهما جميعاً أو الأمر السابق عليه لم يكن على المولى البيان قطعاً فإنه في مقام بيان شرطية هذا لا عدم شرطية ما سواه (وعليه) فما يقتضيه اطلاق الشرط لا ينفع القائل بالمفهوم وما ينفع القائل بالمفهوم لا يقتضيه اطلاق الشرط (ومن هنا) يتضح أنه كان الحق في الجواب هو منع اقتضاء الاطلاق كون الشرط وحده مؤثراً في الجزاء بالمعنى الذي ينفع القائل بالمفهوم لا تسليم اقتضائه ودعوى ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه .

(نعم) قد يقتضى الاطلاق انحصار الشرط بما ذكر في لسان الدليل كما اذا أحرز كون المولى في مقام بيان ما هو الشرط والعلّة للجزاء ولم يذكر في الدليل سوى شرط واحد ولسكنه مع ندرته جداً هو اطلاق مقامى الذي هو عبارة أخرى عن عدم البيان في مقام البيان لا اطلاق لفظي كاطلاق الشرط ونحوه فتأمل جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله وأما توهم أنه قضية اطلاق الشرط بتقريب أن مقتضاه تعيينه ... الخ ﴾ إشارة الى التقريب الثالث من التمسك بالأطلاق للقول بالمفهوم (وحاصله) أن اطلاق صيغة الأمر كما أنه يقتضى تعين الوجوب وأنه ليس بتخييري فكذلك اطلاق الشرط يقتضى تعين الشرط وأنه لا شرط سواه فيثبت الانحصار به والانتفاء عند الانتفاء (وحاصل الجواب) أن نحوه الوجوب التعييني كما تقدم في محله غير نحوه الوجوب التخييري فالأول مما لا عدل له في لسان الدليل والثاني مما له عدل في لسان الدليل فيقول مثلاً في الثاني صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً فإذا قال صم ستين يوماً وكان واجباً تخييرياً واقعاً ولم يبين له العدل في لسان الدليل كان المولى مقصراً في بيان نحوه وجوب الصوم بخلاف الشرط فإن شرطية الشرط المنحصر وغير المنحصر على

حد سواء فاذا قال مثلا ان جائك زيد فاكرمه وكان لوجوب الاكرام علة أخرى أيضاً تؤثر فيه غير المحيي كالسلام في قوله وان سلم عليك فاكرمه لم يكن مقصراً في بيان شرطية المحيي وعليته لوجوب الاكرام .

(وبالجملة) ان المولى اذا قال صم ستين يوماً وقد أحرز أنه في مقام بيان وجوبه فمجرد ذلك مما يكفي في اثبات تعيينه اذ لو كان له عدل آخر فقد قصر في بيان نحوه وجوب الصوم وهذا بخلاف ما اذا قال إن جائك زيد فاكرمه وقد أحرز أنه في مقام بيان عليه المحيي فان مجرد ذلك مما لا يكفي في اثبات تعيينه وانحصار العلة به اذ لو كان هناك علة أخرى سواء لم يكن المولى مقصراً في بيان عليه المحيي .

(نعم) اذا أحرز أحياناً أن المولى في مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الاكرام ولم يذكر غير المحيي شيئاً آخر فعند ذلك يستكشف إننا بوسيلة الاطلاق انحصار العلة به وليكن ذلك ليس من باب اطلاق الشرط كما أشرنا بل من الاطلاق المقامى أى عدم البيان في مقام البيان كما بينا (وبعبارة أخرى) ليس من الاطلاق اللفظي كاطلاق الهيئة أو المادة في صيغة الأمر المقتضى لسكون الوجوب مطلقاً لا مشروطاً أو تعيينياً لا تخييرياً بل من الاطلاق المقامى النادر تحققه خارجاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله واحتياج ما اذا كان الشرط متعمداً الى ذلك . . . الخ ﴾ اشارة الى دفع ما قد يقال من أن بيان الشرط أيضاً فيما اذا كان متعمداً يحتاج الى زيادة مؤنة فكما أن من اطلاق الدليل في الواجب يعرف أنه تعينى لا تخييرى والا لاحتاج الى مزيد بيان فكذلك من اطلاق الدليل في الشرط يعرف أنه واحد منحصر به والا لاحتاج الى مزيد بيان (فيقول في الدفع) ما محصله أن زيادة المؤنة فيما كان الشرط متعمداً انما هو لبيان التعدد وليس من متمات

نحوه الشرطية فاذا لم يبين لم يكن المولى مقصراً في بيان نحوه الشرط وهذا بخلاف زيادة المؤنة في الواجب التخيري فانه من متمات نحوه الوجوب فاذا كان الواجب تخيرياً ولم يبين له العدل في لسان الدليل كان المولى مقصراً في بيان نحوه الوجوب (وعليه) فلا يكاد يتمسك باطلاق الدليل لكون الشرط واحداً منحصراً به ويتمسك باطلاقه لكون الوجوب تعيينياً لا تخيرياً .

﴿ قوله فنسبة اطلاق الشرط اليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا حيث كان مسوقاً لبيان شرطية بلا اهمال ولا اجمال . . . الخ ﴾ أى فنسبة اطلاق الشرط الى نحو الشرطية لا تختلف كى يكون الاطلاق مثبتاً لنحو دون نحو كما كان نسبة اطلاق الواجب الى نحو الوجوب تختلف فكان اطلاقه مثبتاً لنحو دون نحو أى للتعينى منه دون التخيري .

﴿ قوله هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم . . . الخ ﴾ أى هذا مع أنه لو سلم أن الاطلاق يقتضى تعين الشرط بالتقريب المتقدم لك شرحه منا أى فيما اذا أحرز كون المولى في مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الاكرام ولم يبين سوى المحيى فهذا الاطلاق مما لا يجدى القائل بالمفهوم فان الاطلاق كذلك قد يتفق انعقاده ندرة وأين هو من دعوى المفهوم دائماً .

(أقول) هذا مضافاً الى ما عرفت من أن هذا الاطلاق على تقدير تحققه هو اطلاق مقامى لا اطلاق لفظى كاطلاق الشرط الذى قد استدل به الخصم ﴿ قوله ثم انه ربما استدل المنكرون بالمفهوم بوجوه أحدها ما عزى الى السيد . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه بطوله أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم عليه ولا يمتنع أن يتخلف شرط ويقوم مقامه شرط آخر فلا ينتفى الحكم بانتفائه .

﴿ قوله والجواب أنه قدس سره . . . الخ ﴾ وحاصل الجواب أن السيد

قدس سره (إن كان) بهدد إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض ثبوتاً وعدم إنتفاء الحكم بانتفاء الشرط لقيام شرط آخر مكانه فالخصم من لا ينكر ذلك وإنما يدعى عدم وقوعه اثباتاً بمعنى دلالة الجملة الشرطية في مقام الإثبات على خلافه وإن الشرط منحصر بما ذكر في القضية فإذا انتفى الشرط انتفى الحكم المعلق عليه (وإن كان) بهدد ابداء احتمال وقوعه اثباتاً فمجرد الإحتمال لا يضر بظهور الجملة الشرطية ما لم يكن الإحتمال راجحاً أو مساوياً وليس في ما أفاده أعلى الله مقامه ما يثبت به رجحان الإحتمال أو تساويه على نحو يبطل به الظهور ويتوقف (فالحق) في انكار المفهوم ما أفدناه من منع التبادر ومنع الإنصراف ومنع الإطلاق بتقريباته الثلاثة.

﴿ قوله ثانيها أنه لو دل إمكان باحدى الدلالات . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه الثاني من وجوه المنكرين أن الشرط لو دل على المفهوم أى الإنتفاء عند الإنتفاء لمكان باحدى الدلالات الثلاث أى المطابقة أو التضمن أو الإلتزام والملازمة كبطلان التالى وهو دلالتها على المفهوم باحدى الدلالات الثلاث ظاهرة (وقد أجيب عنه) بمنع بطلان التالى لأن الشرط يدل على المفهوم بالإلتزام وإن لم يدل عليه بالمطابقة أو التضمن (فيقول المصنف) قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في اثبات الدلالة عليه بالإلتزام وعدمها فإن دلالة الشرط على المفهوم بالإلتزام فرع دلالة بالمنطوق على الخصوصية المستتعبة للمفهوم وهى العلية المنحصرة وقد اتضح لك عدم دلالة عليها لا ضعفاً ولا انصرافاً ولا اطلاقاً.

﴿ قوله ثالثها قوله تبارك وتعالى ولا تكرر هو افتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً . . . الخ ﴾ وحاصل هذا الوجه الثالث من وجوه المنكرين أن الشرط لو دل على المفهوم لدل قوله تعالى ولا تكرر هو افتياتكم على البغاء إن أردن

تحصناً على جواز الاكراه على البغاه ان لم يردن التحصن وهو باطل بالضرورة (وقد أجاب عنه المصنف) بما حاصله أن عدم دلالة الشرط على المفهوم أحياناً وبالقرينة مما لا يكاد ينكر وإنما القائل بالمفهوم يدعى دلالة الشرط عليه وضماً أو انصافاً أو اطلاقاً بمقدمات الحكمة على ما عرفت شرح الكل .
(أقول) والحق في الجواب أن يقال ان الآية الشريفة خارجة عن محل الكلام بلا كلام فلا وجه للتمسك بها لنفي المفهوم أصلاً (وتوضيحه) أن الشرط على قسمين :

(فتارة) يكون شرطاً للحكم من دون دخوله في تحقق موضوع الحكم بحيث اذا انتفى الشرط فالموضوع باق محفوظ على حاله كما في قولك ان جائك زيد فاكرمه (وأخرى) يكون شرطاً للحكم مع دخوله في تحقق موضوع الحكم أيضاً بحيث اذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلاً كما في قولك ان رزقت ولداً فاختنه أو ان ركب الأمير فخذ ركابه ويعبر عن هذا القسم الثاني بالشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع والمبحوث عنه بين الأعلام من حيث ثبوت المفهوم وعدمه إنما هو القسم الأول من الشرط وهو ما اذا انتفى الشرط بقى موضوع الحكم على حاله كما في المثال الأول فإنه اذا انتفى محيى زيد فزيد محقق محفوظ على حاله فيقال حينئذ هل يفتنى وجوب اكراهه بانتفاء محييه أم لا وأما القسم الثاني الذى اذا انتفى الشرط لم يبق موضوع الحكم على حاله فلا يكاد يكون هو محل البحث والكلام أصلاً فإنه اذا لم يرزق الولد أو لم يركب الأمير فلا ولد كى يجب ختانه أو لم يجب أو لا ركاب كى يجب الاخذ به أو لم يجب والآية الشريفة التى تمسك بها المنكرون للمفهوم إنما هى من القسم الثاني دون الأول فان الفتيات اذا لم يردن التحصن فلا اكراه هناك كى يحرم أو لا يحرم وهذا كله لدى التدبر واضح فتدبر .

المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه

لا بانتفاء شخصه

وقوله بقي ها هنا أمور الأمر الأول أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه . . . الخ المقصود من عقد هذا الأمر الأول بيان أن المراد من المفهوم في الجملة الشرطية ليس هو انتفاء شخص الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه والافى اللقب أيضا يتفق شخص الحكم بانتفائه فان شخص الوجوب المنشأ بقولك اكرم زيدا منى عن اكرام عمرو قطعاً مع أن المشهور القائلين بالمفهوم في الجملة الشرطية لم يقولوا به في اللقب بل يظهر من التقارير أنه لم يقل به أحد من أصحابنا وان قال به مشهور المخالفين بل المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط ففي مثل ان جائك زيد فاكرمه كما أن شخص الحكم المنشأ على تقدير المجيء ينتفى بانتفاء المجيء فكذلك طبيعة الوجوب ونوعه ينتفى بانتفاء المجيء بمعنى أنه لا وجوب لا اكرامه عند عدم المجيء لا بهذا الانشاء ولا بانشاء آخر مماثلة بحيث لو ثبت له وجوب بانشاء آخر ولو معلقاً على شرط آخر بان قال مثلاً وان احسن اليك فاكرمه كان ذلك منافياً لمفهوم ان جائك زيد فاكرمه وان قدّم على المفهوم ووجب تخصيصه به كما سيأتى (ثم ان هذا النزاع) أى ثبوت المفهوم وعدمه كما أشرنا آنفاً لا يكاد يجرى فيما كان الشرط دخيلاً في تحقق الموضوع أيضاً بحيث اذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلاً كما في قوله ان رزقت ولداً فاختنه بل يجرى فيما اذا كان الشرط شرطاً لنفس

الحكم فقط بحيث اذا انتفى الشرط كان الموضوع باقيا محفوظا على حاله فحينئذ يقع الكلام في انتفاء منخ الحكم بانتفاء الشرط وعدمه كما في قوله ان جارك زيد فاكرمه أو ان سافرت فتصدق بدرهم وهكذا (وقد أشار المصنف) الى ذلك كله بقوله ولا يتمشى الكلام في أن للقضية الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم... الخ.

﴿ قوله ومن هنا انقذ أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والايان... الخ ﴾ فاذا قال مثلا وقفت دارى على أولادى أو على أولادى الفقراء أو ان كانوا فقراء فالوقف لا يكاد يشمل غير الأولاد أو الأولاد الغير المتصفين بالفقر أو المتصفين به ولسكن قد زال عنهم الفقر فعلا وليس ذلك من باب مفهوم اللقب أو الوصف أو الشرط بل من باب انتفاء شخص الحكم عقلا بانتفاء موضوعه فان المفهوم عبارة عن نقي منخ الحكم فيما أمكن ثبوته ولا يكاد يمكن ثبوت منخ الحكم في المقام كى يمكن نفيه بالمفهوم فان الدار مثلا بعد أن وقفها الواقف على اشخاص معينين بالقابهم أو بوصف شيء أو بشرط شيء كالفقر ونحوه مما لا تقبل أن تصير وقفا ولو بانشاء آخر على غيرهم أو عليهم عند انتفاء الوصف أو زوال الشرط عنهم كى ينقى بالمفهوم وهذا بخلاف الأمر في المثال المشهور فانه اذا انشأ الوجوب لاكرام زيد على تقدير مجيئه جاز ثبوت وجوب آخر ولو بانشاء آخر لاكرامه عند عدم مجيئه ولو معلقا على شرط آخر بان يقول مثلا وان أحسن اليك فاكرمه وهذا واضح .

﴿ قوله كما توهم... الخ ﴾ الظاهر أن مراده من المتوهم هو صاحب التقريرات وذلك لما صرح بعدم الفرق في مفهوم الجملة الشرطية بين أن يكون في موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأوقاف أو الأوقاف وبين غيرها (قال) في أول الهداية

الثالثة من المنطوق والمفهوم ما هذا لفظه بعد ما عرفت أن الحق هو المفهوم في الجملة الشرطية فهل يفرق في ذلك بين موارد الوصايا والأوقاف ونحوها وبين غيره فنقول لا فرق فيما ذكرنا من ثبوت المفهوم بين كون الجمل الشرطية واقعة في موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأقاير وبين غيره (إنتهى).

وقوله بل عن الشهيد قدس سره في تمهيد القواعد أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم... الخ (قال في التقريرات) في الهداية الثالثة من المنطوق والمفهوم ما هذا لفظه ويظهر من الشهيد الثاني إختصاص النزاع بالثاني أى بغير موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأقاير لخروج الأول عن محل التشاجر للقطع بثبوت المفهوم فيها من غير أن يكون قابلاً للنزاع قال في محكي تمهيد القواعد لا إشكال في دلالتها في مثل الوقف والوصايا والنذر والإيمان كما إذا قال وقفت هذا على أولادى الفقراء أو إن كانوا فقراء أو نحو ذلك (إنتهى).

(أقول) والمعجب من صاحب التقريرات رحمه الله فانه بعد أن نقل الكلام المذكور للشهيد فداعرض عليه بما حاصله أن دلالة القضية على الإنتفاء عند الإنتفاء في موارد الوصايا والأوقاف ونحوهما ليس من المفهوم وإنتفاء نسخ الحكم بل هو من باب إنتفاء شخص الحكم (ووجه التعجب) أنه في أول الهداية الثالثة كما تقدم آنفألم يفرق في ثبوت المفهوم للجملة الشرطية بين أن يكون في موارد الوصايا أو الأوقاف أو الأقاير وبين غيرها وبعده ييسر قد اعترض على الشهيد بان دلالة القضية على الإنتفاء عند الإنتفاء في موارد الوصايا والأوقاف ونحوهما ليس من المفهوم بل من باب إنتفاء شخص الحكم الذى يعترف به كل أحد.

وقوله وذلك لان انتفائها عن غير ما هو المتعلق لها... الخ تعليلاً

لقوله ومن هنا انقدح . . . الخ .

﴿ قوله إشكال ودفع . . . الخ ﴾ (قال في التقريرات) بعد ما بين أن المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه لا شخص الحكم (ما هذا لفظه) وقد يستشكل في المقام نظراً إلى أن الشرط المذكور إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الإنشاء الخاص الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى ما يفيد الشرطية انتفاء ذلك وأين ذلك من دلالاته على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى (انتهى) وحاصله أن الشرط بما علق عليه شخص الحكم لا سنخ الحكم ومقتضى ذلك أنه إذا انتفى الشرط انتفى شخص الحكم المعلق عليه لا سنخ الحكم الغير المعلق عليه فكيف يدعى القائل بالمفهوم أن بانتفاء الشرط يفتنى سنخ الحكم (وحاصل جواب المصنف) عن الإشكال أن الحكم المعلق على الشرط هو طبيعة الوجوب لا شخص الوجوب وذلك لما عرفت في صدر الكتاب من أن الإسم والحرف كما انهما موضوعان لمعنى واحد وان كلا من لحاظ الآلية والإستقلالية خارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه فكذلك الخبر والإنشاء أيضاً مثل قولك انكحت اخياراً وانكحت انشاء موضوعان لمعنى واحد غاية أن الخبر وضع ليستعمل في حكاية معناه والإنشاء وضع ليستعمل في إيجاد معناه وان كلا من الحكاية والإنشاء خارج عن أصل المعنى والمستعمل فيه (وعليه) فصيغة الامر في قوله ان جائك زيد فأكرمه ليس معناها الا طبيعة الوجوب وان الخصوصية الناشئة من قبل الإنشاء خارجة عن أصل المعنى والمستعمل فيه فالمعنى المستعمل فيه صيغة الامر هي طبيعة الوجوب وهي المعلقة على الشرط لا شخص الحكم كي يفتنى الشخص بانتفاء الشرط .

(وفيه أولاً) ان المعلق على الشرط لو كان طبيعة الوجوب لا شخصه فلا بد حينئذ من القول بالمفهوم وانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط فان انتفاء

الحكم المعلق بانتفاء المعلق عليه أمر عقلي لا ريب فيه فكيف يجوز للمصنف انكار المفهوم مع تصريحه في المقام بان المعلق على الشرط هو سنخ الحكم لا شخصه .

(وثانياً) قد عرفت منا في ذيل المعاني الحرفية المنع الاكيد عن وضع الخبر والانشاء لمعنى واحد بان يكون كل من الاخبار والانشاء خارجا عن أصل المعنى والموضوع له بل هو نفس الموضوع له بلا شبهة ولا ريب فراجع التفصيل هناك ولا نعيد الكلام هنا ثانياً .

(وثالثاً) أن الصيغة بعد ما استعملت في الطلب فالمنشأ بها لا محالة ليس الا شخص الوجوب لا الكلي فيكون الشخص هو المعلق على الشرط لا سنخ الوجوب وهذا واضح (وعليه) فالحق في الجواب عن الاشكال أن يقال نعم الحكم المعلق على الشرط في القضية هو الشخص واسكن القائل بالمفهوم حيث أنه استفاد من الجملة الشرطية أن الشرط علة منحصرة للجزء ولا علة سواه فقهرأ اذا اتنى الشرط اتنى شخص الحكم المعلق عليه وكل حكم آخر من سنخه ونوعه وقد انشأ بخطاب آخر بداهة انتفاء المعلوم بانتفاء علة المنحصرة .

﴿ قوله واسكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط ... الخ ﴾ شروع في دفع الاشكال وقد عرفت تفصيله مع ما يرد عليه من الاشكالات الثلاثة .
 ﴿ قوله وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه ... الخ ﴾ وهي الخصوصية الخارجية الناشئة من قبل استعمال الصيغة في الوجوب وانشائه
 ﴿ قوله كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به ... الخ ﴾ وهي الخصوصية الذهنية الحاصلة من قبل الاخبار بالوجوب والحكاية عنه فان الاخبار به يستلزم للمحافظ الموجب للشخص الذهني .

﴿ قوله وبالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط . . . الخ ﴾ أي وبالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط في مثل قولك ان اكرمتني اكرمتك خاصاً بالخصوصيات الذهنية الناشئة من اللحاظ في مقام الاستعمال فكذلك لا يكون المنشأ بالاصيغة المعلق عليه في مثل قولك ان جائك زيد فاكرمه خاصاً بالخصوصيات الخارجية الناشئة من قبل الانشاء في مقام الاستعمال (وفيه) ما عرفته آنفاً في الجواب الثالث من أن المنشأ لا محالة ليس الا شخص الوجوب لا الكلي فيكون الشخص هو المعلق على الشرط لا طبيعته وسنخه .

﴿ قوله وبذلك قد انقح فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال . . . الخ ﴾ وحاصل ما نفصي به التقريرات عن الاشكال أن الكلام المشتمل على المفهوم ان كان خبرياً كقولك يجب على زيد كذا ان كان كذا فالوجوب فيه كلي فيكون الحكم المعلق على الشرط كلياً لا شخصياً كي يتوجه الاشكال وان كان انشائياً كما في قولك ان جائك زيد فاكرمه فالحكم المعلق على الشرط وان كان شخصياً ولا يمكن نفي سنخ الحكم بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم إنما يكون من فوائد العلية المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطية فان إنتفاء شخص الحكم غير مستند إلى إرتفاع العلة المنحصرة فانه يرتفع ولو في اللقب والوصف كما لا يخفى (فيقول المصنف) إنه بما ذكرنا من عدم الفرق بين الإخبار والإنشاء وان كلا من الخصوصيات الحاصلة من قبلهما خارج عن أصل المعنى وأن المعنى في كل منهما كلي لا شخصي ينقح فساد ما ذهب اليه التقريرات من كون الوجوب في الإنشائي جزئياً لا كلياً .

(أقول) بل ضعف ما ذهب اليه التقريرات ليس إلا من جهة التزامه بكلية الحكم في الإخباري لا من جهة التزامه بجزئية الحكم في الإنشائي وذلك

لما عرفت من أن الحكم المنشأ في الخارج لا بد وأن يكون جزئياً لا كلياً سواء إنشأ بصيغة إفعال أو بالجملة الخبرية فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد (وعليه) فالحق في دفع الإشكال هو ما ذكرناه من أن الحكم المعلق على الشرط وإن كان هو الشخص ولكن إنتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الشرط إنما هو من فوائد العلية المنحصرة التي إستفادها القائل بالمفهوم من منطوق الجملة الشرطية فتأمل جيداً .

﴿ قوله وأورد على ما تفصلي به عن الإشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه بما حاصله أن التفصلي لا يبتنى على كلية الوجوب ... الخ ﴾ (قال في التقريرات) بعد ما ذكر الإشكال المتقدم ما هذا لفظه وقد يذب عنه بان الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب مطلقاً من حيث كون اللفظ موضوعاً له بالوضع العام وإختصاصه وشخصيته من فعل الأمر كما أن شخصية الفعل المعلق للوجوب من فعل المأمور فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب في جانب المفهوم (ثم ساق الكلام) إلى أن قال رداً على الذب المذكور إن ابتناء الدفع على ما زعمه من عموم الموضوع له والوضع ليس على ما ينبغي كما عرفت فيما ذكرنا مضافاً إلى أن ذلك أيضاً مما لم يعم دليل عليه لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ (انتهى) ومرجع الذب هو إلى ما ذكره المصنف في مقام الجواب عن الاشكال من أن الصيغة موضوعة لمطلق الوجوب فيكون هو المعلق على الشرط وينتقى بانتفاء الشرط لا شخص الوجوب كي يتوجه الاشكال (ومرجع ما أورده التقريرات) عليه أن دفع الاشكال بما لا يبتنى على ما أفاده الذاب من كلية الوجوب وعموم معنى الصيغة بل على ما أفدناه من كون انتفاء سنخ الحكم من فوائد العلية المنحصرة مضافاً

الى أن دعوى كون الموضوع له للصيغة عاماً لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه .

(أقول) ان التقريرات وان أحسن في الرد على الذب من حيث عدم ابتناء دفع الاشكال على ما ذكره الذاب بل يبتنى على ما ذكره التقريرات من كون انتفاء السنخ من فوائد العلية المنحصرة وليكن لم يحسن في انكار عموم الموضوع له للصيغة فان الصيغة كما حققناها من قبل هي موضوعة لمعنى عام وهو انشاء الطلب غاية انها بعد ما استعملت وانشأ بها الطلب كان الوجوب المتحقق بها لا محالة هو الشخص فيكون هو المعاق على الشرط لا سنخ الحكم فيتفصى عن الاشكال حينئذ باستفادة العلية المنحصرة من الشرط وأن من فوائدها انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط لا انتفاء شخص الحكم وخصوصه .
﴿ قوله لما أفاده . . . الخ ﴾ أى لما أفاده التقريرات من كون انتفاء سنخ الحكم من فوائد العلية المنحصرة .

﴿ قوله وكون الموضوع في الانشاء عاماً لم يقم عليه دليل . . . الخ ﴾ إشارة الى الإيراد الثانى الذى أورده التقريرات على الذاب وقد أشار اليه بقوله المتقدم مضافاً الى أن ذلك أيضاً مما لم يقم دليل عليه . . . الخ .
﴿ قوله وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات . . . الخ ﴾ علة لقوله المتقدم وبذلك قد انقدهج فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصى . . . الخ

ان تعدد الشرط وقلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر أم لا

﴿ قوله الأمر الثاني أنه اذا تعدد الشرط مثل اذا خفي الأذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر... الخ ﴾ وحاصل ما في هذا الأمر الثاني أنه اذا تعدد الشرط مثل قوله اذا خفي الأذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر فان لم نقل بالمفهوم فلا كلام وان قلنا بالمفهوم وبظهور الجملة الشرطية فيه فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجوه أربعة .

(الاول) أن يخصص مفهوم كل بمنطوق الآخر فيكون المفهوم في المثال المذكور هكذا اذا لم يخف الأذان فلا تقصر الا اذا خفي الجدران وهكذا الأمر في الطرف الآخر أي اذا لم يخف الجدران فلا تقصر الا اذا خفي الأذان ووجه التخصيص أن منطوق كل منهما أخص من مفهوم الآخر فيخصص به مضافا الى أن المنطوق مع قطع النظر عن أخصيته هو أقوى دلالة من المفهوم فانه بالنسبة اليه كالنص بالنسبة الى الظاهر فيقدم عليه فيكون مرجع هذا الوجه لدى التأمل الى عليه كل من خفاء الأذان وخفاء الجدران لوجوب القصر بنحو الاستقلال فاذا تحقق أحدهما كفي في وجوب القصر واذا اتنى كلاهما جميعا اتنى وجوب القصر .

(الثاني) أن يرفع اليد عن المفهوم فيهما رأسا فلا دلالة لهما على عدم عليه ما سوى الشرطين أصلا وهذا بخلافهما على الوجه الاول فيدلان على نفي عليه أمر ثالث لمحفوظية المفهوم في كل منهما بالنسبة الى ما سوى منطوق

الآخر وان لم يبق محفوظاً بالنسبة الى منطوق الآخر .

(الثالث) أن يقيد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر فتكون العلة لوجوب القصر بمجموع خفاء الاذان والجدران معاً لا كلا منهما بنحو الاستقلال وعليه فيجب القصر عند تحققهما جميعاً ولا يجب عند انتفاء أحدهما فضلاً عن انتفاء كليهما جميعاً .

(الرابع) أن يكون الشرط هو القدر الجامع بين الشرطين نظراً إلى القاعدة المعروفة وهي الواحد لا يصدر إلا من الواحد المبتنية على مقدمتين أحدهما أنه لا بد من الربط والسنخية بين العلة والمعلول وإلا لصدر كل شيء من كل شيء وأخرهما أن الشيء الواحد بما هو واحد لا يعقل أن يكون مرتبطاً ومتسنخاً مع أمور مختلفة بما هي مختلفة وقد تقدم الكلام في هذه القاعدة بمقدمتيها في الجامع الصحيح وغيره بنحو أبسط في المقام بمقتضى هذه القاعدة يعرف أن بين خفاء الأذان وخفاء الجدران قدر جامع يكون هو المؤثر في وجوب القصر لا أن كلا من خفاء الأذان وخفاء الجدران بما هو أمر مختلف مع الآخر مؤثر فيه (وعليه) فالشرط هو الجامع بينهما لا هما بنفسهما (ثم ان حاصل كلام المصنف) في هذه الوجوه الأربعة أن العرف مما يساعد الوجه الثاني والعقل مما يساعد الوجه الرابع .

(أقول) بل الذي يساعده العرف من بين الوجوه المذكورة .

(هو الوجه الأول) (لا الوجه الثاني) فانه ضعيف جداً فان رفع اليد عن المفهوم رأساً بمجرد تعدد الشرط بما لا وجه له بل اللازم على القول بالمفهوم هو الإقتصار في رفع اليد عنه على القدر الذي ورد به دليل وهو منطوق الآخر لا أكثر .

(وأما الوجه الثالث) فهو أضعف من الثاني فان تقييد شرطية كل منهما

بوجود الآخر تصرف في منطوق كل منهما بلا ملزم وهذا بخلاف الوجه الأول اذ ليس فيه تصرف في المنطوق أصلاً ولا في المفهوم إلا بالقدر اللازم (وأما الوجه الرابع) فهو ليس وجهاً مستقلاً على حده في قبال الوجه الأول بل هو عينه غير أن العرف في مقام الإثبات ودلالة الدليل يرى كلا منهما سبباً مستقلاً للجزاء والعقل في مقام الثبوت واللب يرى الجامع بينهما هو السبب المؤثر في الجزاء لقاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد .

﴿ قوله اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر . . . الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الأول من الوجوه الأربعة المتقدمة .

﴿ قوله فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين . . . الخ ﴾ تفريع على الوجه الأول وهو تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فان مقتضى هذا الوجه هو إنتفاء الحكم بانتفاء كلا الشرطين جميعاً في قبال الوجه الثاني وهو رفع اليد عن المفهوم رأساً فلا يدلان على إنتفاء الحكم ولو بانتفاء الشرطين جميعاً وفي قبال الوجه الثالث وهو انتفاء الحكم بانتفاء أحد الشرطين بلا حاجة إلى إنتفاء كليهما جميعاً .

﴿ قوله واما برفع اليد عن المفهوم فيهما . . . الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه الأربعة المتقدمة .

﴿ قوله واما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر . . . الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه الأربعة المتقدمة .

﴿ قوله ولا يجب عند إنتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما . . . الخ ﴾ في العبارة خفاء كما لا يخفى والمقصود أن الشرط على الوجه الثالث هو مجموع الخفائين فلا يجب القصر عند إنتفاء مجموع الخفائين ولو خفي أحدهما .

﴿ قوله واما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما . . . الخ ﴾ إشارة

الى الوجه الرابع من الوجوه الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله ربما يعين هذا الوجه . . . الخ ﴾ أى الاخير الرابع .

﴿ قوله بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم . . . الخ ﴾ أى فلا بد من المصير الى الوجه الرابع وهو كون الشرط هو الجامع المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم فيها بمقتضى مساعدة العرف على الوجه الثاني كما تقدم من المصنف آنفاً .

﴿ قوله وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله . . . الخ ﴾ عطف على رفع اليد عن المفهوم أى بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبعد البناء على بقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله اذ مع تقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر وكون الشرط هو مجموع الامرين كما في الوجه الثالث لا يمكن المصير الى الوجه الرابع وأن الشرط هو الجامع بين الامرين فانه على الرابع يكتفى بشرط واحد في وجوب القصر بخلاف الثالث فلا يجب القصر عليه الا عند تحقق الشرطين جميعاً كما تقدم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعله اشارة الى ما أشرنا اليه من رجوع الوجه الرابع الى الوجه الاول وعدم كونه وجهاً مستقلاً في قبالة (ثم ان في بعض النسخ) بعد قوله فافهم هكذا (وأما رفع اليد) عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه (فلا وجه) لان يصار اليه الابدليل آخر الا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر فتدبر جيداً (انتهى) فيكون هذا وجهاً خامساً في المسألة وقد ينسب ذلك الى الخلق ولكن الظاهر سقوطه جداً فان رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه جزافاً بما لا يحصل له والصحيح هو ما قاله المصنف في رده فلا وجه لان يصار اليه . . . الخ وأصح منه كان ترك التعرض له رأساً .

أذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل يتداخل

الاسباب أو المسببات أم لا يتداخل

﴿ قوله اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء . . . الخ ﴾ وحاصل الكلام في هذا الامر الثالث أنه اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما اذا قال ان سافرت فتصدق وان كان يوم الإثنين فتصدق وتحقق الشرطان جميعاً بان سافر في يوم الإثنين فان قلنا في الامر السابق باوجه الثالث أى قد اخترنا تقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر بحيث كان الشرط لوجوب الصدقة في المثال بمجموع السفر ويوم الإثنين لا كلا منهما على حده فلا كلام ولا نزاع وان لم نقل بذلك (فهل يجب الإتيان) بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط (أو يتداخل) ويؤتى به مرة واحدة (أو يفصل) بين ما اذا اختلف جنس الشرط كما اذا تحقق السفر وتحقق يوم الإثنين وبين ما اذا اتحد جنسه كما اذا تحقق السفر مرتين ففي الاول يؤتى بالجزاء متعدداً وفي الثاني يتداخل والاول منسوب الى المشهور والثاني الى جماعة منهم المحقق الخونسارى والثالث الى الحلّي وهو ابن ادریس رحمه الله (ثم ان) التداخل على قسمين :

(الاول) تداخل الاسباب بمعنى عدم تأثير السبب الثاني في الوجود.
 (والثاني) تداخل المسببات بمعنى أن الشرط الثاني قد أثر في الوجود كالاول غير أنه يندك الوجود الثاني في الاول ويتأكد الوجود الاول بالثاني فيكون هناك وجود واحد أ كيد متعلق بالجزاء فيكتفي باتيانه مرة واحدة ويحتمل أن يكون مراد القائلين بالتداخل هو تداخل الاسباب ويحتمل أيضاً

تداخل المسببات (وعلى كل حال) يخرج من محل النزاع ما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار كالقتل ونحوه فإذا قال مثلاً إن زنى بمحصنة فاقتله وإن أرتد عن الدين فاقتله ثم زنى بمحصنة وأرتد لم يمكن قتله مرتين كي يجري فيه مقالة المشهور من تكرار الجزاء وجوباً فإذا لم يقبل التكرار (فان كان) قابلاً للتأكد كما في المثال لجواز تأكد وجوب القتل شرعاً جرى فيه بقية الوجوه من تداخل الأسباب أو المسببات أو التفصيل بين اختلاف جنس الشرط وإتحاده (وان لم يقبل) التأكد فلا يجري فيه سوى القول بتداخل الأسباب فقط كما في الحدث الأصغر فإذا قال مثلاً إن بليت فقد أحدثت وإن نمت فقد أحدثت فلا محيص عن القول بعدم تأثير السبب الثاني في المسبب إذ الحدث الأصغر مما لا يقبل التكرار ولا التأكد ومن هنا لا يتكرر الوضوء بتعدد أسبابه ولا يتأكد وجوبه بتكرار موجباته .

(نعم) في الحدث الأكبر قد يقال بالتأكد كما إذا كانت المرأة مجنبية لحاضت كما يظهر من رواية سعيد بن يسار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام المرأة ترى الدم وهي جنب اغتسل عن الجنابة أو غسل الجنابة والحيض واحد فقال قد أتاهما ما هو أعظم من ذلك يعني به عليه السلام أن حدث الحيض أعظم من الجنابة عليه السلام قوله والتحقيق أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط . . . الخ وحاصل تحقيق المصنف أنه لا إشكال في ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط كما لا إشكال في أن مقتضى ذلك أن يتعدد الجزاء بتعدد الشرط ولازمه إجتماع حكيمين متماثلين أو أكثر في شيء واحد وهو محال كاجتماع الضدين لعدم قابلية المحل لإجتماعهما مع حفظ الإثنية وعليه (فان قلنا بالتداخل) فلا بد من التصرف في الظهور باحد وجوه ثلاثة (اما بالإلزام) بعدم دلالة الجملة الشرطية في حال التعدد

على الحدوث عند الحدوث بل على الثبوت عند الثبوت وبعبارة أخرى نرفع اليد عن تأثير الشرط الثاني في حدوث الجزاء فيكون عبارة أخرى عن التداخل في الاسباب (أو بالإلتزام) بكون متعلق الحكم في الجزاء حقائق متعددة منطبقة على فعل واحد فالإجزاء به يكون من باب الإجزاء بمجمع العنوانين لو اجبين مستقلين كما في أكرم هاشمياً وأضف عالماً فأكرم الهاشمي العالم بالضيافة (أو بالإلتزام) بتأثير الشرط الاول في الوجوب والثاني في تأكيد الوجوب (وأما اذا قلنا) بعدم التداخل فلا بد من التصرف في اطلاق المادة أى الفعل وتقييدها بمرّة أخرى أو بفرد آخر كي لا يتعلق الحكم الثاني بعين ما تعلق به الاول ويلزم اجتماع المثليين فاذا جاء يوم الإثنين في المثال المتقدم في صدر البحث وجبت الصدقة واذا سافر في ذلك اليوم قبل أن يتصدق تعلق الوجوب بفرد آخر من الصدقة لا بالفرد الذى تعلق به الوجوب الاول ومن المعلوم أن التصرف في اطلاق المادة أهون من الوجوه المتقدمة كلها فان تلك الوجوه كلها على خلاف الظاهر بخلاف التصرف في اطلاق المادة فانه ليس على خلاف ظهور الإطلاق فان الإطلاق في المادة إنما ينعقد بوسيلة مقدمات الحكمة ومنها عدم البيان وظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط يكون بياناً لسكون المراد من المادة في الجزاء الثاني فرداً آخر غير الفرد الذى وجب بالشرط الاول هذا كله ملخص تحقيق المصنف ومحصله هو مساعدة المشهور واختيار القول بعدم التداخل .

(أقول) ويرد عليه من وجوه عديدة .

(الاول) أن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط وان كان حقاً بناء على ما تقدم منا من ظهور الجملة الشرطية في عليّة الشرط وسببتيته للجزاء وان لم تكن ظاهرة في عليته المنحصرة ويمكن المصنف

لم يعترف بظهورها في عليية الشرط بل منع عن ذلك بقوله وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال واسع بل اعترف فقط بظهورها في أصل الملازمة ومن المعلوم أن مجرد الملازمة مما لا يقضى بحدوث الجزاء عند حدوث الشرط ما لم يكن بينهما عليية وسببية وان اقتضى الثبوت عند الثبوت كما لا يخفى .

(الثاني) أنه على القول بالتداخل لا يكاد نحتاج في التصرف في الظهور بأحد وجوه ثلاثة بل بأحد وجهين أما الاول وأما الثالث اذ مرجع التصرف بالوجه الثاني الى التصرف بالوجه الثالث وليس شيئاً جديداً على حده فان الإجزاء بمجمع العنوانين وصحة الإتيان به بداعي الامرين لا يكاد يمكن الا اذا كان مجمعا لامرين وحيث لا يعقل اجتماع الامرين فيه مع حفظ تعددهما فلا محالة يندك أحد الامرين في الآخر ويتأكد بعضها ببعض فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بالمجمع من قبيل تعلق الامرين بعنوان واحد تأكيداً لا تأسيساً (ودعوى) أن المجمع مما لا يتصف بوجوبين بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب كما أفاد المصنف في جواب ان قلت الاول على ما سيأتي تفصيله في المتن (هي واضحة الضعف) بعد وضوح صحة الإتيان به بداعي الامرين جميعاً واعترف به المصنف من قبل ان قلت الاول والظاهر أنه اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(الثالث) أن اطلاق المادة هب أنه بمقدمات الحكمة ومع ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا ينعقد لها اطلاق ولكن تقييدها بمرّة أخرى أو بفرد آخر هو أيضاً على خلاف الظاهر فان مجرد عدم انعقاد الاطلاق لها مما لا يقتضى التقييد بمرّة أخرى أو بفرد آخر اذ الإطلاق كما يحتاج الى مؤنة مقدمات الحكمة فكذلك التقييد بمرّة أخرى أو

بفرد آخر يحتاج أيضاً الى دليل خاص (ودعوى) أن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط هو بيان ليكون المراد من المادة في الجزاء الثاني فرداً آخر غير الفرد الذي وجب بالشرط الاول (ضعيفة جداً) اذ لا منافات بين ظهور الجملة فيما ذكر وبين اطلاق المادة وتعلق الوجوب الثاني بعين ما تعلق به الاول غايته أنه يندك الثاني في الاول ويتأكد الاول بالثاني نظير تعلق الامر بعد الامر بشيء واحد تأكيداً لا تأسيساً وهو أمر شائع عند العرف لا يحتاج الى مؤنة .

(وبالجملة) كما أنه في الامر بعد الامر نلتزم بتأثير كل انشاء في وجوب مستقل على حده و نلتزم باطلاق المادة ولا نرفع اليد عنه بتقييدها بمرّة أخرى أو بفرد آخر بل نقول بان ذلك الوجوب الثاني في الاول وتأكيد الاول بالثاني فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بفعل واحد بحيث كلما انشأ ثانياً وثالثاً زاد الوجوب تأكيداً فكذلك نلتزم في المقام حرفاً بحرف بلا زيادة ونقيصة اذ لا فرق في تعلق الوجوبين بشيء واحد بين أن يكونا مطلقين أو يكونا مشروطين بشرطين قد حصل الشرطان جميعاً (وعليه) فالحق في المسألة هو التداخل في المسببات وعدم وجوب الإتيان بالجزاء متعدداً بتعدد الشرط وان كان الإحتياط في المسائل الفقهية في مقام العمل مما لا يرفع اليد عنه والله العالم ﴿ قوله بسببه أو بكشفه عن سببه . . الخ ﴾ اشارة الى الخلاف الآتي من كون الاسباب الشرعية هل هي معرفات وكواشف عما هو المؤثر واقعاً أم هي بنفسها مؤثرات وعلل .

﴿ قوله اذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً . . الخ ﴾ اشارة الى تعدد الشرط من جنسين وتكرره من جنس واحد فالاول تعدد حقيقة والثاني تعدد وجوداً أي مصداقاً .

﴿ قوله قلت انطباق عنوانين واجبين لا يستلزم اتصافه بوجوبين... الخ ﴾
 قد أشرنا الى ضعف هذا الجواب والى وجه الضعف وأن الحق في دفع اشكال
 اجتماع الحكيم المتماثلين أن يقال انه يندك الوجوب الثاني في الاول ويتأكد
 الاول بالثاني فيكون هناك وجوب واحد أكيد متعلق بشيء واحد .

﴿ قوله فافهم... الخ ﴾ قد أشرنا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ولا يخفى أنه لا وجه لان يصار الى واحد منها فانه رفع اليد عن
 الظاهر بلا وجه مع ما في الاخيرين من الاحتياج الى اثبات... الخ ﴾ وفيه
 (أولاً) أن الوجه الاول وهو الالتزام بعدم تأثير الشرط الثاني وان
 كان خلاف الظاهر وهكذا الوجه الثاني وهو الالتزام بكون متعلق الحكم في
 الجزاء حقائق متعددة منطبقة على فعل واحد وان الإجزاء به يكون من باب
 الإجزاء بمجمع العنوانين لواجبين مستقلين ولكن الوجه الثالث ليس على
 خلاف الظاهر في قبال رفع اليد عن اطلاق المادة أى الالتزام بتقييدها بمرّة
 أخرى أو بفرد آخر بعد ما عرفت أن تأكد الوجوب الاول بالثاني وان ذلك
 الثاني في الاول أمر شايع عند العرف لا يحتاج الى مؤنة .

(وثانياً) لو سلم أن جميع تلك الوجوه الثلاثة على خلاف الظاهر
 فاحتياج الاخيرين الى اثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد أو
 اثبات أن الحادث بالشرط الثاني تأكد الوجوب الاول لا تأسيس وجوب
 جديد ليس أمراً آخر ما وراء كونها على خلاف الظاهر فكونها على خلاف
 الظاهر لو قيل به ليس الا من جهة احتياجهما الى اثبات ما ذكر لا لشيء آخر
 (وعليه) فلا وجه لعدم احتياجهما الى مؤنة الإثبات وجهاً آخر غير كونها
 على خلاف الظاهر .

﴿ قوله ان قلت وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية

... الخ ﴿ أي ان قلت وجه المصير الى أحد الوجوه المتقدمة على القول بالتداخل هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لئلا يلزم محذور اجتماع الوجوبين في فعل واحد كما تقدم شرحه عند بيان تحقيق المصنف وليس المصير اليه بلا وجه ولا ملزم .

﴿ قوله قلت نعم اذا لم يكن المراد ... الخ ﴾ وحاصل الجواب أنه نعم لسكن اذا لم يتعلق الحكم الثاني بفرد آخر غير الفرد الأول والا فيندفع محذور الإجماع بدون المصير الى أحد الوجوه المتقدمة .

﴿ قوله في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب ... الخ ﴾ قد أشرنا أن ذلك اشارة الى الخلاف الآتي من كون الأسباب الشرعية هل هي معرفات وكواشف عما هو السبب واقعاً أو انها بنفسها مؤثرات وأسباب وعلل .

﴿ قوله وقد انقدح بما ذكرناه أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء المسألة على انها معرفات أو مؤثرات مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها ... الخ ﴾ (قال في التقريرات) في الأمر الثالث حكى عن فخر المحققين أنه جعل مبنى المسألة على أن الأسباب الشرعية هل هي معرفات وكواشف أو مؤثرات وعلى الأول فالأصل التداخل بخلافه على الثاني ولعله تبعه في ذلك بعض المحققين في كتابه الموسوم بالعوائد (انتهى موضع الحاجة من كلامه) رفع مقامه (وحاصل كلام المصنف) في الرد عليه أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات (مضافاً) الى أن حال الأسباب الشرعية كحال غيرها في كونها معرفات تارة ومؤثرات أخرى (والظاهر) أن مراد المصنف من غيرها هو أسباب الاحكام العرفية أي فسكاً أن غير

الأسباب الشرعية من الأسباب العرفية تارة يكون مؤثراً وأخرى يكون معرفاً
 أى كاشفاً عما هو السبب كما في قوله ان غضب الامير فاحذره وان لبس الاصفر
 فاحذره فالاول مؤثر والثاني معرف فكذلك السبب الشرعي فتارة يكون
 مؤثراً وأخرى يكون معرفاً أى كاشفاً عما هو السبب كما في قوله اذا زالت
 الشمس فصل أو اذا زاد الظل فصل فالاول مؤثر والثاني معرف .

﴿ قوله أن له الدخل فيهما . . الخ ﴾ أى في كل من الحكم الشرعي
 والحكم الغير الشرعي .

﴿ قوله نعم لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية . . الخ ﴾ أى
 نعم لو ادعى أن المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية أنها ليست بدواعي
 الاحكام وعللها وان كانت هي مما يتحقق بها موضوعاتها ففي قوله تعالى فمن
 شهد منكم الشهر فليصمه أن شهود الشهر وان لم يكن علة لوجوب الصوم
 واسكنه مما يتحقق به موضوعه وهو شهر الصيام وهذا بخلاف الأسباب الغير
 الشرعية فانها علل وموثرات دائماً (فهذه الدعوى) وان كانت مما له وجه الا
 انها مما لا تجدى فيما هم وأراده الفخر من ابتناء التداخل عليه .

(أقول) بل الدعوى مضافا الى أنها لو سلمت هي لا يبتنى عليها أمر
 التداخل (هي ضعيفة) في حد ذاتها لعدم الفرق بين الأسباب الشرعية وغيرها
 من هذه الناحية أيضاً فان السبب المأخوذ في لسان الدليل في كل منهما قد يكون
 لمجرد تحقق الموضوع بها وقد يكون مضافا الى ذلك مؤثراً وعلة للحكم
 فتأمل جيداً .

﴿ قوله ثم انه لاوجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس
 وعدمه . . الخ ﴾ اشارة الى تفصيل الحلبي وهو ابن ادريس كما تقدم في صدر
 البحث بين ما اذا اختلف جنس الشرط فلا يتداخل وبين ما اذا اتحد جنسه

وتحقق فردان منه أو أكثر فيتداخل (قال في التقريرات) وأحتج ابن أدریس رحمه الله على ما ذهب إليه من التفصيل من التعدد عند اختلاف الاجناس وعدمه عند الإتحاد بدعوى الصدق على الثاني وبإطلاق السببية على الاول قال في محكي السرائر في مسألة تكرار الكفارة عند تكرر وطئ الحائض بعد أن اختار العدم الاصل برأية الذمة وأما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لأن هذه أسماء أجناس وقال في بحث السجود ما يظهر منه الوجه المذكور الى أن قال فاما اذا اختلف الجنس فالاولى عندي بل الواجب الاتيان عند كل جنس بسجدة السهو لعدم الدليل على تداخل الاجناس (انتهى) ومحصل كلامه رحمه الله أنه اذا قال مثلاً إن سافرت فتصدق وقد سافر مرتين فلا يصح التمسك لوجوب التصديق مرة أخرى بعموم قوله ان سافرت فتصدق فان السفر إسم جنس صادق على القليل والكثير والمرات والمرات بخلاف ما اذا اختلف الجنس كما اذا قال إن سافرت فتصدق وان كان يوم الاثنين فتصدق وتحقق الشرطان جميعاً فلا يتداخل الاجناس لعدم الدليل عليه (ومحصل جواب المصنف) أن مقتضى اطلاق الشرط في مثل قوله ان سافرت فتصدق هو حدوث وجوب الصدقة في كل مرة لو سافر مرات مثل ما اذا تحقق الشرطان المختلفان عيناً والاف في الشروط المختلفة في الجنس أيضاً يجب أن يقال بالتداخل لرجوعها الى قدر جامع بين الكل يكون هو الشرط والمؤثر واقعاً لما تقدم من قاعدة الواحد ومن المعلوم أن ذلك الجامع هو من جنس واحد فاذا تحقق الجامع مرتين أو مرات وجب التداخل قهراً .

وقوله هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد وأما ما لا يكون قابلاً لذلك . . . الخ إشارة الى ما تقدم منا في صدر البحث من أن متعلق الحكم في الجزاء اذا لم يقبل التكرار كالمقتل ونحوه في مثل قوله ان

ارتد عن الدين فاقتله وإن زنى بمحصنة فاقتله ثم ارتد وزنى بمحصنة فهو خارج عن محل النزاع قطعاً إذ لا يجري فيه التكرار وعدم التداخل كي يمكن القول فيه بذلك وحينئذ (فإن كان المسبب) قابلاً للتأكد كما في المثال فلا بد من التداخل في المسببات فيؤثر السبب الثاني في الوجود كالسبب الأول عيناً وحيث لا يمكن تعلق الوجود الثاني بفرد آخر من القتل فيتماق لا محالة بهين ما تماق به الوجود الأول ويندك فيه ويتأكد الوجود الأول به (وإلا) بان لم يكن المسبب قابلاً للتأكد كما في الحدث الأصغر على ما مثلنا به فلا يحصرها هنا عن التداخل في الأسباب والإلتزام بعدم تأثير السبب الثاني في شيء أبداً.

في مفهوم الوصف

﴿ قوله فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه . . . الخ ﴾
 المراد بالوصف هي المشتقات الجارية على الذوات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وصيغ المبالغة واسم الزمان واسم المكان بل المنسوبات أيضاً كـ بغدادى (والمراد) مما بحكمه ما يؤدي معناه كـ ذى علم ونحوه أو ما هو كناية عنه كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأن يمتلىء بطن الرجل قيعاً خيراً من أن يمتلىء شعراً فإن امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير وقد عبر عنه في الفصول بالوصف الغير التصريح وفي التقارير بالوصف الضمني وفي القوانين بالوصف المقدر (ويحتمل) أن يكون المراد مما بحكم الوصف الأسمى الجامدة الجارية على الذوات بلحاظ اتصافها بعرض كالسواد والبياض أو بعرضى كالزوجية والملكية ونحوهما مما تقدم شرحه في المشتق ولعل احتمال الأخير أقوى من الأول والثاني (وعلى كل حال) إذا أخذ الوصف موضوعاً للحكم كما

في اكرم العالم فهل الوصف يدل على انتفاء الحكم بانتفائه بحيث او دل دليل آخر على وجوب اكرام زيد الجاهل كان ذلك مخصصاً لمفهوم قوله أكرم العالم أم لا (قال في الفصول) فائتته أي المفهوم جماعة وعزى ذلك الى ظاهر الشيخ وحكى عن الشهيد أنه جنح اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة (وقال في التقريرات) ولعل المشهور بين أصحابنا هو العدم (انتهى) (وقد حكى) قبله عن العلامة التفصيل بين ما كان الوصف علة كما في قوله أكرم زيدا لأنه عالم وبين غيره (ثم ان) في كل من الفصول والتقريرات تفاصيل آخر لا يعابها كالتفصيل بين ما كان في مقام البيان وغيره فإنه لو أحرز كونه في مقام بيان ما هو موضوع الحكم ولم يبين سوى الوصف المأخوذ موضوعاً للحكم فلا كلام حينئذ في الانتفاء عند الانتفاء (وقال المحقق القمي) ولي في المسألة التوقف وان كان الظاهر في النظر أنه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور اذ التعليق بالوصف مشعر بالعلية لسكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا أن ينضم اليه قرينة (ومختار المصنف) تبعاً للمشهور عدم المفهوم نظراً الى وجوه عديدة .

(أحدها) عدم ثبوت الوضع له بمعنى أن الوصف لم يوضع لمعنى يستتبع المفهوم والانتفاء عند الانتفاء كالعلية المنحصرة لوضع استعماله في غيرها بلا عناية ولا رعاية علاقة فلا يعضى الى ما أحتج به المثبتون على ما في التقريرات من دعوى التبادر عرفاً ان كان مرادهم من التبادر هو الانسباق الحاقى المستند الى الوضع .

(ثانيها) عدم لزوم اللغوية بدون المفهوم لجواز أن يكون التوصيف لشدة الاهتمام بمورد الوصف مثل قوله اياك وظلم اليتيم أو اياك وظلم المظلوم أو اياك وغيبة العلماء أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كما في قوله

تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق أو لعدم إحتياج السامع إلى ما سوى مورد الوصف كقولك لمن لا يجد غير ماء البئر ماء البئر طاهر مطهر أو لغير ذلك من أمور آخر فلا يصفى إلى ما أحتج به المثبتون من أنه لو لا المفهوم لزم اللغو والعراء عن الفائدة .

(ثالثها) أنه لا قرينة أخرى عامة تستلزم المفهوم إذ لو كانت لكانت هي الإنصراف إلى العلية المنحصرة ولا منشأ له إلا كثرة الإستعمال فيهما أو أكليتهما وكل منهما ممنوع كما عرفت في مفهوم الشرط .

(أقول) إن الوصف المأخوذ موضوعاً للحكم كما تقدم في المشتق في ذيل تمسك الأعمى بآية لا ينال عهدي الظالمين (قد يكون) لمجرد الإشارة إلى المعنوي من دون دخول للعنوان في الحكم أصلاً كما في قولك مشيراً إلى زيد أكرم هذا الجالس وفي هذا القسم لا يكون للوصف مفهوم أصلاً فحال حال اللقب كما سيأتي فهو بمنزلة أن يقول أكرم زيداً (وقد يكون) للإشارة إلى علية العنوان للحكم إما حدوثاً لا بقاء كما في الزانية والزاني فاجلدوا ... الخ أو حدوثاً وبقاء كما في أكرم العالم أو قلد المجتهد وفي هذا القسم الثاني لا يحيص عن الإنتفاء عند الإنتفاء في الجملة فإن الحكم وإن جاز أن لا ينتفى بانتفاء الوصف الذي هو علة الحكم لجواز أن يقوم مقامه علة أخرى وليكن إذا انتفى الوصف وكل علة أخرى سواه انتفى الحكم قهراً (وبعبارة أخرى) إن مثل قوله أكرم العالم وإن لم يدل على إنتفاء وجوب الإكرام فيما عدى العالم عموماً كما يدعيه القائل بالمفهوم وليكنه يدل على إنتفائه فيما عدى العالم في الجملة وإلا بان كان وجوب الإكرام في كل ما سوى العالم موجوداً أيضاً فتعلق الحكم على العالم لغو جداً (ودعوى) أن التوصيف قد يكون لشدة الإهتمام بمورد الوصف أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف أو لغير ذلك

مما تقدم شرحه آنفاً (يدفعها) أنه ليس دائماً من هذا القبيل فلو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة كان التوصيف لغواً غالباً (ثم ان الظاهر) أن مجرد أخذ الوصف موضوعاً للحكم ظاهر في القسم الثاني أى للإشارة إلى عليه الوصف ولو إنصرفاً لا وضماً فيكون ظاهراً في الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وإن لم يكن ظاهراً في عليته المنحصرة كي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً (كما أن الظاهر) من إطلاق عناوين القوم هو عدم اختصاص محل النزاع بما إذا كان الوصف معتمداً على الموصوف وان صرح في الفصول أنه اقتصر بعضهم في تحرير محل النزاع عليه ولكن الحق كما ذهب اليه الفصول بنفسه عدم الاختصاص به اذ لا فرق بين قوله أكرم الرجل العالم وبين قوله أكرم العالم فان منشأ المفهوم على القول به في الجملة أو مطلقاً هو استفادة عليه المبدء أو عليته المنحصرة ومن المعلوم أنه لا يتفاوت الأمر في ذلك بين ذكر الموصوف وعدمه (ومن هنا) يظهر لك فساد ما قد يتوهم من أن الوصف لو لم يكن معتمداً لحاله حال اللقب (ووجه الفساد) أنه ليس في اللقب مبدء يتصف به الذات كي يستفاد منه عليته للحكم بنحو الانحصار أو بغير الانحصار ويقال بالمفهوم مطلقاً أو في الجملة فالقياس باطل جداً .

﴿ قوله مطلقاً . . . الخ ﴾ اشارة الى نفي التفاصيل التي فصلوها في المسألة كتفصيل العلامة الذي قد حكاها التقريرات فيما تقدم آنفاً بين ما كان الوصف علة مثل قوله أكرم زيداً لانه عالم وبين غيره أى لا مفهوم الوصف وما يحكمه مطلقاً ولو كان علة .

﴿ قوله لعدم ثبوت الوضع . . . الخ ﴾ اشارة الى الوجه الاول من وجوه عدم المفهوم وقد أبطل به دعوى المثبتين تبادر المفهوم عرفاً كما تقدم شرحه .

﴿ قوله وعدم لزوم اللغوية بدونه . . . الخ ﴾ إشارة الى الوجه الثاني من وجوه عدم المفهوم وقد أبطل به دعوى المثبتين أنه لو لا المفهوم لزم اللغو والعراء عن الفائدة كما تقدم أيضاً شرحه .

﴿ قوله وعدم قرينة أخرى ملازمة له . . . الخ ﴾ إشارة الى الوجه الثالث من وجوه عدم المفهوم وقد أبطل به في الحقيقة دعوى الانصراف الى العلية المنحصرة اما لكثرة الاستعمال فيها أو لا كليتها على ما عرفت تفصيل الدعوى آنفاً فلا نعيد .

﴿ قوله وعليته فيما اذا استفيدت غير مقتضية له . . . الخ ﴾ تضعيف لتفصيل العلامة أعلى الله مقامه وهو كما أشير قبلاً قد فصل بين ما اذا كان الوصف علة مثل قوله أكرم زيداً لأنه عالم فله المفهوم وبين ما اذا لم يكن كذلك فلا مفهوم له (وحاصل التضعيف) أن علية الوصف فيما اذا استفيدت غير مقتضية للمفهوم أى للانتفاء عند الانتفاء ما لم يجرز كونها علة منحصرة ومع احراز كونها كذلك فهو ليس من باب مفهوم الوصف بل من باب اقتضاء العلية المنحصرة المستفادة من القرينة عليها بالخصوص .

﴿ قوله ولا ينافي ذلك ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً . . . الخ ﴾ إشارة الى ما ذكره المحقق صاحب الحاشية (قال) فيما أفاده في المقام (ما لفظه) ثم ان ها هنا أموراً ربما يتوهم منافاته للخلاف المذكور في المقام (الى أن قال) أحدها ما اشتهر في الالسنة من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً (انتهى) (وحاصل التوهم) أن الأصل في القيد كما اشتهر على الالسنة أن يكون احترازياً ولا يكون احترازياً كما في قولك جئني بحيوان ناطق الا بدلالته مفهوماً على عدم وجوب الايتان بحيوان غير ناطق (وحاصل الجواب) أن أقصى ما تقتضيه الاحترازية أن توجب هي تضيق

دائرة موضوع الحكم مثل أن يقول من الأول جثنى بانسان من غير دلالة له مفهوماً على انتفاء الحكم فيما سواه (وفيه) أن الوصف كما تقدم مناسبتاً بمقتضى ظهوره في العلية ولو انصرفاً لا وضماً له ظهور في الانتفاء عند الانتفاء في الجملة وان لم يكن ظاهراً في العلية المنحصرة كي يدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً (وعليه) فالوصف اذا جعل قيداً فمعنى احترازيته ليس مجرد تضييق دائرة الموضوع به المستلزم لانتفاء شخص الحكم بانتفائه الموجود ذلك حتى في اللقب بل معناه الدلالة على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه في الجملة فاذا فرق بين قوله جثنى بانسان وقوله جثنى بجميوان ناطق فالأول ساكت عما سواه والثاني يدل على الانتفاء عما عداه في الجملة (ثم ان صاحب الحاشية) قد ساق الكلام بعد هذا الى أن قال (ما لفظه) ثانياً عدم الصفات من المخصصات المتصلة للعمومات ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص وهذا بظاهره مناف لما ذكروه من انتفاء الدلالة في المقام (انتهى) وحاصله أن الصفة في مثل قوله أكرم العلماء العدول مما يعدعندهم من المخصصات المتصلة كما في قوله أكرم العلماء الا فساقهم ولا تكون الصفة مخصصة الا اذا دلت مفهوماً على الانتفاء عند الانتفاء (والمصنف) وان لم يؤثر الى هذا الأمر الثاني ولكن يظهر حال جوابه عنه مما أجاب به عن الأمر الأول من أن أقصى ما تقتضيه المخصصة هو تضييق دائرة الموضوع ويجرى فيه أيضاً ما اعترضنا عليه من اقتضاء الوصف فوق ذلك وهو الانتفاء عن فساق العلماء في المثال المذكور في الجملة لا مجرد تضييق دائرة الموضوع المستلزم لانتفاء شخص الحكم بانتفائه الموجود ذلك حتى في اللقب .

وقوله كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه إلا ذلك . . . الخ إشارة إلى الأمر الثالث من الأمور المتوهمه منافاتها مع

الخلاف في المقام (قال المحقق صاحب الحاشية) بعد أن نقل الأمرين المتقدمين (ما لفظه) ثالثها ما انفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع إتحاد الموجب كما إذا قيل ان ظهرت فاعتق رقبة وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة فإنه لا إشكال عندهم حينئذ في وجوب حمل المطلق على المقيد مع أنه لامعارضة بينهما ليقتصر إلى الحمل إلا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد لتقع المعارضة بينه وبين إطلاق منطوق الآخر (إنتهى) (وحاصله) أنه لا ريب في وجوب حمل المطلق على المقيد مع إتحاد الموجب الذي قد أشار إليه المصنف بقوله فيما وجد شرائطه كما لا ريب في أن ذلك ليس إلا من جهة المعارضة بينهما وهي مبنيّة على القول بالمفهوم ودلالة الوصف على الإنتفاء عند الإنتفاء وإلا لم تكن معارضة بينهما كي توجب حمل المطلق على المقيد (وحاصل جواب المصنف) أن القيد لما أوجب تضيق دائرة الموضوع حصلت المعارضة بين المطلق والمقيد فحمل الأول على الثاني لهذه الجهة وليست المعارضة من جهة دلالة الوصف على المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء (وفيه) أن مجرد ضيق دائرة الموضوع في أحد الدليلين مما لا يوجب التعارض بينهما كما في قولك أكرم العالم وقولك أكرم زيد العالم بل المعارضة مما لا تحصل إلا من المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء ولو في الجملة فالأولى بل اللازم الإعتراف بالمفهوم بهذا المقدار كما تقدم منا قبلا وقد عرفت وجهه .

(وبالجملة) إنا نرى فرقا واضحا بين قولك أكرم العالم وأكرم زيد العالم وبين قولك أكرم العالم وأكرم العالم العادل إذ نشاهد المعارضة في الثاني دون الأول مع أن ضيق دائرة الموضوع موجود في كليهما جميعاً (والسر) في ذلك ليس إلا ما أشير إليه من أن أكرم زيد العالم مما لا يدل على المفهوم والإنتفاء عند الإنتفاء ولو في الجملة فلا يعارض أكرم العالم إلا إذا قيل بمفهوم اللقب

بخلاف قولك أكرم العالم العادل فيدل على الإنتفاء عند الإنتفاء ولو في الجملة فيعارض إطلاق أكرم العالم فيحمل المطلق على المقيد فتأمل جيداً .

﴿ قوله بل ربما قيل انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم ... الخ ﴾
القائل هو صاحب التقريرات (قال ما هذا لفظه) ان حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظة المفهوم بل لو فرض اعتبار المفهوم فللقائل أن يقول بعدم الحمل أما الاول فلان محصل الحمل هو أن المراد من المطلق هو المقيد فيكون غير المقيد في قولك اعتق رقبة غير واجب بمعنى أن اللفظ المذكور والإنشاء الخاص لا يدل على وجوبه (الى أن قال) وأما الثاني فلأننا لو قلنا بثبوت المفهوم الوصف كان التعارض بين المطلق والمقيد من قبيل تعارض الظاهرين وقد تقرر في مقامه أنه لا بد في مثله من التوقف والحكم بمقتضى الاصول العملية فلا سبيل الى الحمل (انتهى) .

(أقول) ومما ذكرنا آنفاً يظهر لك ما في كلامي التقريرات جميعاً .

(أما الاول) فلان حمل المطلق على المقيد ليس من جهة المنطوق وتضييق دائرة الموضوع في المقيد والا لوجب الحمل حتى في مثل أكرم العالم وأكرم زيد العالم مع أنه لا معارضة بينهما أصلاً ولا يحمل الاول على الثاني أبداً وذلك لعدم التنافي بينهما .

(وأما الثاني) فلانه لو فرض اعتبار المفهوم فليس لقائل أن يقول بعدم الحمل بدعوى كون التعارض بينهما من قبيل تعارض الظاهرين فان التعارض بينهما وان كان من هذا القبيل ولسكن المفهوم من جهة ضيق دائرته أظهر فيقدم (ومنه يظهر) ما في كلام المصنف أيضاً من قوله فان ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق كي يحمل عليه لو لم نقل بانه الاقوى لكونه بالمنطوق . . . الخ فان المنطوقية وان كانت مقتضية للأقوائية

ولكنها مما لا تقاوم الأقوائية الناشئة من جهة ضيق الدائرة الكائنة في المفهوم فلا تغفل .

﴿ قوله وأما الإستدلال على ذلك أى عدم الدلالة على المفهوم بآية وربائبكم اللاتي في حجوركم ففيه أن الإستعمال . . . الخ ﴾ لم أر في المكتب الاصولية التي بأيدينا من تمسك بالآية الشريفة لنفي مفهوم الوصف ولعل مقصود المصنف هو دفع توهم الإستدلال بها لنفي المفهوم لا دفع ما وقع من الإستدلال بها في الخارج (وكيف كان) حاصل جواب المصنف عن الإستدلال بها أن الإستعمال في غير المفهوم أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر .

﴿ قوله مع أنه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية . . . الخ ﴾ هذا جواب آخر عن الإستدلال بالآية الشريفة لنفي مفهوم الوصف (وحاصله) أنه يعتبر في دلالة الوصف على المفهوم عند القائل به أن لا يكون الوصف وارداً مورد الغالب كما في الآية فإن الربائب غالباً تكون في الحجور كالأولاد (ووجه الإعتبار) أنه لا دلالة للوصف منطوقاً مع وروده مورد الغالب على اختصاص الحكم بمورده كي يدل مفهومها على انتفاء الحكم عن غير مورده فإن الورد مورد الغالب قرينة عامة على صرف الوصف عما كان ظاهراً فيه بالمنطوق من تضيق دائرة الموضوع به واختصاص الحكم بمورده فقهرأ لا يدل بالمفهوم على انتفاء الحكم عن غير مورده .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ ولعل قوله فافهم إشارة الى أن نفس الورد مورد الغالب في الآية الشريفة هو القرينة القائمة على الإستعمال في غير المفهوم الذي قد يتفق أحيانا (وعليه) فلا يكون قوله مع أنه يعتبر في دلالة عليه . . . الخ جواباً آخر غير ما أجاب به أولاً بقوله ففيه أن الإستعمال في غيره

أحيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر (اللهم) الا أن يقال ان المراد من القرينة في الجواب الأول هو الإجماع والنصوص التي قامت على حرمة الربائب مطلقاً ولو لم تكن في الحجر بعد الدخول بالأمهات (وعليه) فيكون ورود مورد الغالب قرينة أخرى على عدم المفهوم في الآية الشريفة فيكون هو جواباً آخر عن الإستدلال بها فلا يبقى وجه لقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله تذييب . . . الخ ﴾ (لا اشكال) في عدم جريان النزاع فيما اذا كان الوصف مساوياً مع الموصوف أو كان أعم كما في قولك جثنى بإنسان ضاحك أو جثنى بإنسان حساس (وقد علله) التقريرات بما حاصله أن الموضوع مما لا يبقى فيهما بانتفاء الوصف (وهو جيد) اذ لو دل قولك جثنى بإنسان ضاحك أو حساس على نفي الحكم عن غير موضوعه كالحيوان الغير الضاحك أو الجماد الغير الحساس فهو من باب مفهوم اللقب أي كلمة الانسان لا من باب مفهوم الوصف وهذا واضح (كما لا اشكال) في جريان النزاع فيما اذا كان الوصف أخص من الموصوف كما في قولك جثنى بإنسان زنجي فان مع انتفاء الوصف يبقى الموضوع على حاله وهو الانسان فيقع الكلام في دلالة الوصف على انتفاء الحكم بانتفائه وعدمها (وأما الوصف الأخص من وجه) كما في قوله في الغنم السائمة زكاة (فلا اشكال أيضاً) في جريان النزاع في مادة الافتراق من جانب الموصوف أي الغنم الغير السائمة وذلك لبقاء الموضوع على حاله (كما لا اشكال) في عدم جريان النزاع في مادة الافتراق من جانب الوصف أي في السائمة من غير الغنم كالابل السائمة وذلك لعدم بقاء الموضوع فيه فان قوله في الغنم السائمة زكاة لو دل على نفي الزكاة عن الابل السائمة فهو من باب مفهوم اللقب أي كلمة الغنم لا من باب مفهوم الوصف أي السائمة وهذا أيضاً واضح (وأما في مادة الافتراق من الوصف والموصوف) جميعاً كالابل

المعلوفة فيظهر من بعض الشافعية على ما في التقارير جريان النزاع فيه حيث قال ان قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل (وقد استظهر) التقارير خلاف ذلك نظراً الى اختلاف الموضوع وهو جيد أيضاً فان قوله في الغنم السائمة زكاة لو دل على عدم الزكاة في الابل المعلوفة فهو من باب مفهوم اللقب كدلالته على عدم الزكاة في الابل السائمة على ما أشرنا آنفاً (ثم استدرك) التقارير بقوله نعم يتم ذلك فيما لو قلنا بان الوصف علة مستقلة يعنى بها المنحصرة (قال) كما في منصوص العلة فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف (انتهى) (وحاصله) أنه لو قلنا ان السوم في المثال علة منحصرة لوجوب الزكاة كما في منصوص العلة كقوله لا تشرب الخمر لانه مسكر فيتم ما ادعاه بعض الشافعية فكما أن قوله لا تشرب الخمر لانه مسكر مما يدل على نفي حرمة ما لم يسكر ولو لم يكن خمراً فكذلك قوله في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة فيما ليس بسائمة ولو لم يكن غنماً كالابل المعلوفة غير أنه ليس حينئذ من باب مفهوم الوصف بل من باب استفادة العلية المنحصرة من الوصف (فيقول المصنف) معترضاً على التقارير أنه لو كان وجه ما ادعاه بعض الشافعية هو ذلك أى استفادة العلية المنحصرة من الوصف فيجري النزاع حينئذ حتى في الوصف المساوى أو الأعم المطلق فيدل مثل قوله جئني بإنسان ضاحك أو حساس على عدم وجوب الاتيان بغير الضاحك أو بغير الحساس ولو لم يكن إنساناً كالحمار أو الجماد فلا وجه لتفصيله بين الوصف المساوى والأعم المطلق والالتزام بخروجهما عن محل النزاع وبين الوصف الأخص من وجه في مادة الافتراق من الوصف والموصوف جميعاً كالابل المعلوفة والالتزام بجريان النزاع فيه .

(أقول) والظاهر أن الاعتراض في غير محله فان التقارير يعترف

بانه لو قلنا باستفادة العلية المنحصرة من الوصف الأخص من وجه فهو ليس من باب مفهوم الوصف فهو لا يدعن أنه من باب مفهوم الوصف كي يعترض عليه بانه لاوجه للتفصيل بينه وبين الوصف المساوي والاعم بخروج الاخيرين عن محل النزاع ودخول الاول فيه .

(نعم) يرد على التقريرات أن أقصى ما تقتضيه العلة المنصوصة كما في قوله لا تشرب الخمر لانه مسكر هو حرمة المسكر مطلقاً ولو لم يكن خمراً لا عدم حرمة ما لم يسكر ولو لم يكن خمراً الا اذا استفيد ان العلة للحرمة منحصرة بالاسكار وهي غير العلة المنصوصة .

(وبالجملة) قياس العلة المنحصرة على العلة المنصوصة مما لا وجه له .

﴿ قوله وأما في غيره . . . الخ ﴾ أي في مورد الافتراق من جانب الوصف والموصوف جميعاً فانه الذي يظهر عن بعض الشافعية جريان النزاع فيه لامطلقاً ولو كان الافتراق من جانب الوصف فقط كالسائمة من غير الغنم ﴿ قوله فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف . . . الخ ﴾ العبارة ناقصة والصحيح هكذا فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف والموصوف جميعاً فان كلام بعض الشافعية كان في مورد الافتراق من جانبيهما كليهما كالابل المعلوفة لا من جانب الوصف فقط كالابل السائمة ومنشأه هو نقص عبارة صاحب التقريرات رحمه الله فان المصنف نقلها على ما هي عليه من غير أن يتفطن نقصها فيتداركه فراجع .

في مفهوم الغاية

وقوله فصل هل الغاية في القضية تدل على إرتفاع الحكم عما بعد الغاية . . . الخ في الغاية مقامان من الكلام .

(الأول) أن الغاية هل هي داخلية في المعنى أم خارجة عنه فإذا قال مثلاً صم من أول الشهر إلى اليوم العاشر فهل يجب صوم يوم العاشر كما يجب قبله أم لا (الثاني) أن الغاية سواء كانت داخلية في المعنى أم خارجة عنه هل هي تدل مفهوماً على إرتفاع الحكم عما بعد الغاية بناءً على دخولها في المعنى أو عن نفس الغاية وبعدها بناءً على خروجها عن المعنى أم لا .

(أما المقام الأول) فسيأتي الكلام فيه عند تعرض المصنف له .
(وأما المقام الثاني) ففي التقريرات أن المشهور بل المعظم على الأول أي الدلالة وأنه ذهب جماعة منهم السيد والشيخ إلى الثاني أي عدم الدلالة (وأما تحقيق المصنف) ها هنا فخالصه أن الغاية (إن كانت) بحسب القواعد العربية أي بحسب متفاهم أهل اللسان قيماً للحكم كما في قوله كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام أو كل شيء طاهر حتى تعرف أنه قذر فهي تدل على إرتفاع الحكم بمجرد حصول الغاية وذلك للتبادر ولسكونه مقتضى التقييد بها (وإن كانت) بحسبها قيماً للموضوع يعني به متعلق الحكم كالسير في قولك سر من البصرة إلى السكوفة فخالصها حال الوصف في عدم المفهوم فلا تدل على إرتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية وإن ارتفع به شخص الحكم ولسكونه ليس من باب المفهوم كما عرفته مراراً (ووجه) عدم الدلالة عدم وضعها لذلك لغة وعدم قرينة عامة ملازمة لذلك غالباً (وأما فائدة) التحديد بها كساير التحديدات

على ما مر في الوصف غير منحصرة بالمفهوم فكما أن التوصيف جاز أن يكون لشدة الإهتمام بمورد الوصف أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف أو لغير ذلك من أمور آخر فكذلك التحديد بالغاية جاز أن يكون لشدة الإهتمام بما قبل الغاية كما في قوله إذا حضر شهر رمضان فأتوا القرآن حتى ينسلخ الشهر أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لما قبل الغاية كما في قوله أحسن إلى من أبغضك إلى أن يحبك .

(أقول) ان الغاية وان لم تدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية مطلقاً على وجه لو قال صم الى اليوم العاشر ثم قال ومن العشرين الى الآخر كان الثاني منافياً لمفهوم الاول بحيث وجب تخصيص المفهوم به ولسكنها مما تدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية في الجملة والا لسكان التحديد بها لغواً غالباً (وأما التحديد) بها لأجل شدة الإهتمام بما قبل الغاية أو لغيرها وان كان قد يتفق أحياناً ولسكنه ليس دائماً من هذا القبيل ففي الأغلب يكون لأجل ارتفاع الحكم بحصول الغاية ولو في الجملة والا لسكان التحديد بها عبثاً جداً (وأما الفرق) بين تحديد الحكم بها وبين تحديد متعلقه بها فما لا وجه له فان الحكم الظاهري كما في الحديشين الشريفيين وان كان مما يرتفع مطلقاً بمجرد حصول غايته وهو العلم اذ لا يعقل ثبوت الخلية الظاهرية أو الطهارة الظاهرية مع حصول العلم وارتفاع الجهل ولسكن الحكم الواقعي ليس من هذا القبيل فيجوز أن يجتمع مع حصول غايته ولو في الجملة فاذا قال مثلاً يجب عليك الصوم من أول الشهر الى العاشر جاز أن يقول ومن العشرين الى الآخر من دون أن يكون بينهما تناف عرفاً . (وبالجملة) التحديد بالغاية فيما سوى الحكم الظاهري مما يدل على ارتفاع الحكم في الجملة وان لم يدل على ارتفاعه مطلقاً من غير فرق بين كون الغاية قيداً للحكم الواقعي أو لمتعلقه .

﴿ قوله وأما اذا كانت بحسبها قيماً للموضوع . . . الخ ﴾ ويعنى بالموضوع متعلق الحكم كما أشرنا وان كان اطلاق الموضوع على متعلق الحكم خلاف الإصطلاح .

﴿ قوله وان كان تحديده بها بملاحظة حكمه . . . الخ ﴾ وحاصله أن تحديد الموضوع بالغاية وان كان هو بملاحظة حكمه المتعلق به ويكون مرجعه الى تحديد الحكم بها ولسكنه مع ذلك اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية ومتفاهم أهل اللسان قيماً للموضوع لا للحكم لا تدل على ارتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية وقد عرفت معنى ارتفاع السنخ في مفهوم الشرط فلا نعيد .

﴿ قوله وقضيته ليس الاعدم الحكم فيها الا بالمغني . . . الخ ﴾ أى وقضية تحديد الموضوع بالغاية ليس الاعدم الحكم في القضية الا بالمغني من دون دلالة لها على المفهوم وارتفاع سنخ الحكم بحصول الغاية .

﴿ قوله وفائدة التحديد بها كساير أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته . . . الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أن التحديد بالغاية لو لم يدل على ارتفاع الحكم بحصول الغاية فما فائدة التحديد بها فيقول ان فائدة التحديد بها بما لا ينحصر بالمفهوم كما مر في الوصف بل قد يكون اشد الإهتمام بما قبل الغاية أو لدفع توهم شمول الحكم لما قبل الغاية وقد تقدم التمثيل لها فتذكر .

﴿ قوله ثم انه في الغاية خلاف آخر كما أشرنا اليه . . . الخ ﴾ هذا هو المقام الاول الذي قد أخره المصنف عن المقام الثاني ومقصوده من قوله كما أشرنا اليه هو ما تقدم من قوله في صدر البحث بناء على دخول الغاية في المغني أو عنها وبعدها بناء على خروجها . . . الخ (وعلى كل حال) ان في هذا المقام أقوال عديدة (قال في التقريرات) أما المقام الاول فاختلف القوم فيه على أقوال فذهب نجم الأئمة الى الخروج مطلقاً نظراً الى أن حدود الشيء خارجة

عنه وحمل الموارد التي يظهر فيها الدخول على وجود القرينة فيها وقيل بالدخول مطلقاً وفصل ثالث بين حتى والى فقال بالدخول في الاول وبعده في الثاني اختاره الزمخشري على ما نسب اليه وادعى بعض النحاة الإجماع على الدخول في حتى ولعله خلط بين العاطفة والخافضة كما نص عليه ابن هشام وفصل بعضهم بين ما اذا كان ما قبل الغاية وما بعدها متحدين في الجنس فقال بالدخول وبين غيره وهنا أقوال آخر (انتهى) ومختار المصنف قدس سره هو ما ذهب اليه نجم الأئمة من الخروج مطلقاً ما لم تقم على الدخول قرينة بالخصوص نظراً الى كون الغاية من حدود الشيء وهي خارجة عنه (وفيه) أن حد الشيء ان كان عبارة عن أول جزء من الامر الملاصق للشيء فهو خارج عنه وان كان عبارة عن آخر جزء من أجزاء الشيء فهو داخل فيه ولم يعلم كونه عبارة عن الاول (وعليه) فدعوى خروج الغاية لسكونها من الحدود بما لا يتخلو عن نظر (والحق) أن الغاية تختلف دخولا وخروجاً باختلاف المقامات ولا ضابطة لها (فقد تكون) خارجة عن المعنى كما في قوله تعالى وأتموا الصيام الى الليل (وقد تكون) داخلة فيه كما في قولك صم الى آخر الشهر وهكذا الامر في حتى الخافضة التي هي للغاية وتكون بمعنى الى (فقد تكون) الغاية فيها خارجة عن المعنى كما في قوله تعالى وكلاوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود أو كانت البارحة حتى الصباح (وقد تكون) داخلة فيه كما في قولك صرت اليوم حتى الكوفة أو صمت الشهر حتى آخره فاللازم في كل مورد مراعاة القرائن والشواهد الحالية أو المقالية الموجودة فيه فان كان هناك دليل على خروجها أو دخولها فهو والا فنفس الغاية بطبيعتها الاصلية مما لا دلالة لها على الدخول ولا الخروج فلا بد عند الشك في حكمها من حيث الحقوق بما قبلها وبعدها من الرجوع الى الاصل العملي وأما حتى العاطفة كما في قولك

أكلت السمكة حتى رأسها أو مات الناس حتى الأنبياء فهي خارجة عن محل الكلام لعدم كونها للغاية ومدخولها ملحق بما قبلها إتفاقاً كما نص عليه ابن هشام (قال) فيما أفاده في كلمة حتى (ما لفظه) وزعم الشيخ شهاب الدين القرافي أنه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى وليس كما ذكر بل الخلاف فيهما مشهور وإنما الإتفاق في حتى العاطفة لا الخافضة والفرق أن العاطفة بمنزلة الواو (إنتهى).

﴿ قوله وعليه يكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول . . . الخ ﴾
 أي وبناء على خروج الغاية عن المعنى تكون الغاية كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول فإن قلنا في الخلاف السابق بالمفهوم وإرتفاع منخ الحكم بحصول الغاية فالحكم مرتفع عنها كما بعدها وإن قلنا بسكوت الغاية عن إرتفاع منخ الحكم بحصولها فهي ساكتة عن نفسها كما بعدها كما أن بناء على دخول الغاية في المعنى تكون كما قبلها داخلة في المنطوق ومحكومة بحكمه .

﴿ قوله ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم فلا تغفل . . . الخ ﴾ ووجه عدم الجريان على ما يظهر من تعلقته على الكتاب أن الغاية إذا كانت قيداً للحكم فالمعنى هو نفس الحكم ولا يعقل دخول الغاية في نفس الحكم نعم يعقل النزاع حينئذ بنحو آخر بأن يقال هل الحكم ينقطع بمجرد حصول الغاية أو لا ينقطع إلا بتحقيق تمام الغاية فإذا قال مثلاً يجب عليك الصوم من أول الشهر إلى العاشر فهل الوجوب ينقطع بمجرد الشروع في العاشر أو لا ينقطع إلا بتحقيق تمام العاشر .

(أقول) إن دخول الغاية في المعنى في كل مقام بحسبه وإلا ففيما كانت الغاية قيداً لم يتعلق الحكم أيضاً لا معنى لدخول الغاية في متعلق الحكم فإذا قال مثلاً سر من البصرة إلى الكوفة فلا معنى لدخول الكوفة في السير فكما يقال إن

دخولها فيه يكون بمعنى اندراجه تحت وجوب السير فكذلك يقال إن دخول العاشر في الوجوب يكون بمعنى عدم إنقطاعه عنه (وعليه) فلا نحتاج إلى هذا التفصيل والتطويل أبداً .

في مفهوم الاستثناء

﴿ قوله فصل لا شبهة في دلالة الاستثناء على إختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً . . . الخ ﴾ لا شبهة في دلالة الاستثناء على إختصاص شخص الحكم الذي إنشأه المتكلم سلبياً كان أو إيجابياً بالمستثنى منه فان الاستثناء قد أخرج المستثنى وتضيقت به دائرة الموضوع والحكم لا يكاد يشمل الامور عه (ولكن) هل ينتفى سنخ الحكم ونوعه عن المستثنى (وبعبارة أخرى) هل يدل الاستثناء مفهوماً على نقيض الحكم في المستثنى بحيث كان الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً (والحق) تبعاً للمشهور أنه يدل وذلك للإنسباق فان الاستثناء وان كان مدلوله المطابقي هو القطع كالمقراض فيخرج المستثنى من المستثنى منه ولازمه العقلي هو إختصاص شخص الحكم بالمستثنى منه وانتفائه عن المستثنى ولكن العرف يستفيد فوق ذلك وهو انتفاء السنخ أيضاً بل وثبوت النقيض المستثنى فلو قال مثلاً أكرم العلماء الا زيدا وثبت بدليل آخر ويأنشأ جديد وجوب اكرام زيد كان ذلك معارضاً للأول وليس ذلك الا لاستفادة انتفاء السنخ عن المستثنى فوق الشخص بل وثبوت النقيض له عرفاً فتأمل جيداً .

(ثم ان) المحكى عن أبي حنيفة أنه قد خالف المشهور في الاستثناء

محتجاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلاة الا بطهور بل يظهر من الفصول وقد عنون المسألة في العام والخاص أنه احتج بمثل لا علم الا بحياة أيضاً (وظاهر التقريرات) أن خلافه ناظر الى كلا الشقين فلا الاستثناء من النفي يفيد الاثبات ولا الاستثناء من الاثبات يفيد النفي ولكن ظاهر استدلاله المذكور هو الاختصاص بالشق الأول بمعنى أن الاستثناء من النفي لا يفيد الاثبات لأن الصلاة لا تكون بمجرد الطهور (ويؤيده) ما حكى عن البهائي في حاشيته على الزبدة من أن المشهور أن الحنفية يوافقون في الاستثناء من الاثبات (وعلى كل حال) قد أجاب عنه المصنف بجوابين .

(الأول) أن المراد من الصلاة هي الصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط أى لا صلاة واجدة للأجزاء والشرائط الا بالطهور ومن المعلوم أن الصلاة كذلك تكون بالطهور .

(الثاني) أنه لو سلم عدم كون الاستثناء من النفي اثباتاً فلاستعمال مع القرينة أحياناً كما في المثال ونحوه مما علم فيه الحال لا يكاد يجدى (وأجاب عنه) في تعليقه على الكتاب بنحو ثالث قال عند التعليق على قوله بكون المراد من مثله (ما هذا لفظه) بل المراد من مثله في المستثنى منه نفي الامكان ذاته وأنه لا يكاد يكون بدون المستثنى وقضيته ليس الا امكان ثبوته معه لا ثبوته فعلاً لما هو واضح لمن راجع أمثاله من القضايا (انتهى) وحاصله أن المعنى هكذا أى لا صلاة بممكنة الا بطهور فتمكن به لا أنه لا صلاة بموجودة الا بطهور فتوجد به كي يقال إن الصلاة لا توجد بمجرد الطهور وهذا لمن تدبر أمثاله من القضايا ووضح كقولك لا احراق الا بحطب أى لا احراق بممكن الا بحطب فيمكن به أو لاحج الا بالزاد والراحلة أى لا حج بممكن الا بالزاد والراحلة فيمكن بهما وهكذا .

(أقول) ويمكن الجواب عنه بنحو رابع بأن يقال إن المنفى بكلمة لا ليس هو الامكان كما ادعاه المصنف في الجواب الثالث وان جاز دعواه بل المنفى هو الوجود كما هو المفروض في الجواب الأول ويشهد له صحة التصريح به بأن يقال لا صلاة بموجودة الا بظهور ولكن المقصود من الاستثناء من المنفى ليس اثبات الوجود بنحو العلية التامة كما في لا نهار الا بالشمس ولا ليل الا بغروب ولا شيء الا بمشيئة الله وهكذا كي يقال إنه لا توجد الصلاة بمجرد الظهور بل المراد اثبات الوجود بنحو الاقتضاء أى مع انضمام ساير ما له الدخل شرطاً أو شرطاً كما في لا صلاة الا بفتحها الكتاب ولا علم الا بحياة ولا حياة الا بماء وهكذا الأمر في مثالي الاحراق والحج وغيرهما .

(ثم) إن في الاستثناء نزاع آخر غير ما تقدم وعرفت لم يؤثر اليه المصنف وهو أن الاستثناء من المنفى هل يدل على حصر النقيض بالمستثنى أم لا فاذا قال مثلاً ما جاء في القوم الا زيداً فهل يدل على حصر الجائى بزید على نحو لو ثبت بعداً أنه جاء مع زيد رجل آخر كان ذلك مخصوصاً للحصر المستفاد من القضية أم لا .

(أقول) والظاهر أن هذا النزاع بعد الفراغ عن النزاع الأول فبعد الفراغ عن كون الاستثناء من المنفى اثباتاً وأنه يدل بالمفهوم على نقيض الحكم في المستثنى يقع الكلام في دلالة مفهومه على حصر النقيض بالمستثنى (والظاهر) أنه لا إشكال في استفادة الحصر منه عرفاً فوق ثبوت أصل النقيض له غير أنه لا وجه لحصر النزاع بالاستثناء من المنفى بل ينبغي اجراءه في الإستثناء من الاثبات أيضاً غايته أن الاستثناء من المنفى يدل على حصر الحكم الايجابى بالمستثنى . والاستثناء من الايجاب يدل على حصر الحكم السلبي بالمستثنى .

﴿ قوله لا تكون صلاة على وجه ... الخ ﴾ أى على القول بالصحيح

﴿ قوله وصلاة تامة على وجه آخر . . . الخ ﴾ أى على القول بالأعم .
 ﴿ قوله ومنه قد انقح أنه لا موقع للإستدلال على المدعى بقبول
 رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمة التوحيد . . . الخ ﴾ رد على
 التقارير والفصول جميعاً حيث استدلابه (فقال في التقارير) وقبول
 رسول الله ﷺ إسلام من قال لا اله الا الله من أعدل الشواهد على ذلك
 أى على كون الاستثناء من النفي مفيداً للاثبات (وقال في الفصول) وقدعون
 المسألة مشروحا في العام والخاص كما أشرنا (ما هذا لفظه) وثالثاً الاتفاق على
 أن كلمة التوحيد تقيده ولو كان مدلول الاستثناء الإعلام بعدم التعرض
 لحال المستثنى لم تقده .

﴿ قوله والاشكال في دلالتها عليه . . . الخ ﴾ أى والاشكال في دلالة
 كلمة التوحيد على التوحيد . . . الخ (وحاصل الاشكال) أن في كلمة لا اله
 الا الله ان كان المقدر لخبر (لا) لفظه ممكن أى لا اله بممكن الا الله فلا تدل
 حينئذ على اثبات وجوده تعالى فضلا عن نفي غيره وان كان المقدر لخبر (لا)
 لفظه موجود أى لا اله بموجود الا الله فأقصى ما تدل عليه كلمة التوحيد حينئذ
 هو اثبات الوجود له جل وعلا من دون أن تدل على عدم امكان اله آخر معه
 ليثبت بها التوحيد .

﴿ قوله مندفع بان المراد من الآله هو واجب الوجود . . . الخ ﴾
 وحاصل الدفع أن المقدر لخبر (لا) هو لفظه موجود أى لا اله بموجود
 الا الله ولكن المراد من الآله هو واجب الوجود وحينئذ فنفي وجوده في
 الخارج واثبات فرد منه فيه مما يدل على امتناع غيره اذ لو لم يكن الغير ممتنعاً
 لوجد بعد فرض كونه من أفراد واجب الوجود .

(أقول) والانصاف أن الدفع مما لا يحتاج الى هذه التكلفات فان

الجواب الصحيح أنه لا يجب في دلالة كلفة التوحيد على التوحيد دلالتها على إمتناع غيره تعالى بل يكفي فيها دلالتها على عدم وجود اله غيره تعالى وهذا هو معنى التوحيد وأما إمتناع غيره تعالى فهو وإن كان حقاً ولكنه أمر آخر لا ربط له بالتوحيد كما لا يخفى .

وقوله ثم إن الظاهر أن دلالة الإستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه ... الخ والظاهر أن المصنف قد أراد بقوله هذا قياس المقام بباب الشرط والوصف فكما أن المفهوم فيهما على القول به كان من لوازم خصوصية المعنى المنطوق به وهي عليّة الشرط أو الوصف بنحو الإنحصار فكذلك في المقام ثبوت نقيض الحكم في المستثنى يكون من لوازم خصوصية الحكم في المستثنى منه وهو بما لا وجه له فإن نقيض الحكم في المستثنى كما أشير في صدر البحث إنما هو من لوازم المدلول المطابق للإستثناء وهو القطع وإخراج المستثنى من المستثنى منه بمعنى أنه يلزمه عرفاً ثبوت النقيض للمستثنى وإن لم يلزمه عقلاً لا أنه من لوازم خصوصية الحكم في المستثنى منه .

وقوله نعم لو كانت الدلالة في طرفه بالإستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق ... الخ بل الدلالة على نقيض الحكم في طرف المستثنى تكون بالإستثناء قطعاً بمعنى كون النقيض مدلولاً التزامياً له حيث أنه من لوازم مدلوله المطابق وهو القطع وإخراج المستثنى من المستثنى منه ومع ذلك لا تكون الدلالة بالمنطوق بل بالمفهوم نظير دلالة الحاتم على الجود مفهوماً أي التزاماً .

فيما دل على الحصر

﴿ قوله وما يدل على الحصر والإختصاص انما وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك وتبادره منها قطعاً . . . الخ ﴾ وكفى بتبادر الحصر دليلاً ومدركاً في المسألة من غير حاجة الى تصريح أهل اللغة فلا يعبأ بخلاف الرازي عناداً وعدواناً في ذيل تفسير قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا . . . الخ (ثم إن الظاهر) أن وجه تعرض المصنف لبيان ما دل على الحصر هو مناسبته للنزاع الثاني المتقدم في الاستثناء وان لم يؤشر اليه المصنف من أن الاستثناء من النفي بعد الفراغ عن دلالة مفهومه على النقيض في المستثنى أى الاثبات هل هو يدل على حصر النقيض به أم لا (ثم إنه) قدس سره لم يذكر تمام ما قيل أو يمكن أن يقال بدلالته على الحصر وان ذكر المهم منه كما لا يخفى .

﴿ قوله ودعوى أن الانصاف أنه لا سبيل لنا الى ذلك . . . الخ ﴾ هذه الدعوى من صاحب التقريرات (قال) والانصاف أنه لا سبيل لنا الى ذلك فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربية كما في أداة الشرط (انتهى) (وحاصله) ان الألفاظ التي نعلم بما يرادفها في اللغة الفارسية كأداة الشرط كلفظة (ان) حيث أن ما يرادفها في الفارسية هو لفظة (أكر) صح فيها دعوى التبادر وأما الألفاظ التي لا نعلم بما يرادفها في عرفنا (كأنما) فلا يصح لنا دعوى التبادر فيها (وقد أجاب عنه المصنف) بان التبادر مما لا ينحصر بالانساق الى أذهاننا كي لا يمكن دعواه في المقام نظراً الى عدم علمنا بما يرادف اللفظ في لغتنا فان

الانسباق الى اذهان أهل اللسان أيضاً سبيل الى العلم بالوضع وهو موجود في المقام .

(أقول) هذا مضافاً الى أن الانسباق الى اذهاننا أيضاً مما لنا اليه سبيل وذلك للعلم بما يرادفه في لغتنا وهو لفظة (اينست وجز اين نيست) .

﴿ قوله وربما يعد مما دل على الحصر كلمة بل الإضرابية . . . الخ ﴾ في بل الإضرابية جهات من الكلام على ما يظهر من التقريرات ولكن عمدتها انها (إن تقدمها) أمر أو ايجاب كما في أكرم زيداً بل عمرو أو جاءني زيد بل عمرو فهي تنقل الحكم الى ما بعدها وتجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فكأنه قال من الأول أكرم عمرو أو جاءني عمرو ولا دلالة لها حينئذ على حصر الحكم بالمضرب اليه أصلاً (وإن تقدمها) نهي أو نفي فالمشهور انها لتقرير ما قبلها على حاله من النهي أو النفي وجعل النقيض لما بعده فقولك لا تضرب زيداً بل عمرو أي بل اضرب عمرواً وقولك ما جاءني زيد بل عمرو أي بل جاءني عمرو فتكون حينئذ لحصر الحكم أي النقيض في المضرب اليه جسداً (ونسب) الى المبرد وغيره انها في هذا القسم تكون ناقلة لمعنى النهي أو النفي الى ما بعدها فقولك لا تضرب زيداً بل عمرواً أي بل لا تضرب عمرواً وقولك ما جاءني زيد بل عمرو أي بل ما جاءني عمرو فيكون ما قبلها كالمسكوت عنه كما في القسم الأول وعلى هذا القول لا تكون بل الاضرابية للحصر مطلقاً (وفي قبال هذا القول) ما نسب الى الحاجي من كونها للحصر مطلقاً فتكون الأقوال فيها ثلاثة (ومن هنا قال في التقريرات) اختلفوا فيها على أقوال أحدها افادتها الحصر مطلقاً سواء كان في الايجاب أو النفي وهو المنسوب الى الحاجي الثاني عدم مطلقاً (الى أن قال) الثالث التفصيل بين النفي فيدل والاثبات فلا يدل (انتهى) .

(أقول) واطاهر أن الحق مع المشهور أى فى التفصيل فى الإثبات سواء كان أمراً أو إيجاباً لا يدل على حصر الحكم بالمضرب اليه ونفيه عن المضرب عنه بل المضرب عنه يكون مسكوتاً عنه ولسكن فى النفي أو النهى يدل على حصر الحكم أى النقيض بالمضرب اليه ونفيه عن المضرب عنه جداً .

• قوله والتحقيق أن الإضراب على أنحاء . . . الخ •

(فتارة) يكون لأجل أن المضرب عنه قد أتى به غفلة .

(وأخرى) يكون لأجل أن المضرب عنه قد أتى به لسبق اللسان

مع عدم الغفلة .

(وثالثة) يكون لأجل التأكيد فيذكر المضرب عنه تمهيداً ومقدمة لذكر

المضرب اليه فيقول جاءنى القوم ثم يضرب عنهم ويقول بل سيدهم ثم ان هذا القسم إنما يتم فيما إذا كان بين المضرب عنه والمضرب اليه سنخية وعلاقة كما فى المثال والإفذكر الأجنبي قبلاً ليس فيه تمهيد ولا توطئة كما لا يخفى .

(ورابعة) يكون للردع وإبطال ما أثبت أولاً كما فى قوله تعالى وقالوا

اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون (وقد أضاف) المصنف فى تعليقه

على الكتاب قسماً خامساً (قال) عند التعليق على قوله فيدل عليه وهو واضح

(ما هذا لفظه) إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً وأما إذا كان بصدده إثباتاً كما

إذا كان مثلاً بصدد بيان أنه إنما أثبتته أولاً بوجه لا يصح معه الإثبات إشتهاهاً

فلا دلالة له على الحصر أيضاً فتأمل جيداً لانتهمى (وحاصله) أن المتكلم قد

يكون بصدد إبطال ما أثبت أولاً ثبوتاً وهذا هو القسم الرابع وقد يكون

بصدد إبطال ما أثبت أولاً اثباتاً بمعنى أنه يبطل دليлите وصحة الاستناد اليه

وان لم يكن باطلاً ثبوتاً كما فى قولك أكرم زيدا لأنه شاعر بل لأنه عالم فهذا

الإضراب لم يقصد إبطال كونه شاعراً بل أراد إبطال دليلية كونه شاعراً

لوجوب الإكرام وأن الدليل غيره (ثم إن) حاصل كلام المصنف في هذه الأقسام الخمسة كلها أن الإضراب الذي يستفاد منه الحصر بالمضرب اليه هو القسم الرابع فقط أي ما كان لإبطال ما أثبت أو لا ثبوتاً فيفيد الحصر قهراً بالمضرب اليه وأما ما سواه فلا .

(أقول) نعم ما ذكره المصنف من التحقيق فهو حق صحيح ولكن التفصيل بين ما إذا تقدمها أمر أو إيجاب فلا تكون للحصر وبين ما إذا تقدمها نهى أو نفي فتكون للحصر أيضاً حق صحيح (وعليه) فلا تكون بل الإضرابية للحصر الا في موردين .

(أحدهما) أن تكون بعد النهى أو النفي فهي تقرر النهى أو النفي السابق وتجعل النقيض لما بعدها وتوجب حصره به كما في قولك لا تضرب زيداً بل عمرواً أي بل أضرب عمرواً أو ما ضربت زيداً بل عمرواً أي بل ضربت عمرواً (ثانيهما) أن تكون لإبطال ما أثبت أو لا ثبوتاً كما في الآية الشريفة فيستفاد منه الحصر بما بعدها .

قوله وما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند اليه باللام والتحقيق أنه لا يفيد الا فيما اقتضاه المقام . . . الخ المراد من المسند اليه في المقام على ما يظهر من كلماتهم بل من تصريحاتهم هو خصوص المبتداء لا مطلقاً ولو كان فاعلاً فتعريف الفاعل باللام كما في قولك جاء الضارب أو الشارب ليس من محل الكلام أصلاً بل الكلام في مثل قولك الضارب زيداً أو الشارب عمرو (ثم إن) حاصل تحقيق المصنف أن الأصل في اللام أن يكون للجنس والأصل في الحمل هو الشايع الذي ملاه مجرد الاتحاد الخارجي ولو كان الموضوع أخص وأضيق (وعليه) فجرد حمل الشيء على الجنس والماهية بالحمل الشايع الصناعي مما لا يقتضى حصر ذلك الجنس به وذلك لجواز ارادة قسم خاص منه

أو فرد مخصوص منه ما لم تقم قرينة على أن اللام للاستغراق كي يستفاد منه حصر جميع الأفراد به أو تتم مقدمات الحكمة وينعقد لدخول اللام اطلاق وسريان يشمل الجميع كي يستفاد منه حصر الجنس بإطلاقه وسعته فيه أو تقم قرينة على أن الحمل ذاتي ليس الموضوع فيه أخص وأضيق .

(أقول) والانصاف أن المبتداء المعرف باللام هو مما يفيد الحصر بلا شبهة من غير حاجة فيه الى قيام قرينة خاصة على كون اللام فيه للاستغراق أو الى انعقاد مقدمات الحكمة في مدخول اللام وأنه أخذ بنحو الارسال والاطلاق أو قيام قرينة على أن الحمل أو تلى ذاتي لا شايع صناعى وذلك كله بحكم التبادر والانسباق الى الذهن عرفاً فتأمل جيداً (ثم إن ها هنا) أمرين آخرين قد اشتهر إفاذتهما الحصر غير ما تقدم ومضى .

(أحدهما) تعريف المسند باللام .

(وثانيهما) تقديم ما حقه التأخير .

(أقول) أما تعريف المسند باللام كقولك زيد العالم أو عمرو العادل فالحق أنه كما اشتهر يفيد الحصر عرفاً بحكم التبادر وان كان ظهوره دون ظهور المسند اليه المعرف باللام وأما تقديم ما حقه التأخير فان كان تقديم المعمول على الفعل كما في اياك نعبدو اياك نستعين فالظاهر أنه أيضاً مما يفيد الحصر وأما تقديم الخبر على المبتداء سواء كان الخبر وصفاً كما في قولك قائم زيد أو أمير عمرو أو كان اسماً جامداً كما في قولك انسان زيد أو حيوان عمرو فلا يستفاد منه الحصر وان كان يظهر منه التأكيد .

(نعم) اذا عرّف باللام يفيد الحصر ولسكنه من باب تعريف المسند اليه باللام لا من باب تقديم ما حقه التأخير .

﴿ قوله لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم . . . الخ ﴾

ليس ملاك الحمل الذاتي كما تقدم منا في علائم الحقيقة والمجاز منحصرأ بالاتحاد المفهومى كما فى الانسان انسان أو بشر بل ملاك الاتحاد الماهوى وان كان المحمول والمحمول عليه مختلفين مفهومأ كما فى الانسان حيوان ناطق فان مفهوم الأول بسيط ومفهوم الثانى مركب ومع ذلك هما متحدان ماهية وذاتأ والحمل فيهما أوتى ذاتى فلا تغفل .

في مفهوم اللقب والعدد

﴿ قوله فصل لا دلالة لللقب ولا للعدد على المفهوم ... الخ ﴾ المراد من اللقب فى المقام ليس معناه المصطلح أى العلم الذى فيه مدح أو ذم كحمود وبطة فى قبالة السكنية وهى العلم المصدر بأب أو أم كأبى الحسن وأم كلثوم أو فى قبالة العلم المحض كالحسن والحسين بل هو مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل والمرأة أو كان علماً لشخص كمحمد وعلى وسواء كان العلم اسماً جامداً كما فى المثاليين أو اسماً مشتقاً صار علماً فى الحال لا يراد منه معناه الوصفى كالباقر والصادق (وعلى كل حال) أما اللقب فلا مفهوم له بمعنى أنه لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء حتى فى الجملة فقولك أكرم زيدا بما لا يدل على عدم اكرام عمرو بل هو مسكوت عنه حتى أنه اشتهر على الألسن أن اثبات شىء لا ينفى ما عداه .

(نعم) شخص الحكم بما يفتنى بإنتفاء اللقب المأخوذ موضوعاً إلا أنك قد عرفت غير مرة أن انتفاء الشخص ليس من باب المفهوم بل المفهوم هو انتفاء السنخ وهو بما لا يفتنى فى المقام (ثم إن) الظاهر أنه لا خلاف فى هذه المسألة سوى ما يظهر عن جماعة من العامة على ما فى التقريرات (وقد تشبثوا)

للمفهوم بلزوم العراء عن الفائدة (وهو ضعيف) فان مجرد انشاء الحكم لموضوع خاص كما في قولك أكرم زيداً أو اسناد شيء الى موضوع خاص كما في قولك جاءني زيد فائدة جميلة يستفيدها المخاطب من دون حاجة الى الالتزام بالمفهوم خوفاً من لزوم العراء عن الفائدة (وأضعف منه) تشبهم بان قول القائل لا أنا بزبان ولا أختي بزانية رمى للمخاطب ولاخته بالزنا ولذلك أوجبوا عليه حد القذف فانه لو سلم وجوب الحد فيه فانما هو لسكونه في مقام التعريض والاف مجرد قوله ذلك على سبيل الحكاية مما لا يفهم منه رمى للمخاطب ولا لاخته بالزنا .

(وبالجملة) ان مجرد اثبات حكم لموضوع خاص أو اسناد شيء الى موضوع خاص مما لا يفهم منه نفيه عن غيره ولو في الجملة ما لم يعلم بقريضة حالية أو مقالية أنه في مقام التعريض أو في مقام بيان تمام ما هو الموضوع للحكم أو تمام ما أسند اليه الشيء فيستفاد منه حينئذ الانتفاء عند الانتفاء ولكنه بوسيلة القرينة أحياناً لا بمقتضى اللقب وضماً او انصرافاً .

(وأما العدد) فحاصل الكلام فيه أن التحديد (قد يكون) بالاضافة الى جانب الأقل كما اذا قال بع لى الدار الفلاني بألف ولك كذا وكذا فينتد يدل مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل وان جاز بيعه بأكثر (وقد يكون) بالاضافة الى جانب الأكثر كما اذا قال اشترى لى الدار الفلاني بألف ولك كذا وكذا فينتد يدل مفهوماً على عدم جواز الاقتصار على الأقل ولا التعدى الى الأكثر كما في تحديد الأطباء غالباً فانها في الأغلب يكون كذلك سيما في الأدوية المسمومة فقولهم عشر قطرات أو خمسة مثاقيل يكون للتحديد من كلا الجانبين جميعاً فلا

الأقل ينفع ولا الأكثر يخلو عن الضرر (ثم انه) إن علم أن التحديد يكون بالإضافة إلى الأقل أو الأكثر أو إلى كلا الطرفين جميعاً فهو بمعنى أنه يجوز التعدي إلى الأكثر في الأول والإقتصار على الأقل في الثاني ولا يجوز شيء منهما في الثالث (وان لم يعلم) ذلك فالظاهر أنه يجب الإحتياط لأنه يعلم اجمالاً بالتحديد في الجملة فاما لا يجوز التعدي إلى الأكثر وأما لا يجوز الإقتصار على الأقل وأما لا يجوز كلاهما جميعاً فلا يمكنه التخلف عن المنطوق وهو العدد الخاص الذي نطق به المولى (ثم ان) من تمام ما ذكر الى هنا يظهر لك أمران (أحدهما) أن التحديد بالعدد قد يكون بالإضافة إلى جانب الأقل وقد يكون بالإضافة إلى جانب الأكثر وقد يكون بالإضافة إلى كليهما جميعاً فما يظهر من المصنف من أن التحديد بالإضافة إلى الأقل متيقن دائماً وأنه اما يكون بالإضافة إلى الأقل فقط أو بالإضافة إلى كلا الطرفين جميعاً هو في غير محله .

(ثانيهما) أنه مهما علم أن التحديد هو بالإضافة إلى الأقل فعدم جواز الإقتصار على الأقل يكون بمفهوم العدد لا بمنطوقه وهكذا إذا علم أن التحديد هو بالإضافة إلى الأكثر فعدم جواز التعدي إلى الأكثر يكون بمفهوم العدد لا بمنطوقه وهكذا إذا علم أن التحديد هو بالإضافة إلى كلا الطرفين جميعاً فعدم جواز التخلف عن العدد المخصوص إلى الأقل أو الأكثر يكون بالمفهوم لا بالمنطوق فاذا قال مثلاً في الصورة الأولى بع لى الدار الفلانى بألف فنطوقه وان كان هو الامر ببيعها بهذا المقدار فاذا باعها بأقل لم يمتثل الامر ولكن مفهومه عرفاً عدم الرضاء ببيعها بأقل فاذا باعها بأقل فقد أتى بما لا يرضى به .

(وبالجملة) إذا قال بع لى الدار الفلانى بألف فيعرف منه وجوب بيعها بهذا المقدار وحرمة بيعها بأقل وعدم رضائه به جداً والأول بالمنطوق والثاني بالمفهوم وهكذا الامر في الصورتين الاخيرتين حرفاً بحرف فتأمل جيداً .

في العام والخاص وبيان تعاريف العام

وقوله المقصد الرابع في العام والخاص فصل قد عرفت العام بتعاريف وقد وقع من الاعلام فيها التقصير بعدم الاطراء تارة والانعكاس أخرى... الخ (قال في الفصول) ان للقوم في العام حدوداً كثيرة لا يسلم كلها أو جلها عن المناقشة أو الخلل المحوج الى ارتكاب التعسف أو النحل والتعرض لها بكثرتها وكثرة ما يرد عليها يوجب التطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها بما يرد عليه (الى أن قال) فنقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له واعتراض على عكسه.

(أولاً) بالمشترك اذا استغرق جميع أفراد أحد معانيه اذا لا يتناول أفراد معنى آخر وهو يصلح لها.

(أقول) بمعنى أن لفظ العين مثلا اذا وقع مدخولا للفظ كل وأريد منه الجارية فهو مستغرق لجميع أفرادها دون أفراد الباكية مع صلاحيته لها فهو عام غير مستغرق لجميع ما يصلح له فلا عكس للتعريف (الى أن قال) في الفصول.

(وثانياً) بالجمع المعروف فان عمومته بإعتبار تناوله لكل فرد ولا يصح له لفظ الجمع نعم ينعكس عند من يجعل عمومته باعتبار الجماعات.

(أقول) بمعنى أن لفظ العلماء مثلا الذي هو من الجمع المعروف يستغرق كل فرد من أفراد العالم مع أن الجمع لا يصلح للفرد ولا يصح انطباقه عليه وانما يصلح لثلاثة وأكثر فهو عام مستغرق لما لا يصح له فلا عكس أيضاً للتعريف فالنقض الاول كان من جهة عدم الاستغراق لما يصلح له والنقض

الثاني هو من جهة الاستغراق لغير ما يصلح له .

(نعم) اذا قلنا أن الجمع المعرف هو لاستغراق الجماعات كما يظهر من المحقق القمي في المقدمة الرابعة في ذيل القانون الثالث فقوله جاءني الرجال أي جاءني كل جماعة من جموع الرجال فلا نقض حينئذ وان كان يظهر من المحقق المذكور بعد انتهاء المقدمات استظهار تبادر العموم الافرادى من الجمع المحلى باللام أي استغراق الافراد وأن المعنى الذي كان يقتضيه الاصل أي العموم باعتبار الجماعات قد هجر وانسلخ (الى أن قال) في الفصول وعلى طرده (تارة) بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بالجواز .

(أقول) بمعنى أنه اذا جوزنا استعمال المشترك في جميع معانيه دفعة واحدة فهو مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام فلا طرد للتعريف (الى أن قال) وأخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات لاستغراقه لما يصلح من أجزائه .

(أقول) بمعنى أن العشرة وهكذا المائة ونحوهما من الأعداد يستغرق جميع آحادها المتدرجة تحتها ومع ذلك ليس بعام فلا طرد أيضاً للتعريف (الى أن قال) والمختار في حده أن يقال هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضعاً (انتهى) (وقال المحقق القمي) فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي (قال) واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثني والجمع المنكر وأسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين الآتين من ارادة العموم الجمعي او الافرادى (انتهى) (وقال المصنف) قدس سره في تعريف العموم كما سيأتي بعد اسطر (ما هذا لفظه) وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه (انتهى) والظاهر انه اقتبس من التعريف الأول (وعلى كل حال) .

(الحق) في تعريف العام بعبارة واضحة على وجه يسلم من جميع المناقشات كلها ان يقال إن العام ما استغرق جميع مصاديقه كمدخول كل أو مدخول جميع أو مدخول لام الإستغراق سواء كان جمعاً أو مفرداً وكانكرة في سياق النفي أو النهي وهكذا (ومن هنا يظهر) أن لفظ كل وجميع أو لام الإستغراق أو النفي أو النهي لا يكون عاما وإنما هو اداة العموم والعام وإنما هو مدخول هذه الأمور وسيأتي لذلك مزيد بيان إنشاء الله تعالى فانتظر (ثم ان) الأوجه من بين الإعتراضات المتقدمة كلها هو الثاني والرابع ومع ذلك لا يرد على التعريف شيء منها .

(أما الثاني) فلجواز الإلتزام بكون عموم الجمع المحلي باللام باعتبار الجماعات (ولو سلم) إستغراقه الأحاد كما هو المتبادر فهو مستغرق لمصاديقه أى الجماعات مع الزيادة وهى الأحاد ولا ضير فيه .

(وأما الرابع) فلأن العشرة وان كانت مستغرقة لجميع الأحاد المندرجة تحتها ولكن الأحاد ليست هى مصاديقها بل هى أجزائها وأما مصاديقها فهى العشرات القابلة انطباقها عليها فما تستغرقة هى ليس من مصاديقها وما هو من مصاديقها ليست هى بمستغرقة لها الا اذا دخل عليها لفظة كل ونحوها فيقال مثلا كل عشرة .

وقوله فانها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالماء الشارحة . . الخ قد تقدم في المطلق والمشروط أن التعريف اللفظى الذى يقع في جواب الماء الشارحة عبارة عن التعريف الذى يحصل به الميز في الجملة كتعريف السعدانة بانه نبت والتعريف الحقيقى الواقع في جواب الماء الحقيقية عبارة عن تعريف الشيء بحقيقته وكنهه على الضبط والدقة فان كان بالجنس والفصل أو بالفصل فقط كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق أو بالناطق فهو حد وان كان

بالجنس والعرض الخاص أو بالعرض الخاص فقط كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك أو بالضاحك فهو رسم (ثم ان المصنف) قد استدل لمكون تعاريف القوم في مقامنا هذا وفي كل مقام آخر تعاريف لفظية لا حقيقية بامر ين قد ذكر أحدهما هنا وثانيهما في صدر الإجتهد والتقليد .

(وحاصل الاول) أن المعنى المركوز في الأذهان من العام أوضح وأجلى مما عرف به ولذا يجعل المقياس في النقض على التعريف عكساً أو طرداً صدق ذلك المعنى المركوز وعدم صدقه فان صدق المركوز على مورد ولم يشمله التعريف فيشكل عليه بعدم العكس وان لم يصدق هو على مورد وقد شمله التعريف فيشكل عليه بعدم الطرد مع أنه يعتبر في التعريف أن يكون هو أجلى وأظهر من المعرف لا بالعكس .

(وحاصل الأمر الثاني) أنه لا احاطة لغير علام الغيوب بالأشياء بكنهها أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها كي صح أن تكون تعاريف القوم حقيقية بالحد أو الرسم لا لفظية لحصول الميز في الجملة .
(أقول) وفي كلا الوجهين ما لا يخفى .

(أما الاول) فلأن المراد من اعتبار كون التعريف أجلى من المعرف ليس كونه أجلى منه مفهوماً والا فإما من تعريف الا والمعرف أجلى منه مفهوماً كتعريف الانسان بالحيوان الناطق فان الاول أجلى وأوضح بلا كلام بل المراد هو كونه أجلى منه في بيان الحقيقة وشرح الماهية فالانسان أجلى من الحيوان الناطق بحسب المفهوم والحيوان الناطق أجلى منه بحسب شرح الحقيقة وبيان الماهية (وعليه) فبجرد عدم كون التعاريف أجلى مفهوماً من المعرف مما لا يكون دليلاً على كونها تعاريف لفظية لا حقيقية .

(وأما الثاني) فلأن عدم الاحاطة لغير علام الغيوب بكنهه الأشياء

وخواصها على الضبط والدقة مما لا يتنافى كونهم في مقام بيان حقيقة الشيء وكنهه على حسب قدرتهم وطاقتهم كيف وقد يصرحون بأنهم بهدد تعريف الحقيقة والماهية وأن القيد الفلاني هو لإخراج كذا أو لإدخال كذا أو للإحتراز عن كذا أو لإدراج كذا كل ذلك تحفظاً على عكس التعريف وطرده فع هذا التصريح والتعليل كيف يحمل تعاريفهم على اللفظية دون الحقيقية وانهم بهدد شرح الاسم وحصول الميز في الجملة دون بيان الحد أو الرسم وهذا واضح.

﴿ قوله ماله من الاحكام ... الخ ﴾ أي ما للعام من الاحكام مثل أن العام اذا خصص فهل يكون حجة في الباقي أم لا أو أن العام اذا خصص بمجمل مفهوماً أو مصداقاً فهل هو حجة في موارد الشبهة أم لا الى غير ذلك من الاحكام المبحوث عنها في المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

﴿ قوله حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الاحكام ... الخ ﴾ أي لا يكون العام بمفهومه العام الشامل لجميع أفرادهِ ومصاديقه محلاً لحكم من الاحكام كي يجب تعيين مفهومه ومعناه ليترتب عليه حكمه الخاص بل الاحكام انما هو لمصاديق العام وأفراده مثل مدخول كل أو مدخول لام الاستغراق أو النكرة في سياق النفي أو النهي وهكذا والمصاديق كلها معلومة واضحة وإن لم نعرف للمجموع تعريفاً جامعاً مانعاً له الطرد والعكس على الضبط والدقة .

في أقسام العموم

﴿ قوله ثم ان الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراق والمجموعى والبدي ... الخ ﴾ الظاهر أن العموم البدي ليس من أقسام العموم

وإنما هو إطلاق في الحقيقة يعبر عنه أحياناً بالعموم البدلي كما أنه قد يعبر عن العموم بالإطلاق الشمولي (وتوضيحه) أن كلا من العام والمطلق وإن كان عبارة عما يستغرق جميع مصاديقه وأفراده واسكن العام يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو فاكرم كل عالم أي أكرم هذا العالم وذاك العالم وذاك العالم وهكذا والمطلق يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو فاعتق رقبة أي أعتق هذه الرقبة أو تلك الرقبة أو تلك الرقبة وهكذا (ومن هنا يظهر) ضعف دعوى أن الفرق بينهما يكون من حيث الاستناد إلى الوضع في الأول وإلى مقدمات الحكمة في الثاني كما تقدم عن الفصول حيث أخذ الوضع في تعريف العام فقال هو ما يستغرق جميع جزئيات مفهومه وضماً بل صرح في المطلق والمقيد أن إعتبار العموم الوضعي في تعريف العام هو المعروف (ووجه الضعف) أن العام والمطلق في أصل المفهوم مختلفان وليس لاختلافهما بحسب الاستناد إلى الوضع وعدمه (فالعام) عبارة عما يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو وإن كان استغراقه مستنداً إلى مقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع والمطلق عبارة عما يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو وإن كان استغراقه مستنداً إلى الوضع كما في أي فقرك تصدق بدرهم على أي فقير أي سواء كان على هذا الفقير أو على ذلك الفقير أو على ذلك الفقير وهكذا .

(نعم) إن العام وهو ما يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو أو على قسمين

(فتارة) يكون الإتيان بكل بعض منه مطلوباً مستقلاً على حده بحيث

لو أتى ببعض وأخل ببعض فقد أمثل وعصى .

(وأخرى) يكون الإتيان بالمجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً

بحيث كان إمتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعض على نحو لو أتى بالجميع إلا بعضاً

لم يمتثل أصلاً ويسمى الأول بالعام الاستغراقي ويقال له الأفرادى أيضاً

والثاني بالعام المجموعى أى ما كان للهيئة الإجتماعية دخلا فيه (والظاهر) أن مدخول كل وما جرى مجراه كلفظ جميع فى الأمر أو فى الإيجاب كما فى اكرم كل عالم أو اكرمت كل عالم ظاهر فى العموم الإستغراقى إلا إذا قام قرينة على دخل الهيئة الإجتماعية فيه وان اكرام المجموع مطلوب واحد وفى النهى أو النفى كما فى قولك لا تثق بكل أحد أو ما وثقت بكل أحد ظاهر فى المجموعى فاذا وثق بالجميع إلا واحدا لم يعص فى الأول ولم يكذب فى الثانى (وأما الجمع المحلى باللام) والمفرد المحلى باللام والجمع المضاف والمفرد المضاف بناء على إفادتها العموم كما سياتى فلا يتفاوت الحال فيها بين أن كانت فى الأمر أو الإيجاب أو كانت فى النهى أو النفى فى السكل ظاهرة فى العموم الإستغراقى (ثم ان كلا) من العام الإستغراقى والمجموعى (قد يكون) عاما له الافراد كما فى الامثلة المتقدمة (وقد يكون) مركبا له الاجزاء كما فى قولك كل كل السمكة أو لا تأكل كل السمكة فان العموم فى الاول إستغراقى بظاهره بحيث إذا اكل بعض الاجزاء وترك بعضا فقد امتثل وعصى وفى الثانى مجموعى بحيث اذا اكل جميع الاجزاء إلا واحدا لم يعص .

(نعم) لا يبعد دعوى أن الغالب فى العموم الإستغراقى هو أن يكون فى العام بحسب الافراد كما أن الغالب فى العموم المجموعى هو أن يكون فى المركب من الاجزاء .

☞ قوله انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به والا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد . . . الخ ☞ قد عرفت .

(أولا) أن العموم على قسمين استغراقى ومجموعى وليس البديل من أقسام العموم أصلا وانما هو اطلاق يعبر عنه أحيانا بالعموم البديل (ولوسلم ذلك) فليس اختلاف هذه الأقسام الثلاثة باختلاف كيفية تعلق الاحكام بها

فان العموم الاستغراقي والمجموعى هب ان اختلافهما يكون باختلاف كيفية تعلق الحكم بهما وان المعنى فيهما واحد ففي قوله اكرم كل فقيه قد يتعلق الحكم بالعام على أن يكون اكرام كل فقيه مطلوباً مستقلاً وقد يتعلق الحكم به على أن يكون اكرام المجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً وليكن اختلاف العموم البدلي مع صاحبيه انما هو باختلاف أصل المفهوم لا باختلاف كيفية تعلق الحكم به وهل يعقل أن يكون المعنى في لفظة (كل) ولفظة (أى) شيئاً واحداً حاشا وكلا (ولعمري) هذه زلة عجبية من المصنف لم تترقب صدورها من مثله (وأعجب) منها أنه أكدتها في تعليقه على الكتاب ولم يرجع عنها (قال) فيها عند التعليق على قوله في المتن انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به (ما هذا لفظه) ان قلت كيف ذلك ولكل واحد منها لفظ غير ما للآخر مثل أى رجل للبدلي وكل رجل للاستغراقي قلت نعم وليكنه لا يقتضى أن تكون هذه الاقسام له لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة فتدبر جيداً (انتهى) (وحاصله) ان مجرد ان لكل واحد منها لفظ غير ما للآخر لا يقتضى أن تكون هذه الاقسام لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام به وذلك لعدم تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة (وهو كما ترى) ضعيف جداً اذ مجرد أن لكل من العموم البدلي وغيره لفظ بالخصوص وان لم يقتض اختلافهما مفهوماً لجواز ترادف اللفظين وليكن بعد عدم صحة استعمال كل منهما مكان الآخر وانسباق معنى خاص من كل منهما غير ما ينسب من الآخر يعرف قطعاً انها مختلفان مفهوماً **﴿ قوله وقد انقذح أن مثل شمول عشرة وغيرها لاحادها المندرجة تحتها ليس من العموم ... الخ ﴾** اشارة الى الاعتراض الرابع من الاعتراضات المتقدمة وكأنه بنظر المصنف هو أقوى من الكل فخصه بالذكر من بين الجميع

(وعلى كل حال) حاصل كلامه أنه قد انقح بما ذكرنا في تعريف العموم من انه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه أن شمول مثل عشرة وغيرها من أسماء العدد لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم فانه وان كان شمولاً واستغراقاً لها ولكنه ليس شمولاً لما يصلح أن ينطبق عليها ضرورة عدم صلاحية انطباق عشرة على الواحد أو الاثنین أو الثلاث وهكذا كي ينتقض على التعريف المذكور للعام بعدم الطرد.

(أقول) نعم ولكن بقي على المصنف شيء واحد وهو ان بتعريفه المذكور للعام وان خرج مثل العشرة وغيرها فلا نقض عليه بعدم الطرد ولكن تعريفه بما لا يشمل مثل الجمع المحلى باللام كالعلماء فإنه يستغرق جميع أفراد العالم مع أنه لا يصلح ان ينطبق العام على كل فرد من أفراد العالم فان الجمع لا يصدق على أقل من ثلاثة أو اثنين فينتقض عليه بعدم العكس ولعله اليه اشار اخيراً بقوله فافهم ولكن قد عرفت منا الجواب عنه فلا نقض علينا .
﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

للعوم صيغة تخصه

﴿ قوله فصل لا شبهة في ان للعوم صيغة تخصه . . . الخ ﴾ اشارة الى نزاع يشبه النزاع في الضروريات ولوتركة المصنف كان اولى (قال في الفصول) اختلفوا في انه هل للعوم صيغة تخصه اولا فذهب جماعة الى الاول وهو المحكى عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني وتوقف بعضهم ثم اختلف النافون فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكى عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها

نقلت في عرف الشارع الى العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص
ومجازاً في العموم (انتهى) .

﴿ قوله لغة وشرعاً . . . الخ ﴾ اشارة الى ضعف ما اختاره السيد
(رحمه الله) من أن للعموم صيغة تخصه شرعاً وانها مشتركة بين العموم
والخصوص لغة وظاهره الاشتراك اللفظي سيما بملاحظة مسلكه المعروف في
سائر المقامات .

﴿ قوله كالخصوص . . . ﴾ أي كما أن للخصوص صيغة تخصه كلفظة
خاصة فقط وأشياهما .

﴿ قوله : كما يكون ما يشترك بينهما ويممها . . . ﴾ كالجنس الصادق على
القليل والكثير المشترك بين العام والخاص سواء كان اسم ذات كالرجل والمرأة
أو اسم معنى كالقيام والقعود .

﴿ قوله : وما يرادفه . . . الخ ﴾ كلفظ الجمع وأخواته .

﴿ قوله : ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عنناية بادعاء
أنه العموم . . . الخ ﴾ كما في قولك جاءني كل الرجل فيما كان الجائي خصوص
زيد بادعاء أنه جميع أفراد الرجل مبالغة في رجوليته .

﴿ قوله : ومعه لا يصغى الى أن ارادة الخصوص متيقنة ولو في
ضمنه . . . الخ ﴾ رد على دليلي من قال ان صيغ العموم حقيقة في الخصوص
فقط . (قال في الفصول) حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط أمران
الأول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال
أن يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى من
جعله حقيقة في المحتمل ، الثاني انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من
عام إلا وقد خص الخافاً للقليل بالعدم مبالغة والظاهر يقتضي كونه حقيقة

في الأشهر الأغلب تقليلاً للمجاز (انتهى) (فيقول المصنف) ومعه يعني مع ضرورة أن مثل لفظ كل وما يرادفه في أي لغة كان تخص العموم ولا يخص الخصوص ولا يعمهما بان كان مشتركاً بينهما لا يكاد يصغى إلى الأمرين المذكورين مضافاً إلى أن تيقن إرادة الخصوص في الدليل الأول مما لا يوجب اختصاص الوضع به وإن اشتهاً التخصيص في الدليل الثاني مما لا يوجب كثرة المجاز كما يقال إن الظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأشهر الأغلب تقليلاً للمجاز لما ستعرف من أن التخصيص مما لا يوجب التجوز مع أن كثرة المجاز مما لا محذور فيه إذا كان بالقرينة .

(أقول) هذا مضافاً إلى أن الخصوص ليس له حد خاص ومرتبته مخصوصة كما يمكن الإلزام بوضع صيغ العموم لذلك الحد الخاص فإن العام إذا خرج منه فرد واحد فالباقي خاص وإن خرج منه فردان فهو أيضاً خاص وهكذا إلى أن يصل إلى حد لا يجوز أن يتجاوز عنه التخصيص فإن قلنا بوضع الصيغ لجميع هذه المراتب بنحو الإشتراك اللفظي فهذا باطل جداً وإن قلنا بوضعها للجميع بنحو الإشتراك المعنوي فهو كذلك لوضوح عدم الجامع بينها فقهرأ يتعين الوضع للعموم وهذا واضح .

في بيان ما دل على العموم

﴿ قوله فصل ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي . . . الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الفصل بعد ما عرفت في الفصل السابق أن للعموم صيغة تخصه وأنه لا يعباً بخلاف من خالف هو عد صيغ العموم والأدوات الدالة عليه .

(وقد عدّ منها) لفظة كل وجميع وكافة وقاطبة وأجمع واكتع وأبتع وأبصح.

(أقول) أما لفظة كل وجميع فهي مما يفيد العموم تأسيساً بمعنى أنها مما توجب أن يستغرق مدخوله جميع مصاديقه وأفراده (فتقول) كل رجل آمن بالله دخل الجنة وجميع رجل كفر بالله دخل النار وأما ما سواهما فهو مما يفيد العموم تأكيداً (فتقول) أجمع العلماء كافة أو لمن الله بنى أمية قاطبة (أو تقول) اشتريت العبد كله أجمع اكتع أبتع أبصح أو اشتريت الجارية كلها اكتعاء بتمام بصعاء أو جاني القوم كلهم أجمعون اكتعون أبتعون أبصعون أو قامت النسوة كلهن جمع كتع بتع بصع فأصل العموم يستفاد من أمر آخر وتلك الألفاظ مما تؤكد العموم من غير أن تؤسسه.

(وقد عدّ أيضاً) من صيغ العموم من وما وأي الشرطية والإستفهامية والموصولة (تقول) في الشرطية من أكرمه أو ما تصنع أصنع أو أيا تضرب أضرب (وتقول) في الإستفهامية من جائك أو ما دهاك أو أيكم يأتي به (وأما الموصولة) فهي كقول الله عز وجل والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً أو أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أو لنزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتياً.

(أقول) عدّ هذه الصيغ كلها من صيغ العموم بعد ما بينا لك معنى العام من أنه عبارة عما استغرق جميع مصاديقه بنحو العطف بواو مما لا يخلو عن مسامحة فإن الإستغراق فيها يكون بنحو العطف باو كما صرح به المحقق القمي في خصوص أي (قال) في القانون الثاني إلا أنها يعني صيغة أي ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لو كيله أي رجل دخل المسجد فأعطه درهما اقتصر على إعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطى الجميع (إنتهى) (نعم

لا بأس) بإطلاق العموم البديلي عليها إلا إنك قد عرفت أن العموم البديلي هو إطلاق في الحقيقة يعبر عنه أحياناً بالعموم كما أنه قد يعبر عن العموم بالإطلاق الشمولي غير أن الإطلاق قد يتعقد بمقدمات الحكمة كما في أسامي الأجناس على ما سيأتي في المطلق والمقيد وقد يكون بالوضع كما في الصيغ المذكورة (ثم لا يخفى عليك) الفرق بين الصيغ المذكورة كلها وبين الصيغ المتقدمة عليها من لفظة كل وأخواتها بل ولا م الإستغراق أيضاً والنفي والنهي فان كلا من لفظة كل وأخواتها ولا م الإستغراق والنفي والنهي مما يوجب أن يستغرق مدخوله جميع مصاديقه وأفراده فهو أداة العموم ومدخوله عام ينطبق عليه التعاريف المتقدمة في صدر البحث بل وهكذا الجمع المضاف أو المفرد المضاف على ما سيأتي فإضافته سبب لإستغراقه جميع المصاديق والأفراد بخلاف مثل من وماوأي فهو أداة وذو الأدوات وليس سبباً لإستغراق الغير جميع مصاديقه وأفراده فالتعاريف المذكورة صادقة عليه بنفسه لا على مدخوله فتأمل جيداً (وقد عدت أيضاً) مما يفيد العموم النكرة في سياق النفي أو النهي كما في قولك ما ظلمت أحداً أو لا تظلم أحداً (والظاهر) أن أفادتها العموم مما لا خلاف فيه (قال المحقق القمي) لا خلاف ظاهراً في أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم (وقال في الفصول) لا ريب في أن النكرة في سياق النفي يقتضى العموم (بل المصنف) قد ادعى فوق ذلك وهو أن دلالتها على العموم عقلية نظراً إلى أن النفي أو النهي للعدم والنكرة هي الطبيعة ولا تنعدم الطبيعة إلا بإعدام جميع أفرادها والالما كانت معدومة.

(أقول) والظاهر أن مرادهم من النكرة في المقام هو اسم الجنس لا النكرة بمعناها المصطلح وهو اسم الجنس إذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة والا فقتضى نفي الواحد أو النهي عنه ليس هو نفي الجميع أو النهي عن الجميع

ولذا صح أن يقال ما جاء في رجل بل رجال اي ما جاء في رجل واحد بل جاء في رجال كثيرين (كما ان الظاهر) انه لا وجه لتخصيص اسم الجنس بالذكر فيشمل الحكم حتى المعرف بلام الجنس كما في قولك ما اكلت الحرام طول حياتي او لا تأكل الحرام طيلة عمرك .

(وبالجمله) مهبا وقع اسم الجنس في سياق النفي او النهي سواء كان معرفا بلام الجنس كما في الاخيرين او مجرداً عن اللام ولم يدخل عليه التنوين كما في لارجل في الدار او لارفت في الحج او دخل عليه التنوين ولم يرد منه الوحدة كما في قولك ما ضربت احداً او لا تضرب احداً فهو للعموم ومهما دخل عليه التنوين واريد منه الوحدة ولو بقرينة الاضراب ببل كما في قولك ما جاء في رجل بل رجلان او رجال او لا تجئني برجل بل برجلين او برجال فهو ليس للعموم (وقد عدّه أيضاً) مما يفيد العموم الجمع المحلى باللام حيث لا عهد والمفرد المحلى باللام أيضاً حيث لا عهد .

(أما الأول) (فقال فيه صاحب المعالم) ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا أيضاً وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم (وقال صاحب الفصول) ما يقرب من ذلك .
(وأما الثاني) فهو محل الخلاف (قال في المعالم) فذهب جمع من الناس الى أنه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة (وقال في الفصول أيضاً) ما يقرب من ذلك .
(أقول) وتحقيق الكلام فيها مما يقتضى ذكر مقدمة وهي أن كلمة آل على وجوه .

(منها) أن تكون زائدة كالداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين والعباس والقاسم وهذه أجنبية عن المقام جداً .

(ومنها) أن تكون موصولة بمعنى الذي كالداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين ونحوهما كقولك جاء الظالم أو المظلوم أو القاتل أو السارق وهذه أيضاً أجنبية عن المقام جداً .

(ومنها) أن تكون حرف تعريف وإشارة كالداخلة على الجمع المنكر والمفرد المنكر وهذه هي المربوطة بالمقام وهي على نوعين عهدية وجنسية (أما العهدية) فهي على أقسام فإنها سواء دخلت على الجمع أو المفرد .
(تارة) تكون إشارة إلى المذكور في الكلام .

(وأخرى) إلى الحاضر في مجلس الخطاب .

(وثالثة) إلى المعهود في ذهن المخاطب تقول أكرم الرجال مشيراً باللام إلى رجال مذكورين في الكلام أو إلى رجال حاضرين في مجلس الخطاب أو إلى رجال معهودين في ذهن المخاطب وهكذا تقول أكرم الرجل مشيراً بها إلى رجل مذكور أو حاضر أو معهود (وأما الجنسية) فهي على قسمين :
(الأول) أن تكون للإشارة إلى الأفراد والمصاديق الخارجية ويقال لها لام الإستغراق سواء كانت في الجمع أو في المفرد تقول جمع الأمير الصاغة أو جمع الأمير العسكر أى جمع كل فرد من أفراد الصايغ أو العسكر .

(الثاني) أن تكون للإشارة إلى الماهية والطبيعة سواء كانت في الجمع أيضاً أو في المفرد تقول في الجمع الرجال قوامون على النساء أو النساء ناقصات العقول وتقول في المفرد الرجل خير من المرأة أو الإنسان حيوان ناطق فيكون اللام في هذا القسم الثاني لتعريف الجنس والإشارة إلى الماهية ويكون الحكم فيه على محض الطبيعة والحقيقة ويعرف الفرق بين الجنس والإستغراق بمناسبة الحكم والموضوع إذا عرفت هذا كله (فتقول) ان المحلى بلام الجنس سواء كان جمعاً أو مفرداً ان كان لامه لام الإستغراق وللإشارة بها الى الأفراد

والمصاديق الخارجية فهو للعموم قطعاً وان كان لامة مجرد الإشارة بها الى الماهية والحقيقة فهو للعموم أيضاً لكن اذا اقتضته مقدمات الحكمة كما اشتهر في مثل أحل الله البيع وحرم الربوا أى أحل الله كل فرد من أفراد البيع الا ماخرج بالدليل وحرم كل فرد من أفراد الربوا الا ماخرج بالدليل والا فهو للإطلاق كما في مثل كل التمر واشرب الماء فان المنعقد فيهما بوسيلة المقدمات هو الإطلاق كما أعتق رقبة أى أى تمر كان أو أى ماء كان أو أى رقبة كانت لا كل فرد من أفراد التمر أو الماء أو الرقبة فتفطن ولا تغفل .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم الجمع المضاف كقولك أكرم علماء البلد أو أطعم فقراء المدينة أو ارحم مساكين القرية وهكذا (قال المحقق القمي) في القانون الثالث أما الجمع المعروف باللام فالظاهر أنه لا خلاف بين أصحابنا في افادته العموم (الى أن قال) وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الأصوليين (وقال في الفصول) فصل الجمع المضاف ظاهر في العموم كعرفه باللام وهذا مما لاخفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في منشأ هذا الظهور .

(أقول) ولا يهمننا منشأ الظهور بعد التسالم على ظهوره في العموم كما لا يخفى فان المتبع عند العرف والعقلاء هو الظهور من أينما حصل ونشأ كما سيأتي تحقيقه في حجية الظواهر .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم المفرد المضاف كقولك أكرم حاج البيت أو أطعم زائر الحسين عليه السلام أو ارحم فقير بلدك (قال في الفصول) في ذيل الجمع المضاف وأما المفرد المضاف فالحق أنه لا يفيد العموم .

(أقول) بل الحق أنه يفيد العموم سيما اذا كان المفرد المضاف اسم معنى كما اذا قال أحل الله نكاح الأمة وحرم وطئ الحائض وأمر بصلاة العيدين

ونهى عن صوم الوصال وهكذا في الجميع يشمل الحكم جميع الأفراد والمصاديق بنحو العطف بواو وهو معنى العموم كما بينا .

(وقد عد أيضاً) مما يفيد العموم اجمع المنكر كما في قولك جاءني رجال أو رأيت رجالاً أو جئني برجال (قال في المعالم) أكثر العلماء على أن اجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على أقل مراتبه وذهب بعضهم على افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول (الى أن قال) حجة الشيخ أن هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو أراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حملها على الكل .

(أقول) والحق ما اختاره الأكثر من عدم افادته العموم فان مقدمات الحكمة وان كانت قد تقتضى العموم كما في المحلى بلام الجنس على ما أشرنا ولسكنها في اجمع المنكر مما لا تقتضى العموم وذلك من جهة التنوين فانه كما اذا دخل على المفرد سمي بالنكرة ومنعه عن افادة العموم كما في قولك جئني برجل وان لم يمنع عن انعقاد الاطلاق له فكذلك اذا دخل على اجمع وسمى بالجمع المنكر كما في قولك جئني برجال فيمنعه عن افادة العموم وان لم يمنع عن انعقاد الاطلاق له .

﴿ قوله لسكن لا يخفى انها تفيده اذا أخذت مرسلة لا مبهمه ... الخ ﴾
 أى لسكن لا يخفى أن النكرة في سياق النفي أو النهي تفيد العموم اذا أخذت مرسلة أى اذا أحرز ارسالها بمقدمات الحكمة كما صرح به في تعليقه على الكتاب لا مبهمه والافسلب الطبيعية المبهمه مما لا يقتضى الاستيعاب السلب للأفراد المتيقنة لا مطلق الأفراد وما تقدم من أن دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي على العموم عقلية فهو لا ينافي ذلك فان نفي الطبيعة وان لم يكن الا بنفي جميع أفرادها لسكن اذا أخذت مرسلة مطلقه لا مبهمه أو مقيدة

كما أن دلالة لفظة كل على العموم وضماً لا ينافي كون عمومها بحسب ما يراد من مدخولها سعة وضيقاً فإن كان المدخول وسيعاً غير مقيد فهي تستوعب جميع أفرادها على سعة وإن كان مقيداً بقيد فهي تستوعب جميع أفراد المقيد ومن هنا لا يكون تقييد مدخوله ولو بقيود كثيرة منافياً لمعنى لفظة كل فهي في الكل مستوعبة لأفراد مدخولها غاية أن المدخول يختلف سعة وضيقاً ففي كل من أكرم كل رجل وأكرم كل رجل عالم قد استعملت اللفظة فيما هو معناها الحقيقي وهو استيعاب تمام أفراد المدخول .

(وبالجملة) حاصل مقصود المصنف كما تقدمت الإشارة إليه في بحث الاجتماع في مرجحات النهي أن كلا من النفي والنهي ولفظة كل مما يدل على العموم واستيعاب المدخول لكن بمعونة مقدمات الحكمة المحرزة به سعة المدخول وارساله وإطلاقه (ولكن يرجع عن هذا كله) في المقام بقوله نعم لا يبعد . . الخ كما يرجع هناك بقوله اللهم إلا أن يقال . . الخ وحاصله أنه لا يبعد أن يكون نفس إطلاق النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي وعدم تقييدها بشيء كافياً في استيعاب النفي أو النهي تمام أفرادها ومصاديقها من دون حاجة إلى مقدمات الحكمة وأحراز سعة المدخول وارساله بها غير أنه يرجع هناك في كل من النفي والنهي ولفظة كل جميعاً ورجوعه في المقام ظاهر في خصوص الأولين فقط .

(أقول) نعم نفس إطلاق النكرة وعدم تقييدها بشيء في لسان الدليل يكتفي في استيعاب النفي أو النهي تمام أفرادها ولكن أحراز الإرسال في مدخول النفي أو النهي مما لا يحتاج إلى أكثر من ذلك لما سيأتى منا في المطلق والمقيد من أن الدخيل من بين مقدمات الحكمة في انمقاد الإطلاق والسريان هو مجرد انتفاء ما يوجب التعمين والتقييد في لسان الدليل بل وانتفاء المتيقن

في مقام التخاطب أيضاً كما سيأتي شرحه وأما إحراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده فهو دخیل في حجیة الإطلاق واعتباره لا في تحقق أصل الإطلاق وانعقاده .

(وبالجملة) إحراز سعة المدخول وإرساله أمر لازم فالمرز لم یفقد لفظه كل ولا جميع ولا النفي ولا النهی ولا لام الإستغراق بل ولا إضافة الجمع أو إضافة المفرد بناء على أفادتهما العموم كما تقدم انفاً استيعاب تمام الأفراد واستغراق جميع المصاديق ولسكن إحراز سعة المدخول مما لا يحتاج الى اكثر من إطلاقه وعدم تقييده في لسان الدليل بشيء كما لا يخفى .

﴿ قوله نعم لا یبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله لا يخفى انها تقيده اذا أخذت مرسله لا مبهمه كما أشرنا آنفاً (ومن هنا يظهر) أن الصحيح كان أن يقول نعم لا یبعد أن تكون ظاهرة عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها . . . الخ بتأنيث كلمة ظاهرة لا بتذكيرها .

﴿ قوله وهذا هو الحال في المحلى باللام . . . الخ ﴾ أى وكون العموم بحسب ما يراد من المدخول هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناء على أفادتهما العموم .

﴿ قوله وإطلاق التخصيص على تقييده . . . الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من أن العموم لو كان بحسب ما يراد من المدخول سعة وضيقاً ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة فلم يطلق التخصيص على تقييد المدخول فان التخصيص فرع أن يكون هناك عموم وشمول فتضييق الدائرة بمخصص لها (فيقول) في دفعه إن إطلاق التخصيص على تقييد المدخول ليس بمعناه الحقيقي بل من قبيل قوله ضيق فم الركبة أى من الأول أو جد فم البئر ضيقاً لا أنه

ضيقه بعد ان كان واسعاً .

﴿ قوله لسكن دلالته على العموم وضماً محل منع ... الخ ﴾ أى ولكن دلالة المحلى باللام وضماً على العموم محل منع بل العموم المستفاد منه يكون بمقدمات الحكمة أو بقريته شخصية وذلك لعدم وضع اللام فيه للعموم ولا وضع مدخوله له ولا وضع آخر للمركب منها (وفيه مضافاً) الى ما استعرفه في المطلق والمقيد من اثبات وضع اللام بحكم التبادر للتعريف والاشارة إما الى جميع الأفراد فيكون للعموم والاستغراق أو الى الجنس والماهية أو الى المعهود بأقسامه من الحضورى والذكرى والذهنى ما سيأتى من المصنف من الاعتراف صريحاً هناك باستناد العموم فيه الى وضع المجموع للعموم (قال قدس سره) هناك وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على انها تكون لأجل دلالة اللام على التعمين (الى أن قال) فلا بد أن يكون دلالته عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين (انتهى) .

هل العام المخصص حجة في الباقي

﴿ قوله فصل لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقى ... الخ ﴾ مقصود القوم من عقد هذه المسألة هو بيان أن العام اذا خصص بشئ فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبة الى الباقي ولو كان المخصص أمراً ميبيناً معلوماً لا اجمال فيه لا مفهوماً ولا مصداقاً أم لا يوجب ذلك (فيه) أقوال (قول) بالسقوط عن الحجية بمجرد التخصيص وقد نسبه التقريرات الى بعض العامة (وقول) بعدم السقوط وقد نسبه الى المشهور

قال بل ولم يظهر من أصحابنا فيه خلاف (وقول) بالتفصيل بين المخصص المتصل فيكون العام حجة في الباقي وبين المنفصل فلا يكون حجة فيه وقد نسبه إلى جماعة من العامة قال منهم البلخي على ما حكى (والمقصود) من عقد المسألة الآتية بعد الفراغ ما هنا من عدم سقوط العام عن الحجية بمجرد التخصيص هو البحث في أن العام إذا خصص بأمر يحمل مفهوماً أو مصداقاً كما إذا خصص أكرم العلماء بلا تكريم فساق العلماء وكان الفاسق مجملاً بحسب المفهوم مردداً بين أمرين متباينين أو بين الأقل والأكثر كما سيأتي توضيح الكل إنشاء الله تعالى أو كان مجملاً مصداقاً بان كان هناك أفراد مشتبهة الحال مرددة بين الفسق والعدالة بنحو الشبهة الموضوعية فهل العام يكون حجة في موارد الإجمال والشبهة كما يكون حجة في غير موارد الشبهة من معلوم العدالة أم لا (وقد خلط المصنف) بين المسألتين واشتبه عليه عنوان المسألة فرعم أن النزاع في مسألتنا هذه أيضاً مفروض فيما إذا كان المخصص مجملاً وكان له أفراد معلومة وأفراد محتملة (فقال) حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً وما احتتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً أى حجة في ما علم خروجه عن المخصص مطلقاً سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً وذلك للقطع بخروجه كما هو المفروض وحجة أيضاً في محتمل الخروج إذا كان المخصص منفصلاً وكأنه لإنعقاد الظهور حينئذ للعالم بعد فرض انفصال المخصص المجمع عنه فيكون حجة في الأفراد المحتملة الخروج عن المخصص ولم يتفطن أن مفروض الكلام في هذه المسألة ليس في المخصص المجمع بل الكلام فيها متمحض في أن العام بمجرد أن خصص ولو بأمر مبين معلوم مفهوماً ومصداقاً هل هو يسقط عن الحجية في الباقي أم لا (والمعجب) أن الأصحاب قد صرحوا بذلك ومع ذلك لم يلتفت إليه المصنف (قال في التقريرات) هداية إذا خصص العام بأمر معلوم

مفهوماً ومصداقاً فلا ينبغي الإشكال في حجبية العام في الباقي (وقال في الفصول) فصل اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجبية في مورد الإجمال اتفاقاً (الى أن قال) واختلفوا فيما اذا تخصص بما عداه في أنه هل يبقى حجة في الباقي أو لا الى أقوال ثالثها أنه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا (وقال المحقق القمي) قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقاً (الى أن قال) وأما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجبية في الباقي مطلقاً ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجبية مطلقاً ومنهم من خص الحجبية بما لو كان المخصص متصلاً (وقال في المعالم) أصل الأقرب عندي أن تخصيص العام لا يخرج عن الحجبية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملاً مطلقاً ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً (الى أن قال) ومن الناس من أنكر حجبيته مطلقاً ومنهم من فصل (انتهى موضع الحاجة من كلامهم) أعلى الله تعالى مقامهم (هذا كله مع ما يرد) على المصنف من حكمه في المقام بحجبية العام فيما احتتم دخوله في المخصص اذا كان منفصلاً مطلقاً من غير فرق بين الشبهة المفهومية والمصدقية حيث أنه سيأتي منه في المسألة الآتية من التفصيل في المخصص المنفصل فان كان مجملاً مفهوماً مردداً بين الأقل والأكثر فالعام حجة فيما سوى الأقل وهكذا ان كان مجملاً مصداقاً وكان المخصص لياً فيكون العام حجة في الشبهات المصدقية وأما اذا كان مجملاً مفهوماً مردداً بين المتبائتين أو كان مجملاً مصداقاً وكان المخصص لفظياً فلا يكون العام حجة في موارد الإجمال والشبهة فانظر وتأمل .

﴿ قوله واحتج النافي بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات وتعين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح . . . الخ ﴾ هذه عمدة ما استدل به النافي مطلقاً والافو مستدل بأمرين حقيقة أحدهما

ما ذكره المصنف والآخرا مذكروه في الفصول وغيره (قال في الفصول) حجة النافي مطلقاً أمران الأول أن اللفظ حقيقة في العموم ولم يرد منه وما دونه من المراتب مجازات واللفظ صالح لها ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ بجملاً متردداً بينها (الى أن قال) الثاني أن تخصيص العام يخرج عن كونه ظاهراً وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة .

(أقول) والظاهر أن مرجع الثاني الى الأول اذ لا معنى لخروج العام بالتخصيص عن كونه ظاهراً الا اجماله ولا وجه لإجماله الا ترده بين مراتب الخصوصات وعدم تعين الباقي من بينها لا أمر آخر ولعله لذلك تركه المصنف ولم يذكره أصلاً الا الوجه الأول .

﴿ قوله والتحقيق في الجواب أن يقال إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجزأاً . . . الخ ﴾ وتوضيح الجواب كما هو حقه أن لنا دعويتين .
(إحداهما) في المقام وهي أن التخصيص لا يستلزم تجزؤاً في العام مطلقاً سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً .

(وأخرهما) ما سيأتى في المطلق والمقيد من أن التقييد أيضاً لا يستلزم تجزؤاً في المطلق مطلقاً سواء كان المقيد متصلاً أو منفصلاً (ثم إن) اثبات الدعوى الأولى حيث يتوقف على اثبات الدعوى الثانية فلا يحصى عن تقديم الثانية وذكرها أولاً (فنقول) ان تقييد مثل لفظ الرقة بمؤمنة سواء كانت المؤمنة متصلة بها كما اذا قال أعتق رقة مؤمنة أو منفصلة عنها كما اذا قال أعتق رقة ثم قال أعتق رقة مؤمنة لا يكاد يستلزم تجزؤاً في لفظ الرقة أبداً وذلك لان التجوز يتوقف على أحد أمرين .

(الأول) أن يكون الارسال والاطلاق داخلين في معنى المطلق كي ينافيهما التقييد وهذا خلاف التحقيق لما ستعرف من وضع اسامي الأجناس

للطبيعة بما هي هي مبهمة مهملة لا بما هي مرسله سارية في جميع الأفراد كي ينافيها التقييد .

(الثاني) أن يكون لفظ الرقبة مستعملة في خصوص الرقبة المؤمنة على أن تكون الخصوصية داخلية فيما استعمل فيه اللفظ ويكون لفظ المؤمنة قرينة عليه وهذا خلاف الظاهر فإن الظاهر أن الرقبة مستعملة فيما هو معناها الحقيقي من الطبيعة بما هي هي وأن الخصوصية قد استفيدت من لفظة المؤمنة بنحو تعدد الدال والمدلول فلنا دالان ومدلولان كل منهما قد استعمل فيما هو معناه الحقيقي من غير فرق بين اتصال كل منهما بالآخر أو انفصالهما عن الآخر غايته انهما ان كانا متصلين فتمام المراد قد آذاه المتكلم بكلام واحد وان كانا منفصلين فقد آذاه بكلامين لحكمة مقتضية لذلك (وعليه) فلا تجوز في التقييد أصلاً سواء كان بمتصل أو بمنفصل وهذا لدى التدبر واضح هذا تمام الكلام في الدعوى الثانية (وأما الدعوى الأولى) فخاص الكلام فيها أن التخصيص أيضاً مما لا يستلزم التجوز في العام مطلقاً سواء كان المخصص متصلاً بان قال مثلاً أكرم كل عالم عادل أو كان منفصلاً عنه بان قال مثلاً أكرم كل عالم ثم قال لا تكرم العالم الفاسق (والمقصود) من عدم التجوز في العام أنه لا تجوز لا في أداة العموم ولا في مدخولها (أما عدم التجوز في المدخول) وهو لفظ العالم في المثال المذكور فلما عرفت من أن التقييد مطلقاً سواء كان بمتصل أو بمنفصل لا يستلزم التجوز في المطلق (وأما عدم التجوز في أداة العموم) فلأن المخصص إذا كان متصلاً بالعام فأداة العموم مستعملة فيما هو معناها الحقيقي من إستغراق تمام أفراد المدخول غايته أن دائرة المدخول مضيقه من جهة التقييد وقد أشرنا في الفصل المتقدم أن عموم لفظ كل إنما هو بحسب ما يراد من مدخوله سعة وضيقاً فهو على كل حال مستوعب لتمام أفراد المدخول من

دون تجوز فيه أصلاً (وأما إذا كان المخصص منفصلاً) بأن قال مثلاً أكرم كل عالم ثم قال ولا تكرم العالم الفاسق فأداة العموم حيثئذ وإن كان يدور أمر إستعمالها ثبوتاً بين نحوين (بين أن تكون) مستعملة في العموم حقيقة وهو إستغراق تمام أفراد المدخول ويكون الخاص المنفصل قرينة على إرادة الخصوص لياً وواقعاً ومانعاً عن حجية ظهورها في العموم بالنسبة إلى مورد الخاص تحكماً للنص أو الأظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهورها بالنسبة إليه (وبين أن تكون) مستعملة في الخصوص مجازاً وهو إستغراق بعض أفراد المدخول ويكون الخاص المنفصل قرينة على إستعمالها فيه كما يكون قرينة على إرادة الخصوص لياً وواقعاً (وللمكن الظاهر) أن ظهورها في العموم يكون دليلاً على إستعمالها على النحو الأول أى في العموم حقيقة وهو إستغراق تمام أفراد المدخول ليكون قاعدة يعمل بها عند الشك في التخصيص وإن الخاص المنفصل يكون قرينة على إرادة الخصوص لياً وواقعاً لا على إستعمالها في الخصوص مجازاً .

(وبالجملة) إن ظهور العام في العموم أمانة على أمرين على إستعمال العام في العموم وعلى إرادته جداً فإذا ورد خاص منفصل فهو قرينة على عدم إرادة العموم جداً ولا وجه لقرينته على عدم إرادته إستعمالاً وقاعدة بل ظهوره في العموم باق على أماريته على إستعمال العام في العموم فإذا كان مستعملاً في العموم فالعموم حجة فيما لم يكن حجة أقوى منه أى في غير مورد المخصص فلا وجه لعدم حجية العام في الباقي بعد عدم حجة أقوى منه بالنسبة إلى الباقي فتأمل جيداً .

﴿ قوله بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة . . . الخ ﴾
أى بل من الممكن قطعاً إستعماله مع إرادة الخصوص واقعاً في العموم قاعدة

﴿ قوله لا يقال هذا مجرد لإحتيال ولا يرتفع به الإجمال ... الخ ﴾
 (وحاصل الإشكال) أن استعمال العام في العموم وكون الخاص مانعا عن
 حجية ظهوره في الخصوص تحكما للنص أو الأظهر على الظاهر وإن كان ممكنا
 ثبوتا إلا أن ذلك مجرد احتمال لا يرتفع به الإجمال لإحتيال إستعمال العام في
 الخصوص مجازاً وكون الخاص قرينة عليه فاذا إستعمل العام في الخاص فقد
 أجمل المعنى لا محالة لتردد العام حينئذ بين مراتب الخصوصات وعدم تعين
 الباقي من بينها كما تقدم (وحاصل الجواب) هو ما أشرنا اليه من أن ظهور
 العام في العموم دليل اثباتا على استعماله على النحو الأول لا على النحو الثاني
 المستلزم للإجمال فتدبر جيداً .

﴿ قوله وقد أجيب عن الإحتجاج بأن الباقي أقرب المجازات ... الخ ﴾
 هذا الجواب هو للحق القمي أعلى الله مقامه (قال) بعدما ذكر وجهي
 احتجاج الباقي مطلقاً (ما هذا لفظه) والجواب عن الأول منع الإجمال وعدم
 المرجح اذ الأقربية الى العام مرجح (وقد أخذ منه) هذا الجواب صاحب
 الفصول (قال قدس سره) والجواب عن الأول أما أولاً فبأننا لا نسلم أن كل
 تخصيص يوجب التجوز (الى أن قال) وأما ثانياً فبأن ما دون العموم من
 المراتب على تقدير كونها مجازات له ليست متساوية بل بعضها وهو الباقي أظهر
 مما دونه لسكونه أقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح .

﴿ قوله وفيه لا اعتبار في الأقربية بحسب المقدار ... الخ ﴾ (وحاصل
 رد المصنف) على جوابي القمي والفصول جميعاً أنه لا وجه لأقربية الباقي الى
 العام الا بحسب المقدار ولا اعتبار بها وإنما المدار على الأقربية بحسب الانس
 الناشئ من كثرة الإستعمال الموجب للتمييز عن بقية المجازات وهي مفقودة في
 المقام اذ ليس للباقي حد خاص كي يكثُر الإستعمال فيه ويشتد أنسه مع اللفظ

ويتميز عن سائر مراتب الخصوصيات ويتعين وأصل هذا الرد من صاحب التقريرات (قال رحمه الله) بعد ما ذكر إحتجاج النافي (ما هذا لفظه) وأجيب عنه بان المرجح هو أقرية الباقي لمدلول العام فإن أريد من الأقرية ما هي معتبرة في الترجيح فلا نسلم تحققها إذ الأقرية المعتبرة ما تكون منوطة بغلبة إستعمال اللفظ بعد صرفه عن الحقيقة مثل إستعمال الأسد في الشجاع لا في الأبخر مثلاً ولا سبيل إلى إثبات غلبة إستعمال العام المخصص في الباقي إذ المراد مصداق الباقي وهو مختلف جداً فلا تتحقق الغلبة كما لا يخفى وإن أريد غيرها فلا يكفي في الترجيح .

(أقول) نعم لا إعتبار بالأقرب بمقداراً بما هو هو وليكنه في المقام حيث يكون هو أقرب إلى أظهر خواص المعنى الحقيقي وهو العموم والسعة فلا محالة يكون هو المتعين من بين سائر المجازات وإن لم يكن الإستعمال فيه أكثر فاذا فرض أن إستعمال الأسد مجازاً في كل من الرجل الشجاع والرجل الأبخر على حد سواء وقامت القرينة على عدم إستعماله في معناه الحقيقي فالرجل الشجاع هو المتعين لسكونه أقرب إلى أظهر خواص المعنى الحقيقي وأشبهه إليه من غيره وان لم يكن الإستعمال فيه أكثر وهذا واضح .

وقوله وفي تقريرات بحث شيخنا الاستاد قدس سره في مقام الجواب عن الإحتجاج ما هذا لفظه . . . الخ (وحاصل جوابه عن الإحتجاج) أنا نسلم أن الباقي مجاز كسائر مراتب الخصوصيات وليكنه متعين من بينها لا من جهة كونه أقرب المجازات بل من جهة وجود المقتضى للحمل عليه . وقد المانع عنه (أما وجود المقتضى) فهو دلالة العام عليه فان دلالة العام على كل فرد من أفرادها ليس مرتبطاً بدلالته على فرد آخر فاذا لم يدل على فرد لخروجه عنه بدليل خاص لم يستلزم عدم دلالته على بقية الأفراد أيضاً ولو كان دلالته

على البقية مجازاً فان المجازية لم تحدث بدخول فرد أجنبي في أفراده كي لا يدل عليه بل بخروج بعض أفراده الداخلة تحته (وأما فقد المانع) فلان المانع ليس الا المخصص ولا مخصص للباقي الا بالنسبة الى ما علم خروجه بدليل محاص ولو فرض الشك في وجود أكثر مما علم فهو مرفوع بالأصل فاذا كان المقتضى وهو دلالة العام موجوداً والمانع عنه وهو المخصص مفقوداً ولو بالأصل وجب الحمل على الباقي وتعين من بين مراتب المجازات والخصوصات .

﴿ قوله قلت لا ينبغي أن دلالاته على كل فرد انما كانت لأجل دلالاته على العموم . . . الخ ﴾ (وحاصل جواب المصنف) عن جواب التقريرات أن دلالة العام على كل فرد انما يكون في ضمن دلالة العام على العموم وفي ضمن استعماله في المعنى الحقيقي الموضوع له وأما اذا قام دليل على التخصيص وقلنا أنه قرينة على عدم استعمال العام في العموم كما هو مفروض التقريرات فتعين الباقي من بين مراتب الخصوصات مما لا وجه له بعمد عدم كونه موضوعاً له وعدم قرينة على تعيينه بالخصوص وعدم كون أقربيته الى العام موجبة لتعيينه كما اعترف به (وعليه) فالمانع عن حمل العام على الباقي وان لم يكن موجوداً ولكن المقتضى للحمله عليه غير موجود (نعم لو قيل) أن العام مستعمل في العموم كما اخترنا ذلك وبيناه وان الخاص مانع عن حجية العام بالنسبة الى مورد الخاص فالمقتضى للحمل على الباقي حيثئذ موجود وهو دلالة العام عليه في ضمن دلالاته على العموم والمانع عن الحمل عليه وهو المخصص له مفقود ولو احتمل وجوده فرضاً فهو مرفوع بالأصل .

﴿ قوله مما جاز انتهاء التخصيص اليه . . . الخ ﴾ وهو ما لم يلزم تخصيص الأكثر .

﴿ قوله واستعمال العام فيه مجازاً . . . الخ ﴾ عطف على انتهاء التخصيص اليه

﴿ قوله بعد رفع اليد عن الوضع . . . الخ ﴾ أى عن الموضوع له والإستعمال فيه وهو العموم .

﴿ قوله نعم انما يجدى اذا لم يكن مستعملاً الا فى العموم . . . الخ ﴾ أى نعم انما يجدى رفع المانع بالأصل اذا لم يكن العام مستعملاً الا فى العموم كما أختارنا ذلك وبيناه فيكون المقتضى حينئذ موجوداً وهو دلالة العام على الباقي فى ضمن دلالاته على العموم فاذا انضم اليه عدم المانع ولو بالأصل تم المطلوب وهو وجوب الحمل على الباقي .

إذا خصص العام بمجمل مفهوماً أو مصداقاً

﴿ قوله فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم بجملاً . . . الخ ﴾ هذا من أهم مباحث العام والخاص وأنفعها فى الفقه (وحاصل الكلام) فيه أنه اذا خصص العام بمجمل فاما أن يكون بجملاً مصداقاً وهذا سياتى الكلام فيه وإما أن يكون بجملاً مفهوماً .

(والمجمل المفهوى تارة) يكون بجملاً من جميع الوجوه كما فى قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام الا ما يتلى عليكم أو كما فى قولك أكرم العلماء الا بعضهم وفى هذا القسم لا كلام فى سقوط العام عن الحجية رأساً فلا يمكن التمسك به أصلاً .

(وأخرى) يكون بجملاً فى الجملة بحيث يبقى للعام موارد خالية عن الإجمال كما اذا قال أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم وكان للعلماء أفراد نعلم بعدم فسقهم على كل حال وأفراد نشك فى فسقهم لإجمال مفهوم الفسق وهذا هو محل الكلام فى المقام بمعنى أن العام حينئذ هل يكون حجة فى موارد الإجمال

من المخصص أم لا (فنقول) ان المخصص المجمل بحسب المفهوم على أربعة أقسام (فتارة) يكون متصلاً بالعام .

(وأخرى) يكون منفصلاً عنه وكل منهما .

(تارة) يكون اجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر بأن علم في مثل أكرم العلماء ولا تكرم فساقتهم أن مرتكب الكبيرة فاسق قطعاً ولم يعلم أن المصر على الصغيرة أيضاً فاسق أم لا .

(وأخرى) يكون اجماله لأجل الدوران بين المتبائنين بأن لم يعلم في المثال أن الفاسق هل هو مرتكب الكبيرة أو المصر على الصغيرة (أما المجمل المتصل) بالعام سواء كان لإجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر أو بين المتبائنين فالعام مما لا ظهور له فيه أصلاً فضلاً عن أن يكون حجة فيه إذاً المجمل المتصل بالعام مما يمنع عن إنعقاد الظهور للعام إلا فيما علم خروجه عن المخصص على كل حال وهو من لم يرتكب الكبيرة ولم يصّر على الصغيرة (وأما المجمل المنفصل فإن كان لإجماله لأجل الدوران بين الأقل والأكثر) فالعام ظاهر في القدر الزائد على الأقل وحجة فيه (أما ظهوره فيه) فواضح لأن العام من جهة إنفصاله عن الخاص قد انعقد له الظهور في الجميع حتى في الفاسق اليقيني وهو مرتكب الكبيرة فكيف بالفاسق المشكوك وهو المصر على الصغيرة (وأما حجيته فيه) فلان الثابت من مزاحمة الخاص لحجية ظهور العام إنما هو في المتيقن من معنى الفاسق تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر لا في غيره فيكون العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه (وبعبارة أخرى) كما أنه إذا شككنا في أصل التخصيص بنحو الشبهة البدوية متمسك بإصالة العموم لرفعه فكذلك إذا علمنا اجمالا بالتخصيص وانحل العلم الإجمالي لأجل دورانه بين الأقل والأكثر الى علم تفصيلي وشك بدوي فتمسك أيضاً بإصالة العموم

بالنسبة الى القدر الزائد على الاكثر لسكون الشك حينئذ في أصل التخصيص بعد انحلال العلم الإجمالي (وأما اذا كان اجمال المنفصل لاجل الدوران بين المتبائنين) فالعام وان كان ظاهراً في كليهما لا انفصال المخصص عنه وانعقاد الظهور له في الجميع ولكن لا يكون العام حينئذ حجة في شيء منهما لانهما من أطراف العلم الإجمالي كما أنه لا يكون الخاص أيضاً حجة في شيء منهما فاللازم حينئذ هو الرجوع الى الاصل العملي ومقتضاه مختلف باختلاف المقامات (فان كان) حكم العام الوجوب وحكم الخاص الحرمة بأن قال مثلاً أكرم العلماء ويحرم اكرام فساقهم فاللازم في المتبائنين الرجوع الى اصالة التخيير نظراً الى دوران الامر بين المحذورين (وان كان) حكم الاول الوجوب وحكم الثاني الترخيص في الترك بأن قال مثلاً أكرم العلماء ولا يجب اكرام فساقهم فاللازم حينئذ في المتبائنين الإحتياط باكرامهما جميعاً من جهة العلم الإجمالي بوجوب اكرام أحدهما (وان كان) بالعكس بان كان حكم الاول الترخيص في الفعل والثاني التحريم بأن قال مثلاً لا بأس بأكرام العلماء وقال يحرم اكرام فساقهم فاللازم حينئذ في المتبائنين الإحتياط بترك اكرامهما جميعاً من جهة العلم الإجمالي بحرمة اكرام أحدهما (ومما ذكرنا يظهر لك) وجوب الرجوع الى الاصل أيضاً في صورتى المتصل (فان كان) المتصل مردداً بين المتبائنين ففي كل منهما يرجع الى الاصل لعدم حجية شيء من العام والخاص فيهما (وان كان) مردداً بين الاقل والاكثر ففي القدر الزائد على المتيقن يرجع الى الاصل لعدم حجية شيء من العام والخاص فيه فتدبر جيداً .

﴿ قوله بان كان دأراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلاً . . . الخ ﴾

اشارة الى القسم الثالث من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكماً . . . الخ ﴾ بمعنى

أن العام باق على ظهوره وحجيته جميعاً في القدر الزائد على الاقل فهو غير مجمل بالنسبة اليه لا حقيقة ولا حكماً .

﴿ قوله وان لم يكن كذلك بان كان دائراً بين المتبائنين مطلقاً ... الخ ﴾
أى سواء كان متصلًا بالعام أو كان منفصلاً عنه وهو اشارة الى القسم الثاني والرابع من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله أو بين الاقل والاكثر فيما كان متصلًا ... الخ ﴾ اشارة الى القسم الاول من الاقسام الاربعة المتقدمة .

﴿ قوله فيسرى اجماله اليه حكماً في المنفصل المردد بين المتبائنين ... الخ ﴾
بمعنى أن العام باق على ظهوره في الخاص المنفصل المردد بين المتبائنين ولكن لا يكون حجة فيه من جهة دورانه بين المتبائنين وعدم انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوى مثل ما انحل في الدوران بين الاقل والاكثر وعليه فالعام غير مجمل بالنسبة اليه حقيقة ولا يمكن مجمل حكماً .

﴿ قوله وحقيقة في غيره ... الخ ﴾ أى في غير المنفصل المردد بين المتبائنين وهو المتصل المردد بين المتبائنين والمتصل المردد بين الاقل والاكثر وأما المنفصل المردد بين الاقل والاكثر فقد تقدم حكمه وأشار اليه بقوله بان كان دائراً بين الاقل والاكثر وكان منفصلاً ... الخ وليس داخلاً في كلمة في غيره .

﴿ قوله أما الاول ... الخ ﴾ وهو سراية اجمال الخاص الى العام حكماً في المنفصل المردد بين المتبائنين .

﴿ قوله وأما الثاني ... الخ ﴾ وهو سراية اجمال الخاص الى العام حقيقة في غير المنفصل المردد بين المتبائنين وهو المتصل المردد بين المتبائنين والمتصل المردد بين الاقل والاكثر وأما المنفصل المردد بين الاقل والاكثر

فقد أشرنا آنفاً أنه قد تقدم حكمه .

﴿ قوله ﴾ وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق . . . الخ ﴿ وحاصله أنه إذا خصص العام بمجمل مصداقاً لا مفهوماً بأن قال مثلاً أكرم العلماء إلا فاسقهم أو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم فاسق العلماء وكان معنى الفاسق في المناين واضحاً مبيناً لنا وليسكن كان له أفراد مشتبهة مرددة بين الفسق والعدالة (فهل يكون) العام حينئذ حجة في الأفراد المشتبهة ويجوز التمسك به لثبوت الحكم فيها بعد اليأس من الاصل الموضوعي الذي تدرج الفرد المشتبه تحت العام أو الخاص مثل استصحاب كونه عادلاً أو فاسقاً فيما علم حالته السابقة (أم لا يكون) العام حجة فيها ولا يجوز التمسك به (الظاهر) أنه لا كلام فيما إذا كان المخصص المجمع بحسب المصداق متصلاً بالعام فإنه من الاول لا ينعقد ظهور للعام الا فيما علم خروجه عن المخصص (وأما إذا كان منفصلاً) عن العام ففي التمسك به خلاف بين الاعلام وقد حكى عن الشهيد الثاني التمسك به (قال في التقريرات) ما لفظه وانما العجب من الشهيد الثاني حيث أنه قال على ما حكى والمرأة لا تقتل بالإرتداد وكذا الخنثى للشك في ذكوريته المسلط على قتله ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قوله من بدل دينه فاقتلوه خرج منه المرأة ويبقى الباقي داخلاً في العموم اذ لا نص على الخنثى بخصوصه (انتهى) (وعلى كل حال) إن ما استدلل به للتمسك بالعام في الشبهات المصداقية للخاص المنفصل بعد التسالم من الكل على عدم جواز التمسك بالدليل في الشبهات المصداقية لنفسه وجوه عديدة .

(منها) ما أشار اليه المصنف بقوله اذ غاية ما يمكن أن يقال . . . الخ (وحاصله) ان الخاص المنفصل انما يزاحم حججياً العام في خصوص الأفراد المعلومة دخولها في الخاص كمن علم فسقه ولا يزاحمه في الأفراد المشكوكة

الفسق فيكون العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه (وحاصل جواب المصنف) عنه أن الخاص كما لا يكون حجة في المصداق المشكوكه فكذلك العام لا يكون حجة فيه فلا بد فيها من الرجوع الى الاصل العملي وذلك لان الخاص المنفصل وإن لم يصادم أصل ظهور العام بل ظهوره باق محفوظ على حاله حتى في الافراد المعلومة الفسق فضلا عن المشكوكه ولكن يوجب لا محالة قصر حجيته بما سوى الفاسق (وعليه) فالفرد المشتبه كما لا يعلم اندراجه تحت الخاص ولا يمكن التمسك به لإجراء حكمه عليه وهو حرمة الإكرام فكذلك لا يعلم اندراجه تحت العام بما هو حجة كي يمكن التمسك به لإجراء حكم العام عليه وهو وجوب الإكرام وان علم اندراجه تحت العام بما هو لا بما هو حجة ومقايسة المقام بالخاص المجمل مفهوما المراد بين الاقل والاكثر حيث جاز التمسك فيه بالعام بالنسبة الى القدر الزائد على الاقل وكان العام حجة فيما لا يكون الخاص حجة فيه مما لا وجه له لان الشك هناك بالنسبة الى ما زاد على الاقل كان شكا في أصل التخصيص فيتمسك فيه باصالة العموم ولكن الخاص في المقام أمر مبين معلوم وهو مرتكب الكبيرة مثلا غير أنا لا نعلم أن الفرد الخارجى هل هو مرتكب الكبيرة كي يجرى عليه حكم الخاص أو غير مرتكب الكبيرة كي يجرى عليه حكم العام فلا يكون الشك فيه شكا في أصل التخصيص كي يتمسك فيه باصالة العموم .

(أقول) هذا كله مضافا الى ما صح أن يقال ان الخاص ولو كان منفصلا عن العام وليكنه مما يوجب التنويع لا محالة كما سيأتى من التقريرات ويكون سببا لتعنون العام بعنوان عدى وهو عدم عنوان الخاص وان كان المصنف لا يعترف بذلك كما ستعرف فاذا قال مثلا أكرم العلماء ثم قال لا تكرم فساقهم فهو يوجب تنويع العالم لبأ الى نوعين فالعالم الغير الفاسق يجب اكرامه والعالم

الفاسق لا يجب إكراهه وإن كان ظهور العالم في العموم إثباتاً باق على حاله
ولسكن لا عبرة به بعد العلم بعدم إرادته ثبوتاً (وعليه) فإذا شك في عالم أنه
فاسق أو غير فاسق لم يجز التمسك فيه بالعام فإنه وإن أحرز فيه العنوان
الوجودي وهو عنوان العالم وليسكن لم يحرز فيه العنوان العدمي وهو غير الفاسق
فلا يجب إكراهه ومقايضة المقام بالخاص المجمل مفهوماً المراد بين الأقل
والأكثر من حيث أن الخاص فيه يوجب أيضاً تعنون العام بعنوان عدمي ومع
ذلك يتمسك فيه بالعام مما لا وجه له فإن الخاص هناك وإن كان يوجب تعنون
العام وليسكن حيث يكون الخاص فيه مردداً مفهوماً بين مرتكب الكبيرة فقط
أو مرتكب الكبيرة وهكذا المصـر على الصغيرة فالمتيقن من تعنون العام هو
تعنونه بعنوان الغير المرتكب للكـبيرة وأما تعنونه بعنوان الغير المصـر على
الصغيرة فلم يحرز فيتمسك لاحتمال بالعام في المصـر على الصغيرة لوجوب إكراهه
(ومنها) ما تعرضه التقارير (بقوله) ويمكن أن يحتج للخصم تارة
بالإستصحاب فيما لو عمل بالعام في المشكوك بواسطة القطع باندرجاه ثم طره
الشك فيه (إنتهى) ومقصوده أنه إذا قطع أن زيدا مثلاً عالم غير فاسق فعمل
بالعام فيه مدة ثم طره الشك في أصل عدالته فيثبت يستصحب وجوب العمل
بالعام فيه إذ المفروض أنه في السابق كان ممن يجب العمل بالعام فيه بمقتضى
القطع بكونه عالماً غير فاسق والآن حيث زال القطع بذلك وهو شك في
وجوب العمل بالعام في المصاديق المشتبهة للخاص فيستصحب وجوب العمل
به في هذا الفرد من السابق وليس المقصود من قوله ثم طره الشك فيه أى في
بقاء عدالته والا فيستصحب العدالة ويخرج بهذا الأصل الموضوعي عن كونه
من المصاديق المشتبهة للخاص بلا كلام كما أشير آنفاً عند الشروع في المجمل
المصداقي (وعلى كل حال) يرد على هذا الوجه أنه على تقدير إتفاق هذه

الصورة وعدم المناقشة في الإستصحاب بدعوى تبدل موضوعه هو تمسك باستصحاب العمل بالعام لا تمسك بالعام بنفسه فتدبر جيداً .

(ومنها) ما تعرضه التقارير أيضاً (بقوله) وأخرى بان الظاهر من عنوان العام والخاص أن يكون الأول مقتضياً والثاني مانعاً عن الحكم ففي موارد الإشتباه يؤل الأمر الى الشك في وجود المانع بعد إحراز المقتضى والأصل عدمه فلا بد من الحكم بوجود المقتضى يعني بالفتح (إنتمى) (وفيه) بعد تسليم كون العام والخاص من قبيل المقتضى والمانع ففي أكرم العلماء ولا تكرم فساquem يكون العلم مقتضياً والفسق مانعاً لأصل لنا يرفع المانع في الفرد المشكوك المحتمل فسقه إلا إذا كانت له حالة سابقة فيدرجه الإستصحاب الموضوعي تحت العام أو الخاص وهو خارج عن محل الكلام كما أشير قبلاً فنذكر

﴿ قوله هذا إذا كان المخصص لفظياً وأما إذا كان لياً . . . الخ ﴾ أي تمام ما تقدم من أن العام إذا خصص بمجمل مصداقاً فالمخصص إن كان متصلاً فلا يكون العام حجة في المصداق المشتهى بلا كلام وإن كان منفصلاً عنه فحجته محل الخلاف وأن التحقيق أنه لا يكون حجة فيه إنما هو في المخصص اللفظي (وأما إذا كان لياً) كإجماع أو ضرورة أو سيرة أو حكم العقل (فإن كان) خروجه عن تحت العام واضحاً بمثابة صح للمتكلم أن يتكل عليه في مقام التخاطب فهو بمنزلة المخصص المتصل فيمنع من الأول عن إنعقاد الظهور للعام إلا فيما علم خروجه عن المخصص فلا يمكن التمسك به بالمصداق المشتهى (وإن لم يكن) خروجه واضحاً بهذه المثابة فهو كالخصص المنفصل (ولكن الظاهر) مع ذلك في نظر المصنف أن العام حينئذ حجة في المصداق المشتهى على خلاف ما تقدم منه في المنفصل اللفظي وقد استدلل لذلك بأمور .

(منها) ما أشار إليه بقوله والسرّ في ذلك . . . الخ (وحاصله) أنه

فرق بين أن يكون المخصص لفظياً بان قال مثلاً أكرم جيراني ثم قال لا تكرم أعدائي من جيراني وبين أن يكون المخصص لبياً بان قال مثلاً أكرم جيراني ونحن علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه .

(ففي الأول) يكون الملقى من السيد حجبتين ومقتضى تحكيم الثانية على الأولى لأظهريتها أو لنصوصيتها ان العام كأنه من الأول لا يعم الخاص بمعنى انه وإن عمه حقيقة إذ المفروض أن المخصص ليس بمتصل كي لا يعمه حقيقة ولا ينمقده ظهور فيه ولكن عمومه له كالعدم إذ لا يكون حجة إلا فيما سوى الخاص .

(وفي الثاني) يكون الملقى من السيد حجة واحدة فلا بد من اتباعها فيما لا حجة على خلافها ولا حجة على خلافها إلا القطع بانه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه وهو لا يكون حجة إلا في الفرد المقطوع عداوته وأما المشكوك عداوته فلا بد من العمل فيه بالعموم لعدم قيام حجة أخرى على خلاف العموم (وفيه) أنه لا فرق في المخصص بين أن كان لفظياً أو كان لبياً في عليته لقصر حجية العام بما سوى الخاص فالسيد سواء صرح بنفسه أنه لا تكرم أعدائي من جيراني أو لم يصرح هو ونحن قد علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه ففي كل منهما تكون حجية العام مقصورة بما سوى أعدائه (وعليه) ففي الجار المشكوك عداوته وان علم اندراجه تحت العام بما هو هو ولا يمكن لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة فلا يمكن التمسك به لوجوب إكرامه وهذا لدى التدبر واضح فتدبر .

(ومنها) ما أشار اليه بقوله كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى . . . الخ وحاصله أنه لو قال أكرم جيراني ونحن علمنا من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه من جيرانه وشككنا في عداوة بعض جيرانه ولم نكرمه فنستحق

العقاب والمؤاخذه على ترك اكرامه بخلاف ما لو قال أكرم جيراني وصرح بنفسه أنه لا تكرم أعدائي من جيراني وشككنا في عداوة بعض جيرانه ولم نكرمه فلا نستحق المؤاخذه على ترك اكرامه (وفيه ما لا يخفى) فان ذلك ليس الا مجرد دعوى لا شاهد عليها فان العلم بعدم ارادة اكرام أعدائه من جيرانه ليس الا كتصريحه بانه لا يريد اكرام أعدائه من جيرانه فان كان الثاني عذراً في ترك اكرام مشكوك العداوة فليكن الأول كذلك وهذا لعمري واضح أيضاً لا يحتاج الى اطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام .

(ومنها) ما أشار اليه بقوله وبالجملة كان بناء العقلاء ... الخ (وخصاله) أن العقلاء يبنون على حجية اصالة العموم والعمل بالعام في الشبهات المصدقية للخاص اذا كان المخصص المنفصل لياً بخلاف ما اذا كان المخصص لفظياً فلا يعملون بالعام ولا يبنون على حجية اصالة العموم في الشبهات المصدقية للخاص (وفيه ما لا يخفى) فان ذلك ليس أيضاً الا مجرد دعوى لا شاهد عليها (وعليه) فلا فرق في المخصص المنفصل المجمل مصداقاً بين ان كان لفظياً أو لياً فكل منهما مما يوجب قصر حجية العام بما سوى الخاص فلا يكون العام حجة في المصداق المشتبه للخاص أصلاً فإنه وان علم اندراجه تحت العام بما هو هو ولكن لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة فلا بد فيه من الرجوع الى الاصل العملي بعد اليأس عن كل من العام والخاص جميعاً .

(ثم ان) الفرق بين المخصص اللفظي واللي وأن العام في الثاني حجة في الشبهات المصدقية للخاص بخلاف الأول قد أخذ المصنف من صاحب التقريرات رحمه الله غير أنه لم يفصل في اللي بين المتصل والمنفصل ولم يستدل على حجية العام في الفرد المشتبه للخاص بنحو ما استدل به المصنف بل بنحو آخر على حده وعمدة ما يستفاد من مجموع كلامه أمران :

(أحدهما) ما محصله أن المخصص اللفظي مما يوجب تعدد الموضوعين وتنويعهما كالعالم الغير الفاسق والعالم الفاسق وفي مثله لا بد من احراز العنوان العدمي في أفراد العام كي يترتب عليها حكمه وحيث لا يكون هو محرزاً في المصداق المشتبه للخاص اذ المفروض هو الشك في فسقه وعدالته فلا يمكن التمسك فيه بالعام لوجوب اكرامه وهذا بخلاف ما اذا كان المخصص لبياً فلا يوجب التنويع ولا تعدد الموضوعين فلا مانع فيه من التمسك بالعام لكونه من مصدايق العام بلا كلام فيجري عليه حكمه (وفيه) أنه لا فرق في التنويع وتعنون العام بعنوان عدمي بين ان كان المخصص لفظياً أو لبياً فاذا قال مثلاً أكرم العلماء فلا فرق بين أن يصرح المولى بنفسه بعداً أنه لا تكرم فساقهم أو نحن علمنا من الخارج أنه لا يجب اكرام فساق العلماء فعلى كلا التقديرين يتعنون العام لبياً بعنوان عدمي أي أكرم العلماء الغير الفساق (وعليه) فبما في المخصص اللفظي يجب احراز العنوان العدمي في أفراد العام وهو غير محرز في المصداق المشتبه للخاص فلا يتمسك فيه بالعام فكذلك في المخصص اللبي بلا فرق بينهما أصلاً .

(ثانيتها) أن الرجوع الى العام فيما اذا كان المخصص لبياً مما يوجب رفع الشك عن المصداق المشتبه للخاص فاذا قال مثلاً لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعاً فيعرف من العموم وعدم التخصيص في لسان الدليل أنه ليس في بنى أمية مؤمن لا يجوز لعنه وبه نعرف أيضاً أن المصداق المشتبه للخاص المراد بين الإيمان وعدمه ليس بمؤمن (وفيه) أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان البحث مفروض فيما اذا علم بمخصص للعام ولو لبياً لا لفظاً لا فيما لم يعلم بمخصص له أصلاً وان احتمل المخصص له (وتوضيحه) أنه اذا قال مثلاً لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا

من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعاً فان لم نعلم بوجود مؤمن في بنى أمية أصلاً فمن عموم لعن الله بنى أمية قاطبة يمكن استكشاف أنه لا مؤمن فيهم أبداً وبه يرتفع الشك في المصداق المشتبه للخاص المردد بين الإيمان وعدمه وأما اذا علم بوجود مؤمنين فيهم لا يجوز لعنهم قطعاً فلا يجرى الكلام المذكور فيه أصلاً فان العلم المزبور مما يوجب حصر حجية العموم بما سوى المؤمن من بنى أمية فاذا شك في أحد بنى أمية أنه مؤمن أو غير مؤمن فهو وان كان مندرجاً تحت العام بلا كلام ولكنه لم يعلم اندراجه تحت العام بما هو حجة فلا يمكن التمسك فيه بالعموم لجواز لعنه شرعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله كظهوره فيه . . . الخ ﴾ أى كظهور العام في المصداق المشتبه بمعنى أن العام كما أنه باق على ظهوره فيه فكذلك باق على حجية فيه .

﴿ قوله للعلم بعداوته . . . الخ ﴾ علة لخروجه عن عموم الكلام .

﴿ قوله لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه . . . الخ ﴾ علة لبقاء

اصالة العموم على الحجية أى لعدم حجة أخرى بدون العلم بالعداوة على خلاف العموم ومن المعلوم انتفاء العلم في مشكوك العداوة فيتعين العمل فيه بالعموم قهراً ﴿ قوله والقطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته الا فيما قطع

أنه عدوه لا فيما شك فيه . . . الخ ﴾ وفيه أن القطع بعدم ارادة العدو من جيرانه مما يوجب حصر حجية العام بما سوى العدو من الجيران كالنحو اللفظي عيناً فاذا انحصر حجية العام بما سوى العدو منهم فكما لا يكون العام حجة في معلوم العداوة منهم فكذلك لا يكون حجة في مشكوك العداوة منهم فانه وان علم اندراجه تحت العام بلا كلام ولكنه لم يعلم اندراجه تحته بما هو حجة (وعليه) فالعلم بعدم ارادة العدو هو مما يوجب انقطاع حجية العام في المشكوك عداوته كما يوجب انقطاع حجيته في المقطوع عداوته بلا فرق بينهما أصلاً .

﴿ قوله بخلاف هناك ... الخ ﴾ أى بخلاف ما إذا كان المخصص المنفصل لفظياً فالعقلاء لا يدينون فيه على حجبية إصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه ﴿ قوله بل يمكن أن يقال إن قضية عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه ... الخ ﴾ (وفيه) ما تقدم آنفاً من أنه لو قال مثلاً لعن الله بنى أمية قاطبة وقد علمنا من الخارج أنه لا يجوز لعن المؤمن شرعاً فإن لم نعلم بوجود مؤمن فيهم أصلاً فمن هذا الحكم والعموم نستكشف أنه لا مؤمن في بنى أمية أبداً ولو فرض الشك في إيمان بعضهم فهذا العموم يرتفع الشك عنه فيتم الصغرى والكبرى جميعاً كما ذكر المصنف فنقول هذا جاز اللعن بمقتضى العموم وكل من جاز لعنه لا يكون بمؤمن فهذا ليس بمؤمن (وأما إذا علمنا) أن في بنى أمية مؤمنين لا يجوز لعنهم قطعاً فبالعموم لا يكاد يرتفع الشك عن المصداق المشتبه أصلاً فانه بعد العلم بالتخصيص ووجود مؤمنين فيهم تنحصر لا محالة حجبية العام بما سوى المؤمنين منهم فإذا شك في أحدهم أنه مؤمن أو غير مؤمن فلا يمكن التمسك بالعموم فيه ليستكشف به أنه غير مؤمن فتأمل جيداً .

﴿ قوله بمفهومه ... الخ ﴾ متعلق بخروجه أى لما علم بخروجه بمفهومه

إيقاظ فيه تحقيق استصحاب العدم الازلي

﴿ قوله لإيقاظ لا يخفى أن الباقي تحت العام ... الخ ﴾ قد عرفت منا عند التكلم في الخاص المجمل بحسب المصداق أن الكلام مفروض فيما لم يكن هناك أصل موضوعي كاستصحاب فسق الفرد المشتبه أو عدالته بان لم يعلم الحالة السابقة فيه كي جرى الإستصحاب ويدرجه تحت الخاص أو العام

ولكن المصنف في المقام يريد لإثبات أصل موضوعي آخر يعين به حال الفرد المشتبه وهو إستصحاب عدم النسبة من الأزل (وحاصله) أن المخصص المنفصل مما لا يوجب تعنون العام بعنوان مخصوص وهكذا المخصص المتصل إذا كان بالإستثناء مثل قوله أكرم العلماء الا فساقتهم لا بالتوصيف أو بالشرط أو بالغاية مثل قوله أكرم العلماء العدول أو ان عدلوا أو الى أن يفسقوا فإذا لم يتعنون العام بعنوان مخصوص وشك في فرد أنه فاسق أو لا فباستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل يخرج الفرد عن تحت الخاص ويبقى مندرجا تحت العام ويترتب عليه حكمه اذ المفروض أن العام لا عنوان له سوى العالم وهو موجود محرز فيه ولم يتعنون بعنوان الغير الفاسق بسبب المخصص كي يقال إن استصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل بنحو مفاد ليس التامة مما لا يثبت كونه غير فاسق بنحو مفاد كان الناقصة أى بنحو عدم النعتي (وهكذا الأمر) في المثال الذي ذكره المصنف من المرثة القرشية فلنا عام دل على أن المرأة تحيض الى خمسين ولنا خاص دل على أن القرشية تحيض الى ستين والمخصص مما لا يوجب تعنون العام بالغير القرشية فإذا شك في امرأة انها قرشية أو غير قرشية فباستصحاب عدم النسبة بينها وبين قریش من الأزل نخرج المرأة عن تحت عنوان القرشية وتبقى مندرجة تحت العام ويكون حيضها الى خمسين (لا يقال) ان استصحاب عدم النسبة بينها وبين قریش من الأزل معارض باستصحاب عدم النسبة بينها وبين غير قریش (لأنه يقال) إن النسبة بينها وبين غير قریش مما لا أثر له شرعا كي يجرى استصحاب عدمها ويعارض الأول بعد فرض عدم تعنون العام بعنوان الغير القرشية بسبب خروج الخاص عنه وعين هذا الكلام اشكالا وجوابا يجرى في المثال الأول أيضاً حرفا بحرف فلا تغفل .

(أقول) قد عرفت منا في أوائل المجمل المصداق أن المخصص هو لا محالة مما يوجب تعنون العام بعنوان عدمي وهو عدم عنوان الخاص ويكون سبباً لتنويع العام لبا كما تقدم من التقريرات أيضاً فاذا تعنون العلماء بغير الفساق فإصالة عدم النسبة بين الفرد المشكوك وبين الفسق بنحو مفاد ليس التامة من الأزل مما لا يثبت كونه غير فاسق بنحو مفاد كان الناقصة أي العدم النعتي وهكذا إذا تعنون المرأة بغير القرشية فإصالة عدم النسبة بينها وبين قریش بنحو مفاد ليس التامة من الأزل مما لا يثبت كونها غير قرشية بنحو مفاد كان الناقصة أي العدم النعتي (وعليه) فالأصل المذكور مما لا يجدي لنا شيئاً أصلاً (ثم انك ان شئت توضيح الفرق) بين ليس التامة وليس الناقصة وبين العدم النعتي الذي هو بنحو مفاد كان الناقصة (فنقول) ان استصحاب العدم من الأزل على أقسام -

(فتارة) يستصحب العدم من الأزل بنحو مفاد ليس التامة وهذا هو العدم المحمول تقول زيد لم يكن وقيام زيد لم يكن والنسبة بينهما لم تكن أو تقول ليس زيد وليس قيام زيد وليست النسبة بينهما ولا اشكال في جواز هذا القسم من الإستصحاب من الأزل قطعاً لليقين السابق والشك اللاحق فلو كان هناك أثر مترتب على نفس زيد أو على قيامه أو على النسبة الحاصلة بينهما أو على عدم أحد هذه الأمور الثلاثة من الموضوع والمحمول والنسبة استصحب العدم من الأزل لنفي الأثر أو لترتيب الأثر .

(وأخرى) يستصحب العدم من الأزل بنحو مفاد كان الناقصة وهذا هو العدم النعتي تقول كان زيد غير قائم أو لا قائم ويسمى بمعدولة المحمول في قبالة معدولة الموضوع كاللاقائم زيد ولا اشكال في عدم جواز هذا القسم من الإستصحاب من الأزل قطعاً لعدم اليقين السابق فان النعت سواء كان

وجودياً أو عديمياً لا بد له من وجود منعت يعرضه النعت ومن المعلوم أن المنعوت لم يكن في السابق فكيف يصدق أنه في الأزل كان غير قائم أو لاقائم (وئالفة) يستصحب العدم من الأزل بنحو مفاد ليس الناقصة تقول لم يكن زيد قائماً أو ليس زيد قائماً وهذا القسم من الإستصحاب يسمى بالسالبة بانتفاء الموضوع وهو محل الكلام بين الأعلام واهل المشهور جوازه (والحق) عدم جوازه كاستصحاب العدم النعتي عيناً فكما ان النعت ولو كان أمراً عديمياً يحتاج إلى منعت يعرضه النعت ولم يكن المنعوت في السابق فكذلك سلب الشيء عن الشيء بنحو مفاد ليس الناقصة يحتاج إلى موضوع يسلب عنه الشيء ولم يكن الموضوع في السابق فكيف يصدق ان زيدا في الأزل لم يكن قائماً (ودعوى) أن قولك لم يكن زيد قائماً لو لم يصدق لصدق انه كان زيد قائماً لإستحالة إرتفاع النقيضين (ففيها) مضافاً إلى ورود النقص عليه بالعدم النعتي وأن قولك كان زيد غير قائم لو لم يصدق لصدق قولك كان زيد قائماً مع أنه عدم نعتي لا يصدق في الأزل لا هو ولا نقيضه بلا كلام (ان إستحالة) إرتفاع النقيضين إنما يكون في ظرف وجود الموضوع ففي ظرف وجوده لا بد وأن يكون اما قائماً أو غير قائم أو يكون قائماً أو لا يكون قائماً لا في ظرف إنتفائه فانه في هذا الظرف لا قائم ولا غير قائم ولا ليس بقائم.

(وبالجملة) فرق عظيم بين سلب النسبة بنحو مفاد ليس التامة وبين سلبها بنحو مفاد ليس الناقصة وهو سلب الشيء عن الشيء فالأول يستصحب من الأزل بحيث لو كان أثر شرعي مترتب على نفس النسبة أو على عدمها لتفي ذلك الأثر أو لرتب ذلك الأثر بوسيلة الإستصحاب والثاني مما لا يستصحب لإنتفاء المسلوب عنه كما تقدم فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة.

قوله لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك

بمعنوان الخاص . . . الخ ﴿ أي لما كان غير معنون بعنوان مخصوص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان المخصص .

﴿ قوله إلا ما شذ بممكناً . . . الخ ﴾ مقصوده من الموارد الشاذة التي لا يمكن فيها احراز المشبهة بالأصل الموضوعي هو فيما إذا لم يكن عنوان المخصص من العناوين التي لا يمكن زوالها كالقرشية والنبطية والعربية والعجمية ونحو ذلك بل كان مما يقبل الزوال والحدوث كالفسق والعدالة والصحة والسقم ونحو ذلك ثم تبادل الحالتان بأن علم مثلاً ان زيدا كان فاسقاً في زمان وكان عادلاً في زمان آخر ولم يعلم السابق من اللاحق حينئذ لا يمكن إستصحاب عدم النسبة بينه وبين الفسق من الأزل بعد العلم الإجمالي بانتقاض عدم النسبة وتبدله إلى الوجود قطعاً .

﴿ قوله وان لم يحز التمسك به بلا كلام . . . الخ ﴾ أي وان لم يحز التمسك بالعام بلا كلام لسكونه تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية للخاص وقد تقدم أنه مما لا يجوز وان جوزه المصنف في خصوص ما إذا كان المخصص لياً لا لفظياً ونحن قد منعه مطلقاً فتذكر .

﴿ قوله فلا أصل يحرز انها قرشية أو غيرها . . . الخ ﴾ لأنهما في السابق لا كانت قرشية ولا كانت غير قرشية فان كلا من القرشية وغير القرشية نعمت لها والنعت فرع المنعوت كما أشرنا ولم يكن المنعوت في السابق كي يصدق انها كانت قرشية أو غير قرشية وهذا واضح .

أنه خارج تخصصاً وأنه جاهل ليس بعالم على نحو يرتب عليه أحكام الجاهل أم لا (فيقول المصنف) إن في الحكم بذلك إشكال .

(أقول) بل لا إشكال في عدم الحكم به نظراً إلى ما أشرنا قبلاً من أن التمسك باصالة العموم إنما هو عند إحتمال التخصيص وخروج فرد خاص أو صنف خاص أو عند إحتمال عدم إرادة المكلف له ثبوتاً مع عدم اظهاره اثباتاً لحكمة مقتضية له كل ذلك بعد احراز فردية الفرد ومصداقية المصداق وأما عند إحتمال التخصص والخروج الموضوعي وكون الشبهة مصداقية فلا يكاد يتمسك بالعموم ويحز به شيء لافردية الفرد كما توهمه المتمسك بعموم أو فوا بالنذور لصحة الوضوء بما يع مضاف إذا تعلق به النذر بالتقريب المتقدم ولا عدم فرديته وخروجه عن تحت العام بالتخصص كما في المقام (وأما ما تقدم) من المصنف في التخصص المنفصل اللبي من جواز التمسك بعموم لعن الله بني أمية قاطبة للحكم بعدم كون الفرد المشتبه مؤمناً بتقريب أن الفرد المشكوك جاز للعن بمقتضى العموم وكل من جاز لعنه فهو ليس بمؤمن فهذا ليس بمؤمن (فهو إنما كان) في الشبهات المصداقية للخاص اللبي كما أشرنا قبلاً بعد إحراز مصداقيته للعام لا في الشبهات المصداقية لنفس العام كما في المقام (مضافاً) إلى ما عرفته منا من أن التمسك بالعام في الشبهات المصداقية للخاص اللبي أيضاً مما لا يجوز فتذكر ولا تنس .

﴿ قوله والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة إلا أنه لا بد من الإقتصار على ما يساعد عليه الدليل ... الخ ﴾ وحاصله أن المثبت من الأصول اللفظية كاصالة العموم وإصالة الإطلاق وإصالة الحقيقة التي مرجعها إلى أصل واحد وهو إصالة الظهور وإن كانت حجة نظراً إلى كونها إمارات ظنية وادلة إجتهادية لا اصولاً عملية التي لا تقوى على إثبات اللوازم العقلية أو العادية

كالاستصحاب وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ بناء على كونها اصولاً عملية
ولسكنها مع ذلك لا بد من الاقتصار على ما يساعده دليل الاعتبار ولا دليل
للأصول اللفظية سوى بناء العقلاء ولم يثبت منهم بناء على الأخذ باللازم في
مثل المقام بحيث يبنون على أصالة العموم ويأخذون بلازمها العقلي من كون
زيد المعلوم عدم وجوب إكرامه جاهلاً ليس بعالم .

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص

﴿ قوله فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه
خلاف وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه بل أدعى الإجماع عليه ... الخ ﴾
(قال في التقريرات) الحق كما عليه المحققون عدم جواز الأخذ بالعام قبل
الفحص عن المخصص وربما نفي الخلاف فيه كما عن الغزالي والامدي بل أدعى
عليه الإجماع كما عن النهاية وحكي عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز وتبعه
العميدي والمدقق الشيرازي وجماعة من الأخبارية منهم صاحب الوافية
وشارحها ومال إليه بعض الأفاضل في المناهج (إلى أن قال) ونقل التفصيل
بين ضيق الوقت فالجواز وبين عدمه فالمنع عن بعض (انتهى) .

﴿ قوله والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام أنه هل يكون أصالة
العموم متبعة مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص . . . الخ ﴾ (وتوضيح
المقام) مما يحتاج إلى ذكر مقدمة وهي أن القائلين بوجوب الفحص عن المخصص
قبل العمل بالعام قد استندوا إلى وجوه متفرقة .

(منها) ما نسبة التقريرات إلى الزبدة (وحاصله) أن الأصول اللفظية
كأصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة مبنية على الظن الشخصي وهو

لا يحصل الا بالفحص وقد نسب ما يقرب من ذلك الى بعض الأعلام في الاشارات بما يحصله ان اطاعة الله واطاعة خلفائه واجبة وهي لا تتحقق الا بعد العلم بالمراد أو الظن وهو لا يحصل الا بالفحص (وفيه ما لا يخفى) فان مرجع تلك الأصول كلها الى اصالة الظهور والظهور حجة مطلقاً من غير تقييد بإفادته الظن الشخصي على ما ستعرف تفصيله في محله فانتظر .

(ومنها) ما استند اليه المحقق القمي (ومحصله) بعد التدبر التام في كلام له طويل أن العمومات بل مطلق الظواهر بل عموم الأدلة الشرعية كخبر الثقة وغيره حجة لخصوص اصحاب النبي والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم لأنهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم وموجودين في عصرهم وأما نحن المتأخرون عنهم بزمان طويل فهي حجة لنا من باب الظن المطلق الثابت باعتباره بدليل الانسداد والقدر المتيقن من اعتباره هو الظن الحاصل بعد الفحص واليأس (وفيه ما لا يخفى أيضاً) لما ستعرف في البحث الآتي من عدم اختصاص خطاباتهم بالمشافهين فقط كما انك ستعرف في بحث الظنون عدم انسداد باب العلمى علينا وان انسداد باب العلم غالباً (وعليه) فلا تصل النوبة الى الظن المطلق ليكون القدر المتيقن منه هو الظن الحاصل بعد الفحص واليأس .

(ومنها) ما اعتمد عليه التقارير بنفسه كما صرح به عند بيان مقدار الفحص وقد عبر عنه بعمدة الوجوه (قال) ورابعها وهو العمدة أن العلم الاجمالي بورود معارضات كثيرة بين الامارات الشرعية التي بايدينا اليوم حاصل لمن لاحظ المكتبة الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار والمنكر انما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان بذلك ولا يمكن اجراء الأصول في اطراف العلم الاجمالي كما قررنا في محله فيسقط العمومات عن الحجية للعلم بتخصيصها اجمالاً عند عدم الفحص وأما بعد الفحص فيستكشف الواقع ويعلم اطراف الشبهة

تفصيلاً بواسطة الفحص (وفيه) ان المعلوم بالإجمال هو مقدار معين وما زاد عليه مشكوك بدوى والعلم الإجمالى مما ينحل بعد الظفر على التخصصات والمعارضات بمقدار المعلوم بالإجمال فاذا انحل العلم فقتضى هذا الوجه أن العمل بالعام بعد هذا مما لا يحتاج إلى الفحص وهو كما ترى وذلك لما ستعرف من لزوم الفحص حتى في فرض إنحلال العلم الإجمالى بالمنافيات (هذه عمدة الوجه) التي ذكرها التقارير لوجوب الفحص وإلا فهي كثيرة متعددة كما يظهر بمراجعتة .

(ثم ان) جميع ما ذكر إلى هنا كان حاصل المقدمة وإذا عرفتها فنقول حاصل كلام المصنف أن الذى ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام هو ان إصالة العموم هل هي حجة مطلقاً أو بعد الفحص عن التخصيص وهذا بعد الفراغ عن كون إعتبارها من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق كما أفاد القمى ومن باب الظن النوعى لا من باب الظن الشخصى كما ادعى الزبدة والإشارات وعموم المكلفين من المشافه وغير المشافه لا لخصوص المشافهين فقط كما ادعاه القمى أيضاً كما أنه ينبغي أيضاً أن يكون محل الكلام هو ما لم يعلم بتخصيص العموم تفصيلاً ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً بأن انحل العلم الإجمالى بالفحص والظفر على المقدار المعلوم بالإجمال لا في خصوص ما إذا علم إجمالاً بالمعارضات والمنافيات كما عرفته من التقارير وقد أشار المصنف الى هذا كله بقوله بعد الفراغ من إعتبارها بالخصوص في الجملة الى قوله وعليه فلا مجال لتغير واحد مما استدل به . . . الخ .

(أقول) ان صريح المصنف هنا كما سمعت هو ان الذى ينبغي أن يكون محل الكلام هي اصالة العموم وسيأتى اخراجه اصالة الحقيقة عن محل النزاع بدعوى أن احتمال قرينة المجاز مما انفقت كلماتهم على عدم الإعتناء به ولو قبل

الفحص (ولكن الحق) أن الذي ينبغي أن يكون محل الكلام هو مطلق العمل بظواهر الكتاب والسنة سواء كانت أصالة العموم أو أصالة الإطلاق أو أصالة الحقيقة بل مطلق الأدلة الإجتهدية كخبر الثقة ونحوه بأن يقع الكلام في أنه هل يجوز العمل بالأدلة الإجتهدية أو الإفتاء على طبقها في الفقه للمقلدين بمجرد الظفر عليها بلاخص ولا تتبع عما ينافيها من المعارض مما هو أقوى منها دلالة أو سنداً أم لا يجوز ذلك كله أصلاً (وهذا هو) ظاهر المحقق القمي بل وظاهر التقارير أيضاً بل صريحه فيما تقدم من كلامه حيث قال إن العلم الإجمالي بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية التي بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتاب الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار... الخ (وأصرح من الكل) ما نسبته التقارير إلى البهائي وغيره (قال) أنه صرح شيخنا البهائي وغيره على أن النزاع في هذه المسألة من جزئيات النزاع في جواز العمل بالأدلة الشرعية قبل الفحص عن المعارض ولو كان الدليلان متباينين وإنما الوجه في أفرادهم هذا نظراً إلى أن وجود المعارض هنا أقوى (انتهى) (وفي المعالم) ما لفظه فالأقوى عندي أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالاً راجحاً فإنه في الحقيقة جزئى من جزئياته (انتهى).

﴿ قوله من اعتبارها بالخصوص... الخ ﴾ أى من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق كما تقدم من المحقق القمي.

﴿ قوله في الجملة... الخ ﴾ إشارة إلى التردد الحاصل في اعتبار أصالة العموم مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص.

﴿ قوله فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما إذا كان في

معرض التخصيص ... الخ) وحاصل التحقيق أن مدرك حجية اصالة العموم بل كل أصل لفظي وإن شئت قلت مدرك حجية الظواهر كلها كما سيأتي في محله هو بناء العقلاء على العمل بها ولم يستقر بنائهم فيما إذا كانت العمومات في معرض التخصيص فلو علموا أن أحداً من مواليمهم العرفية يتكل كثيراً ما في تخصيص عمومات كلامه على خصصات منفصلة لم يعملوا بها بمجرد الظفر على عام من العمومات الصادرة منه ما لم يتفحصوا بتقدير وسعهم عن التخصيص وهكذا الأمر في تقييد المطلقات بل وقرينة التجوز أيضاً الصارفة عن المعنى الحقيقي وإن لم يقل به المصنف ومن المعلوم أن عمومات الكتاب والسنة هي من هذا القبيل بخلاف غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات فيعمل بها مطلقاً ولو قبل الفحص عما يخصها .

(أقول) أما عمومات الكتاب بل مطلق ظواهرها فهي من هذا القبيل قطعاً (وأما عمومات السنة) بل مطلق ظواهرها وإن لم تكن من هذا القبيل في عصر النبي والأئمة عليهم السلام فإن الأصحاب على الظاهر كانوا يعملون بها من دون فحص عما ينافيها ولسكنها بعد انقضاء عصرهم وصدور الأخبار الكثيرة عنهم وكثرة التخصصات والمقيدات بل مطلق المعارضات والمنافيات لها قد صارت هي من هذا القبيل جداً فهي تكون في معرض التخصيص أو التقييد ونحوهما غير أن هذا بما لا يكفي مدركاً لما جعلناه محلاً للكلام من أنه هل يجوز العمل بمطلق الأدلة الإجتهدية في الفقه بلا شرط وقيد أو لا يجوز إلا بعد الفحص بحد اليأس (وبعبارة أخرى) لو كان المبحوث عنه هو خصوص الأدلة الاجتهادية التي مدركها بناء العقلاء فقط كالظواهر فكان يصلح المعرضية للتخصيص أو التقييد أو المعارض الأقوى لأن يكون وجهاً لوجوب الفحص فيها بحد اليأس نظراً إلى عدم استقرار سيرتهم على العمل بها فيما

كانت الظواهر في معرض المناهيات والمعارضات الا بعد ذلك ولكن محل البحث كما عرفت منا حيث لا يختص بها بل يجب الفحص حتى في الادلة الاجتهادية التي مدرکها دليل شرعي كخبر الثقة الثابت باعتباره بالاخبار المتواترة كما سيأتي في محله وان استدل له بالسيرة العقلانية أيضاً فلا يكاد يتم فيه هذا الوجه وذلك لجواز أن يقال ان دليل اعتبار خبر الثقة مطلق شرعا غير مشروط بالفحص ولا اجماع في المسألة بعد ما عرفت من وجود المخالف فيها كى نقيده به اطلاقه (وعليه) فلا بد حينئذ من الاستناد الى وجه آخر لوجوب الفحص عما يعارض خبر الثقة (فنقول) الظاهر أن الوجه الوجيه لوجوب الفحص عما يمارضه وينافيه وعدم جواز العمل به بمجرد الظفر عليه هو عدم احراز حجيته بلا فحص عن المعارض له اذ لو كان في المسألة أخبار ثقات أرجح منه سنداً وأكثر عدداً لم يكن ذلك حجة قطعاً والتسك لحجيته حينئذ بعموم دليل الاعتبار تسك بالدليل في الشبهة المصدقية لوضوح عدم شموله لكلا الطرفين من المتعارضين (وأما التخيير الشرعي) عند التعارض مطلقاً ولومع رجحان أحد الطرفين بدعوى أن الترجيح يستحب شرعا جمعاً بين أخباره وأخبار التخيير كما سيأتي من المصنف وغيره فهو انما يكون في الخبرين المتعارضين لا في الخبر المعارض باخبار ثقات متعددة فان في مثله مما لا يمكن القول بالتخيير قطعاً لانصراف أخبار التخيير عنه (وعليه) فاذا احتملنا في المسألة وجود أخبار ثقات على خلاف الخبر الذي قد ظفرنا عليه فقد احتملنا قهراً عدم حجيته من أصله ومع عدم احراز حجيته لا يكاد يمكن العمل به أصلاً وهذا واضح .

وقوله وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعارضة . . . الخ ولا يخرج العام عن المعارضة له الا بالفحص بمقدار

يحصل معه الوثوق والاطمينان بانتماء المخصص له فعند ذلك يبني العقلاء على العمل به والأخذ بظهوره وإلا فلا كما ان هذا المقدار مما يكفي في الفحص عن المعارض لخبر الثقة أيضاً فاذا حصل الوثوق بانتفاء المعارض له فقد جاز الأخذ به وإلا فلا فان الوثوق مدار عمل العقلاء باجمعهم وإلا لاختل نظامهم ولم يستقم أمر معاشهم وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى في حجية خبر الواحد فانتظر .

﴿ قوله كما أن مقداره اللازم منه بحسب ساير الوجوه التي استدل بها . . . الخ ﴾ (فالمقدار اللازم) من الفحص بحسب الوجه الذي استدل به التقريرات وهو العلم الإجمالي بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية التي بأيدينا هو أن يتفحص في المسألة بمقدار تخرج هي عن اطراف العلم الإجمالي أو يتفحص في مجموع المسائل حتى يظفر على المعارضات بمقدار المعلوم بالإجمال فينحل العلم الإجمالي من أصله وتكون بقية المسائل من الشبهات البدوية (والمقدار اللازم) بحسب الوجه الذي استدل به الزبدة وصاحب الإشارات من اعتبار الظن الشخصي بالمراد هو أن يحصل الظن بعدم المخصص (والظاهر أن المقدار اللازم) بحسب الوجه الذي استند اليه المحقق القمي من كون الخطابات حجة للمشافهين وأن حجيتها لغيرهم من باب الظن المطلق وأن المتيقن من اعتباره هو الحاصل بعد الفحص ان يتفحص في كل مسألة إلى أن يحصل الوثوق بعدم المعارض (وعليه) فالمقدار اللازم من الفحص ما يختلف باختلاف الوجوه التي يستند اليها في المسألة فيجب على كل مجتهد أن يلاحظ الوجه الذي قد استند اليه واعتمد عليه وهذا أيضاً واضح .

﴿ قوله ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل . . . الخ ﴾ نعم الظاهر عدم لزومه كما ذكر المصنف لكن لا

يختص ذلك بالمتخصص فقط بل لا يلزم الفحص عن المقيّد المتصل أيضاً أو عن قرينة المجاز المتصلة باحتمال أنها كانت ولم تصل فإن العقلاء لا يكاد يمتنون بهذا الإحتمال أبداً حتى في ظواهر الكتاب والسنة فإن ظواهرهما وإن قلنا إنها معرض للنفائيات والمعارضات ولا تخرج عن المعرضة إلا بالفحص عنهما ولكنهما للنفائيات المنفصلة الواردة بعداً لا المتصلة بها باحتمال أنها كانت ولم تصل إليها .

﴿ قوله بل حاله حال إحتمال قرينة المجاز وقد اتفقت كلماتهم على عدم الإعتناء به . . . الخ ﴾ الظاهر أنه اتخذ دعوى إتفاق الكلمات على عدم الإعتناء باحتمال قرينة المجاز من القائل بجواز التمسك بالعام قبل الفحص (قال في المعالم) أحتج بجواز التمسك به قبل البحث بأنه لو وجب طلب المتخصص في التمسك بالعام لو وجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة أن ايجاب طلب المتخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعنى طلب المجاز متنفذ فانه ليس بواجب اتفاقاً والعرف قاض أيضاً بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته (انتهى) (أقول) وظاهر المصنف عدم الإعتناء باحتمال قرينة المجاز مطلقاً حتى في المنفصلة (وفي اطلاقه نظر) فان الإحتمال المذكور وإن كان ملغى مطلقاً في كلمات أهل المحاورة ولكنّه ليس ملغى في الفاظ الكتاب والسنة إذا كان في القرينة المنفصلة فإنها كما هي معرض للتخصيص بمخصص منفصل أو للتقييد بمقيّد كذلك فكذلك هي معرض للتجاوز بالقرينة المنفصلة كما لا يخفى .

إيقاظ

﴿ قوله إيقاظ لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ها هنا وبينه في الأصول العملية . . . الخ ﴾ وحاصله أنه كما يشترط في العمل بالعام الفحص عن المخصص فكذلك يعتبر في جريان الأصول العملية في الشبهات الحكيمة من البرائة والإستصحاب وغيرهما الفحص عن الدليل الإجتهادي كما سيأتي في خاتمة الأصول انشاء الله تعالى غير أن الفحص هنا فحص عما يزاحم الحجية وهناك بدون الفحص لا حجة أصلاً (ثم إن المصنف) قد أخذ هذا الفرق من التقريرات حيث ادعى في الفرق بين المقامين أن البرائة قبل الفحص مما لا مقتضى له بخلاف العام فالمقتضى فيه قبل الفحص موجود لظهور اعتبار العام سنداً ودلالة غايته أنه تتفحص عن المانع عنه .

(أقول) ان الفرق المذكور انما يتم في خصوص البرائة العقلية فان موضوعها اللابيان وبدون الفحص لا يحرز موضوعها كي تكون حجة وأما البرائة الشرعية أو الاستصحاب أو قاعدة الطهارة بناء على جريانها في الشبهات الحكيمة فالمقتضى فيها موجود كالعام بعينه وهو اطلاق أدلتها (وعليه) فالفحص في الجميع فحص عما يزاحم الحجية الا في خصوص البرائة العقلية فانها بدون الفحص لا حجة لها أصلاً ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

في الخطابات الشفاهية

﴿ قوله فصل هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون ... الخ ﴾ ليس في القرآن المجيد من أوله الى آخره مثل يا أيها المؤمنون وانما فيه يا أيها الذين آمنوا ولعل مقصود المصنف هو مجرد التمثيل لا ذكر ما في الكتاب العزيز وعلى كل حال لو قال يا أيها الذين آمنوا كان أولى .

﴿ قوله يختص بالحاضر مجلس التخاطب أو يعم غيره من الغائبين بل المعدومين ... الخ ﴾ ظاهر العناوين هو الدوران بين الاختصاص بالموجودين أو الشمول للمعدومين وظاهر الموجودين كما في الفصول هو مطلق من كان موجوداً في زمن الخطاب سواء كان حاضراً في مجلس الخطاب أم كان غائباً عنه ولكن (قال في الفصول) وربما فسر " أي المعدومين بغير الموجودين في مهابط الوحي وله وجه (انتهى) وعلى هذا التفسير يكون الدوران بين الحاضرين في مجلس الخطاب وبين غيرهم مطلقاً سواء كان غائباً أو معدوماً وقد صرح بعدم الفرق بين الغائب والمعدوم صاحب التقارير (فقال) في التنبيه الاول الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب في عدم تحقق المخاطبة معه لولا التنزيل كما تقدم اليه الاشارة واستواء الكل بالنسبة اليه تعالى غيبة وحضوراً لا يجدى في المقام (انتهى) وهو كلام جيد متين لما ستعرف من أن المخاطب الحقيقي هو خصوص الحاضر الملتفت فلا فرق اذاً في غيره بين أن يكون معدوماً رأساً أو يكون موجوداً غير حاضر أو حاضراً غير ملتفت ﴿ قوله فيه خلاف ... الخ ﴾ (نسب في المعالم) القول بعدم الشمول للمعدومين الى أصحابنا وأكثر أهل الخلاف قال وذهب قوم منهم الى تناوله

بصيغته لمن بعدهم أى تناول ما وضع لخطاب المشافهة (ونسب في الفصول) القول بالشمول للمعدومين إلى الحنابلة (وحكى في التقريرات) بعد ما أختار في صدر المسألة شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقة أقوالاً عديدة (منها القول) بالشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقة أو المجاز (ومنها القول) بالشمول حقيقة لغة (ومنها القول) بالشمول حقيقة شرعاً (ومنها القول) بإمكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل والإدعاء إذا كان فيه فائدة يتعلق بها أغراض أرباب المحاوراة وأصحاب المشاورة (قال) ولعله المشهور كما قيل .

(أقول) وهو الأقرب كما ستعرف تفصيله .

﴿ قوله فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع . . الخ ﴾ وحاصله أنه يمكن أن يكون النزاع في هذا البحث على أحد وجوه ثلاثة :

(الأول) أن التكليف المتكفل له الخطابات الشفاهية هل يصح تعاقبه بالمعدومين أم لا (والظاهر) أن النزاع بهذا الوجه وإن كان أمراً ممكنماً ثبوتاً ولسكنه بعيد عما وقع بينهم من النزاع خارجاً .

(الثاني) ان المخاطبة هل تصح حقيقة مع المعدومين بل الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعية لذلك كأدوات النداء وبعض الضمائر المتصلة أو المنفصلة كما في افعلوا وافتعلوا وافتعلوا أو اياكم واياكم أو أنت وأنتما وأنتم إلى غير ذلك من صيغ الخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم بدون أدوات الخطاب مثل ما يتوجه الكلام إلى الموجود الحاضر كما في قولك لدى التكلم معه جاء زيد أو ذهب عمرو أو مات بكر وأشبه ذلك أم لا تصح (ظاهر الفصول) أن النزاع في المقام هو بهذا الوجهه (قال قدس سره) وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجه الخطاب إلى المعدوم لا من جهة

إطلاق لفظ الناس أو الذين آمنوا عليه (إنتهى) .

(الثالث) أن الألفاظ الواقعة عقيب أدات الخطاب كلفظة الناس في قوله تعالى يا أيها الناس أو لفظة الذين آمنوا في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا هل تهم الغائبين أو المعدومين أم لا (ظاهر التقريرات) أن النزاع في المقام هو بهذا الوجه نظراً إلى أن النزاع في عموم صيغة الخطاب يعني بها الأدوات للمعدومين بل الغائبين وعدمه كما هو ظاهر غير واحد من العناوين مما لا يلائم مباحث العام .

(أقول) والنزاع بهذا الوجه الأخير كما ستعرف هو مسبب عن النزاع في أن أدوات الخطاب هل هي موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقي أى للخطاب مع الحاضر الملتفت كى يقضى باختصاص الألفاظ الواقعة عقيبها بالحاضرين فقط أم لا بل هي موضوعة لمطلق الخطاب الإيقاعى فلا يقضى باختصاصها بهم بل يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً وعلى الوجه الأخير لغوياً . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات (قال) الثالث هل النزاع المذكور عقلى أو لغوى يشهد للثانى ظاهر عنوان الحاجبى وصاحب المعالم وجماعة آخرين حيث أنهم جعلوا النزاع في عموم الصيغة وعدمه والظاهر أن هذا من الأبحاث اللغوية وإن كان البحث في العموم والخصوص ما يرجع إلى أمر عقلى من إمكان مخاطبة المعدوم وإمتناعه إذ المدار في كون المسألة لغوية أو عقلية إنما هو على ما هو المسئول عنه في عنوانها دون ما ينتهى اليه مداركها كما يشهد له عدد المسألة في عداد مسائل العام والخاص فإن إمكان مخاطبة المعدوم وإمتناعه مما لا ربط له بها جزماً (إلى أن قال) وبالجملة فظاهر جملة من الامارات يشهد للثانى وظاهر جملة أخرى يشهد للاول

(لانتهى) (فيقول المصنف) إن النزاع على الوجه الأول والثاني وهو صحة تعلق التكليف بالمعدومين وعدمها وصحة المخاطبة معهم وعدمها نزاع عقلي والنزاع على الوجه الأخير الثالث وهو عموم الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للمعدومين وعدمه المسبب عن وضع الأدوات للخطاب مع المخاطب الحقيقي وعدمه نزاع لغوي وهو جيد متين .

﴿ قوله إذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً ... الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الأول (وحاصله) أن تكليف المعدوم بل الموجود الحاضر الغافل فضلاً عن المعدوم بمعنى التنجز عليه المساوق لإقتداح الإرادة والكرهية على طبقه في نفس المولى محال عقلاً نعم إنشاء التكليف على نحو يشمل الحاضر والغائب والمعدوم جميعاً غاية أنه يكون في حق الحاضر الملتفت منجزاً وفي حق الغائب عن مجلس الخطاب فعلياً ينتجز في حقه بوصول الخطاب إليه وفي حق المعدوم إنشائياً ينتجز عليه بعد وجوده وبلوغه ووصول الحكم إليه من دون حاجة إلى إنشاء جديد مما لاضير فيه .

﴿ قوله فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه ... الخ ﴾ أى بإنشاء الواقف حين ما وقف لا بانتقال العين إليه ارتئاً من البطن السابق (وعليه) فكما صح عقلاً إنشاء التملك للوجود والمعدوم جميعاً غاية أنه تكون الملكية فعلية في حق الموجود وإنشائية في حق المعدوم تصير فعلية له بعد ما وجد وتحقق من غير حاجة إلى إنشاء جديد فكذلك صح عقلاً إنشاء التكليف لها عيناً بهذا النحو .

﴿ قوله وأما إذا انشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشروط ... الخ ﴾ أى وأما إذا انشأ التكليف للمعدوم مشروطاً بوجوده ووجدانه الشروط بعداً فإمكانه مما لا يرتاب فيه أحد .

﴿ قوله وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب الممدوم بل الغائب حقيقة... الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الثاني (وحاصله) أنه لا ريب في عدم صحة خطاب الممدوم بل الغائب عن مجلس الخطاب بل الحاضر الغير الملتفت فضلا عن الغائب والممدوم على وجه الحقيقة فان الخطاب الحقيقي كما في التقريرات عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ومن المعلوم أن ذلك مما لا يتحقق إلا إذا كان توجيه الكلام إلى الحاضر الملتفت .

(نعم) قد يتفق الخطاب مع الممدوم أو مع من وجد ومضى كبيت ملق أو شهيد مسجى بداعي عقلائي صحيح بل قد وقع ذلك من أعدل العقلاء كسيد شباب أهل الجنة في يوم عاشوراء مع المستشهدين بين يديه حين ناداهم وقال لهم يا فلان ويا فلان إلى قوله ما لي أناذيكم فلا تسمعون وأدعوكم فلا تجيبون ولكن ذلك بتزويل الممدوم أو الغائب أو الحاضر الغير الملتفت منزلة الحاضر الملتفت فيكون التخاطب معه على وجه العناية والتزويل لا على وجه الحقيقة والواقع .

(وبالجملة) ان الخطاب الحقيقي لا يكون إلا مع الحاضر الملتفت وأما مع غيره فقد يتفق أحيانا تزويلا وعناية لا على وجه الحقيقة والواقع وهذا واضح لا ريب فيه ولا شك يعتره .

﴿ قوله ومنه قد إنقذ إن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء... الخ ﴾ إشارة إلى حكم النزاع على الوجه الثالث وهو النزاع في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل الممدومين وعدمه وقد أشرنا أنه مسبب عن أن أدوات الخطاب هل هي موضوعة للخطاب مع المخاطب الحقيقي أي للمخاطبة مع الحاضر الملتفت كي يقضى باختصاص الألفاظ الواقعة عقيبها بالحاضرين في مجلس الخطاب فقط أم موضوعة لمطلق الخطاب الإيقاعي ولو

كان مع المخاطب التنزيلى كى لا يقضى بالاختصاص بل تشمل حتى المعدومين فضلا عن الغائبين (وحاصل كلام المصنف) أن الفاظ الخطاب كأدوات النداء وضماير التخاطب موضوعة لإنشاء مطلق التخاطب ولا يقع مجرد المخاطبة سواء كان مع المخاطب الحقيقى أو التنزيلى فى مثل يا كوكبا ما كان أقصر عمره الذى ليس المخاطب فيه حقيقياً لعدم كونه حاضراً ملتفتاً لا تجوز فى أدوات الخطاب أصلاً بل هى مستعملة فيما هو معناها الحقيقى من إنشاء النداء والخطاب وان كان هناك عناية فى المخاطبة بتنزيل غير الحاضر الملتفت منزلة الحاضر الملتفت (ويشهد لذلك) عدم مشاهدة عناية ولا رعاية علاقة فى نفس أداة الخطاب وان نشاهد العناية والتنزيل فى المخاطبة مع هذا المخاطب الغير الحقيقى (وقد تقدم) فى صيغة الطلب وصيغ الإستفهام والتمنى والترجى ما يقرب من ذلك من انها موضوعة لإنشاء الطلب أو لإنشاء تلك الصفات المخصوصة مطلقاً سواء كان بداعى ثبوت الطلب النفسانى أو ثبوت تلك الصفات واقعاً من طلب الفهم والتمنى والترجى أو كان بدواعى آخر كالتهديد والإنذار والإحتقار أو اظهار المحبة أو التوبيخ أو الإنكار الى غير ذلك مما تقدم تفصيله فى جميع ذلك كله تكون الصيغة مستعملة فيما هو معناها الحقيقى ولا تجوز فيها أصلاً وان كانت بمقتضى طبيعتها الأصلية منصرفة الى الإنشاء بداعى ثبوت تلك الصفات حقيقة كما أن أدوات الخطاب بطبيعتها الأصلية منصرفة الى إنشاء التخاطب مع المخاطب الحقيقى غير أن فى الخطابات الالهية ما يمنع عن هذا الإنصراف وهو وضوح عدم اختصاص الحكم فيها بطبقة دون طبقة أو بجيل دون جيل (وعليه) فلا وجه لإختصاص الخطابات الالهية بالحاضرين فى مجلس الخطاب فقط بل يعم الغائبين والمعدومين جميعاً لعدم وضع الأدوات فيها للخطاب مع المخاطب الحقيقى كى يوجب استعمالها فيه اختصاصاً بهم ولا

هي منصرفة اليه بعد وجود ما يمنع عن الإنصراف في خطابه تعالى كما أشير آنفاً (أقول) ان المصنف قد استنتج من مجرد عدم وضع الأدوات للخطاب مع المخاطب الحقيقي وعدم انصرافها اليه في الخطابات الالهية عموم الخطابات الشفاهية وشمولها للغائبين والمعدومين جميعاً نظراً الى انها لو عمتها لم يلزم تجوز في الأدوات أصلاً (وهو كما ترى ضعيف جداً) فانه بعد الإعراف بكون المخاطبة الحقيقية مع المعدوم مما لا تصح الا تنزيلاً فالخطابات الالهية هب انها لو حملت على العموم لم يلزم تجوز في الأدوات أصلاً ولكن يلزم لا محالة عناية في المخاطبة كما لا يخفى (وعليه) فالأولى الإعراف بان حمل الخطابات الشفاهية على العموم والشمول مستلزم للعناية والتنزيل وان كان ذلك في المخاطبة لا في الأدوات غاية أن القرينة التي قد منعت عن انصراف الأدوات الى التخاطب مع المخاطب الحقيقي هي التي دلت على كون المخاطبة تنزيلية ليست هي مع خصوص المخاطب الحقيقي أي مع الحاضر الملتفت كي لا تشمل الغائب والمعدوم جميعاً .

(وبالجملة) ان الخطابات الشفاهية القرآنية بقرينة عدم اختصاص الحكم فيها بطبقة دون طبقة وعصر دون عصر وأنه يشترك فيه الكل الى يوم القيامة ظاهرة جداً في العموم والشمول للجميع من الحاضر والغائب والمعدوم جميعاً ولكن ذلك مما يوجب العناية والتنزيل في المخاطبة بتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر الملتفت وان لم يوجب ذلك عناية في أدوات الخطاب أصلاً نظراً الى وضعها لمطلق الخطاب الإيقاعي لا لخصوص الخطاب مع المخاطب الحقيقي فتدبر جيداً .

﴿ قوله كما أن قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره ... الخ ﴾
أي كما أن مقتضى ارادة العموم مما يقع في تلوه لغير الحاضرين من الغائبين

والمعدومين جميعاً هو استعمال ما وضع للخطاب في غير الخطاب مع المخاطب الحقيقي ﴿ قوله ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات ... الخ ﴾ أى ويشهد لما ذكرنا من أن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك أى للخطاب مع المخاطب الحقيقي بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي صحة النداء بالأدوات مع ارادة العموم من الواقع تلوها للغائبين والمعدومين جميعاً بلا عناية ولا رعاية علاقة في نفس الأدوات أصلاً وان كان هناك عناية في مخاطبة معهم حيث ينزل فيها الغائب والمعدوم منزلة الحاضر الملتفت .

﴿ قوله مع حصوله بذلك لو كان ارتكازياً ... الخ ﴾ أى مع حصول العلم بالتنزيل بسبب الالتفات اليه والتفتيش عن حاله لو كان التنزيل ارتكازياً والافن أين يعلم بثبوته كذلك وهل هو الا بسبب الالتفات اليه والتفتيش عن حاله .

﴿ قوله وان أبيت الا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي ... الخ ﴾ وحاصله انك ان أبيت عما تقدم منا من وضع الأدوات للخطاب الإيقاعي الإنشائي والتزمت بوضعها للخطاب مع المخاطب الحقيقي فلا مناص حيثئذ عن الالتزام باختصاص ما يقع في تلوها بالحاضرين في مجلس الخطاب فقط وان الخطابات الالهية كغيرها من الخطابات تختص بالمشافهين خاصة فيما لم تكن هناك قرينة على التعميم .

(أقول) نعم واسكن قد عرفت آنفاً أنه يمكن دعوى وجود القرينة غالباً على التعميم في كلام الشارع ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل يا أيها الناس اتقوا أو يا أيها الذين آمنوا بمن حضر في مجلس الخطاب فقط بل يعم الجميع بلا شبهة ولا ارتياب بل بالضرورة من الدين .

﴿ قوله أو بنفس توجيه الكلام بدون الادوات ... الخ ﴾ وقد مثل له

في التقريرات بآية الحجج (قال) وكيف كان فما ذكر من معنى الخطاب يحصل بمجرد المواجهة بالكلام نحو الغير وان لم يكن الكلام مقروناً بواحدة من أدوات الخطاب كالتداء ونحوه كما في قوله تعالى والله على الناس حجج البيت من استطاع اليه سبيلاً .

﴿ قوله وتوهم صحة التزام التعميم في خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلاً عن الغائبين لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال فاسد... الخ ﴾
رد على بعض أدلة القائلين بشمول الخطابات الشفاهية للمعدومين (قال في الفصول) بعد أن ذكر من الحنابلة القائلين بالشمول للمعدومين وجهين متعددين (ما هذا لفظه) وقد يتشبث على الاثبات بوجه آخر (الى أن قال) ومنها أن دليل المنع على تقدير صحته لا يجرى في خطاباته تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء (فيقول المصنف) رداً عليه ان احاطته تعالى بالموجود والمعدوم على حد سواء مما لا يصحح المخاطبة مع المعدوم ولا الغائب حقيقة كما أن عدم صحتها معها حقيقة ليس الا لقصور فيها لا لنقص في ناهيته جل وعلا .

﴿ قوله كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصراً الوجود كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة... الخ ﴾
رد على القول بشمول الخطابات الشفاهية للغائبين عن مجلس الخطاب وان لم تشمل المعدومين (قال المحقق القمي) في التنبيه الاول (ما هذا لفظه) قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول انتهى (وقال في التقريرات) في التنبيه الاول أيضاً (ما هذا لفظه) الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب

في عدم تحقق المخاطبة لولا التنزيل كما تقدم اليه الإشارة وإستواء الكل بالنسبة اليه تعالى غيبة وحضوراً لا يجدى في المقام أما أولاً فلأن ذلك مبنى على أن يكون المخاطب بالكسر هو الله تعالى ولا دليل عليه (إلى أن قال) وأما ثانياً فبأن إستوائه غيبة وحضوراً لا يجدى مع إختلاف حال المخاطبين بالعلم والسمع فان النقص فيهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً مضافاً إلى أن الإستواء انما هو موجود في الموجود والمعدوم أيضاً ولم يظهر التزامه من المورد فبدون التنزيل لا يعقل الخطاب في المقامين ومعه لا إشكال فيهما (انتهى) (فيقول المصنف) رداً على القول المذكور ان خطابه تعالى اللفظي حيث أنه تدريجي متصرم الوجود وليس أمراً قابلاً للبقاء لم يقبل الشمول للغائبين فانهم حين الخطاب لا حضور لهم كي يشملهم الخطاب وبعد حضورهم لا خطاب له تعالى كي يشملهم قوله هذا لو قلنا بان الخطاب يمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة الى غير النبي صلى الله عليه وآله . . الخ أي أن تمام ما تقدم الى هنا انما هو لو قلنا ان الخطاب من الله تعالى حقيقة في مثل يا أيها الناس اتقوا أو يا أيها الذين آمنوا أو نحوهما الى غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم (وأما لو قلنا) ان المخاطب الحقيقي له تعالى هو خصوص النبي ﷺ دون غيره فأدوات النداء في مثلها مستعملة قهراً في غير الخطاب مع المخاطب الحقيقي بل في الخطاب الإيقاعي الإنشائي ولو مجازاً فاذا كانت مستعملة في الخطاب الإيقاعي الإنشائي مجازاً وكان المخاطب غير المخاطب الحقيقي فلا فرق حينئذ بين أن يكون المخاطب خصوص الحاضرين فقط أو ما يعم الغائبين والمعدومين جميعاً

في ثمرة البحث

﴿ قوله فصل ربما قيل إنه يظهر لعمومات الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرة الأولى حجية ظهور الخطابات في الكتاب لهم كالمشاهير . . . الخ ﴾ هذه الثمرة الأولى للمحقق القمي رحمه الله فانه ذكر في بحث الخطابات الشفاهية أن ثمرة عموم الخطابات القرآنية للمعدومين وعدمه هو حجية ظواهرها لهم وعدمها وأساس هذه الثمرة مبني على مقدمتين قد أشار اليهما في القانون الثاني من الاجتهاد والتقليد .

(الأولى) اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ولو كان متأخراً عن زمان الخطاب ولم يكن مشافهاً له أصلاً كما في تصنيف المصنفين وتأليف المؤلفين دون من لم يقصد افهامه .

(الثانية) أن غير المشاهير للخطابات القرآنية ليسوا مقصودين بالافهام فالكتاب العزيز ليس كتصنيف المصنفين وتأليف المؤلفين فاذا تم هاتان المقدمتان اختص قهراً حجية ظواهر الكتاب بالمشاهير فقط كما صرح به في حجية الكتاب فيتم حينئذ الثمرة الأولى في المقام فعلى القول بعموم الخطابات القرآنية وشمولها لغير المشاهير تكون هي حجة لنا والا فلا (وقد رد المصنف) على كلتا المقدمتين جميعاً .

(فعلى الأولى) بقوله وفيه أنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص بهم .

(وعلى الثانية) بقوله ولو سلم فاختصاص المشاهير بكونهم مقصودين بذلك ممنوع . . . الخ .

﴿ قوله الثانية صحة التمسك باطلاقات القرآنية بناء على التعميم . . . الخ ﴾ هذه الثمرة الثانية المذكورة في التقارير ولم يحسن تقريرها وقد ذكرها المحقق القمي أيضاً وأصلها منسوب إلى المحقق البهبهاني رحمه الله وتقريرها على نحو أحسن ان المعدومين إذا وجدوا وبلغوا وكانوا مخالفين مع الموجودين في حال الخطاب في الصنف أى في خصوصية مصنفه نحتمل دخلها ثبوتاً في الحكم على نحو شك فعلا في ثبوته لهم كاختلافهم في درك حضور الامام عليه السلام المحتمل دخله في مثل صلاة الجمعة (فان قلنا) بشمول الخطابات للمعدومين وتوجهها اليهم فيجوز لهم التمسك باطلاقاتها لرفع دخالة ما شك في دخله كما جاز التمسك باطلاقاتها للموجودين (وإن لم نقل) بشمولها لهم فلا يجوز لهم التمسك باطلاقاتها أصلاً فان التمسك بالإطلاق فرع توجه الخطاب فاذا لم يتمسك بالإطلاق فلا يبقى في البين سوى دليل الإشتراك ولا دليل على الإشتراك إلا الإجماع وهو دليل لبي لا إطلاق له فلا يثبت به الحكم الا مع الاتحاد في الصنف وحيث لا اتحاد في الصنف فلا دليل على الحكم أصلاً

﴿ قوله ولا يذهب عليك أنه يمكن اثبات الاتحاد . . . الخ ﴾ هذا جواب عن الثمرة الثانية (وحاصله) أن مع عدم عموم الخطاب للمعدومين وإن لم يصح لهم التمسك بإطلاقه لرفع دخالة ما شك في دخله مما كان المعدومون فاقدين له وكان المشافهون واجدين له ولكن صح التمسك بإطلاقه لرفع دخالته في حق المشافهين قطعاً فاذا ارتفع دخله في حقهم ثبت اتحاد المعدومين معهم في الصنف اذ ليس المراد من اتحادهم في الصنف الا الاتحاد فيما كان له دخل في الحكم لا الاتحاد في جميع الخصوصيات مما يكثر الاختلاف بحسبه كالطول والقصر والسواد والبياض والسمن والهزال ونحو ذلك مما لا يوجب اختلافاً في الحكم فاذا ثبت اتحادهم معهم في الصنف ثبت الحكم لهم قهرأبدليل الإشتراك

وان كان الدليل لبياً لا اطلاق له وهذا واضح .

﴿ قوله وكونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيد منه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان . . . الخ ﴾ دفع لما قد يقال من أنه لا يصح التمسك بالاطلاق في حق المشافهين أيضاً كي يرتفع به دخل ما شك في دخله ويثبت به اتحاد المعدومين مع الموجودين في الصنف ويلحقهم الحكم بدليل الاشتراك ولو كان لبياً وذلك كله لأن المشافهين كانوا واجدين لما شك في دخله ومع كونهم كذلك لا يكون الاطلاق كاشفاً عن عدم دخله في الحكم لما كان الدخل فيه ثبوتاً وان الاطلاق كان من جهة الاتكال على حصوله لهم وتحققه فيهم (فيقول المصنف) إن ذلك انما يتم في الخصوصيات التي لا يتطرق اليها الفقدان كالعربة والعجمية والقرشية والنبطية وأشباه ذلك مما لا يزول فاذا شك في دخل مثل هذه الأمور وكان المشافهون واجدين له فمن اطلاق الخطاب لهم لا يستكشف عدم دخله في حقهم وذلك لجواز دخله فيه ثبوتاً وان الاطلاق كان لأجل الاتكال على وجوده فيهم وحصوله لهم وأما فيما يمكن تطرق الفقدان اليه كالقوة والضعف والغنى والفقر والعلم والجهل وأشباه ذلك مما يقبل الزوال والفناء فمن اطلاق الحكم يعرف لا محالة عدم دخله في حقهم إذ لو كان دخيلاً في حقهم لكان على المولى تقييد الحكم به ولم يصح منه الاتكال على تحققه فيهم وحصوله لهم بعد كونه في معرض الزوال والفناء كما لا يخفى .

﴿ قوله ودليل الإشتراك إنما يجدى في عدم إختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين . . . الخ ﴾ لا يبعد أن يكون ذلك دفعاً لما قد يتوهم من أنه لا حاجة في المقام إلى التمسك بالاطلاق للمشافهين كي يرتفع به دخل ما شك في دخله ويثبت به اتحاد المعدومين معهم في الصنف فيلحقهم الحكم بدليل الاشتراك بل يكفي في تسرية الحكم من المشافهين إلى المعدومين نفس دليل

الاشترك فقط (فيقول المصنف) في دفعه إن دليل الاشتراك إنما يجدى في عدم إختصاص الحكم بالمشافين وفي تسريته إلى غيرهم إذا لم يكونوا واجدين لخصوصية نحتمل دخلها في الحكم فلو لا الاطلاق وإثبات عدم دخل تلك الخصوصية وثبوت إتحاد غير المشافين معهم في الصنف بوسيلة الاطلاق لم يجد دليل الاشتراك في التسرية منهم الى غيرهم ومع الاطلاق وثبوت الاتحاد في الصنف بوسيلته يعم الحكم بدليل الاشتراك لغير المشافين مطلقاً من الغائبين والمعدومين جميعاً وإن لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشفاهية أصلاً فتأمل جيداً ﴿ قوله وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام ... الخ ﴾ أى وقد حقق عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه في بحث حجية الظواهر ﴿ قوله وأشير الى منع كونهم غير مقصودين به في خطابات تبارك وتعالى في المقام ... الخ ﴾ حيث قال قدس سره ولو سلم فاختصاص المشافين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر أن الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك وان لم يعمهم الخطاب ... الخ .

في تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده

﴿ قوله فصل هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به أولاً ... الخ ﴾ وقد أشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى في أواسط البقرة والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك (الآية) أى وبعولتهن أحق بردهن في ذلك الأجل الذى قدر لهن وهو أيام العدة (فالضمير) في بعولتهن راجع الى خصوص الرجعيات من

المطلقات فإنهن اللاتي بعولتهن أحق بردهن لا الى المطلقات مطلقاً ولو كانت بائنات وهي الصغيرة وغير المدخول بها واليائسة والمختلعة والمبارات والمطلقة ثلاثاً (فهل عود) الضمير الى بعض أفراد المطلقات مما يوجب تخصيصها به ويكون المراد منها لباً هو خصوص الرجعيات ويختص التربص بهن فقط بحيث تحتاج في اثبات العدة لبعض البائنات كالمختلعة والمبارات والمطلقة ثلاثاً الى دليل آخر (أم لا يوجب) ذلك بل المراد من المطلقات مطلق المطلقات ويثبت التربص لجميعهن بحيث تحتاج في عدم العدة على الصغيرة وغير المدخول بها واليائسة الى دليل آخر (فيه خلاف) بين الأعلام (قال في الفصول) ذهب الى كل فريق وتوقف قوم (ونسب في المعالم) الأول الى العلامة في النهاية والى جمع من الناس والثاني الى العلامة في التهذيب والمرضى وجماعة من العسامة وذكر أن المحقق قد حكاه عن الشيخ ونسب التوقف الى المحقق (الى أن قال) وهذا هو الأقرب يعنى التوقف .

﴿ قوله وليكن محل الخلاف . . . الخ ﴾ وحاصل كلام المصنف أنه يجب أن يكون محل الخلاف فيما اذا وقع العام والضمير العائد الى بعض افراده في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بحكم يختص به كما في الآية الشريفة فان المطلقات حكمها التربص والضمير العائد الى بعض أفرادها في بعولتهن حكمه أحقية الزوج بردهن وأما اذا كانا في كلام واحد وكانا محكومين بحكم واحد كما لو قيل والمطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا ينبغي الريب في تخصيص العام به .

(أقول) وما أخذ هذا الكلام هو صاحب الفصول رحمه الله (قال ما هذا لفظه) ثم الظاهر أن النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية أو فيه وفيما اذا كانا في كلام واحد واستغنى العام

عن عود الضمير اليه نحو أكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم وأما اذا كما في كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كما لو قيل والمطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا اشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه وهو عين ما أفاده المصنف غير أنه عبر عن استقلال العام بحكم يختص به باستغناء العام عن عود الضمير اليه كما أنه عبر عن اشتراكهما في حكم واحد باستدعاء العام عود الضمير اليه .

(نعم) يظهر من قول المصنف أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام كما في قوله تبارك وتعالى والمطلقات يتربصن . . . الخ أن الآية الشريفة هي من قبيل ما اذا وقع العام والضمير في كلام واحد ويظهر من قول الفصول المتقدم ثم الظاهر أن النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية . . . الخ أن الآية هي من قبيل ما اذا وقع العام والضمير في كلامين لا في كلام واحد وهو اختلاف يسير ليس بهم (ثم إنه يظهر من التقارير) في تعيين محل الخلاف ما مرجعه الى ما أفاده المصنف أيضاً فجعل المعيار في محل الكلام أن يكون حكم الضمير مقيراً لحكم العام سواء كان الحكمان من سنخ واحد وفي كلام واحد كما في أكرم العلماء وأكرم خدامهم اذا فرض عود الضمير لعدو لهم أو كان الحكمان من سنخين وفي كلامين كما في الآية المباركة لما فيها من وجوب التربص وأحقية الزوج بردهن وأما اذا كان حكم العام والضمير واحداً كما في قوله تعالى في صدر الآية والمطلقات يتربصن فلا نزاع في تخصيص العام به فان ضمير الجمع فيها عائد الى ما سوى الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها لأنهن لا يتربصن وليس عليهن عدة .

قوله والتحقيق أن يقال إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام الخ وحاصل تحقيق المصنف أنه لا بد في المقام من ارتكاب خلاف الظهور بأحد وجوه ثلاثة (إما بالتصرف) في العام بالتزام التخصيص فيه فيكون المراد من المطلقات الرجعيات (وإما بالتصرف) في الضمير بنحو الاستخدام بإرجاعه الى بعض ما أريد من المرجع فإن الاستخدام على ما حقق في البديع عبارة عن عود الضمير الى اللفظ بغير المعنى الذي أريد منه من غير فرق بين أن يكون الغير مبانئاً مع المعنى رأساً أو كان الغير بهضه (وإما بالتصرف) في الضمير بنحو التجوز في الإسناد فيسند أحقية الزوج بردهن الى جميع المطلقات تجوزاً مع كون المسند اليه الحقيقي هو خصوص الرجعيات فقط دون غيرهن (والترجيح) لاصالة الظهور في طرف العام لا لاصالة الظهور في طرف الضمير والسر فيه أن المتيقن من بناء العقلاء الذي هو مدرك اصالة الظهور هو اتباعها في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال والمراد في طرف العام غير معلوم اذ لم يعلم أنه قد أريد منه العموم أو أريد منه الخصوص فيكون اصالة الظهور حجة فيه بخلاف المراد في جانب الضمير فانه معلوم على كل حال لأن أحقية الزوج بردهن هي للرجعيات لا محالة ولكن لم يعلم أن العام قد أريد منه الخصوص ليكون استعمال الضمير على نحو الحقيقة أو أريد منه العموم وأن الضمير قد يرجع الى بعض ما أريد من المرجع اما بنحو الاستخدام أو بنحو التجوز في الإسناد فلا تكون اصالة الظهور حجة فيه (وفيه) أن المتيقن من بناء العقلاء وان كان هو اتباع الظهور في تعيين المراد والمراد في جانب العام غير معلوم بخلافه في جانب الضمير لكن هذا كله اذا كان الظهور منعقداً للعام وفي المقام انعقاده له مع عود الضمير الى بعض أفراد الصالح للقرينة على التخصيص غير معلوم ولو كانا في كلامين اذ المراد

من وقوعهما في كلامين هو وقوعهما في كلام واحد طويل والا لم يصح عود الضمير اليه ولعل الى هذا قد أشار بقوله فافهم (هذا مضافاً) الى أن التصرف في الضمير بنحو التجوز في الإسناد بما لا وجه له فان الإسناد الى غير ما هو له كالإستعمال في غير ما وضع له هو مما يحتاج الى استحسان الطبع له ولا يستحسن الطبع اسناد الحكم الى عموم المطلقات بلحاظ قسم خاص منها وهو الرجعيات (وعليه) فارتكاب خلاف الظهور في المقام يكون بأحد وجهين لا بأحد وجوه ثلاثة فتأمل جيداً .

﴿ قوله سالمة عنها في جانب الضمير . . . الخ ﴾ يعني سالمة عن إصالة الظهور في جانب الضمير أى عن معارضتها .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشرنا إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله لكنه إذا عقد للكلام ظهور في العموم . . . الخ ﴾ إستدراك عن قوله كانت إصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير (وحاصله) أن العام إذا كان عند العرف من الكلام المكتشف بالضمير العائد إلى بعض أفراده لم يتعقد له ظهور أصلاً بل يحكم عليه بالإجمال ففي مورد الشك نرجع إلى الأصول العملية الا اذا قيل باعتبار اصالة الحقيقة تعبداً ولو لم يكن اللفظ ظاهراً في معناه الحقيقي الا انك قد عرفت غير مرة ان الأصول اللفظية مدرکها بناء العقلاء وهم لا يبنون تعبداً على أحد طرفي الإحتمال ما لم يكن هناك ظهور عرفاً (وعليه) فاذا قال مثلاً أكرم العلماء وصل خلفهم واحتملنا تخصيص العام بقرينة عود الضمير الى عدو لهم وان الإكرام مختص بالعدول فقط كجواز الإقتداء بهم واحتملنا أيضاً بقاء العام على عمومته وان الإكرام شامل لجميع العلماء حتى الفاسق منهم وان الضمير عائد الى عدو لهم بنحو الإستخدام ففي العالم الفاسق نرجع لا محالة الى أصل البرائة .

(أقول) انك قد عرف منا أن العام الذي يعود الضمير الى بعض أفراده هو دائماً من هذا القبيل وأنه مما لا ظهور له في العموم أصلاً ولو كانا في كلامين اذ المراد من وقوعهما كذلك هو وقوعهما في كلام واحد طويل كآلية الشريعة والا لم يصح عود الضمير اليه كما لا يخفى .

﴿ قوله كما عن بعض الفحول . . . الخ ﴾ يحتمل أن يكون هو صاحب الفصول فإنه بعد ما رجح الإستخدام على تخصيص العام (قال ما هذا لفظه) فلا أقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومته عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف (وحاصله) أن مع احتمال التكافؤ بين التصرفين وعدم احراز ظهور العام في العموم نأخذ بعمومه الى أن يثبت الصارف عنه وهو عين العمل باصالة الحقيقة تعبدأ وان لم يكن هناك ظهور عرفاً ولكنه تنظر فيه أخيراً بقوله وفي هذا نظر وهو في محله .

هل يخصص العام بالمفهوم المخالف

﴿ قوله فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الإتيان على الجواز بالمفهوم الموافق . . . الخ ﴾ قد عرفت في صدر المفهوم والمنطوق أن المفهوم الغير المطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم المخالف ويعبر عنه بدليل الخطاب والمفهوم المطابق للمنطوق في الإيجاب والسلب يسمى بالمفهوم الموافق ويعبر عنه بلحن الخطاب أو نحوى الخطاب كما أنه قد يعبر عن الجميع بلازم الخطاب (وعلى كل حال) اذا قال مثلاً ولا تقل لأبويك أف وان فسقا واستفدنا منه حرمة اهانتها وان فسقا بالفحوى جاز أن يكون هذا المفهوم الموافق مخصصاً لعموم قوله أنهن الفساق بلا كلام (وأما

إذا قال (ان عدل زيد العالم فأكرمه ونحن قلنا بمفهوم الشرط واستفدنا منه عدم وجوب إكرامه ان لم يعدل فهل جاز أن يكون هذا المفهوم المخالف مخصصاً لمعوم قوله أكرم العلماء أم لا (فيه خلاف) بين الأعلام (قال في العالم) والاكثر على جوازه وهو الأقوى (ثم استدل عليه) بقوله لنا أنه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب (ثم ذكر) بعد ذلك حجة الخصم (فقال) احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لسكون دلالاته على ما تحته أقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وأرجحية الأقوى ظاهرة وليس الأمر هنا كذلك فان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصاً فلا يصلح لمعارضته وحينئذ فلا يجب حمله عليه (انتهى) .

(أقول) وفي كل من دليلي الجواز والمنع ما لا يخفى (أما دليل الجواز) فلان مجرد الجمع بين الدليلين مما لا دليل على وجوبه ما لم يكن أحدهما أقوى دلالة وأشد ظهوراً بحيث يوفق بينهما عرفاً يحمل الظاهر على الأظهر أو على النص (وقريب منه) ما أورده الفصول عليه من أن الجمع كما يمكن بإلغاء العموم كذلك يمكن بإلغاء المفهوم فيستدعي ترجيح الأول من مرجح ومجرد كونه طريق جمع لا يكفي فان الثاني أيضاً طريق جمع (انتهى) وهو جيد (وأما دليل المنع) فلان المفهوم وان كان بمقتضى طبعه أضعف من المنطوق ولكن ما لم يعرضه جهة تجعله أقوى دلالة وأشد ظهوراً وهي أخصية المدلول وأصيقته بالنسبة الى مدلول العام والا فهو أدل وأظهر فقول الخصم في حجته المتقدمة ان المنطوق أقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصاً هو ممنوع أشد المنع ومردود عليه اشد الرد (وامل من هنا) قال المصنف وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور (انتهى) .

﴿ قوله وتحقيق المقام أنه اذا ورد العام . . . الخ ﴾ وحاصل هذا التحقيق ان ماله العموم وماله المفهوم اذا وردا في كلام واحد أو في كلامين واسكن كان كل منهما قرينة متصلة للآخر لعدم فصل طويل بينهما ودار الامر بين تخصيص العموم أو رفع اليد عن المفهوم (فان كان) كل من العموم والمفهوم بمقدمات الحكمة كما في المفرد المعرف باللام اذا انعقد له العموم بالمقدمات وفي الجملة الشرطية اذا لم نقل بوضعها للمفهوم وانعقد لها ذلك بمقدمات الحكمة أحياناً كما تقدم تفصيله في محله أو كان كل من العموم والمفهوم بالوضع كما في صيغة كل وما أشبهها وفي الجملة الشرطية أو الوصفية اذا قلنا فيها بالمفهوم مستنداً الى الوضع فلا عموم حينئذ ولا مفهوم لعدم تمامية المقدمات بالنسبة الى شيء منها في الأول ولمزاحمة ظهور كل منهما مع الآخر في الثاني فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاصل العملي في محل الشك فاذا قال مثلاً أكرم العلماء وقال أيضاً ان عدل العلماء فأكرمهم ودار الامر في العالم الفاسق بين تخصيص العموم بالمفهوم كي لا يجب اكرامه وبين رفع اليد عن المفهوم ليجب اكرامه فلا يحيص حينئذ عن أصل البرائة الا اذا فرض ان أحدهما أظهر فيؤخذ به هذا كله ان كان ماله العموم وماله المفهوم في كلام واحد أو في كلامين ليس بينهما فصل طويل كما أشرنا (وأما اذا كانا) في كلامين بينهما فصل طويل وكان كل منهما بمقدمات الحكمة أو بالوضع فالظهور لا محالة وان كان ينعقد لكل منهما واسكن لا بد حينئذ من أن يعامل معها معاملة المجهول لتكافؤهما في الظهور ان لم يكن أحدهما أظهر والا فيكون هو القرينة على التصرف في الآخر (هذا كله تحقيق المصنف) وهو مع نقصانه وعدم استيعابه تمام الصور لعدم تعرضه في كلا الفرضين صورة كون أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة وان لم يبعد أن يكون حكمها في نظره تقديم جانب الوضع

(هو تطويل) بلاطائل فان المفهوم للجمله الشرطية إنما ينعقد أحياناً بمقدمات الحكمة إذا أحرز كون المتكلم في مقام بيان تمام ما هو العلة للحكم ولم يذكر سوى الشرط المذكور في المنطوق ومع الإحراز كذلك يعرف لا محالة انحصار العلة به والانتفاء عند الإنتفاء فيقدم المفهوم قهراً لأخصية مدلوله وأضييقية معناه على العموم وإن كان العموم بالوضع .

(وبالجملة) الحق في المقام أن يقال إن المفهوم بعد القول به في الجملة الشرطية أو الوصفية أو غيرهما سواء كان بالوضع أو بغيره من الإنصراف أو بمقدمات الحكمة هو مما يقدم على عموم العام لا محالة نظراً إلى أخصيته وأضييقيته فيكون المفهوم المخالف مخصصاً للمنطوق كما صح أن يكون المنطوق مخصصاً للمنطوق وإن كان مخصصية الثاني أجلي وأظهر .

﴿ قوله وإلا كان مانعاً عن إنعقاد الظهور أو إستقراره في الآخر ... الخ ﴾ أي وإلا بان كان أحدهما أظهر كان ذلك مانعاً عن إنعقاد الظهور للآخر إذا كانا في كلام واحد أو عن إستقراره له إذا كانا في كلامين على نحو كان كل منهما قرينة متصلة للآخر .

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

﴿ قوله فصل الإستثناء المتعقب لجمل متعددة . . . الخ ﴾ بمعنى أن الإستثناء إذا تعقب جملاً متعددة وقد أمكن رجوعه إلى الكل كما في قوله أكرم العلماء وأطعم الفقراء وارحم الضعفاء إلا الفساق لا ما إذا لم يصح رجوعه إلا إلى الجملة الأخيرة كما في أكرم العدول وجالس الفحول إلا الفساق (فهل هو) ظاهر في الرجوع إلى الكل (أو إلى) خصوص الأخيرة (أو لا

ظهور له) أصلاً بل لا بد في التعمين من قرينة أقوال (قيل) بظهوره في الرجوع الى الكل وهو المنسوب الى الشيخ والشافعية (وقيل) بظهوره في الرجوع الى خصوص الأخيرة وهو المنسوب الى أبي حنيفة وأتباعه (وقيل) مشترك بينهما لفظاً وهو المنسوب الى السيد رحمه الله (وقيل) بالوقف بمعنى لا ندرى أنه حقيقة في أي الأمرين وهو المنسوب الى الغزالي ولا يخفى أن عدم ذلك من الأقوال غريب جداً (وقيل) بالإشتراك المعنوي بينهما وهو الذي اختاره صاحب المعالم وان لم يصرح بلفظ الإشتراك المعنوي .

﴿ قوله ولا اشكال في رجوعه الى الأخيرة على أي حال ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة . . . الخ ﴾ مضافاً الى أنه لا قائل بالعود الى غير الأخيرة خاصة كما يظهر بمراجعة كلماتهم .

﴿ قوله وكذا في صحة رجوعه الى الكل . . . الخ ﴾ (وفيه) ان صحة رجوعه الى الكل على كل من القول الأول والإشتراك اللفظي والمعنوي وان صح ولسكن على القول بـ رجوعه الى خصوص الأخيرة مما لا يصح بل يظهر من بعض الوجوه التي استند اليها القائل بهذا القول أنه يستحيل عقلاً (قال في المعالم) الرابع أي من الوجوه التي أحتج بها القائل بهذا القول أنه لو رجع الإستثناء الى الجميع فان أضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الأصل وان لم يضم كان العامل فيما بعد الاستثناء أكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيديويه عليه وقوله حجة ولثلا يجتمع المؤثر ان المستقلان على الأثر الواحد (انتمى) (اللهم) الا اذا كان مقصود المصنف من صحة رجوعه الى الكل صحة رجوعه اليه في نظره كما يظهر من تعاليله الآتي اعني قوله وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً . . . الخ .

﴿ قوله وان كان المترائى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه اليه أنه محل الاشكال والتأمل . . الخ ﴾ اذ لو لم يكن صحة الرجوع الى الكل عنده محل اشكال وتأمل لم يمهدها مقدمة طويلة خارجة عن وضع الكتاب جداً (قال أعلى الله مقامه) ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع (ثم ساق كلاماً طويلاً) في اثبات أقسام ثلاثة للوضع من الوضع الخاص والموضوع له الخاص كما في الأعلام والوضع العام والموضوع له العام كما في أسامى الأجناس والوضع العام والموضوع له الخاص وادعى أنه في أسامى الإشارة وسائر المبهمات والحروف ومقصوده من هذا كله اثبات ان أدوات الاستثناء التي هي من جملة الحروف وضعها عام وان كان الموضوع له فيها خاصاً فإذا كان الوضع فيها عاماً صح ارجاعها الى الكل كما صح ارجاعها الى الأخيرة فقط وان احتجنا في التعمين الى القرينة (قال) فيما أفاده بعد تمهيد المقدمة الطويلة (ما لفظه) وعلى هذا فإى الأمرين أريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتياج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام إنما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء يعنى اللفظى لاتحاد الوضع فيه وتعددته في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الاداة . . الخ ﴾ علة كما أشير آنفاً لقوله وكذا في صحة رجوعه الى الكل (ومنه يظهر) ان مختار المصنف هو عين ما اختاره صاحب المعالم من الاشتراك المعنوى بين الاخراج عن الجميع والاخراج عن الأخيرة

خاصة غير أنه يثبت بطريق آخر وهو أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى كما في قولك أكرم العلماء الا الفاسق والشعراء والحكماء مما لا يوجب تفاوتاً في ناحية الاداة سواء قلنا بكون كل من الوضع والموضوع له في الحروف عاماً كما تقدم في صدر المكتاب أو قلنا بكون الوضع عاماً والموضوع له فيها خاصاً كما أفاده صاحب المعالم وفاقا لغير واحد من أهل العربية (كما أن منه يظهر) ان الاستثناء المتعقب لجل متعددة لا يكون ظاهراً في الرجوع الى الجميع ولا في الرجوع الى خصوص الأخيرة بعد صلوحه لكل منهما وان كان الرجوع الى الأخيرة متيقناً معلوماً فاذا لم يكن ظاهراً في شيء منهما لم يكن ما سوى الأخيرة ظاهراً في العموم لاكتنافه بما يصلح للرجوع اليه فلا بد في محل الشك من الرجوع الى الأصل العملي ففي العالم الفاسق والفقير الفاسق في المثال المتقدم في صدر المسألة نرجع الى أصل البرائة .

﴿ قوله وكان المستعمل فيه الاداة . . . الخ ﴾ راجع الى قوله المتقدم لا يوجب تفاوتاً . . . الخ أى ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الاداة وكان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدداً عين المستعمل فيه فيما كان واحداً .

﴿ قوله كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا اشكال . . . الخ ﴾ أى فيكون المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى متعدداً عين المستعمل فيه فيما كان متعدداً .

﴿ قوله اللهم الا أن يقال بجمية اصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور . . . الخ ﴾ فينتد يؤخذ بعموم ما سوى الجملة الأخيرة وان لم يكن ظاهراً في العموم من جهة اكتنافه بما يصلح للرجوع اليه ولم يكن قد عرفت غير مرة ان اصالة الحقيقة تعبداً مما لا أصل له فانه أصل عقلائي ولا تعبد في

فعل العقلاء بما هم عقلاء فلا يبنون على ارادة المعنى الحقيقي جزافاً ما لم يكن هناك ظهور يكشف عن المراد الجدى وهذا واضح .

﴿ قوله فيكون المرجع عليه إصالة العموم إذا كان وضعياً لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة . . . الخ ﴾ فان العمل بإصالة العموم تعسداً مع اكتتاف العام بما يصلح للرجوع اليه هو مما يمكن القول به إذا كان العموم وضعياً وان لم نقل به نحن لـكونه خلاف التحقيق ولكن إذا كان العموم اطلاقياً ينمقد بمقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع ونحوه فلا يكاد يمكن القول به إذ لا تتم المقدمات حينئذ كما لا يخفى .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ وجه التأمل كما يظهر من تعليقه على الكتاب هو ما قد يقال إن مجرد صلوح الإستثناء للرجوع إلى الجميع بدون قرينة عليه ولا ظهور فيه كما هو المفروض مما لا يصلح أن يعتمد عليه المتكلم في مقام البيان (وعليه) فينمقد العموم حينئذ بوسيلة مقدمات الحكمة لما سوى الجملة الأخيرة (وفيه ما لا يخفى) فان العام المستند عمومته إلى الوضع إذا لم يكن ظاهراً في العموم من جهة الإكتتاف بما يصلح الرجوع اليه فكيف بما كان عمومته بمقدمات الحكمة وهل يعقل انمقاد العموم له حينئذ بحيث كان اللفظ ظاهراً فيه كلا ولعله اليه أشار أخيراً في التعليقة بقوله فافهم .

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

﴿ قوله فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص . . . الخ ﴾ (قال في المعالم) فالأقرب جوازه مطلقاً وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقاً وهو

مذهب السيد (إلى أن قال) ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلًا كان أو منفصلاً وقيل إن كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعياً أم ظنياً وتوقف بعض واليه يميل المحقق لئلا يكتفه بناء على منع كون الخبر الواحد دليلاً على الإطلاق لأن الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به انتهى .

(أقول) وما أبعد بين من لم يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعبر مطلقاً تحفظاً على ظهور الكتاب وبين من لم يجوز العمل بظواهر الكتاب كجماعة من الاخباريين على ما سيأتي في الظواهر ما لم يرد على طبقها خبر معتبر من الأئمة عليهم السلام وكيف كان الأمر ان المتبع هو الدليل القاطع وستعرف مقتضاه كما حقه .

قوله لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل باخبار الآحاد... الخ شروع في اثبات جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد استدلل له بأمرين .

(أحدهما) ما تمسك به صاحب التقريرات (قال) وكيف كان فيمكن الإستدلال على الجواز بالاجماع من الاصحاب على العمل باخبار الآحاد في قبال العام الكتابي وهذه سيرة مستمرة إلى زمن الأئمة عليهم السلام بل وذلك مما يقطع به في زمن الصحابة والتابعين فانهم كثيراً ما يتمسكون بالاخبار في قبال العمومات الكتابية ولم ينكر ذلك عليهم ودعوى أن ذلك لعله بواسطة احتفاف الخبر بقريظة قطعية مدفوعة بما أفاده الشيخ عند احتجاجه بعمل الصحابة على حجية الاخبار بانه تعويل على ما يعلم ضرورة خلافه ولا يحسن مكالة مدعيه انتهى .

(ثانيتها) ما استدل به بعض الأفاضل على ما في التقريرات (قال) واستدل بعض الأفاضل على المطلب بأنه لو لاه لازم إلغاء الخبر بالمرّة اذ ما من خبر إلا وهو مخالف لعموم الكتاب (وقد أشار إليه المصنف) بقوله مع أنه لو لاه لازم إلغاء الخبر... الخ.

(أقول) وسيأتي في جواب الوجه الأول من وجهي المنع ما هو أقوى من هذين الدليلين وأسد فانتظر.

﴿ قوله بواسطة القرينة... الخ ﴾ أي بواسطة القرينة القطعية .
 ﴿ قوله وكون العام السكتاني قطعياً صدوراً وخبر الواحد ظنياً سنداً... الخ ﴾ إشارة إلى الوجه الأول من وجهي المنع (قال في المعالم) احتجوا للمنع بوجهين .

(أحدهما) ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى بالمرّة (وحاصل الجواب) بعد النقض بجواز تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد مع أن المتواتر قطعي كالكتاب وخبر الواحد ظني لا قطعي أن الكتاب وإن كان قطعياً صدوراً ولكن ذلك لا يمنع عن التصرف في دلالاته الغير القطعية فان الأمر يدور بين إصالة العموم في الكتاب وبين دليل سند الخبر والخبر بدلالاته وسنده صالح للقرينية والتصرف في إصالة العموم في الكتاب أما بدلالاته فلأنه أظهر وأقوى اذ المفروض أنه خاص وذاك عام وأما بسنده فلأنه معتبر حجة بلا كلام اذ المفروض ثبوت اعتباره بدليل خاص قطعي بخلاف إصالة العموم في الكتاب فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره .

(أقول) وأصل هذا الجواب من التقريرات غير أن المصنف تصرف فيه فجعل الأمر دائراً بين إصالة العموم في الكتاب وبين دليل سند الخبر كما

هو صريح قوله فانها غير سالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره (وهو كما ترى)
اذ لو أخذنا بعموم الكتاب لم نرفع اليد عن دليل سند الخبر رأساً بل عن
خصوص الخبر المخالف لعموم الكتاب والخبر المخالف صالح دلالة وسنداً
للتصرف في عموم الكتاب كما عرفت (والحق) ما أفاده التقريرات في مقام
الجواب (فقال ما لفظه) وبعبارة واضحة الكتاب قطعي سنداً وخبر الواحد
ظني سنداً ولا تعارض بينهما من هذه الجهة أي من جهة ما هو القطعي وانما
التعارض بينهما من جهة الدلالة الراجعة في العام الى اصالة الحقيقة التي يجب
تقديم ما هو صالح للقربنية عليها لإرتفاع موضوع الأصل بوجود الدليل
حقيقة اذا كان علياً أو حكماً اذا كان ظنياً ولو مع ملاحظة العلم باعتباره
والمفروض أن خبر الواحد صالح لذلك أما دلالة فظاهر وأما سنداً فلان
كلامنا في قبالة هذا المانع انما هو بعد الفراغ عن حجية الخبر انتهى (وحاصله)
هو ما بيناه آنفاً من أن الامر دائر بين اصالة العموم في الكتاب وبين نفس
الخبر المعتبر والخبر المعتبر صالح بدلالته وسنده للتصرف في عموم الكتاب
(نعم يمكن تقرير الجواب) بنحو آخر يدور الامر فيه بين عموم الكتاب
وبين عموم دليل اعتبار الخبر بان يقال ان الامر دائر بين العمومين فإن أخذنا
بعموم الكتاب طرحنا عموم دليل الخبر بمعنى أنه أخرجنا الخبر المخالف
لعموم الكتاب عن تحته بلا تخصيص له وان أخذنا بعموم دليل الخبر فقد
خصصنا عموم الكتاب بمخصص له وهو الخبر المعتبر المخالف لعمومه ومهما
دار الامر بين تخصيصين كذلك أي أحدهما بلا تخصيص والآخر بمخصص
قدم الثاني على الاول .

قوله ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع... الخ رد على الكلام
المتقدم في صدر المسألة عن المحقق المائل الى التوقف من أن الدلالة على العمل

بالخبر الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به وقد ذكره التقريرات في عداد أدلة المنع وجمله وجهاً ثالثاً لهم (وعلى كل حال) حاصل الجواب أن دليل اعتبار حجية الخبر بما لا ينحصر بالإجماع فقط كما يقال انه قائم في خصوص ما لا يوجد على خلافه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به بل يستفاد اعتبار الخبر من الآيات القرآنية ولو نوقش في دلالتها فن الأخبار المتواترة إجمالاً وإطلاقها مما يشمل كلا من الخبر المخالف لمعوم الكتاب وغيره جميعاً (هذا مضافاً) إلى ما عرفت من السيرة المستمرة على العمل بالخبر في قبال العمومات السكتائية وأنه مما يقطع به في زمن الصحابة والتابعين ولم ينكر ذلك عليهم .

﴿ قوله والأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار أو انها زخرف أو انها مما لم يقل به الإمام . . . الخ ﴾ إشارة إلى وجه آخر للمانعين قد جعله التقريرات وجهاً رابعاً لهم وهو عمدة الوجوه (قال) وأخرى بطائفة كثيرة من الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها وضربها على الجدار وانها زخرف وانها مما لم يخبر بها الإمام عليه السلام وهي كثيرة جداً (انتهى) بل ويظهر من شيخنا الأنصاري أن هذا الوجه هو لشيخ الطائفة في العمدة (قال) في الرسائل في أوائل خبر الواحد بعد أن ذكر الأخبار الكثيرة الدالة على المنع عن العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور وجعلها طائفتين الأولى ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب الثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب وغاص في الجواب عن الطائفة الأولى (ما هذا لفظه) ومن هنا يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار بل منعه لأجلها كما عن الشيخ في العمدة انتهى (وعلى كل حال) سيأتي تفصيل هذه الأخبار في صدر

مسألة خبر الواحد انشاء الله تعالى واحداً بعد واحد وهي بمضامين شتى ولكن ليس فيها تصريح بلفظ الطرح أو الضرب على الجدار وإن كان فيه تعبير بالزخرف أو الباطل أو لم نقله وغير ذلك (وكيف كان) قد أجاب المصنف عن هذه الاخبار بوجوه .

(الاول) ما حاصله أن مخالفة الخاص مع العام ليست بمخالفة عرفاً بل يعد الخاص بياناً للعام وشرحاً له ومن هنا لا يعد الخبران المتنافيان على وجه العموم والخصوص المطلق أو على وجه الإطلاق والتقييد بمتعارضين ولا يرجع فيهما الى المرجحات السنية أو نتخير بينهما على الخلاف الآتي في باب التعادل والتراجيح بل نأخذ بخاصهما أو بمقيدهما ولو كان الآخر أقوى سنداً (وقد أشار) إلى هذا الوجه بقوله ان لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفاً (الثاني) ما حاصله أن المراد من المخالفة في الاخبار الآمرة برد المخالف

للكتاب هو غير مخالفة العموم والخصوص المطلق وذلك بشهادة صدور كثير من الاخبار المخالفة للكتاب بهذا النحو من المخالفة أي المخصصة لعموماتها أو المقيدة لمطلقاتها على نحو لو انكرها أحد لعد ذلك من المكابرة واللجاج والاخبار الآمرة برد المخالف وإن كانت آية عن التخصيص الأفرادي بان يقال مثلاً كل حديث خالف كتاب الله فهو زخرف إلا الخبر الفلاني ولكنها غير آية عن التخصيص الأنواعي بان يقال مثلاً كل خبر خالف الكتاب فهو زخرف إلا المخالف له بنحو العموم والخصوص المطلق فانه شارح لمدلوله ومفسر لمعناه والفرق بين هذا والجواب السابق أن مخالفة الخاص مع العام على الوجه السابق ليست بمخالفة أصلاً وعلى هذا الوجه مخالفة غير أنها ليست بمرادة من الاخبار الآمرة برد المخالف بشهادة صدور كثير من الاخبار المخالفة للكتاب بهذا النحو من المخالفة (وقد أشار المصنف) إلى هذا الوجه الثاني

بقوله إلا أنه لا يحيص عن أن يكون المراد من المخالفة . . . الخ وقد قدمته في الذكر ولا ضير فيه .

(الثالث) ما حاصله أنه من المحتمل قوياً أن يكون المراد من هذه الاخبار أنهم لا يقولون خلاف القرآن ثبوتاً وواقعاً وأما خلافه إثباتاً وظاهراً ولو بنحو التباين الكلي فضلاً عن العموم والخصوص المطلق أو من وجه شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده جل وعلا فكثيراً ما يقولون به (وقد أشار المصنف) إلى ذلك بقوله مع قوة إحتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى وواقعاً . . . الخ (وفيه) أن هذا الإحتمال وإن كان قوياً في حد ذاته بل مما لا ريب فيه ولكن ليس منه في الاخبار المذكورة عين ولا أثر كما لا يخفى على من راجعها وأمعن النظر ولعله إليه أشار أخيراً بقوله فافهم ولكن سياقنا في صدر خبر الواحد ما يدل قوياً على هذا الوجه وهو صدور كثير من الاخبار الصحيحة الواردة في تفسير القرآن المخالفة لظواهره بنحو التباين الكلي فضلاً عن العموم والخصوص المطلق أو من وجه نظير ما ورد من أن الصلاة في قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى هو المسجد أو أن البحرين في قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان هو على وفاطمة عليهما السلام وان البرزخ هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم وان اللؤلؤ والمرجان هما الحسن والحسين عليهما السلام إلى غير ذلك مما لا مجال لإنكاره والفرق بين هذا الوجه وبين الاول والثاني أن بناء عليهما يؤخذ بخصوص المخالف للكتاب الذي مخالفته بنحو العموم والخصوص المطلق وبناء على هذا الوجه يؤخذ بمطلق ما خالف ظاهر الكتاب إذا كان نصاً أو أظهر سواء كان مخالفته بنحو التباين الكلي أو بنحو العموم والخصوص المطلق أو من وجه ويبقى تحت الاخبار الآمرة بطرح المخالف للكتاب

خصوص الخبر المخالف لنصه وصرح به فتأمل جيداً وسيأتي لذلك مزيد توضيح
إنشاء الله تعالى في خبر الواحد فانتظر .

﴿ قوله كيف وصدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة عنهم
عليهم السلام كثيرة جداً... الخ ﴾ هذا راجع إلى قوله لا يحيص عن أن
يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم لا إلى قوله ان لم
نقل بانها ليست من المخالفة عرفاً فلا تشبهه .

﴿ قوله فافهم... الخ ﴾ قد أشرنا الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة... الخ ﴾
إشارة الى الوجه الثاني من وجهي المنع (قال في المعالم) بعد ما ذكر الوجه
الاول المتقدم للمانعين (ما هذا لفظه) الثاني أنه لو جاز التخصيص به لجاز
النسخ أيضاً والتالي باطل اتفاقاً فالمقدم مثله بيان الملازمة أن النسخ نوع من
التخصيص فانه تخصيص في الأزمان والتخصيص المطلق أعم منه فلو جاز
التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة أولوية تخصيص العام على الغاء الخاص
وهو قائم في النسخ (انتهى) (وقد أجاب عنه المصنف) بعد ما اتخذ أصل
الجواب من التقارير بتغيير في العبارة بما حاصله أن مقتضى القاعدة هو
جواز كل من النسخ والتخصيص جميعاً بخبر الواحد غير أن بينهما فرق من
جهتين أوجبتا منع الملازمة .

(الاولى) اختصاص النسخ بالاجماع على المنع فلولا ه لقلنا أيضاً بجواز
النسخ بخبر الواحد (وفيه) أن الإجماع في المسألة غير معلوم ومن هنا قال في
المعالم في الاصل الثاني من مبحث النسخ ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة
المتواترة بالأحاد عند أكثر العلماء ولم يقل عند كافة العلماء انتهى (ولو سلم)
الإجماع هنا فحصول القطع منه برأى المعصوم في امثال المسألة مما يحتمل

الإستناد فيه الى الرأى والنظر ممنوع جداً .

(الثانية) أن النسخ مما يتوفر الداعى بضبطه ولذا قل الخلاف فى موارد
فلا نحتاج فى تعيين موارد الى العمل بخبر الواحد بخلاف التخصيص فنحتاج
فيه (وفيه) أن مجرد ذلك مما لا يوجب اعتبار خبر الواحد فى تعيين موارد
التخصيص ما لم يرجع الى دعوى الإنسداد فيها فيخرج بذلك عن الظن المعتبر
بالخصوص (هذا) والحق فى الجواب عن الوجه الثانى للمانعين هو الإلتزام
بجواز النسخ أيضاً بخبر الواحد المعتبر بالخصوص كالتخصيص بعينه ولا
محذور فيه أصلاً .

في اختلاف حال الخاص ناسخاً ومخصماً ومنسوخاً

قوله فصل لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما ناسخاً
ومخصماً ومنسوخاً . . . الخ لا اشكال فيما اذا كان الخاص مقارناً مع العام
فانه مخصص له بلا خلاف يعنى به كما فى المعالم الا عن بعض الحنفية كما صرح
به المحقق القمى وأما اذا كان غير مقارن له منفصلاً عنه .

(فتارة) يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به .

(وأخرى) يكون بعد العام وبعد حضور وقت العمل به .

(وثالثة) يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به .

(ورابعة) يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به .

فهذه صور أربع .

(أما الصورة الأولى) وهي أن يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به التي قد أشار إليها المصنف بقوله أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به . . . الخ (فقد يقال) فيها بعدم جواز التخصيص نظراً الى لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب ويظهر من المعالم والمحقق القمي وغيرهما وجود القائل بهذا القول (وقد يقال) فيها بعدم جواز النسخ نظراً الى اشتراط جواز النسخ بحضور وقت العمل بالمنسوخ كما يظهر ذلك من المعالم والمحقق القمي بل صرحا بالإشتراط في مبحث النسخ ونسبه الأول الى جمهور أصحابنا وجمع من العامة والثاني الى أكثر أصحابنا والمعتزلة (والحق) أن كلا من التخصيص والنسخ فيها جاز غير أن التخصيص أظهر فينبى عليه .

(أما جواز التخصيص) فلأن تأخير البيان عن وقت العمل والحاجة جاز عقلاً اذا كان لحكمة مقتضية له فكيف بتأخيره عن وقت الخطاب .

(وأما جواز النسخ) فلما ستعرف من أن النسخ بمعناه الحقيقي الواقعي في الأحكام الإلهية غير معقول لإستلزامه الجهل في حقه تعالى وهو منزه عنه جل وعلا فان الحكم لو كان مشتملاً على مصلحة موجبة له الى الأبد فلماذا ينسخ وأن لم يكن مشتملاً كذلك فلماذا يشرع بنحو التأييد كي ينسخ فلا بد أن يكون النسخ في الشرعيات بمعنى بيان أمد الحكم وغايته ومن المعلوم أن النسخ بهذا المعنى مما لا يتفاوت فيه الحال بين أن يكون قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ أو بعده غايته أنه ان كان بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ فالامر الأول كان جدياً عن مصلحة في المتعلق والابان كان قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ فالامر الأول كان صورياً عن مصلحة في نفس الامر وسيأتي اعتراف المصنف بصحة النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ بقوله وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً وان كان بحسب

الظاهر رفقاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل . . . الخ .
(وأما أظهرية التخصيص) فلهيوعه وندرة النسخ جديداً وبه يكون
ظهور العام في العموم الأزمانى وان كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة أقوى من
ظهوره في العموم الأفرادى وان كان بالوضع وتنصيب أهل اللغة فيخصص
الثانى دون الأول وسيأتى أيضاً اعتراف المصنف بذلك قريباً فانتظر .

(وأما الصورة الثانية) وهى أن يكون الخاص بعد العام وبعد حضور
وقت العمل به التى قد أشار اليها المصنف بقوله وان كان بعد حضوره كان
ناسخاً لا مخصماً . . . الخ فمختار المصنف فيها تبعاً للتقريرات أن العام ان كان
وارداً لبيان الحكم الواقعى فلا محالة يكون الخاص ناسخاً لا مخصماً لئلا يلزم
تأخير البيان عن وقت الحاجة والا كان مخصماً .

(أقول) وهذا جيد غير أن التعليل بلزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة
ليس كما ينبغي بعد ما عرفت أنه مما لا محذور فيه اذا كان الحكمة مقتضية له
وسيأتى أيضاً اعتراف المصنف بذلك فى التعادل والتراجع عند الإشارة الى
جملة من المرجحات النوعية لاحد الظاهرين فانتظر .

(وبالجملة) الأولى أن يقال ان العام اذا أحرز أنه قد ورد لبيان الحكم
الواقعى فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل به يكون ناسخاً لا محالة لا
مخصماً والا لزم الخلف لسكن هذا اذا أحرز ورود العام لبيان الحكم الواقعى
بالعلم واليقين وأما اذا أحرز ذلك بالأصل العقلانى كما هو الغالب فيكون الخاص
مخصماً لا ناسخاً فان النسخ حينئذ وان كان أمراً ممكنناً ثبوتاً ولكن ندره
النسخ وشيوع التخصيص جداً كما أشرنا هو مما يوجب تقوية ظهور العام فى
العموم الأزمانى وتضعيف ظهوره فى العموم الأفرادى فيقدم الأول على الثانى
ويلتزم بتأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه كان الحكمة مقتضية لذلك .

(وأما الصورة الثالثة) وهي أن يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل به التي لم يؤثر اليها المصنف ها هنا وإنما يؤثر اليها بعداً بقوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . الخ فالكلام فيها عين الكلام في الصورة الأولى من حيث جواز كل من التخصيص والنسخ جميعاً غير أن التخصيص أظهر فينبى عليه .

(نعم) احتمال التخصيص والنسخ هناك كان في الخاص المتأخر وها هنا يحتمل التخصيص في الخاص المتقدم والنسخ في العام المتأخر (مضافاً) الى أن التخصيص هناك كان مستلزماً لتأخير البيان عن وقت الخطاب وقد يقال بعدم جوازه وان عرفت فساده لجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا كان لحكمة مقتضية لذلك فكيف بتأخيره عن وقت الخطاب وها هنا لا يستلزم التخصيص تأخير البيان عن وقت الخطاب أصلاً .

(وأما الصورة الرابعة) وهي أن يكون العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به التي قد أشار اليها المصنف بقوله وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص . . الخ فلا اشكال في جواز كل من التخصيص والنسخ فيها عند الكل .

(أما جواز التخصيص) فلعدم استلزامه تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجة أصلاً .

(وأما جواز النسخ) فليكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص غير أن التخصيص هو أظهر من النسخ لما أشير اليه من شيوع الأول وندرة الثاني فيوجب ذلك قهراً أفوائية ظهور الخاص في الدوام والاستمرار وان كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة من ظهور العام في العموم الأفرادى وان كان بالوضع لا بالإطلاق فيتعين التخصيص دون النسخ (ثم ان هذا كله) اذا علم

اقتران الخاص بالعام أو انفصاله عنه وأما إذا جهل وتردد بين اتصاله به وانفصاله عنه فالحكم فيه هو التخصيص أيضاً فإنه لا يخلو ثبوتاً عن إحدى الصور الخمس وهي صورة الاقتران والصور الأربعة للانفصال وقد عرفت أن الخاص في الكل مخصص لا ناسخ إلا إذا أحرز كون العام المتقدم وارداً لبيان الحكم الواقعي بالعلم واليقين ثم ورد الخاص بعد حضور وقت العمل به فإنه حينئذ ناسخ لا مخصص .

﴿ قوله أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل فلا يحيص عن كونه مخصصاً وبياناً له . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة إلى الصورة الأولى من الصور الأربعة كما تقدم .

﴿ قوله وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة إلى الصورة الثانية من الصور الأربعة كما تقدم أيضاً .

﴿ قوله وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص . . . الخ ﴾ قد أشار بهذه العبارة إلى الصورة الرابعة من الصور الأربعة كما أشرنا وسيأتي منه الإشارة إلى الصورة الثالثة فانتظر .

﴿ قوله هذا فيما علم تاريخهما وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية . . . الخ ﴾ وهذا راجع إلى الصورتين الأولىين كما يظهر من قوله بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره (ثم إنه) قد يتخيل أنه لا ثمرة عملاً بين كون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كي يكون ناسخاً على الشرط المتقدم أو قبل حضوره كي يكون مخصصاً ولكن يمكن فرض الثمرة فيما إذا قال مثلاً أكرم العلماء ولم يكرم فساقهم عصياناً ثم ورد لا تكرم فساق العلماء ولم يعلم أنه كان قبل حضور وقت العمل بالعام كي يكون مخصصاً ولا شيء عليه

سوى التجري أو كان بعد حضور وقت العمل به كي يكون ناسخاً ويستحق العقاب على المعصية ويكون عليه القضاء لو كان الإكرام مما شرع فيه القضاء (ثم إن المصنف) لم يتعرض صورة تردد العام بين أن يكون بعد حضور وقت العمل بالخاص أو قبله كما تعرض صورة تردد الخاص بين كونه بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله وذلك لوضوح إنتفاء الثمرة فانه على كل حال يبنى على كون الخاص المتقدم مخصصاً كما تقدم لا ناسخاً.

﴿ قوله وأنه واجد لشرطه . . الخ ﴾ أى وارد قبل حضور وقت العمل بالعام لثلاثاً يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة .

﴿ قوله وإنما يوجبان الحمل عليه . . الخ ﴾ أى وإنما يوجبان كثرة التخصيص وندرة النسخ الحمل على التخصيص في خصوص الصورة الرابعة وهى ما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص بل وفي غير ذلك من الصور أيضاً كما عرفت منا تحقيقه من جهة كونها موجبين لاقوائية الظهور في الدوام والإستمرار من الظهور في العموم الأفرادى وهذا بخلاف ما إذا أوجبا الظن بالتخصيص وكون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام كما في تردد الخاص بين كونه بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله فان الظن مما لا عبرة به فيرجع إلى الأصل العملى كما تقدم .

﴿ قوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . الخ ﴾ أى قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد أشار بهذه العبارة إلى الصورة الثالثة من الصور الأربع كما أشرنا قبلاً .

﴿ قوله وإنما يكون مبنيّاً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل . . الخ ﴾ وقد عرفت منا جوازه وسيأتى له مزيد بيان بل وتصريح من المصنف به كما أشرنا فيما تقدم .

﴿ قوله ولو فيما كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص . . . الخ ﴾ فيه من سوء التعبير ما لا يخفى إذ المقصود من قوله أقوى هو الوضع ولو قال هكذا ولو فيما كان ظهور العام في عموم الأفراد بالوضع وكان ظهور الخاص في الدوام بالإطلاق كما تقدم منه آنفاً في ذيل الكلام في الصورة الرابعة كان أولى (ثم ان هذا إشارة) إلى صورة واحدة من الصورتين اللتين قد أشار إليهما بقوله ثم ان تعين الخاص إلى قوله أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به . . . الخ وهي ما إذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص ففيها يدور الأمر بين ظهور العام في العموم الأفرادى وبين ظهور الخاص في الدوام والإستمرار وبقي الصورة الأخرى وهي ما إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ففيها يدور الأمر بين ظهور العام في العموم الأفرادى وبين ظهوره في العموم الأزمانى (والصحيح) في التعبير على نحو يشمل كلتا الصورتين جميعاً أن يقال ولو كان الظهور في عموم الأفراد بالوضع وكان الظهور في عموم الأزمان بالإطلاق فتأمل جيداً كي لا يشتبه عليك الأمر فان المقام كله لا يخلو عن دقة .

القول في النسخ

﴿ قوله ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ . . . الخ ﴾ النسخ هو البداء في التشريعات أى في الأحكام بأن يأمر مثلاً بشيء أو ينهى عنه ثم ينسخه في قبالة البداء في التكوينية أى في الأفعال بأن يخبر مثلاً أنه سيقع العذاب على قوم فلان ثم يبدو له فلا يقع العذاب عليهم فالنسخ أخص والبداء أعم وإن كان الثانى أيضاً ينصرف إلى التكوينية (وعلى كل

حال) لا ريب في أن كلا من النسخ والبداء بمعناه الحقيقي مما يستحيل في حقه تعالى (أما النسخ) فلان معناه الحقيقي هو رفع الحكم الثابت ولازمه الجهل كما أشرنا قبلا فان الحكم ان كان مشتملا على مصلحة موجبة لتشريعه الى الابد فلماذا ينسخ وإن لم يكن مشتملا على مصلحة كذلك فلماذا يشرع بنحو التأييد (وأما البداء) فلان معناه الحقيقي هو ظهور ما خفي عليه (قال) في المجمع بداله في الامر اذا ظهر له استصواب شيء غير الاول وهو أيضاً يستلزم الجهل وهو منزعه عنه جل وعلا (ومن هنا ذهب المصنف) الى أن النسخ في الاحكام الالهية لا يكون بمعنى رفع الحكم كي يستلزم الجهل بل بمعنى دفع الحكم أى المنع عن السراية كما في التخصيص غايته أنه في التخصيص يمنع عن سراية الحكم الى جميع الافراد وفي النسخ يمنع عن سرايته الى جميع الأزمان وانما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره مع أنه بحسب الواقع لا دوام له ولا استمرار.

(أقول) والتعبير عن النسخ بدفع الحكم مما لا يخلو عن مسامحة فان النسخ وان كان بمنزلة التخصيص غايته أنه في الأزمان لا في الافراد ولسكنه ليس بمنزلة التخصيص المتصل كي صح أن يقال انه دفع للحكم بل هو بمنزلة التخصيص المنفصل وهو ليس بدفع والاحسن في التعبير عنه أن يقال ان النسخ بيان أجل الحكم وانتهاء أمده كما في الفصول (قال في الفصل الثاني) من مبحث النسخ اختلفوا في أن النسخ هل هو رفع للحكم الشرعي أو بيان لإنتهاء أمده (انتهى) بل سيأتى من المصنف أيضاً التعبير عنه بتعيين أمد الحكم وغايته (كما أن التعبير) باقتضاء الحكمة اظهار دوام الحكم واستمراره مع أنه بحسب الواقع لا دوام له ولا استمرار مما لا يخلو أيضاً عن حزازة فان الإظهار كذلك أشبه شيء بالكذب غايته أنه عن حكمة ومصلحة والكذب كذلك

وإن لم يكن قبيحا على الحكيم ولسكنه مع ذلك مما لا يناسبه جل وعلا (مضافا) إلى أنه تعالى لم يظهر دوام الحكم وإنما هو شيء قد استفيد من ظاهر الأمر بطبعه الأصلي نعم هو قد أخفى أمد الحكم ولم يبينه وهذا غير اظهار دوام الحكم واستمراره (والصحيح) في التعبير على نحو لا يرد عليه شيء مما ذكر أن يقال وإنما اقتضت الحكمة إخفاء أمد الحكم في بدو الأمر مع أنه بحسب الواقع له أمد وغاية ومن المعلوم أن إخفاء أمد الحكم ليس بكذب ولا شبه كذب هذا محصل الكلام في النسخ (وأما البداء في التكوينيات) فجمل الكلام فيه كما سيأتي من المصنف أنه ليس بمعنى ظهور ما خفي عليه بل بمعنى إبداء ما أخفاه في بدو الأمر فهو تعالى يخبر عن وقوع أمر معلق على أمر غير واقع أو على عدم أمر واقع ويخفي التعليق عليه حين الإخبار وإن المعلق عليه مما لا يحصل فلا يحصل المعلق وذلك لحكمة مقتضية لذلك ثم يبدى ما أخفاه أولا فالبداء فيه تعالى إبداء حقيقة لا بداء كما إذا أخبر عن موت شخص معلق موته على عدم التصديق وقد أخفى التعليق عليه حين الإخبار ولم يبين أنه يتصدق ولا يموت وذلك لحكمة مقتضية للإخبار كذلك كالتنبيه على خواص الصدقة وشدة تأثيرها في دفع البلاء ونحو ذلك من المصالح وقد نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام في يوم صفين أنه أخبر عن قتل معاوية وقال لاقتلن اليوم معاوية وأخفى قوله إن شاء الله تعالى قاصداً بذلك تشجيع العسكر وتقوية عزيمتهم على القتال مع الفئة الباغية والله العالم .

﴿ قوله وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره أو أصل ان شأته وإقراره . . . الخ ﴾ فالأول للنسخ بعد العمل والثاني للنسخ قبل العمل وقد أشرنا إلى جواز الثاني وامكانه وسيأتي لذلك مزيد توضيح وبيان فانتظر ﴿ قوله ومن هذا القبيل لعله يكون أمر ابراهيم بذبح إسماعيل . . . الخ ﴾

أى ومن قبيل عدم اطلاعه على أنه ينسخ في الإستقبال لعدم احاطته بتام ما جرى في علمه تبارك وتعالى لعله كان أمر ابراهيم بذبح إسماعيل عليهما السلام ﴿ قوله وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفماً وإن كان بحسب الظاهر دفماً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل... الخ ﴾ قد أشرنا فيما تقدم أن النسخ بعد أن كان بمعنى بيان أمد الحكم لا يتفاوت الحال فيه بين أن كان قبل حضور وقت العمل أو بعد حضور وقت العمل غاية أنه إن كان بعد العمل فالأمر الأول كان جدياً قد إنتهى أمده وإن كان قبل العمل فالأمر الأول كان ضرورياً قد حصل غايته وقد أشرنا أيضاً أن المعالم قد نسب اشتراط حضور وقت العمل في النسخ إلى جمهور أصحابنا وجمع من العامة لا إلى جميع أصحابنا وأن المحقق القمي نسبه إلى أكثر أصحابنا صريحاً دون جميعهم وزيدك في المقام انه (قال في المعالم) وحكى المحقق عن المفيد رحمه الله القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب أكثر أهل الخلاف إلى أن ذكر إحتجاج المخالف أى المجوز بوجوه عديدة :

(الأول) قوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع .

(الثاني) أنه تعالى أمر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل (الثالث) ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع إلى أن عادت إلى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل . (الرابع) ان المصلحة قد تتعلق بنفس الأمر أو النهى فجاز الإقتصار عليهما من دون إرادة الفعل .

(أقول) والنسك بهذا الوجوه كلها مما لا بأس به سيما أمر ابراهيم بذبح ابنه (وجواب المعالم) عنه من أنه لم يؤمر بالنسخ الذى هو فرى الأوداج بل

بالمقدمات بدلالة قوله تعالى قد صدقت الرؤيا (عما لا وجه له) فان ظاهر الآية بل صريحها هو الأمر بنفس الذبح وحيث أنه عليه السلام صار بصدد الإمتثال وشرع في المقدمات حصل التصديق للرؤيا ولا يكاد يحتاج التصديق الى حصول ذى المقدمة بنفسه خارجا كما نضطر الى هذا الجواب (نعم التمسك) بعموم قوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت مما لا يخلو عن مناقشة نظراً الى أن المسألة عقلية فما لم يثبت الجواز عقلاً لم يحز التمسك بالإطلاق خارجا اذ للخصم أن يدعى أنه ممتنع عقلاً فلا يشمل الإطلاق وتختص الآية بمقتضى حكم العقل بالنسخ بعد العمل الا أن في بقية الوجوه غنى وكفاية .

﴿ قوله لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة . . . الخ ﴾ علة لقوله فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل (ثم ان) البداء المحال في حقه تعالى ليس الا بالمعنى الذى قد ذكرناه من ظهور ما خفي عليه فانه بهذا المعنى مما يستلزم تغير ارادته تعالى مع عدم انقلاب في الفعل عما كان عليه فانه مع تغير عنوانه وتبدل جهته كالإضطرار أو الإكراه أو الخطاء أو النسيان وما أشبه ذلك مما لا كلام فيه ومن المعلوم أن تغير ارادته مع عدم انقلاب في الفعل عما كان عليه مستلزم للجهل في حقه تعالى وهو منزه عنه جل وعلا .

﴿ قوله والالزام امتناع النسخ . . . الخ ﴾ أى وان لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى لزوم امتناع النسخ .

﴿ قوله وذلك لان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته . . . الخ ﴾ علة لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك وتعالى ثم إن الترديد في قوله لأن الفعل أو دوامه اشارة الى النسخ قبل العمل وبعده ففي النسخ قبل العمل لم يكن الفعل متعلقاً لإرادته ولم يكن الأمر به من جهة اشتماله على المصلحة وانما كان

في نفس الأمر به حكمة ومصلحة وفي النسخ بعد الفعل لم يكن دوام الفعل متعلقاً لإرادته وإنما كان اظهار دوامه لحكمة ومصلحة .

(أقول) قد عرفت منا ان اظهار دوام الحكم مع أنه بحسب الواقع مما لا دوام له ولا استمرار مما لا يخلو عن حزاة وان فرض كونه عن حكمة ومصلحة فانه أشبه شيء بالكذب كما أشرنا (مضافاً) الى أنه تعالى لم يظهر الدوام وإنما هو شيء قد استفيد من ظاهر الأمر بطبعه الاصلى نعم ان الله تعالى قد أخفى غاية الحكم وأمدّه ولم يظهره في بدو الأمر وهذا ليس بكذب ولا شبه كذب .

﴿ قوله وأما البداء في التكوينيةات بغير ذلك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات . . . الخ ﴾ أقول (أما البداء) في التكوينيةات بغير ذلك المعنى المحال في حقه تبارك وتعالى المستلزم للجهل (فقد رواه) في الوافي في باب البداء مسنداً عن عمرو بن عثمان الجهني عن أبي عبد الله عليه السلام قال ان الله لم يبدله من جهل (وروى أيضاً) في الباب المذكور مسنداً عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما بدى الله في شيء الا كان في علمه قبل أن يبدو له (وأما أصل وقوع البداء) فلروايات متواترات ذكرها في الباب المذكور أيضاً (مثل قوله عليه السلام) ما عبد الله بشيء مثل البداء (أو) ما عظم الله بمثل البداء (أو) ما بعث الله نبياً قط حتى يقره بالبداء (أو) ما تنبأ نبى قط حتى يقره الله بخمس بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة (أو) ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر وأن يقره الله بالبداء (أو) لو علم الناس ما في القول في البداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه (أو) إن الله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه فنحن نعلمه (أو) إن الله تعالى عالم بما غاب عن خلقه

فيما يقدر من شيء ويقضيه في علمه قبل أن يخلقه وقبل أن يقضيه إلى الملائكة
فذلك يا حمران علم موقوف إليه فيه المشية فيقضيه إذا أراد ويبدو له فيه فلا
يمضيه فاما العلم الذي يقدره الله تعالى ويقضيه ويمضيه فهو العلم الذي إنتهى إلى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم ينال إلى غير ذلك من الأخبار .

﴿ قوله مع علمه بأنه يمحوه أو مع عدم علمه به . . . الخ ﴾ أى مع علم
النبي أو الولي بأنه يمحوه أو مع عدم علمه به .

﴿ قوله وإنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الإلهام لإرتقاء نفسه الزكية
. . . الخ ﴾ أى وإنما يخبر به النبي أو الولي لأنه حال الوحي أو الإلهام لأجل
إرتقاء نفسه الزكية واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته .

﴿ قوله قال الله تبارك وتعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت . . . الخ ﴾
وعنده أم الكتاب قد ذكر الطبرسي أعلى الله مقامه في تفسير الآية في أواخر
الرد أقوالاً عديدة .

(أحدها) أن ذلك في الأحكام من الناسخ والمنسوخ .

(الثاني) أنه يمحو من كتاب الحفظ المباحات وما لا جزاء فيه ويثبت
ما فيه الجزاء من الطاعات والمعاصي .

(الثالث) أنه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلاً فيسقط عقابها
ويثبت ذنوب من يريد عقابه عدلاً .

(الرابع) أنه عام في كل شيء فيمحو من الرزق ويزيد فيه ومن الأجل
ويمحو السعادة والشقاوة ويثبتهما .

(الخامس) أنه في مثل تقدير الأرزاق والمحن والمصائب يثبت في أم
الكتاب ثم يزيله بالدعاء والصدقة وفيه حث على الإنقطاع إليه سبحانه .

(السادس) أنه يمحو بالتوبة جميع الذنوب ويثبت بدل الذنوب حسنات

يبينه قوله الا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات

(السابع) أنه يمحو ما يشاء من القرون ويثبت ما يشاء منها كقوله ثم أنشأنا من بعدهم قرناً آخرين وقوله كم أهلكتنا قبلهم من القرون .

(الثامن) أنه يمحو ما يشاء يعني القمر ويثبت يعني الشمس ويبينه فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة .

﴿ قوله ربما يوحى إليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً في الإستمرار والدوام . . . الخ ﴾ هذا في نسخ الاحكام بعد العمل .

﴿ قوله وأخرى بما يكون ظاهراً في الجدم مع أنه لا يكون واقعاً بجد بل لمجرد الإبتلاء والإختبار . . . الخ ﴾ هذا في نسخ الاحكام قبل العمل وقد

أشرنا الى ذلك فيما تقدم وان الحكم حينئذ يكون اختبارياً صورياً لاجدياً واقعياً ﴿ قوله كما أنه يؤمر وحياً أو إلهاماً بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره

بما لا يقع . . . الخ ﴾ هذا في البداء في التكوينية أي في الافعال في قبيل النسخ في الاحكام بقسميه من بعد العمل وقبله .

﴿ قوله ويبدى ما خفي ثانياً . . . الخ ﴾ قوله ثانياً حال لقوله يبدى لا لقوله ما خفي .

﴿ قوله ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ . . . الخ ﴾ كان الانسب ذكر هذه الثمرة قبل صرف الكلام الى ما هو نخبة القول في النسخ أي

بعد الفراغ عن الصور الاربع المتقدمة للخاص والعام المتخالفين (وعلى كل حال) اذا دار الامر بين النسخ والتخصيص في شيء واحد كما في الخاص المتأخر

عن العام المردد حاله بين كونه مخصصاً للعام أو ناسخاً لعمومه فالثمرة بينهما كما

أشرنا لدى التعليق على قوله هذا فيما علم تاريخهما . . . الخ أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن تحت العام من الاول فلو قال مثلاً أكرم العلماء

ولم يكرم المكلف فساقهم عصياناً ثم ورد لا تكرم فساق العلماء وبنينا على كونه مخصصاً فلا شيء على المكلف سوى التجري بخلاف ما اذا بنينا على كونه ناسخاً فيستحق العقاب على المعصية مع وجوب القضاء عليه فعلا اذا كان الواجب مما شرع فيه القضاء (واذا دار الامر) بين النسخ والتخصيص في مجموع الخاص والعام كما في الخاص المتقدم بأن قال مثلا لا تكرم فساق العلماء ثم ورد أكرم العلماء حيث يحتمل أن يكون الاول مخصصاً للثاني ويحتمل أن يكون الثاني ناسخاً للاول فالثمرة بينهما أنه على التخصيص لا يكون فساق العلماء محكوماً بحكم العام أصلاً وعلى النسخ يكون محكوماً بحكم العام من حين صدور دليل العام فيجب اكرام فساقهم كما يجب اكرام عدو لهم .

في المطلق والمقيد وبيان تعريف المطلق

﴿ قوله المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين فصل عرف المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه . . . الخ ﴾ هذا التعريف على ما يظهر من المحقق القمي هو لاكثر الاصوليين (وعرفه هو) بانه حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة (وعرفه المعالم) بانه حصة محتملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك (ويظهر من الفصول) أن أصل التعريف بالحصة من العنقدي (وعلى كل حال) يرد عليه أن التعبير بالحصة مما يلائم النكرة لا جميع المطلقات كاسم الجنس وما يحكمه من علم الجنس والمعرف بلام الجنس كالتمر الصادق على القليل والكثير والواحد وأكثر (ثم ان) ها هنا تعريفاً آخر للمطلق (قال في التقريرات) وعرفه جماعة منهم الشهيد بانه اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي (وقال المحقق

القوى) ويظهر من جماعة منهم أنه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام أن المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة .

(أقول) قد تقدم منا في صدر بحث العام والخاص عند ذكر أقسام العموم أن كلا من العام والمطلق عبارة عما استغرق جميع مصاديقه غير أن العام يستغرق بنحو العطف (بواو) فأكرم كل عالم أى أكرم هذا العالم وذلك العالم وذاك العالم وهكذا والمطلق يستغرق بنحو العطف (بأو) فاعتق رقبة أى أعتق هذه الرقبة أو تلك الرقبة وهكذا فى كل التمر واشرب الماء ونحو ذلك (وعليه) فلا نحتاج فى المقام الى ذكر تعريف آخر للمطلق على حده غير ما تقدم هناك وعرفت .

وقوله وقد أشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد أو الانعكاس . . . الخ المستشكل هو صاحب الفصول (قال قدس سره) فصل المطلق ما دل على معنى شايع فى جنسه شيوعاً حكماً (ثم ساق الكلام) الى أن قال ويخرج بقولنا شيوعاً حكماً الفاظ العموم البدلى كمن فى الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع فى أفراد جنسه اعنى جنس العاقل مثلاً الا ان شيوعه وضعى لا حكمى والقوم قد أهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردم (الى ان قال) لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف والمنكر حيث يؤخذان باعتبار العموم الشمولى بقريته حكمة أو مقام لعدم دلالتها على حصه شايعة بل جميع الحصص .

(أقول) قد عرفت منا فى صدر العام والخاص عند ذكر اقسام العموم ان المدار فى العموم والاطلاق ليس على الاستناد الى الوضع وعدمه بحيث اذا كان الاستغراق مستنداً الى الوضع فهو عموم والا فهو اطلاق بل المدار

كما أشير آنفاً على كيفية الإستغراق فإن كان بنحو العطف بواو فهو عموم ولو كان بالحكمة كما في أحل الله البيع والافهو إطلاق ولو كان بالوضع كما في من وما وأى الشرطية أو الاستفهامية أو الموصولة (وعليه) فلا وجه للاشكال في طرد التعريف بالفاظ العموم البدلي والاشكال في عكس التعريف بعموم المفرد المعرف المستفاد من الحكمة أو عموم المنكر المستفاد من مقام الامتنان كما في قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهوراً على ما مثل به الفصول بعد الفراغ عن حدود العام وتعريفه فإن دخول العموم البدلي في التعريف وخروج المفرد المعرف والمنكر عنه هو في محله فإن الاول إطلاق والثاني عموم (هذا مضافاً) إلى ما أورده المصنف عليه بقوله وقد نبهنا في غير مقام على أن مثله شرح الاسم وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا بمنعكس .

﴿ قوله وقد نبهنا في غير مقام على أن مثله شرح الاسم . . . الخ ﴾ قد نبه على ذلك في المطلق والمشروط وفي صدر العام والخاص وفي غيرهما وقد أوضحنا الفرق بين التعريف الحقيقي واللفظي المسمى بشرح الاسم كما هو حقه سيما في الموضع الثاني وإن اللفظي هو لحصول الميز في الجملة فلا ينبغي التقص والابرام فيه بعدم الطرد تارة وبعدم العكس أخرى فراجع .

﴿ قوله وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرد ولا منعكس . . . الخ ﴾ فتعريف السعدانة بانه نبت لا طرد له لكونه اعم يشمل غيرها وتعريف الانسان بانه عاقل لا عكس له لكونه أخص لا يشمل الجنون .

﴿ قوله أو من غيرها مما يناسب المقام . . . الخ ﴾ أى من غير الالفاظ التي يطلق عليها المطلق كالمفرد المعرف بلام الإستغراق أو لام العهد باقسامه أو النكرة بالمعنى الاول الذي ستعرفه مثل قوله وجاء رجل من أقصى المدينة وسيأتي تفصيل معنيها جميعاً .

(نعم) إسم الجنس وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس إذا لم يكن للعموم بوسيلة مقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع والنكرة بالمعنى الثاني كما في جئني برجل يكون من المطلق ويصح إطلاق المطلق على الجميع كما سيأتي التصريح به من المصنف بعد الفراغ عن النكرة فانتظر .

في اسم الجنس

﴿ قوله فمنها إسم الجنس كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض . . . الخ ﴾ وقد يفرق بين الجنس وإسم الجنس فيقال إن الجنس هو الطبيعة وإسم الجنس هو اللفظ الدال عليها (قال المحقق القمي) في القانون الثالث من العام والخاص (ما لفظه) فاعلم أن المراد من الجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له ففهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل إسم يدل على ذلك الجنس (انتهى) وهو جيد (وقال في الفصول) في الفصل الثاني من العام والخاص (ما لفظه) الرابع يفترق إسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افتراق الإسم عن المسمى (انتهى) ومرجه إلى ما أفاده المحقق القمي رحمه الله .

﴿ قوله بل العرضيات . . . الخ ﴾ مراد المصنف من العرضيات هي الأمور الإنزاعية التي ليس بمحداتها شيء في الخارج سوى منشأ انزاعها وتكون هي من خارج المحمول كالفوقية والتحتية والزوجية والرقية ونحو ذلك في قبال الأعراض وهي الأمور المتأصلة القائمة بالموضوع كالسواد والبياض والعلم

والجمل والقوة والضعف ونحو ذلك وهذا على خلاف الاصطلاح فان العرضى عند أهل المعقول هو المشتق في قبال العرض أى المبدء وقد تقدم تفصيل ذلك في أوائل المشتق عند التعليق على قوله ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق . . . الخ فراجع .

﴿ قوله ولا ريب انها موضوعة لفاهيمها بما هي هي مبهمه مهمله . . . الخ ﴾ وتوضيحه أن الماهية كالإنسان والرجل والمرأة ونحو ذلك من الماهيات (تارة) تلاحظ بما هي هي مبهمه مهمله من دون أن يلاحظ معها شئ حتى لحاظ انها لا بشرط وهذا يسمى باللا بشرط المقسمى .

(وأخرى) تلاحظ بما هي هي مبهمه مهمله لكن مع لحاظ انها لا بشرط وهذا يسمى باللا بشرط القسمى فالفرق بين المقسمى والقسمى بعد كون كل منهما لا بشرط أن في الأول ليس مع الماهية لحاظ اللا بشرطية وفي الثاني قد لوحظت اللا بشرطية مع الماهية (وقد أشار في التقريرات) إلى الفرق المذكور بقوله وما خصه أن القسم يمايز المقسم بالإلتفات إلى أنه في تلك الحالة كذلك وهو غير ملتفت به في المقسم (إنتهى) .

(وثالثة) تلاحظ مقيدة بوجود خصوصية معها من العلم أو العدالة أو الإيمان أو الطول أو القصر ونحو ذلك وهذا يسمى بالماهية البشرط شئ .

(ورابعة) تلاحظ مقيدة بهدم خصوصية معها وهذا يسمى بالماهيية البشرط لا (ثم إن من تمام) ما ذكر إلى هنا يظهر أن المراد من اللا بشرطية وبشرطية اللا في المقام ليس هو اللا بشرطية وبشرطية اللا بمعنى عدم الإباء عن الحمل والإباء عنه كما تقدم في الفرق بين المشتق ومبديه بل بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فالمشتق لا بشرط أى بمفهومه غير آب عن الحمل والمبدء بشرط لا أى بمفهومه آب عنه وهكذا الأمر في الجنس والفصل والمادة

والصورة فنكل من الجنس والفصل لا بشرط أى بمفهومه قابل للحمل وكل من المادة والصورة بشرط لا أى بمفهومه غير قابل للحمل بل المراد من اللا بشرطية وبشرطية اللا فى المقام هو بلحاظ الطوارى والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد على ما تقدم تفصيل الكل فى أواخر المشتق فراجع (ثم ان) حاصل مقصود المصنف هنا أن أسماء النكليات أى أسامى الأجناس بجواهرها واعراضها بل وعرضياتها موضوعة للماهيات بما هى هى مبهمه مهملة التى هى لا بشرط مقسمى لا لها بشرط الشيعاء والسريان التى هى بشرط شىء ولا لها مع لحاظ انها لا بشرط التى هى لا بشرط قسمى بحيث كان للحاظ جزء الموضوع له وذلك لوضوح صدق أسامى الأجناس على مصاديقها كما فى قولك زيد إنسان أو عمرو حيوان ونحو ذلك من القضايا من دون عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط بالارسال أو التقييد باللحاظ فلو كانت موضوعة لها بشرط الشيعاء والارسال أو لها بقيد لحاظ كونها لا بشرط لما صح حملها إلا مع التجريد لبداهة عدم صدق الماهية بشرط الشيعاء على فرد من الأفراد وهكذا الماهية مع لحاظ كونها لا بشرط إذ المقيّد باللحاظ لا موطن له الا فى الذهن فكيف يتحد مع الخارجيات ويصدق عليها.

(أقول) هذا مضافا الى ما استعرفه فى علم الجنس من أن الوضع لمعنى مقيّد يحتاج الى التجريد عند الحمل لغو لا يصدر عن جاهل فضلا عن الحكيم وأن الوضع لمعنى مركب من اللحاظ مما يوجب تعدد اللحاظ عند الاستعمال أحدهما يكون جزء الموضوع له والآخر متعلقاً بالمجموع بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه فى استعمال الألفاظ كما تقدم ذلك فى الحروف مفصلاً وهو كما ترى (ثم ان) فى وضع أسامى الأجناس أقوال ثلاثة.

(أحدها) ما عرفته من المصنف وهو خيرة المحققين (قال فى الفصول)

في الفصل الثاني من العام والخاص (ما لفظه) الحق أن اسم الجنس كرجل مجرداً عن الواحق موضوع للماهية من حيث هي وعليه المحققون (انتهى) ومقصوده من الواحق هو اللام والتنوين والالف والنون أي علامة التثنية ونحو ذلك (ثانياً) ما نسب إلى المشهور من وضع اسم الجنس الذي هو أم المطلقات لما قيد بالشياع والسريان بحيث كان الشياع والسريان جزء المدلول ولكن سيأتي ذيل النكرة تصریح المصنف بان الكلام في صدق النسبة وأنه لم يعلم ذلك منهم .

(ثالثاً) أن يكون اسم الجنس موضوعاً للفرد المنتشر بحيث لا يبق فرق بينه وما سيأتي من النكرة بالمعنى الثاني وهي الطبيعة المقيدة بالوحدة (قال في الفصول) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) وقيل بل موضوع للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه (انتهى) هذا ملخص الأقوال في اسم الجنس وقد عرفت أن الحق فيه هو الأول تبعاً للمصنف وعامة المحققين ﴿ قوله الذي هو المعنى بشرط بشيء... الخ ﴾ صفة للملحوظ معه شيء فلا تفعل .

﴿ قوله ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسمي... الخ ﴾ فيه من سوء التعبير ما لا يخفى والصحيح أن يقال هكذا ولا الملحوظ معه اللا بشرطية بحيث كان أحد جزئي الموضوع له ذات المعنى والجزء الآخر لحاظه لا بشرط .

﴿ قوله وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد... الخ ﴾ داليل لقوله وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً... الخ وقد عرفت شرح الدليل آنفاً فلا نعيد .

﴿ قوله مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد . . . الخ ﴾ هذا من متمات قوله المتقدم وذلك لوضوح صدقها . . . الخ وليس هو دليلاً مستقلاً برأسه والمعنى هكذا أى وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد فلو كانت موضوعاً للمعنى بشرط الإرسال والعموم البديلى أو مع قيد لحاظ اللا بشرطية لم يصح صدقها بلا عناية التجريد لبداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد وكذا المفهوم المقيد بلحاظ اللا بشرطية فإن المقيد باللحاظ لا موطن له إلا فى الذهن .

﴿ قوله وإن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً . . . الخ ﴾ فإن المفهوم بشرط العموم وإن لم يصدق على فرد من الأفراد ولكنه يعم كل واحد منها بدلاً كما فى أعتق رقبة أو استيعاباً كما فى أحل الله البيع .

﴿ قوله وكذا المفهوم اللا بشرط القسمى . . . الخ ﴾ عطف على قوله المفهوم بشرط العموم أى مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم وكذا المفهوم اللا بشرط القسمى .

﴿ قوله فإنه كلى عقلى لا موطن له إلا فى الذهن . . . الخ ﴾ وفيه ما لا يخفى فإن المفهوم بمجرد تقيده باللحاظ لا يكاد يكون كلياً عقلياً وإن كان حال الكلى العقلى فى عدم الصدق على الخارجيات وفى كونه مما لا موطن له إلا فى الذهن فإن الكلى العقلى هو الكلى الطبيعى المقيد بالكلى المنطقى كالإنسان المقيد بالكلية أى بالصدق على كثيرين وليس هو المقيد باللحاظ وقد تقدم من المصنف نظير ذلك فى المعانى الحرفية فزعم أن المعنى الحرفى بمجرد تقيده باللحاظ الذهنى يكون كلياً عقلياً وقد عرفت تفصيل الكلام هناك فراجع .

في علم الجنس

وقوله ومنها علم الجنس كأسامة والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي بل بما هي متعينة بالتعين الذهني . . . الخ (قال المحقق القمى) في القانون الثالث في العام والخاص (ما هذا لفظه) وأما الفرق بين علم الجنس وإسم الجنس فهو أن علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كأسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف إسم الجنس فإن التعمين والتعريف إنما يحصل فيه بالآلة مثل الألف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره وإسم الجنس بالآلة إنتهى (وقال في الفصول) في جملة ما أفاده في الفصل الثاني من العام والخاص (ما هذا لفظه) وعلى قياسه علم الجنس كأسامة فإنها موضوعة للماهية المعينة باعتبار تعينها الجنسى أو الذهني ولهذا تعد معرفة ويعامل معها معاملة ما به يفرق بينه وبين إسم الجنس الموضوع للماهية المعينه لا باعتبار تعينها كأسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس إلا أن التعريف في الأول ذاتي وملحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارضى وطار على الكلمة بضميمة أمر خارج وأن الشان يتضمن الإشارة إلى الماهية بخلاف الأول هذا على ما نراه من أن المعتبر في المعارف بلام الجنس وعلمه هو التعين الجنسى لسكن المتداول في كتب القوم وغيرهم أن المعتبر فيها التعين الذهني حيث صرحوا بأن أسداً أى بدون اللام يدل على الماهية الحاضرة في الذهن لسكن لا باعتبار حضورها وتميزها فيه ولفظ الأسد أى مع اللام وأسامة يدلان عليها باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا أيضاً لا يخلو من وجه إلا أن الأول أسد وأقرب الى الإعتبار (إنتهى)

(أقول) ومحصل الكل أن الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس عند أهل العربية أن اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بما هي هي وليكن علم الجنس موضوع للطبيعة بما هي متعينة متميزة في الذهن من بين ساير الاجناس بحيث ما لم يلحظ المعنى كذلك لم يكن مفاد علم الجنس .

وقوله لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا . . . الخ (وحاصل تحقيق المصنف) أن حال علم الجنس كحال اسم الجنس عيناً موضوع لنفس المعنى بما هو هو بلا لحاظ تعينه وتميزه في الذهن من بين ساير المعاني أصلا ليكون معرفة بسببه وأما التعريف فيه فلفظي أي يعامل معه معاملة المعرفة من جواز الإبتداء به ونحوه لا حقيقي معنوي وهذا نظير التأنيث اللفظي فيعامل معه معاملة المؤنث من حيث ارجاع الضمير والتوصيف وأشبه ذلك من دون أن يكون مؤنثاً حقيقياً والا بان كان علم الجنس موضوعاً للمعنى مع لحاظ تعينه وتميزه في الذهن من بين ساير المعاني كما هو المشهور بين أهل العربية لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتجريد فان المركب من اللحاظ أو المقيد به لا موطن له الا في الذهن فكيف يجوز حمله على الخارجيات ويتحد معها ما لم يجرّد عن اللحاظ ومن المعلوم أن التصرف بالتجريد هو لا يخلو عن تعسف وتكلف (وقد أشار) الى هذا الإيراد الأول بقوله والا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل . . . الخ (هذا مضافاً) الى أن الوضع لمعنى مركب أو مقيد يحتاج الى التجريد عن الجزء أو القيد عند الإستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم (وقد أشار) الى هذا الإيراد الثاني بقوله مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده . . . الخ (ثم ان صاحب الفصول رحمه الله) قد أشار الى الإيراد الأول وتفصي عنه بما مرجعه الى التجريد مع الإعتراف بما فيه

من التعسف (قال) بعد كلامه المتقدم بيسير (ما هذا لفظه) فان قلت إذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلامه عبارة عن الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها فيه كما يقولون لكان معنى أكرم الرجل أكرم الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها وتميزها ولكان معنى رأيت أسامة رأيت الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وظاهر أن الماهية باعتبار حضورها في الذهن مما لا يصلح لتعلق الإكرام والرؤية به وعلى قياسه ساير الموارد قلت يمكن التفصي عنه بان ملاحظة الماهية باعتبار في إطلاق اللفظ عليه لا يوجب أن يكون الحكم عليها بذلك الإعتبار فيجوز أن يلاحظ الماهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار آخر وفيه تعسف (إنتهى) .

(أقول) من الممكن أن يقال إن إسم الجنس وعلم الجنس هما موضوعان لمعنى واحد ولكن اللحاظ مما لا بد منه في حال الإستعمال بلا كلام فان لوحظ المعنى بما هو هو فوضع إسم الجنس ليستعمل فيه وان لوحظ بما هو متميز ومتمين من بين ساير المعانى والأجناس فوضع علم الجنس ليستعمل فيه فاللحاظ في كل منهما خارج عن متن المعنى ويكون من مسوغات الإستعمال كما قال بذلك المصنف عينا في الفرق بين الإسم والحرف (وعليه) فيمتاز علم الجنس عن إسم الجنس من دون أن يرد عليه شئ من إرادى المصنف أصلا ولعل مراد المشهور من أهل العربية في الفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس هو ذلك غير أن هذا كله أمر جاز ثبوتاً ولا دليل عليه إثباتاً إلا إذا ادعى في علم الجنس انسياق التميز والتعين من بين ساير الأجناس كما ليس بهعيد فيحمل على ما ذكرنا ولا شئ عليهم فتأمل جيداً .

وقوله والا لما صح حمله على الأفراد . . . الخ إشارة الى الإيراد الأول على مقالة المشهور من أهل العربية كما أشير آنفاً .

﴿ قوله لأنه على المشهور كل عقلى . . . الخ ﴾ وفيه ما عرفته آنفاً قبيل الشروع في علم الجنس من أن المعنى بمجرد كونه بما لا موطن له الا في الذهن لا يكون كلياً عقلياً وان كان حاله كحال في عدم الصدق على الخارجيات .

﴿ قوله ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف . . . الخ ﴾ هذا من متمات الإيراد الأول والمعنى هكذا اسكن التحقيق أن علم الجنس موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه والا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل ومن الضروري أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يمكن الإتيان به .

﴿ قوله مع أن وضعه لخصوص معنى . . . الخ ﴾ اشارة الى الإيراد الثاني على مقالة المشهور من أهل العربية كما أشير آنفاً أيضاً .

في المفرد المعرف باللام

﴿ قوله ومنها المفرد المعرف باللام . . . الخ ﴾ أى بلام الجنس والا فالمعرف بلام الإستغراق أو العهد بأقسامه بل المعرف بلام الجنس أيضاً اذا أفاد العموم بمقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع ليس من المطلق كما تقدمت الإشارة اليه ويأتى أيضاً .

﴿ قوله والمشهور أنه على أقسام . . . الخ ﴾ قد عرفت أقسام اللام في صدر العام والخاص وانها على أنحاء (زائدة) وهى الداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين (وموصولة) وهى الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين (وحرف تعريف) و اشارة وهى الداخلة على الجمع المنكر والمفرد المنكر وان التى للتعريف والإشارة هى على نوعين (عهدية) بأقسامها الثلاثة فتكون

للاشارة الى المذكور في الكلام أو الحاضر في مجلس الخطاب أو المعبود في ذهن المخاطب (وجنسية) بقسميها فتكون للاستغراق والإشارة الى الأفراد الخارجية أو الاشارة الى الجنس والطبيعة والماهية فراجع .

﴿ قوله والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام . . . الخ ﴾ وحاصله أن خصوصية الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه انما هي مستفادة من اللام كما هو المشهور عند أهل العربية أو من قرائن المقام كما سيأتى من المصنف بنحو تعدد الدال والمدلول فمدخول اللام يدل على ما وضع له اللفظ واللام أو قرائن المقام تدل على الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه لا بارادتها من المدخول منضمًا الى معناه الموضوع له كي يلزم التجوز أو الاشتراك اللفظي .

﴿ قوله والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين . . . الخ ﴾ فانها اذا اشير بها الى الجنس والماهية أو الى الأفراد بنحو الاستغراق والاستيعاب أو الى الفرد المذكور أو الحاضر أو المعبود فقد أفادت التعيين وهو معنى كونها موضوعة للتعريف (وقد أورد عليه المصنف) بعد ما جعل محط كلامه خصوص لام الجنس بما حاصله أنه لا معنى لسكون اللام لتعريف الجنس الا كونها اشارة الى المعنى المتميز في الذهن من بين ساير المعاني ولازم ذلك أن لا يصح حمل المعرف باللام على الفرد كما في قوله تعالى ان شاتك هو الأبر فان المقيد بالتميز في الذهن لا موطن له الا في الذهن ولا يكاد يتحد مع الخارجيات ويحمل عليها الا بالتجريد وهو تعسف كما تقدم في علم الجنس (وقد أشار) الى هذا الايراد بقوله ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام الى قوله الا بالتجريد . . . الخ (هذا مضافا) الى أن الوضع لمعنى مقيد يحتاج عند الحمل الى التجريد عن القيد فهو عيب لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن

الواضع الحكيم كما تقدم في علم الجنس أيضاً (وقد أشار) الى هذا الإيراد بقوله هذا مضافاً الى أن الوضع لما لاحاجة اليه الى قوله كان لغواً كما أشرنا اليه... الخ (أقول) ويمكن التفصي عن ذلك بان اللام موضوعة للإشارة الى نفس المعنى بما هو هو لا الى المعنى المتميز في الذهن من بين ساير المعاني فان المفروض أن اسم الجنس موضوع لنفس المعنى بما هو هو واللام موضوعة عندهم للإشارة فيكون مفاد المجموع أى المعرف بلام الجنس هو الإشارة الى نفس المعنى بما هو هو فمن أين جاء قيد التميز الذهني المانع عن صحة الحمل الا بالتجريد (نعم) الإشارة الى المعنى مما يستدعى حضوره في الذهن وتميزه فيه من بين ساير المعاني فتوجب التعيين والتعريف وهذا بعينه موجود في أسماء الإشارة والضمائر أيضاً من غير فرق بينهما وبين اللام أصلاً تقول زيد هذا أو عمرو هو فتكون لفظة هذا أو هو إشارة الى نفس المعنى بما هو هو والإشارة اليه مما تستدعى حضوره في الذهن وتميزه فيه من بين ساير المعاني من دون أن تكون هي إشارة الى المعنى المتميز في الذهن بهذا القيد كي يمتنع حملها على الخارجيات (وعلى هذا كله) فلا محذور عقلاً في كون اللام ثبوتاً للتعريف والإشارة ويبقى في المقام وجود ما دل عليه اثباتاً وستأني الإشارة اليه فانتظر ﴿قوله في غير العهد الذهني... الخ﴾ بل وحتى في العهد الذهني غايته انها مفيدة للتعريف والتعيين للمخاطب خاصة من جهة معهودية المعنى في ذهنه لا في ذهن غيره .

﴿قوله ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام... الخ﴾ إشارة الى الإيراد الأول على مقالة المشهور كما أشير آنفاً .
 ﴿قوله ومعه لا فائدة في التقييد... الخ﴾ بل يكون لغواً جداً كما سيأتى التصريح به في الإيراد الثاني الذي يشير اليه بقوله هذا مضافاً الى أن

الوضع لما لا حاجة اليه الى قوله كان اغواً ومن هنا يعرف أن ذكر هذه العبارة في وسط هذا الإيراد الأول مما لا يناسب .

﴿ قوله مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف . . . الخ ﴾ قد يتخيل أن هذا إيراد مستقل وليس كذلك بل هو من متمات الإيراد الأول الذي قد أشار اليه بقوله ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام . . . الخ أى ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام على الأفراد إلا بالتجريد والتجريد في القضايا المتداولة في العرف مما لا يتخلو عن التعسف .

﴿ قوله هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة اليه . . . الخ ﴾ إشارة إلى الإيراد الثاني على مقالة المشهور كما أشير آنفاً أيضاً .

﴿ قوله فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للزين كما في الحسن والحسين . . . الخ ﴾ تفريع على ما أورده المصنف على مقالة المشهور من كون اللام موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين فان اللام إذا لم تكن للتعريف لما فيه من المحذورين المتقدمين كانت هي لمجرد الزين قهراً كما في الداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين والعباس والقاسم ونحو ذلك واستفادة الخصوصيات من الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه تكون بالقرائن (وفيه) بعد ما عرفت من عدم المحذور فيه ثبوتاً أن تبادر الإشارة منها إما إلى الأفراد الخارجية كما في جمع الأمير الصاغة أو إلى الجنس والماهية كما في الرجل خير من المرأة أو إلى الفرد الحاضر أو المذكور أو المعبود كما في جاء الرجل مما يقضى إثباتاً بعدم كونها لمجرد الزين .

﴿ قوله ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى . . . الخ ﴾ كلمة ولو وصلية أى واستفادة تلك الخصوصيات إنما تكون بالقرائن ولو قيل بإفادة

اللام للإشارة إلى المعنى فإن اللام على هذا القول تكون مشتركة بين تلك الخصوصيات من الجنس والإستغراق والعهد بأقسامه ومع الاشتراك لا بد من قرائن تتعين بها تلك الخصوصيات ومن المعلوم أن مع وجود تلك القرائن لا حاجة إلى الالتزام بكون اللام للإشارة لو لم تكن محذرة وقد عرفت اخلاها لما يلزم منها من المحذورين المتقدمين .

﴿ قوله وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم . . . الخ ﴾ رد على الفصول وتفصيله انه (قال) رحمه الله في العام والخاص (ما هذا لفظه) فصل الجمع المعرف يقتضى العموم حيث لا عهد وعليه محققوا مخالفينا ولا خلاف فيه بين أصحابنا على ما حكاه بعضهم (إلى أن قال) ثم هنا مباحث لا بد من التنبيه عليها الأول أن إفادة الجمع المعرف للعموم ليست لسكون اللام فيه موضوعة للعموم كما سبق إلى أوهام كثير من القاصرين ولا لسكون المركب من الجمع والأدوات موضوعا بوضع نوعي لذلك كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الإطلاق بحيث يصلح لأن يشار إليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين للارادة انتهى (فيقول المصنف) إن دلالة الجمع المعرف باللام على العموم بعد وضوح عدم دلالة المدخول على شيء من تلك الخصوصيات أى الجنس والاستغراق والعهد بأقسامه ليست هي لدلالة اللام على الإشارة إلى المرتبة المستغرقة للجميع كما ادعى في الفصول بتخييل عدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الإطلاق سوى الجميع فيتعين للارادة وذلك لتعين المرتبة الأخرى منها وهي أقل مراتب الجمع بل دلالاته على العموم هي لوضع الجمع المعرف باللام من حيث المجموع للعموم وإن لم يكن اللام وحدها ولا الجمع وحده للعموم (وقد أخذ المصنف) هذا المعنى من المحقق القمي أعلى الله مقامه فانه الذى التزم في الجمع المحلى باللام في العام

والخاص بوضع مستقل من حيث المجموع للعموم الأفرادى ومن هنا يظهر أن مراد الفصول من بعض المعاصرين هو المحقق القمى .

(أقول) ولعمري أن الالتزام بوضع الجمع المحلى باللام من حيث المجموع للعموم ليس إلا من ضيق الخناق والحق أن إفادته العموم هي لأجل كون اللام للإشارة كما هو المعروف المشهور لكن لا لعدم تعيين شيء من مراتب الجمع عند الإطلاق فیتعين الجميع كما أفاد صاحب الفصول بل لسكون اللام بنفسها للإشارة إلى جميع الأفراد ويسمى هذا القسم بلام الاستغراق حتى قيل في تعريفها وهي التي تخلفها لفظة كل حقيقة كما أن منها الإشارة إلى أفراد مخصوصة ويسمى بلام العهد بأقسامه من الذكرى والحضورى والذهنى ومنها للإشارة إلى مجرد الجنس والماهية من دون نظر إلى الأفراد الخارجية ويسمى بلام الجنس على ما تقدم تفصيل الكل في بحث العام والخاص فراجع **﴿ قوله وإن أبيت الا عن استناد الدلالة عليه إليه . . . الخ ﴾** وحاصله أن دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مستندة إلى وضعه من حيث المجموع للعموم وإن أبيت الا عن استناد الدلالة عليه إلى اللام فلا يحصى عن دلالة اللام على الاستغراق بلا توسط الدلالة على الإشارة ليكون بسببها التعيين والتعريف الحقيقي بل ليس التعريف فيه الا لفظياً كما تقدم في علم الجنس يعامل معه معاملة المعرفة من جواز الابتداء به ونحوه .

(أقول) أن معنى وضع اللام للاستغراق بلا توسط الإشارة هو أن تكون اللام موضوعة لما يرادف لفظة كل وهو كما ترى ضعيف فان التي للاستغراق وإن صح أن يخلفها لفظة كل حقيقة كما أشير آنفاً ولكن ليس معناه أن مفهومها عين مفهوم لفظة كل بل مفهومها بمقتضى التبادر هو الإشارة إلى الأفراد الخارجية بأجمعها فتؤدى ما تؤديه لفظة كل فتأمل جيداً .

في النكرة

وقوله ومنها النكرة مثل رجل في وجاء رجل من أقصى المدينة أو في جئني برجل... الخ قد عرفت أن اسم الجنس موضوع للماهية بما هي هي مبهمة مهمله المسماة باللابشرط المقسمي ليس فيه قلة ولا كثرة ولا وحدة ولا تعدد (وأما النكرة) فهي عين اسم الجنس إذا دخل عليه تنوين التنكير وأفاد الوحدة فإذا كان اسم الجنس غير منصرف كصفراء وحمراء أو كان منصرفاً ودخل عليه اللام كالإنسان والحيوان أو كان مبيهاً لا معرباً كقيل وبعد أو كان معرباً ولكن قرء بالسكون ولم يدخل عليه التنوين أو دخل عليه التنوين ولم يفد الوحدة كتنوين التمكن الذي به يتم الاسم ويكون لمحض الدلالة على أن الاسم معرب لا مبني ولا غير منصرف كما في قولك هذا رجل لا امرأة على ما مثل به المحقق القمي رحمه الله أو غلام لا جارية ففي جميع ذلك كله لا يكون اسم الجنس نكرة (وأما إذا دخل) عليه تنوين التنكير وأفاد الوحدة كما في قولك جاءني رجل لارجلان فهو النكرة في الاصطلاح (وقد يطلق النكرة) على جميع ذلك كله سوى المعرف باللام في قبال المعارف كالضمان والأعلام ونحوهما فالأول نكرة بالمعنى الأخص والثاني نكرة بالمعنى الأعم ويستفاد ذلك من كلام الفصول أيضاً (قال في الفصل الثاني) من العام والخاص (ما هذا لفظه) وتوضيح المرام أن لاسم الجنس في صحيح الاستعمال حالات أحدها أن يتجرد عن جميع الواحق كما إذا كان غير منصرف (إلى أن قال) الثانية أن يلحقه تنوين التمكن وهو يفيد تمامية الاسم فقط (إلى أن قال) الثالثة أن يلحقه تنوين التنكير ويسمى حينئذ نكرة وقد يطلق النكرة على ما

يتناول الأقسام الثلاثة (إنتهى) (وعلى كل حال) إن النكرة في الإصطلاح هي إسم الجنس إذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة ولها معنيان وإن شئت قلت لها قسمان :

(الأول) الفرد المعين في الواقع المجهول في الظاهر سواء كان معيناً عند المتكلم مجهولاً عند المخاطب كما في الآية الشريفة وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى أو بالعكس بان كان مجهولاً عند المتكلم معيناً عند المخاطب كما في قولك أي رجل جائك .

(الثاني) الطبيعة المقيدة بالوحدة لاتعين لها لا في الواقع ولا في الظاهر لا عند المتكلم ولا عند المخاطب وهي الواقعة في تلو الأمر كما في قولك جئتني رجل أو جئتني بإنسان في قبالة الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بالوحدة الصادقة على الواحد وأكثر فاذا وقعت المقيدة بالوحدة تحت الأمر وأتى بفردين فقد أتى بواجب وزائد وإذا وقعت المطلقة تحت الأمر كما في قوله جئتني بالتمر وأتى بفردين أو أكثر فقد اتصف بالجميع بالوجوب ولم يأت بزائد وإن كان له الإكتفاء بواحد أيضاً (وبالجملة) ان ما بالمثل الشايح نكرة (إما فرد معين) في الواقع فيكون جزئياً حقيقياً (وإما طبيعة مقيدة بالوحدة) يعبر عنها بالحصه فيكون كلياً حقيقياً قابلاً للانطباق على كثيرين بمعنى أنه بأي فرد قد أتى في الخارج صح وكفى والجامع بين المعنيين هي الوحدة وعدم التعين في الجملة ففي الأول يكون الفرد مقيداً بالوحدة وفي الثاني تكون الطبيعة مقيدة بالوحدة وفي الأول يكون عدم التعين في الظاهر إما عند المخاطب وإما عند المتكلم وفي الثاني يكون عدم التعين بحسب الواقع والظاهر جميعاً (ثم إن للفصول رحمه الله) كلام في المقام يظهر منه دعويان أحدهما أن النكرة فرد مردد لا معين وأخرهما أن مدلول النكرة جزئي لا كلي (قال في الفصل الثاني) من بحث العام والخاص ما هذا

لفظه ومدلولها أى النكرة فرد من الجنس لا بعينه (إلى أن قال) ومنه يظهر أن مدلول النكرة جزئى وليس بكلى كما سبق إلى كثير من الاوهام (إنتهى) وأنت خير بما فى كلا الأمرين جميعاً .

(أما الأول) فلما عرفت من أن النكرة إما فرد معين فى الواقع أو طبيعة مقيدة بالوحدة والفرد المردد بما لا معنى له وقد أبطله المصنف بقوله ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها أى من النكرة ضرورة أن كل واحد هو هو لا هو أو غيره انتهى (وأما الثانى) فلأن مدلول النكرة بالمعنى الأول وإن كان جزئياً ليس بكلى ولكنكته بالمعنى الثانى كلّى صادق على كثيرين وقد علله المصنف بقوله وذلك لبداهة كون لفظ رجل فى جثنى برجل نكرة مع أنه يصدق على كل من جىء به من الأفراد إنتهى (ولعل قول المصنف) وبالجملة النكرة أى ما بالمثل الشايح يكون نكرة عندهم إلى قوله لا هو أو غيره ردت على الفصول ناظر إلى تضعيف دعوييه جميعاً والله العالم .

﴿ قوله ولو بنحو تعدد الدال والمدلول . . الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من لزوم التجوز إذا أريد من النكرة الوحدة (وحاصل) الدفع أن الوحدة مستفادة من التنوين وأما الفرد أو الطبيعة فمستفاد من إسم الجنس الداخلى عليه التنوين بنحو تعدد الدال والمدلول فلا تجوز نعم لو أريدت الوحدة من نفس إسم الجنس الموضوع للطبيعة بما هى هى وكان التنوين علامة لها وقرينة عليها كان إستعمال النكرة مجازاً قهراً ولكنكته خلاف الظاهر .

(أقول) هذا وقد يتوهم التجوز فى النكرة من ناحية أخرى وهو أهم من الأول (وحاصله) أن النكرة كما تقدم هى إسم الجنس إذا دخل عليه التنوين وأفاد الوحدة وإسم الجنس موضوع للطبيعة بما هى هى فى مثل جاء

رجل اذا استعمل وأريد منه الفرد المعين كان ذلك مجازاً قهراً وان لم يكن استعماله في مثل جثنى برجل كذلك لسكونه كليا قابلاً للصدق على كثيرين (وحاصل الجواب) أن الكلّي وان كان قد يستعمل في الفرد ولكن ليس استعماله فيه بما هو فرد على أن تكون الخصوصية جزء المستعمل فيه ليكون مجازاً قهراً بل بما هو عين الطبيعة وجوداً وخارجاً فيكون حقيقة فيه وقد تقدم منا هذا الجواب في المعنى الحر في فتذكر ويستفاد ذلك من الفصول أيضاً من كلام له في الفصل الثاني من العام والخاص فراجع.

﴿قوله المجهول عند المخاطب... الخ﴾ أو عند المتكلم كما في قولك أي رجل جائك وقد تقدم التمثيل بذلك منا وذكرنا أن الفرد المعين كما أنه قد يكون مجهولاً عند المخاطب فكذلك قد يكون مجهولاً عند المتكلم.

﴿قوله المحتمل الإنطباع... الخ﴾ أي عند المخاطب أو المتكلم الجاهل به لا بحسب الواقع اذ المفروض أنه فرد معين واقعاً وهو غير الكلّي القابل للانطباق على كثيرين كما في الطبيعة المقيدة بالوحدة التي لاتعين لها بحسب الواقع ﴿قوله وبالجملة النكرة أي ما بالحمل الشايح يكون نكرة عندهم... الخ﴾ قد أشرنا آنفاً أنه من المحتمل أن تكون هذه العبارة الى قوله لا هو أو غيره رداً على الفصول لما فيها من ابطال الفرد المردد واثبات كون النكرة بالمعنى الثاني كليا لا جزئياً وقد ادعى صاحب الفصول أن النكرة هي الفرد المردد وانها جزئي لا كلي ولم يفصل فيها.

﴿قوله فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني كما يصح اغة... الخ﴾ والظاهر أن وجه تخصيصه اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني بالذكر دون غيرهما أن علم الجنس على ما حققه المصنف لا فرق بينه وبين اسم الجنس بحسب المعنى وأما المعرف بلام الجنس فاللام

فيه على ما حققه أيضاً ليس هو الا للترتين فاذا لا فرق أيضاً بين المعرف بلام الجنس وبين اسم الجنس وأما النكرة بالمعنى الأول فهو فرد معين في الواقع لا شياع له في جنسه وان كان لدى المخاطب أو المتكلم الجاهل به محتتمل الإنطباق على كثيرين فيبقى من المطلق اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني وقد ذكرهما المصنف (أقول) أما علم الجنس فهب أنه لا فرق بينه وبين اسم الجنس بحسب المعنى ولكن اعترف المصنف بإمتيازه عنه بالتعريف اللفظي وهو يكفي في اثنييته وتغايره معه فكان ينبغي منه ذكره والتعرض له وأما المعرف بلام الجنس فقد عرفت أن اللام فيه ليس للترتين بل للتعريف كما عليه أهل العربية فاذا هو غير اسم الجنس وان لم يقل به المصنف نعم ان النكرة بالمعنى الأول ليس مما يصح اطلاق المطلق عليه فعدم ذكره لها هو في محله (وعلى كل حال) يطلق المطلق عندنا على كل من اسم الجنس وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس كالتمر والماء ما لم يفد العموم بمقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع وهكذا يطلق على النكرة بالمعنى الثاني بلا كلام (ثم ان) المطلق في اصطلاح الاصوليين كما تقدم تعريفهم له هو ما كان شايعاً في جنسه وسارياً فيه ونحن قد عبرنا عن المطلق بما استغرق جميع مصاديقه بنحو العطف (باو) وفي اللغة عبارة عن المرسل الذي لم يقيد سواء كان لفظاً أو غير لفظ (وعليه) فيصح اطلاق المطلق على كل من تلك الأمور المذكورة بكل من معناه الإصطلاحى واللغوى جميعاً ﴿قوله وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها . . . الخ﴾ بل بعيد جداً بعد ما عرفت أن لهم اصطلاح جديد فيه على خلاف اللغة فان الإطلاق في الإصطلاح هو الشيعاء والسريان غير أنه يقع الكلام في أنه هل هو جزء مدلول أسامى الاجناس أم ينعقد لها ذلك بمقدمات الحكمة وليس هو قطعاً

بمجرد الإرسال وعدم التقييد ولذا قد يفكك بينهما كما فيما لم تتم فيه المقدمات حيث لا إطلاق له بحسب الإصطلاح وان كان هو مطلقاً لغة .

(وبالجملة) إن الإطلاق في الاصطلاح هو غير الإطلاق في اللغة والأول أخص والثاني أعم فكلما كان مطلقاً اصطلاحاً كان مطلقاً لغة ولا عكس ومعه لا وجه لدعوى أن إطلاق المطلق عندهم على اسم الجنس وتوابعه يكون جرياً على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح جديد على خلافها .

﴿ قوله نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البديلي لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله السابق فالظاهر صحة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والتكررة بالمعنى الثاني . . . الخ فيقول نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال والشمول البديلي لم يصح إطلاق المطلق عندهم حقيقة على ما أريد منه الجنس أو الحصة يعنى بها التكررة بالمعنى الثاني (وفيه) أن ما أريد منه الجنس أى الطبيعة بما هى هى أو ما أريد منه الحصة أى الطبيعة المقيدة بالوحدة كما لا يكون مطلقاً عند المشهور القائلين بوضع المطلق لما قيد بالشيوع والسريان ان صححت النسبة اليهم فكذلك لا يكون مطلقاً عند غيرهم ما لم ينعقد له الإطلاق أى الشيوع والسريان بمقدمات الحكمة وذلك لما عرفت من أن المطلق فى اصطلاح الأصوليين هو ما كان شائعاً فى جنسه سواء قبل بكون الشيوع جزء مدلوله أو بكونه حاصله بالمقدمات .

﴿ قوله ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لظرو القيد غير قابل . . الخ ﴾ أى أن المطلق بالمعنى المنسوب الى المشهور من الوضع لما قيد بالارسال والشمول البديلي غير قابل لظرو القيد الا مجازاً (ثم ان) هذا شروع من

المصنف في إثبات كون التقييد لا يوجب تجوزاً وقد عقد لذلك في التقريرات هداية مستقلة (قال) فيها الحق كما عليه جماعة من أرباب التحقيق أن التقييد لا يوجب مجازاً في المطلق من جهته وأول من صرح بذلك من أئمة الفن على ما اطلعت عليه هو السيد السلطان وإن كان يظهر ذلك من جماعة من المحققين في غير الفن كما لا يخفى على المتدرب وذهب بعضهم إلى أنه مجاز بل نسب إلى المشهور ولا أظن صدق النسبة وفصل ثالث بين التقييد بالمتصل فاختار ما اخترناه وبين المنفصل فذهب إلى أنه مجاز (ثم شرع رحمه الله) تمهيداً لتحقيق المقام في بيان أقسام إعتبار الماهية من اللا بشرط المقسمي والقسمي والبشرط شيء والبشرط لا وأن المطلقات موضوعة للماهيات بما هي هي بنحو اللا بشرط المقسمي إلى آخر ما أفاد ولعل ما أثبتته المصنف فيما تقدم من كون اسم الجنس موضوعاً للماهية بما هي هي مبهمة مهملة بنحو اللا بشرط المقسمي كان أيضاً تمهيداً لهذا المعنى وأساساً لهذا المطلب (وعلى كل حال) قد تقدم منا شرح عدم كون التقييد مجازاً مطلقاً سواء كان المقيد متصلاً أو منفصلاً في الفصل الثالث من العام والخاص بمناسبة عدم كون التخصيص تجوزاً في العام (ومحصله) أن كون التقييد تجوزاً في المطلق مما يتوقف على أحد أمرين .

(الأول) أن يكون المطلق موضوعاً لما قيد بالشيوع والسريان ليكون التقييد منافياً للموضوع له وهذا قد أبطلناه وأثبتنا وضعه الماهية بما هي هي بنحو اللا بشرط المقسمي الغير المنافية للتقييد .

(الثاني) أن يكون القيد مراداً من نفس المطلق في مثل اعتق رقبة مؤمنة يكون الإيمان مراداً من نفس الرقبة وقد جعل لفظ المؤمنة قرينة على إرادته منها وهذا خلاف الظاهر إذ الظاهر أن الرقبة مستعملة فيما هو معناها الحقيقي والخصوصية قد استفيدت من لفظ المؤمنة أو من قرينة حالية بنحو

تعدد الدال والمدلول فاذاً لا تجوز في التقييد أصلاً وهذا من غير تفصيل كما
أشرنا بين كون التقييد بمتصل أم لا غايته أنه ان كان بمتصل فقد أدى المتكلم
تمام المراد بدليل واحد وان كان بمنفصل فقد أداه بدليلين منفصلين لحكمة
مقتضية لذلك .

﴿ قوله وهذا بخلافه بالمعنيين . . . الخ ﴾ يعنى بهما الجنس والحصة .
﴿ قوله لو كان بذلك المعنى . . . الخ ﴾ أى المنسوب إلى المشهور من
الوضع لما قيد بالإرسال والشمول البدلى وهو الشيوخ والسرمان .
﴿ قوله كان مجازاً مطلقاً . . . الخ ﴾ أى حتى على القول بوضع المطلقات
للطبائع بما هى هى لا لما قيد بالإرسال والشمول فان استعمالها فى المعنى المقيد
على أن يكون القيد جزء المستعمل فيه مما يوجب التجوز لا محالة ما لم يكن
بنحو تعدد الدال والمدلول بأن يراد أصل المعنى من المطلق ويراد القيد من
قرينة حالية أو مقالية (ثم انه) يحتمل أن يكون ما نسب الى المشهور من كون
التقييد مجازاً هو لهذا الوجه أى لإستعمال المطلق فى المقيد على أن يكون القيد
جزء المستعمل فيه ويحتمل أيضاً أن يكون لما نسب اليهم من وضع المطلقات
لما قيد بالإرسال والشمول والله العالم .

﴿ قوله كان التقييد بمتصل أو منفصل . . . الخ ﴾ اشارة الى التفصيل
الذى قد ذكره التقريرات فى عبارته المتقدمة بقوله وفصل ثالث بين التقييد
بالمتصل فاختر ما اخترناه أى لا يكون مجازاً وبين المنفصل فذهب الى أنه
مجاز (وعلى كل حال) قد عرفت ضمف التفصيل وأنه لا فرق بين اتصال القيد
وانفصاله وان المطلق على كل تقدير هو مستعمل فى معناه الحقيقى وأن القيد
قد استفيد من دال آخر غايته أنه ان كان متصلاً بالمطلق فقد بين المتكلم تمام
مراده دفعة واحدة والا فقد بينه تدريجاً بدليلين منفصلين لحكمة مقتضية لذلك

في مقدمات الحكمة

﴿ قوله فصل قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية المبهمة
وضعاً . . . الخ ﴾ أى قد ظهر لك فيما تقدم أن أسامى الأجناس موضوعة
للبايات بما هي هي مبهمة مهملة بنحو اللا بشرط المقسمى وأنه لا دلالة لها
بحسب الوضع على الشيعاء والسريان أصلاً اذ لم توضع لما قيد بالارسال
والشمول كما نسب الى المشهوركى تدل عليهما بالوضع (وعليه) فلا بد في
دالتها على الشيعاء والسريان أى على الاطلاق من قرينة حالية أو مقالية كما
اذا صرح بالاطلاق وقال أعتق رقبة سواء كانت مؤمنة أو كافرة أو من قرينة
حكمة وهي على ما ستعرف تتوقف على مقدمات .

﴿ قوله وهي تتوقف على مقدمات . . . الخ ﴾ خلافاً للتقريرات فجعل
الاطلاق موقوفاً على مقدمتين .

(إحدهما) كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد .

(وأخرهما) انتفاء ما يوجب التقييد داخلاً أو خارجاً ومقصوده من
داخلاً أو خارجاً بقرينة تصريحه في الهداية المتأخرة هو الانصراف وغير
الانصراف فالأول هو الداخلى والثانى هو الخارجى (وقد أضاف) المصنف
على المقدمتين مقدمة ثالثة وهي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب وان كان
هناك المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب (أما المتيقن في مقام
التخاطب) فهو كما اذا جرى الكلام بين المتكلم والمخاطب في خصوص الرقبة
المؤمنة مثلاً ثم قال في أثناء كلامه أعتق رقبة حينئذ لا ينعقد الاطلاق للفظ
الرقبة على نحو يشمل الكافرة (وقد وقع) نظير ذلك في بعض أخبار التجاوز

قال زرارة قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال يمضي قلت رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلاته ثم قال يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء (فان الكلام) الجاري بين الراوى والامام عليه السلام حيث كان في خصوص أجزاء الصلاة من التكبير والقراءة والركوع والسجود ونحوها فتكون أجزائها هي المتيقنة في مقام التخاطب ويمنع عن انعقاد الإطلاق للفظ شيء الواقع في قوله عليه السلام إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره . . . الخ على نحو يشمل أجزاء الصلاة وغيرها فإذا شك في الظهر مثلاً بعد ما دخل في العصر أو شك في الطواف بعد ما دخل في السعى لم يمكن الحكم بوجود المضي استناداً الى إطلاق هذا الحديث (وأما المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب) الذى لا يضر وجوده بانعقاد الإطلاق فهو كمتيقن المؤمنة من قوله أعتق رقبة أو تيقن العادل من قوله أكرم عالماً أو تيقن الماء الطاهر من قوله جئني بماء وهكذا فان لكل مطلق في الخارج قدر متيقن يقطع بالإمتثال لو أتى به من بين سائر الأفراد (ثم ان) وجه إنعقاد الإطلاق بهذه المقدمات الثلاث على ما يظهر من قوله فانه فيما تحققت لو لم يرد الشيعاء لاخل بفرضه . . . الخ انه مهما تحققت هذه المقدمات الثلاث فالمتكلم إذا أراد غير الشيعاء فهو محل بفرضه وهو مناف للحكمة فلا محالة يكون مريداً للشيعاء عند تحققها وهذا بخلاف ما إذا اتقى إحدى المقدمات الثلاث كما إذا اتقى المقدمة الأولى بأن لم يكن المتكلم في مقام البيان أو اتقى المقدمة الثانية بأن كان في البين ما يوجب التقييد والتعيين أو اتقى المقدمة الثالثة بأن كان في البين القدر المتيقن في مقام التخاطب فانه

في هذه الصور الثلاث كلها إذا أراد غير الشيعاء لم يخجل بفرضه .
 (أقول) نعم ولكن الظاهر أن المقدمة الأولى وهي كون المتكلم في
 مقام البيان مما لا دخل لها في إنعقاد الإطلاق وتحقق الشيعاء والسريان بل اللفظ
 مما ينعقد له الإطلاق والظهور في الشيعاء والسريان بمجرد عدم احتفافه بما
 يوجب التعيين وانتفاء المتيقن في مقام التخاطب من غير حاجة إلى شيء آخر
 ومقدمة أخرى نعم إحرار كون المتكلم في مقام البيان ولو بأصل عقلائي كما
 سيأتى لك شرحه هو مما له دخل في حجية الإطلاق وفي صحة العمل على طبقه لا
 في أصل إنعقاده وتحققه بل لا يختص ذلك بباب الاطلاقات فقط فيجربى
 حتى في باب العمومات بل في مطلق الظواهر وإن كانت مستندة إلى الوضع
 فضلا عن الحكمة فاذا قال مثلا أكرم كل عالم أو قال رأيت اليوم أسدا قويا
 ولم يحرز ولو بأصل عقلائي كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لم يحز لنا
 الأخذ بظاهر كلامه لجواز أنه قد أراد بعض العلماء أو غير الحيوان المقترس
 وقد اتكل في بيانه على قرينة منفصلة يأتي بها بعداً عند ما شاء وأراد .

(وبالجمله) إحرار كون المتكلم في مقام البيان مما لا دخل له في أصل
 انعقاد الإطلاق وإن كان له دخل في حجية الإطلاق واعتباره فإن مجرد
 الإطلاق اللغوي أي عدم التقييد في لسان الدليل بشيء وانتفاء المتيقن في مقام
 التخاطب مما يوجب الإطلاق الأصولي أي الظهور في الشيعاء والسريان بلا
 كلام وإن لم يكن حجة معتبرة ما لم يحرز كون المولى في مقام البيان ولو
 بأصل عقلائي .

﴿ قوله لا الإهمال أو الاجمال . . . الخ ﴾ الظاهر أن الإهمال هو ترك
 التعرض للشرح والبيان والاجمال هو فوق ذلك فيتعهد المتكلم إبهام الأمر
 وتعمية المراد على المخاطب لحكمة مقتضية له .

﴿ قوله ثانياً انتفاء ما يوجب التعيين . . . الخ ﴾ أى عدم بيان ما يوجب التقييد والتعيين (ثم ان) بين الشيخ أعلى الله مقامه وبين المصنف نزاع معروف في ذلك (فالشيخ) بنائه على أن الجزء المقتضى للاطلاق هو عدم البيان الى الأبد بحيث اذا ظفرنا بعداً على المقيد فيكشف ذلك عن اختلال المقدمة الثانية فلا اطلاق للمطلق أصلاً (والمصنف) بنائه على أن الجزء المقتضى للاطلاق هو عدم البيان في مقام التخاطب لا الى الأبد فاذا ظفرنا بعداً على المقيد لم يكشف ذلك عن اختلال المقدمة الثانية فلا يضر بانعقاد الاطلاق أصلاً وقد تقدم تفصيل ذلك كله في مقدمة الواجب عند البحث عن دوران القيد بين الرجوع الى الهيئة أو المادة وسيأتى تفصيله ثانياً في الفصل الخامس من التعادل والتراجع ان شاء الله تعالى عند ذكر المرجحات النوعية لأحد الظهورين وان كان المناسب للمصنف أن يؤشر اليه في المقام ولو مختصراً ولم يؤشر .

﴿ قوله فان الفرض أنه بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد بيان أنه تمامه كى أدخل ببيانه . . . الخ ﴾ وحاصله أن مع انتفاء المقدمة الثالثة أى مع تحقق المتيقن في مقام التخاطب لو أراد المتكلم غير الشيعاء لم يخل بغرضه اذ المفروض أنه بصدد بيان تمام المراد وقد بينه بوسيلة المتيقن في مقام التخاطب لا بصدد بيان أن المتيقن هو تمام المراد كى أدخل ببيانه .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ (قال في تعليقه) على الكتاب لدى التعليق على قوله فافهم (ما لفظه) اشارة الى أنه لو كان بصدد بيان أنه يعنى المتيقن تمام المراد ما أدخل ببيانه بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد فانه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد والا كان عليه نصب القرينة على ارادة تمامها يعنى تمام الافراد والا قد أدخل بغرضه نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا

بصدد بيان أن المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان أن غيره مراد أو ليس بمراد
قبالا للاجمال أو الإهمال المطلقين فافهم فانه لا يخلو عن دقة (انتهى) .

﴿ قوله ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده . . .
الخ ﴾ إشارة الى ما قد يقال من أنه اذا ظفرنا ببدأ على مقيد للإطلاق فهو
وان لم يكشف عن انتفاء المقدمة الثانية وهي انتفاء ما يوجب التعيين اذ
المفروض أنه عند التخاطب لم يكن بيان على التعيين ولكن يكشف قهراً عن
انتفاء المقدمة الأولى وهي كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد وهو يكفي في
انتفاء الإطلاق وعدم انعقاده فان النتيجة تتبع أحسن المقدمات فاذا شك في
التقييد من سائر الجهات لم يمكن التمسك به (وقد أفاد المصنف) في التخلص
عن هذه العويصة على ما يظهر من مجموع كلامه هنا وفي الفصل الآتي في ذيل
الرد على التقريرات بقوله وأنت خبير . . . الخ ما محصله أن المراد من البيان
في كون المتكلم في مقام البيان ليس هو البيان الجدى كما في قاعدة قبس تأخير
البيان عن وقت الحاجة لو قيل بها بل هو البيان القانوني أى مجرد بيان المراد
واظهاره وافهامه ولو صورة ليكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه
(وعليه) فاذا كان المتكلم في مقام البيان كذلك وتحقق سائر المقدمات انعقد
الإطلاق حقيقة وكان حجة فيما لم تكن حجة أقوى منه فاذا ظفرنا ببدأ على
مقيد له فهو وان كان كاشفاً عن عدم كونه في مقام البيان الجدى وان الإطلاق
لم يكن مراداً له واقعاً ولكن لا يكشف عن عدم كونه في مقام البيان القانوني
وعن عدم انعقاد الإطلاق من أصله .

(أقول) ان الإلزام بالبيان القانوني مما لا يرجع إلى محصل (ولو قال
المصنف) في مقام التخلص عن العويصة ان الظفر على المقيد وإن كان يكشف
عن عدم كون المتكلم في مقام البيان بالنسبة إلى الجهة التي قد ورد فيها المقيد

بعداً وليكن لا يكشف عن عدم كونه في مقام البيان بالنسبة إلى ساير الجهات أيضاً (كان أصح) وأمن فاذا أحرزنا مثلاً أن المتكلم هو في مقام البيان من تمام الجهات ولو بأصل عقلائي ثم ورد الدليل على التقييد بالنسبة إلى جهة من الجهات كالإيمان في الرقبة فاستكشاف عدم كونه في مقام البيان من حيث الإيمان وعدمه لا ينافي كونه في مقام البيان من ساير الجهات فاذا شك بعداً في إعتبار الذكورية أو الأنوثة أو السكولة أو الشيخوخة أو نحو ذلك من الأمور المشكوكه إعتبارها في الرقبة صح التمسك بالإطلاق لفيها جداً (هذا كله) بناء على كون المقدمة الأولى وهي كون المتكلم في مقام البيان دخيلاً في أصل إنعقاد الإطلاق وأنه جزء من أجزاء المقتضى (وأما على ما اخترناه) من عدم كونه دخيلاً في إنعقاده وتحققه وإن كان دخيلاً في حجيته وإعتباره فبالظفر على المقيد لا يكاد يعرف إلا عدم حجية الإطلاق بالنسبة إلى الجهة التي قد ورد فيها المقيد ويبقى على حجيته بالنسبة إلى ساير الجهات لأنه لا إطلاق في البين أصلاً بالنسبة إلى تلك الجهة الخاصة .

(وبالجملة) حال الإطلاق عندنا هو كحال العموم عيناً فبما قلنا ان العام ظاهر في العموم بمقتضى وضعه له وان المخصص المنفصل لا يكاد يصادم أصل الظهور وإن كان يصادم حجيته وإعتباره لكون الخاص حجة أقوى منه فكذلك نقول إن المطلق ظاهر في الإطلاق بمجرد انتفاء ما يوجب التعيين في لسان الدليل وانتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب وان المقيد المنفصل مما لا يكاد يصادم أصل الظهور وان كان يصادم حجيته واعتباره لكون المقيد حجة أقوى منه فتدبر جيداً .

﴿ قوله فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً . . . الخ ﴾ فان المقيد المخالف للمطلق في النفي والإثبات كما سيأتى لك شرحه هو مما لا اشكال ولا كلام

في كونه مقيداً وانما الإشكال في الموافق له وأنه هل هو مقيد له أو يحمل على الإستحباب أو على غير ذلك .

﴿ قوله وقد انقح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشيع والسريان أيضاً تحتاج . . . الخ ﴾ وحاصله أن جميع ما تقدم في صدر الفصل من قوله أنه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية المهمة وضماً وأن الشيع والسريان كسائر الطوارى يكون خارجاً عما وضع له فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة وهي تتوقف على مقدمات . . . الخ انما كان في اسم الجنس وهو بعينه يجرى في حق النكرة بالمعنى الثانى أيضاً وهى الطبيعة المقيدة بالوحدة المعبر عنها بالحصّة كما في جنثى برجل فلا بد في دلالتها على الشيع والسريان فيما لم تكن قرينة حال أو مقال من مقدمات الحكمة .

(أقول) بل ويجرى جميع ما تقدم الى هنا في علم الجنس والمعرف بلام الجنس أيضاً فدلالتهما على الشيع مما تحتاج الى مقدمات الحكمة عيناً وذلك لما عرفت من أن المطلق لا يختص باسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى وان اعتقد المصنف ذلك وجزم به وقد أشرنا نحن في الفصل المتقدم لدى التعليق على قوله فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم . . . الخ الى وجه الإختصاص في نظره فتذكر

الاصل كون المتكلم في مقام البيان

﴿ قوله بقى شىء وهو أنه لا يبعد أن يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد . . . الخ ﴾ قد عرفت ان احدى مقدمات الحكمة هو كون المتكلم في مقام البيان غاية أن المصنف قد رآه دخيلاً في أصل انعقاد الإطلاق ونحن قلنا أنه دخيل في حجية الاطلاق واعتباره لا في أصل انعقاده

(وعلى كل حال) هو مما نحتاج اليه لا محالة فان أحرزناه بالعلم واليقين فهو والافهل الأصل عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان أنه في هذا المقام أم لا (فنقول) نعم الأصل كونه في هذا المقام الى أن يعلم خلافه (وقد استدل عليه المصنف) بسيرة أهل المحاورة على التمسك بالاطلاقات من دون احراز كون المتكلم في مقام البيان فلو لم يكن الأصل عندهم كونه في هذا المقام لم يصح لهم التمسك بالاطلاقات أصلاً .

(أقول) قد أشرنا قبلاً الى لزوم احراز كون المتكلم في مقام البيان في مطلق ابواب الظواهر من دون اختصاص بباب الاطلاقات فقط فلو لا احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده لم يجوز لنا الأخذ بظاهر كلامه وان كان الظهور مستنداً الى الوضع فضلاً عن الحكمة وذلك لجواز ارادته غير الظاهر وقد اتكل في بيانه على قرينة يأتي بها بعداً (وعليه) فالاستشهاد لا صالة كون المتكلم في مقام البيان بسيرة العقلاء على العمل بالظواهر عموماً المبتنى على ان الأصل عندهم كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده أولى وأسد من الاستشهاد لها بسيرة أهل المحاورة على التمسك بخصوص الاطلاقات فقط .

الأصل انتفاء ما يوجب التعيين وانتفاء

المتيقن في مقام التخاطب

(ثم ان الأصل) كما أنه عند الشك هو كون المتكلم في مقام البيان فكذلك الأصل اذا شك في وجود ما يوجب التعيين من قرينة لفظية أو غيرها وأنه قد اختلف علينا بأحد الاسباب والدواعي هو انتفائه بلا كلام (والظاهر)

ان هذا الأصل أيضاً يحتاج اليه في عموم أبواب الظواهر من غير اختصاص بباب الاطلاقات فقط فاذا ورد كلام من الغير وكان ظاهراً في المعنى الحقيقي أو في العموم أو في الاطلاق لم يجز لنا الاخذ بظهوره ما لم ينسد باب احتمال القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد بأصل عقلائي وهو البناء على العدم وعدم الاعتناء باحتمالها بمجرد الشك غايته أن عدم القرينة على الخلاف في المعنى الحقيقي أو العموم مما لا دخل له في انعقاد الظهور لأنه ثابت فيهما بمقتضى الوضع وفي المقام له دخل في أصل انعقاد الظهور فبانتفاء ما يوجب التعيين والتقييد ينعقد الاطلاق ويتحقق الشيوع والسريان وبعبارة أخرى ان عدم القرينة على الخلاف في المعنى الحقيقي والعموم من قبيل عدم المانع وفي الاطلاق من قبيل جزء المقتضى (ثم ان) هذا الأصل هو غير اصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق فانا .

(تارة) نحتمل أن المتكلم قد أراد المعنى المجازي أو الخصوص أو المقيد ثبوتاً مع القطع بانتفاء القرينة اثباتاً فها هنا نجري اصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق .

(وأخرى) نحتمل وجود القرينة على الخلاف واختفائها علينا باحد الأسباب والدواعي وها هنا نجري اصالة عدم القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد (ومرجع) هذه الاصول كلها الى أصل واحد وهو اصالة الظهور بمعنى أن اللفظ بعد ان كان ظاهراً في معنى مخصوص فالعقلاء قد جرت سيرتهم على الاخذ بظاهره والعمل على طبقه من دون اعتناء باحتمال ارادة المعنى المجازي أو الخصوص أو المقيد ثبوتاً أو أنه قد أقيم على ذلك قرينة اثباتاً وقد اختفت علينا فالاحتمال الاول يندفع باصالة الحقيقة أو العموم أو الاطلاق والثاني باصالة عدم القرينة على التجوز أو التخصيص أو التقييد (ثم ان)

من جميع ما ذكر إلى هنا يظهر لك حال الشك في وجود المتيقن في مقام التخاطب واختفائه علينا بأحد الأسباب والدواعي وأن الأصل إنتفائه وعدمه فإن المطلق بعد عدم اختفائه في الظاهر بما يوجب التعمين والتقييد ولا بما يوجب التيقن في مقام التخاطب ينعقد له اطلاق وظهور في الشيوع والسريان لاحالة ولا يكاد يعتنى في قبالة هذا الظهور باحتمال الخلاف بوجه من الوجوه أصلاً (قوله وبعد كونه لأجل ذهابهم الى انها موضوعة للشياع والسريان . . . الخ) دفع لما قد يتوهم من أن تمسك المشهور بالاطلاقات مع عدم احراز كون المتكلم في مقام البيان ايسر من جهة كون الأصل عندهم لدى الشك هو كون المتكلم في هذا المقام بل من جهة ذهابهم الى أن الشياع جزء الموضوع له فلا يحتاج انعماد الاطلاق الى مقدمات الحكمة ومنها كون المتكلم في مقام البيان لاحتاج في احرازه الى الأصل العقلاني (وقد أجاب عنه المصنف) بأن ذهابهم الى ذلك بعيد وان كان قدنسب الى المشهور وضع المطلقات للشياع والسريان ولكن لم يعلم صدق النسبة .

(أقول) ان مجرد دعوى بعد ذهابهم الى ذلك مما لا يكفي في الجواب عن التوهم المذكور والحق في الجواب أن يقال كما أشرنا آنفاً ان اصالة كون المتكلم في مقام البيان هي مما نحتاج اليه لاحالة في عموم أبواب الظواهر جميعاً ولو كان الظهور مستنداً الى الوضع دون الحكمة فلو سلم ان المطلقات موضوعة للشياع والسريان فمع ذلك نحن نحتاج في الاخذ بها الى احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده وذلك لجواز ارادته غير المعنى الظاهر من اللفظ بقرينة ينصبها بعداً (وعليه) فدعوى كون تمسك المشهور بالاطلاقات انما هو لأجل ذهابهم الى وضع المطلقات للشياع والسريان فاسدة جداً لا توجب هي بطلان هذا الأصل العقلاني أبداً .

﴿ قوله والغفلة عن وجهه . . . الخ ﴾ وهو أن الاصل عند الشك كون المتكلم في مقام البيان .

لا اطلاق للمطلق فيما كان له الانصراف

﴿ قوله ثم إنه قد إنقذ بما عرفت من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم تكن هناك قرينة حالية أو مقالية . . . الخ ﴾ أى قد إنقذ مما تقدم من أن الشياخ والسريان كسائر الطوارى يكون خارجا عما وضع له لفظة رجل مثلا وأنه لا بد في الدلالة عليه فيما لم تكن عليه قرينة حال أو مقال من قرينة الحكمة المتوفقة على المقدمات الثلاث المتقدمة أنه لا إطلاق للمطلق فيما كان له الإنصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف إذ من المقدمات إنتفاء ما يوجب التعيين ومنها إنتفاء المتيقن في مقام التخاطب والإنصراف ببعض مراتبه مما يوجب التعيين كما أنه ببعض مراتبه مما يوجب التيقن في مقام التخاطب وستعرف شرح هذا كله وتفصيل مراتب الإنصراف كما هو حقه فانتظر .

(أقول) بل قد إنقذ مما تقدم أنه لو كان للمطلق جهات عديدة فلا بد في حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً في مقام البيان من تلك الجهة إذ من المقدمات كون المتكلم في مقام البيان وكونه في هذا المقام من جهة لا يفتى عن كونه كذلك من سائر الجهات (ومن هنا قال في التقريرات) بعد الفراغ عن مقدمات الحكمة وقد جعلها مقدمتين كما أشرنا قبلا وهما إنتفاء ما يوجب التقييد ووروده في مقام البيان (ما هذا لفظه) هداية قد عرفت أن حمل المطلق على الإطلاق موقوف على أمرين أحدهما عدمى والآخر وجودى ويتولد من كل واحد منهما شرط للحمل على الإطلاق كما أفاده بعض المحققين

في فوائده الأول أن لا يكون منصرفاً الى بعض الأفراد (الى أن قال) الشرط الثاني اذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة فالشرط في حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً في مقام بيان تلك الجهة بخصوصها فلا يجوز التعويل على الإطلاق في الجهة التي لم يرد المطلق في بيانها ووجه الاشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أن الاطلاق انما هو موقوف على وروده في مقام البيان (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

قوله انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف ... الخ (قال في التقارير) بعد عبارته المتقدمة آنفاً ما هذا لفظه الا أنه لا بد من توضيح موارده أي موارد الانصراف فنقول إن له أقساماً .

(أحدها) الشيوع الخطوري بمعنى خطور بعض أقسام المعنى في الذهن بواسطة استيناس حاصل به مع القطع بعدم كونه مراداً بالخصوص كأنصراف الماء الى ما هو المتعارف شربه في البلد كالفرات في العراق مثلاً .
(ثانيها) ما هو أقوى من ذلك مع ارتفاعه بالتأمل وهو المسمى بالتشكيك البدوي .

(وثالثها) أن يكون الشيوع موجباً لاستقرار الشك واستمراره على وجه لا يزول بالملاحظة والتأمل نظير الشك الحاصل في المجاز المشهور عند التردد في وصول الشهرة حداً يمكن معها التصرف الا أنه في المجاز محكوم بإرادة الحقيقة نظراً الى اصالتها وفي المقام محكوم بالاجمال نظراً الى أن الحكم بالاطلاق مما لا قاضي به الى أن قال .

(ورابعها) بلوغ الشيوع حد الشيع في المجاز المشهور عند تعارضه

مع الحقيقة المرجوحة الا أنه يحكم في المجاز بالتوقف وبالتقييد في المقام الى أن قال .

(خامسها) بلوغ الشيوع حد الاشتراك ثم النقل (انتهى) .

(أقول) وفي ما أفاده التقريرات الى هنا مواضع للنظر .

(منها) أنه جعل كلا من القسم الأول والثاني للانصراف قسماً على حده وهو كما ترى ضعيف فان التقسيم لا بد وأن يكون بلحاظ ماله من الأثر والا فيمكن تكثير الأقسام الى حد أكثر وليس لسلك من القسم الأول والثاني أثر خاص سوى أن أحدهما بدوى زائل بلا تأمل والآخر بدوى زائل مع التأمل (ومنها) أنه في المجاز المشهور عند التردد في وصول الشهرة حتماً يمكن معها التصرف قد حكم بإرادة الحقيقة نظراً الى اصالتها وهو كما ترى ضعيف أيضاً الا اذا قيل بإصالة الحقيقة من باب التعبد لا من باب الظهور ولا نقول به كما تقدم غير مرة ولا أظن أن يقول به في غير المقام .

(ومنها) أنه في المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقة المرجوحة قد حكم بالتوقف وهو في غير محله فانه مع فرض غلبة المجاز على الحقيقة ورجحانه عليها يكون اللفظ ظاهراً فيه ومع ظهوره فيه لا وجه للتوقف كما لا يخفى (وعلى كل حال) حاصل كلام المصنف في الأقسام المذكورة كلها أن القسم الرابع من الانصراف وهو البالغ حد الشيع في المجاز المشهور الراجح على الحقيقة مما يوجب ظهور المطلق في المنصرف اليه (وقد أشار اليه) بقوله انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الأفراد أو الاصناف لظهوره فيه . . . الخ .

(وأما القسم الثالث) من الانصراف وهو البالغ حد الشيع في المجاز المشهور المردد وصوله حتماً يمكن معه التصرف فهو مما يوجب تيقن المنصرف

اليه من المطلق وإن لم يوجب ظهوره فيه (وقد أشار اليه) بقوله أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه . . . الخ (والظاهر) أن مقصوده من المتيقن هو المتيقن في مقام التخاطب والافالمتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب مما لا يؤثر شيئاً كما لا يخفى وهو موجود في تمام المطلقات اذ ما من مطلق إلا وله القدر المتيقن كما تقدم .

(وأما القسم الأول والثاني) من الانصراف فهما مما لا يوجبان الظهور أو التيقن أصلاً (وقد أشار اليهما) بكلام يشملهما جميعاً فقال كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذلك بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل . . . الخ .
(وأما القسم الخامس) فهو مما يوجب الاشتراك أو النقل كما ذهب اليه التقريرات (وقد أشار اليه) بقوله كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل . . . الخ .

﴿ قوله لا يقال كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً . . . الخ ﴾ هذا الاشكال مع جوابيه مأخوذان عن التقريرات قد تعرضهما باختلاف يسير بعد الفراغ عن ذكر أقسام الانصراف (وحاصل الاشكال) أن بلوغ الانصراف حد الاشتراك أو النقل انما يعقل على مسلك من يرى التقييد مجازاً فيستعمل المطلق في المقيد مجازاً ويكثر الاستعمال فيه شيئاً فشيئاً الى أن يصل حد الوضع والاشتراك بل حد النقل فيصير مثل لفظ الرقبة لسكثرة استعماله في الرقبة المؤمنة مشتركا لفظياً بين مطلق الرقبة وبين الرقبة المؤمنة بل منقولاً الى الرقبة المؤمنة (ولسكن على المختار) من عدم كون التقييد مجازاً أصلاً نظراً الى وضع المطلق الباهية اللا بشرط المقسمي وأنه مستعمل فيها دائماً وأن الخصوصية تستفاد من القيد بنحو تعدد الدال والمدلول فلا يكاد يعقل ذلك اذ لا معنى لان يكثر استعمال

المطلق في معناه الموضوع له وهو الماهية اللا بشرط المقسمي ويصير حقيقة في المقيد الذي لم يستعمل فيه المطلق أصلاً (وقد أجاب عنه المصنف) بجوابين (الاول) ما حاصله أن المختار هو أن التقييد لا يستلزم التجوز لا أنه لا يمكن التقييد على نحو يوجب التجوز اذ من الممكن أن يستعمل المطلق في المقيد مجازاً لا بنحو تعدد الدال والمدلول ويكثر ذلك شيئاً فشيئاً الى أن يصل حد الاشتراك أو النقل وهذا واضح .

(الثاني) ما حاصله أن استعمال المطلق واردة المقيد ولو بنحو تعدد الدال والمدلول يمكن أن يكثر بحد يحصل بسببه مزية أنس بينهما كما في المجاز المشهور أو أنس أكمل قد بلغ حد الوضع والحقيقة كما في المنقول بالغلبة فاذاً لا اشكال ولا شبهة .

(أقول) إن مجرد دعوى امكان ذلك أى كثرة الاستعمال بحد يحصل بسببه مزية أنس الى آخره مما لا يشق العليل ولا يروى الغليل اذ لا وجه لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له وصيرورته بذلك حقيقة في أمر آخر لم يستعمل فيه اللفظ أصلاً (وامله) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم (والحق في الجواب) هو أن يقال ان الذي لا يكاد يعقل وقوعه خارجاً هو أن يكثر استعمال اللفظ في معنى ويصير حقيقة في معنى آخر اجنبي والمقام ليس من هذا القبيل فان المقيد عين المطلق بإضافة خصوصية زائدة اليه فاذا استعمل المطلق في المقيد ولو بنحو تعدد الدال والمدلول لا بنحو التجوز فلا عجب في أن يحصل بسببه أنس كامل بينهما بحد يحصل به الاشتراك أو النقل لغة .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل

إذا كان للمطلق جهات عديدة

﴿ قوله تنبيه وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة . . . الخ ﴾
 إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات (وتفصيله) كما أشير قبلاً أنه بعد الفراغ عن مقدمات الحكمة وجعلها أمرين إنتفاء ما يوجب التقييد ووروده في مقام البيان (قال ما هذا لفظه) هداية قد عرفت أن حمل المطلق على الإطلاق موقوف على أمرين أحدهما عدمي والآخر وجودي ويتولد من كل واحد منهما شرط للحمل على الإطلاق كما أفاده بعض المحققين في فوائده .

(الأول) أن لا يكون منصرفاً إلى بعض الأفراد إلى أن قال .

(الشرط الثاني) إذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة فالشرط في حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً في مقام بيان تلك الجهة بخصوصها فلا يجوز التعميل على الإطلاق في الجهة التي لم يرد المطلق في بيانها ووجه الإشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أن الإطلاق إنما هو موقوف على وروده في مقام البيان لأنه لو لم يحمل على العموم من تلك الجهة وحمل على الإهمال من جهتها لا يلزم قبيح على المتكلم ويظهر ذلك في الغاية بالمراجعة إلى المحاورات العرفية فلو أفتى المجتهد مقلده بجواز الصلاة في القلنسوة النجسة فهل ترى أن يؤخذ بإطلاق القلنسوة النجسة ويحكم بجواز الصلاة فيها إذا كانت مفضوبة أيضاً ومن هنا نقدوا على الشيخ في استدلاله على طهارة موضع عض الكلب بإطلاق قوله تعالى وكلوا مما أمسكن مع وروده في مقام بيان الخلية ولا يرتبط بجهة الطهارة والنجاسة (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله وفي مقام الإهمال أو الإجمال . . . الخ ﴾ قد أشرنا في صدر هذا الفصل إلى الفرق بين الإهمال والإجمال فتذكر .

﴿ قوله إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة . . . الخ ﴾ إشارة إلى ما تعرضه صاحب التقريرات أيضاً (قال) بعد عبارته المتقدمة بيسير (ما هذا لفظه) تذييب ما ذكرنا من عدم السراية إلى الجهة التي لم يرد المطلق في بيانها إنما هو إذا لم يكن لتلك الجهة ملازمة عقلية أو عادية أو شرعية للجهة التي ورد في بيانها مثل ما ورد في صحة الصلاة في ثوب فيه عذرة ما لا يوكل لحمه من جهة النجاسة عند عدم العلم بها فانها تدل على صحة الصلاة في اجزاء ما لا يوكل لحمه عند عدم العلم بها إذا كانت النجاسة من الاجزاء لعدم الانفكاك بينهما على هذا التقدير فلو حمل على نفس الجهة التي ورد في بيانها لزم الغائه بالمرّة (إنتهى) موضع الحاجة من كلامه وقد ذكر أعلى الله مقامه أمثلة أخرى للمقام لا تخلو عن مناقشه والأصح من بينها ما ذكرناه فراجع .

في حمل المطلق على المقيد

﴿ قوله فصل إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين فإما يكونان مختلفين في النفي والاثبات وإما يكونان متوافقين . . . الخ ﴾ (قد يكون) المطلق والمقيد مثبتين (وقد يكونان) منفيين (وقد يكونان) مختلفين في النفي والاثبات وقد عبر المصنف عن الأولين بقوله وإن كانا متوافقين وعن الأخير بقوله فإن كانا مختلفين . . . الخ (ثم لا اشكال) في أن محل الكلام كما يظهر من قوله إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين ويظهر أيضاً من قوله الآتي كما لا يتفارانان في استظهار التنافي بينهما . . . الخ هو ما إذا كان المطلق والمقيد متنافيين ليقع البحث حينئذ

في كيفية الجمع بينهما وأنه هل يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو بنحو آخر (كما لا اشكال) أيضاً على الظاهر عند الأصحاب في أن منشأ التنافي بين المطلق والمقيد هو وحدة التكليف غايته أن ظاهر غير واحد منهم أن وحدة التكليف هي مما ينحصر إستكشافها من وحدة الموجب كما في قوله إن ظاهرت فاعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة والمصنف كما سيأتي ممن لا يرى إنحصار إستكشافها بذلك بل يجوز إستكشافها من قرينة حال أو مقال .

(أقول) ان التنافي بين المطلق والمقيد وان كان مما يعتبر جداً في محل الكلام ولسكن مجرد وحدة التكليف سواء كان إستكشافها من وحدة الموجب أو من قرينة حال أو مقال مما لا يكفي وحدها منشأ للتنافي بينهما ما لم نقل بمفهوم الوصف ودلالته على الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة فاذا قال مثلاً أعتق رقبة ثم قال أعتق رقبة مؤمنة فلولا دلالة كلمة المؤمنة على انتفاء الحكم بانتفاء المؤمنة ولو في الجملة لم يحدث التنافي بينه وبين اطلاق أعتق رقبة الدال على كفاية كل فرد من أفرادها (وعليه) فما ذهب اليه البهائي رحمه الله على ما يظهر من التقارير من التناقض بين عدم اعتبار مفهوم الوصف وبين تنافي المطلق والمقيد وأن التنافي بينهما ليس الا من جهة مفهوم الوصف هو شيء في محله وان لم نمتدح نحن بمفهوم الوصف مطلقاً واعترفنا به في الجملة وهو يكفي في احداث التنافي (وأما ما اجيب به عن البهائي) من أن الوصف لما أوجب تضيق دائرة الموضوع حصلت المعارضة بين المطلق والمقيد فالمعارضة بينهما ليست هي الا من هذه الجهة لا من جهة مفهوم الوصف (ليس في محله) وذلك لما عرفت في مفهوم الوصف من أن مجرد تضيق دائرة الموضوع في أحدهما مما لا توجب المعارضة بينهما ما لم يدل الاضيق منهما على عدم كفاية ما سواه ولو في الجملة وعلى كل حال .

(أما القسم الأول) من الأقسام الثلاثة المتقدمة وهو ما اذا ورد مطلق ومقيد مثبتين مثل قوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة (فقال) فيه صاحب المعالم يحمل المطلق على المقيد اجماعاً نقله في النهاية (انتهى) (وقال في التقريرات) فالمشهور على الحمل بل وعليه اجماع صريحاً في كلام جماعة من أصحابنا كالعلامة والعميدى والبهبهانى وغيرهم كالأمدى والحاجبى والمضدى ولعل ذلك هو الواقع أيضاً (الى أن قال) فاستدل الاكثرون بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى (قال) وأورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر كحمل الامر فيهما على التخيير أو فى المقيد على الاستحباب (قال) والاول باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلى والثانى فاسد لما عرفت من أن التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ وإنما 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 نعم وجوده على وجه الاجمال فلا اطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً فلا يعارض ذلك بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه (وحاصل) انتصاره لدليل المشهور أن الامر فى المطلق والمقيد دائر بين وجوه ثلاثة (فاما أن) يحمل المطلق على المقيد (واما ان) يحمل الامر فيهما على التخيير (واما ان) يحمل الامر فى المقيد على الاستحباب .

(أما الوجه الثانى) فباطل جداً اذ لا يحصل للتخيير بين الكلّى والفرد كالانسان وزيد بعد اندراج الفرد تحت الكلّى ومن هنا لم يتعرض المصنف أصلاً وان أو ما اليه بقوله مثل حمل الامر فى المقيد على الاستحباب ... الخ (وعليه) فيدور الامر بين الوجه الاول والثالث والاول متعين لعدم كون التقييد تصرفاً فى المعنى وان كان تصرفاً فى وجه من وجوه المعنى (اما عدم كونه)

تصرفاً في المعنى فلأن اللفظ موضوع للماهية اللا بشرط المقسمي فاذا قيد المطلق بنحو تعدد الدال والمدلول فلا تصرف في أصل المعنى (وأما كون التقييد) تصرفاً في وجه من وجوه المعنى فلأن اللفظ بمقتضى وروده مجرداً عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد ينعقد له الإطلاق الصوري ولا يمكن بعد ورود ما يصلح للتقييد ينهدم الإطلاق من أصله فلا إطلاق حتى يكون التقييد تصرفاً فيه ومنه يتضح أن التقييد في الحقيقة ليس تصرفاً أصلاً لا في المعنى ولا في وجه من وجوه المعنى وهذا كله بخلاف التصرف في المقيد بحمل أمره الظاهر في الوجوب على الإستحباب فانه تصرف في المعنى .

(هذا) وقد ناقش المصنف في إنتصار التقريرات بما أشار إليه بقوله وأنت خبير بان التقييد أيضاً . . . الخ (وحاصله) أنك قد عرفت في ذيل مقدمات الحكمة أن الظفر بالمقيد مما لا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام البيان القانوني الذي يكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى منه وإن كان مما يكشف عن عدم كونه في مقام البيان الجدي (وعليه) فالإطلاق منعقد لا ينهدم بالظفر على المقيد فيكون التقييد تصرفاً في المطلق وإن لم يكن فيه تجوز كما أن حمل الأمر في المقيد على الإستحباب أيضاً تصرف لسكن لا تجوز فيه لأنه مستعمل في الإيجاب حقيقة فاذا قال مثلاً صل ثم قال صل في المسجد فالثاني أيضاً واجب غايته أنه قد اجتمع فيه ملاك الوجوب والإستحباب فصار من أفضل الأفراد فيتعادلان التصرفان (وعلى هذا) فلا بد في حمل المطلق على المقيد من ذكر دليل آخر غير ما استند إليه المشهور من كونه جمعاً بين الدليلين وذلك لما عرفت مما أورد عليه من إمكان الجمع بنحو آخر مثل حمل الأمر في المقيد على الإستحباب . . . الخ وان إنتصار التقريرات مما لم يتم .

(أقول) أما دعوى المصنف أن التقييد أيضاً تصرف في المطلق فهي

حق لا ننكرها لكن لا لأن المراد من البيان من كون المتكلم في مقام البيان هو البيان القانوني إلى آخره بل لما تقدم منا من كون المتكلم في مقام البيان مما لا دخل له في إنعقاد الإطلاق أصلاً وإن كان دخيلاً في إعتباره وحجتيته (وعليه) فإذا ورد مطلق ولم يكن هناك ما يوجب التعيين والتقييد ولا المتيقن في مقام التخاطب إنعقد له الإطلاق قهراً فإذا ورد المقيد بعداً كان ذلك تصرفاً لاحالة في المطلق وإن لم يكن فيه تجوز (وأما دعواه) أن حمل الأمر في المقيد على الإستحباب مما لا يوجب تجوزاً أصلاً فهي أيضاً حق لا ننكرها لكن لا لأنه مستعمل في الإيجاب فإن قوله صل في المسجد مستعمل في الإستحباب لاحالة غير أنه ينشأ به الإستحباب التعييني وهو يجتمع مع الوجوب التخيري المنبسط على الأفراد جميعاً المنشأ بقوله صل من غير تقييد فيه بالمسجد ولا محذور عقلاً في إجتماع الوجوب التخيري مع الإستحباب التعييني بل لأن الصيغة لم يثبت وضعها للوجوب على ما تقدم في محله كي إذا حملت على الإستحباب لزم التجوز وإن كانت ظاهرة في الوجوب عرفاً منصرفاً إليه بأحد الأسباب المذكورة هناك من غلبة الاستعمال أو غلبة الوجود أو نحو ذلك بل ظهورها في الوجوب ولو كان بأحد أسباب الانصراف هو أقوى وأشد من ظهور المطلق في الإطلاق المنعقد له بمقدمات الحكمة وعلى هذا الوجه نحن نعتمد في وجوب حمل المطلق على المقيد واليه يشير المصنف بقوله الآتي ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق . . . الخ .

(نعم) هذا إذا لم يتعدد الاطلاقات واعتضد بعضها ببعض والافظهور المطلق في الإطلاق حينئذ أقوى وأشد من ظهور الصيغة في الوجوب فلا يمكن رفع اليد عن الاطلاقات العديدة الواردة كلها بظواهرها في مقام البيان

وسحملها جميعاً على الإهمال والاجمال لأجل مقيد واحد بل يحمل القيد على الاستحباب وتبقى الإطلاقات كلها على حالها هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة للمطلق والمقيد .

(وأما القسم الثاني) منها وهو ما إذا ورد مطلق ومقيد منفيين مثل قوله لا تأكل الرمان ولا تأكل الرمان الحامض (فقد حكى) الاتفاق فيهما على عدم الحمل والتقيد والعمل بهما جميعاً (ومن هنا يظهر) ما في إطلاق كلام المصنف من قوله وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقيد . . . الخ فان ذلك في خصوص المثبتين فقط وأما المنفيان فالمشهور بل الاتفاق فيهما على العكس (اللهم) الا اذا كان مراده من المتوافقين خصوص المثبتين وعلى كل حال (قال في المعالم) ما لفظه الثاني أن يتحد موجبيهما منفيين فيعمل بهما معاً اتفاقاً مثل أن يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر انتهى (وقال المحقق القمي) ما لفظه الثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتباً ولا تعتق مكاتباً كافراً .

(أقول) لا ينبغي الارتياب في عدم العبرة بالاجتماعات المحكية في المسائل الأصولية فان المحصل منها مما لا يوجب الظن برأى المعصوم فضلاً من أن يوجب المحكي منها القطع به (وعليه) فيقع الكلام في هذا القسم الثاني كما في القسم الأول عيناً فنقول هل يحمل المطلق فيه على المقيد ويكون المراد من الرمان في المثال المتقدم هو الرمان الحامض أو يحمل النهى في المقيد على التأكد ويبقى الإطلاق في المطلق محفوظاً على حاله (الظاهر) أنه لا موجب للتمكين بين القسم الأول والثاني من حيث وجوب حمل المطلق فيهما على المقيد ولو فتحنا باب الحمل على التأكد في الثاني لجرى ذلك في القسم الأول أيضاً

(وأما ما أفاده التقريرات) في وجه عدم الحمل في الثاني من أن التأكيد بابه واسع حيث قال لا حمل بلا خلاف كما من العلامة بل ادعى عليه الاجماع في الزبدة والاتفاق في المعالم على ما حكى عنه والوجه في ذلك عدم الداعي عليه لان انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة في سياق النفي لا ينافي انتفائه عن الفرد أيضاً فان التأكيد بابه واسع فهو (لا يخلو عن مساححة) لان ذلك يجري في القسم الأول أيضاً فيقال أن الحكم بالطبيعة كالامر بعق رقبة مما لا ينافي الأمر بالفرد أيضاً كرقبة مؤمنة فيكون لتأكيد الوجوب وكونه من أفضل الأفراد فكما يقال فيه أن ظهور الصيغة في الوجوب التعييني هو أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه فكذلك يقال في الثاني أن ظهور النهي في التأسيس دون التأكيد هو أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه (ولعل) من هنا رجع التقريرات أخيراً عن قوله المتقدم حتى قال وبالجملة لا تنجد فرقا بين المقامين في مورد الحمل انتهى (وتردد) المحقق القمي وقال فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا أن يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى أن يكون ذلك كاشفاً عن اصطلاح عند أهل العرف متفقاً عليه وهو كما ترى وان أريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده (انتهى).

(وأما القسم الثالث) وهو ما اذا ورد مطلق ومقيد مختلفين مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو لا تعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة فحكمه كما صرح به المحقق القمي هو حمل المطلق على المقيد يعني بلا كلام فيه وقال فيه المصنف فلا اشكال في التقييد وظاهره أيضاً أنه مما لا كلام فيه (وعلى كل حال) لا ينبغي الارتباب في وجوب الحمل في هذا القسم الثالث لا محالة فانه لدى الحقيقة تخصيص لا تقييد كما يظهر لك بأدنى تأمل فتأمل جيداً .

﴿ قوله فان كانا مختلفين . . . الخ ﴾ هذا هو القسم الثالث من الاقسام

الثلاثة للمطلق والمقيد المتنافيين وقد قدمه المصنف في الذكر ولا يهم .

﴿ قوله وان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقيد . . . الخ ﴾ أى سواء كانا مثبتين أو منفيين وهما القسم الأول والثاني وقد عرفت أن المشهور في الأول هو الحمل والتقيد والمشهور بل الاتفاق في الثاني هو العكس أى العمل بكل من المطلق والمقيد ولكن قد علمت منا أن الحق هو عدم الفرق بينهما ففي كليهما يجب حمل المطلق على المقيد .

﴿ قوله وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب . . . الخ ﴾ قد أشرنا قبلاً أن في قوله هذا إيحاء بإمكان الجمع بين المطلق والمقيد بنحو آخر غير حمل المطلق على المقيد وغير حمل الأمر في المقيد على الاستحباب وهو حمل الأمر فيهما على التخيير كما تقدم وعرفت .

﴿ قوله وأورد عليه بان التقيد ليس تصرفاً في معنى اللفظ . . . الخ ﴾ قد عرفت ان هذا الإيراد من التقريرات وهو انتصار لدليل المشهور .

﴿ قوله وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقيد نعلم وجوده على وجه الاجمال . . . الخ ﴾ أى وبعد الاطلاع على مثل قوله أعتق رقبة مؤمنة نعلم وجود ما يصلح للتقيد على وجه الاجمال لتردده بين كونه مقيداً للاطلاق أو مستحباً من أفضل الأفراد .

﴿ قوله وأنت خبير بان التقيد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق . . . الخ ﴾ شروع في المناقشة في انتصار التقريرات لدليل المشهور وقد عرفت تفصيل المناقشة وانها مما لا تخلو عن خلل .

﴿ قوله نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل . . . الخ ﴾ استدراك عن قوله وأنت خبير بان التقيد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق

لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان . . . الخ فيقول نعم اذا كان احراز كون المتكلم في مقام البيان بالأصل العقلائي المتقدم لك شرحه في الفصل السابق ثم ظفرنا على المقيد بعداً بدليل منفصل كان من التوفيق بين المطلق والمقيد حمل المطلق على أنه سيق في مقام الإهمال وأن المتكلم لم يكن في مقام البيان فلا يكون حينئذ اطلاق كى يكون التقييد تصرفاً في المطلق (وفيه) أنه مهما قلنا بذلك أى اذا احرز كون المتكلم في مقام البيان بالأصل وظفرنا بعداً بالمقيد كشف ذلك عن عدم كون المتكلم في مقام البيان وأنه لا اطلاق حينئذ أصلاً فيلزمنا عند ذلك أن لا تتمسك بالاطلاق اذا شك في جهة أخرى غير الجهة التي قد ورد فيها المقيد فيشكل الأمر في أكثر المطلقات بل كلها نظراً الى كون الاحراز فيها غالباً بالأصل العقلائي وقد ورد لها مقيدات بعداً (والظاهر) أنه اليه أشار بقوله فافهم (اللهم) الا أن يتشبث حينئذ بما أشرنا قبلاً من أن عدم البيان في الجهة التي قد ورد فيها المقيد مما لا ينافي البيان من ساير الجهات (أو يلتزم) بما اخترناه نحن من أن كون المتكلم في مقام البيان مما لا دخل له في انعقاد الاطلاق أصلاً وان كان له دخل في حجيته واعتباره فاذا ظفرنا بعداً على المقيد لم يكشف ذلك عن عدم تحقق الاطلاق من أصله بل هو يوجب عدم حجية الاطلاق في الجهة التي قد ورد فيها المقيد وهو حجة أقوى ويبقى الاطلاق على حجيته بالنسبة الى ساير الجهات .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل
 ﴿ قوله ولعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب
 التبعيني أقوى . . . الخ ﴾ هذا هو الوجه الذي اعتمد عليه المصنف واعتمدنا
 عليه أيضاً في حمل المطلق على المقيد وهو أقوى اية ظهور صيغة الأمر في جانب

المقيد في الوجوب التعييني من ظهور المطلق في الاطلاق وقد عرفت تحقيق الكلام فيه فيما تقدم فلا نعيد .

في عدم التقييد في باب المستحباب

﴿ قوله وربما يشكل بانه يقتضى التقييد في باب المستحبات مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكيد الإستحباب . . . الخ ﴾ (ووجه الإشكال) أنه كما يقال في الواجبات أى في مثل أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أن الأمر دائر بين ظهور المطلق في الإطلاق وبين ظهور المقيد في الإيجاب التعييني وأن الثانى أقوى من الأول فيحمل المطلق على المقيد وينحصر وجوب عتق الرقبة بالمؤمنة خاصة فكذلك يقال في المستحبات عيناً فى مثل قوله زر الحسين عليه السلام وزر الحسين عليه السلام فى ليلة الجمعة الأمر دائر بين الأخذ بظهور المطلق فى الإطلاق فيحمل القيد فى المقيد على تأكيد الإستحباب وبين الأخذ بظهور المقيد فى الإستحباب التأسيسى لا التأكيدى فيحمل المطلق على المقيد فلا إستحباب لزيارة الحسين عليه السلام فى غير ليلة الجمعة أصلاً والثانى أقوى وأشد من الأول فيتمين حمل المطلق على المقيد كما فى الواجبات عيناً (وقد أفاد المصنف) فى حل هذا الإشكال وجهين متعددين .

(الأول) ما أشار إليه بقوله اللهم إلا أن يكون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة . . . الخ فزيارة الحسين عليه السلام مثلاً محبوبة وفى ليلة الجمعة أحب وفيها مع الخشوع والبكاء أحب من الجميع وهكذا (وإن شئت قلت) أن الغالب فى باب المستحبات أن يكون القيد لأجل التأكيد ومزيد المحبوبة لا لأجل الإحتراز والدخل فى أصل المطلوبة كى يحمل المطلق

فيها على المقيد (وقد يقال) إن تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة في الواجبات أيضاً كثيرة فلا يتم هذا الوجه واليه أشار بقوله فتأمل (ولسكن الانصاف) أن اليراد غير وارد فان التفاوت المذكورة في الواجبات وإن كانت كثيرة ولسكن مع ذلك حيث لا يكون الغالب فيها ذلك فالقيود فيها ظاهرة في الإحترازية فيحمل المطلق فيها على المقيد بخلاف المستحبات فان الغالب فيها حيث كان تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة فالقيود فيها ظاهرة في التأكيد ومزيد المحبوبة لا لأجل الإحتراز والدخل في أصل المطلوبة كما هو الأصل في القيود (وعليه) فلا حمل فيها ولا تقييد .

(الثاني) ما أشار اليه بقوله أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها (ولسكن الانصاف) أن هذا الوجه ضعيف جداً فان التسامح في أدلة السنن ليس الا عبارة عن العمل في المستحبات بالخبر الضعيف لأجل أخبار من بلغه ثواب وقد عقد لها باباً في الوسائل في ابواب مقدمة العبادات سماه بباب إستحباب الاتيان بكل عمل مشروع روى له ثواب منهم عليهم السلام (مثل رواية صفوان) عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقله إلى غير ذلك من الروايات وليس من التسامح في أدلة السنن العمل بالمطلقات بعد ورود المقيدات لها بحملها على تأكيد الاستحباب .

﴿ قوله فتأمل . . . الخ ﴾ قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فتأمل فلا تغفل .

﴿ قوله ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيها ذكرنا بين المثبتين والمنفيين . . . الخ ﴾ نعم لا يتفاوت بين المثبتين والمنفيين غير أن المشهور في الأول كان هو الحمل والتقييد وفي الثاني العمل بهما جميعاً وكان ظاهر قول المصنف فيما تقدم

وإن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل والتقييد . . . الخ أن في كلا القسمين يكون المشهور ذلك وهو خلاف الواقع اللهم إلا إذا كان مراده من المتوافقين كما أشير قبلا هو خصوص المثبتين .

﴿ قوله كما لا يتفاوتان في إستظهار التنافي بينهما من إستظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره . . . الخ ﴾ إشارة الى ما أشرنا اليه في صدر البحث من أن محل الكلام في المقام هو ما اذا كان بين المطلق والمقيد تنافياً لأجل وحدة التكليف غير أن ظاهر غير واحد منهم أن وحدة التكليف ينحصر إستظهارها من وحدة الموجب حيث أعتبروها في عنوان البحث والمصنف لا يرى انحصاره بها بل يجوز إستظهارها من قرينة حال أو مقال (ومنه يعرف) أن قوله هذا تعريض لدى الحقيقة بمن أعتبر اتحاد الموجب في عنوان البحث كالمعالم والمحقق القمي (قال في المعالم) الأول أن يتحد موجهيهما مثبتين (الى أن قال) الثاني أن يتحد موجهيهما منفيين (الى أن قال) الثالث أن يختلف موجهيهما انتهى (وقال المحقق القمي) فيما أن يتحد موجهيهما أو يختلف أما الأول فإما أن يكون الحكان مثبتين أو منفيين أو مختلفين انتهى (ووجه التعريض) أن اتحاد الموجب هو من أحد طرق العلم بوحدة التكليف ولا ينحصر الطريق اليه بما ذكر فاذا لم يذكر الموجب في لسان الدليل وقد علم وحدة التكليف بقرينة أخرى من حال أو مقال أجزاء وكفى وهذا واضح .

في حمل المطلق على المقيد في الحكم

الوضعي كالتكليفي

﴿ قوله تنبيه لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي أو في بيان الحكم الوضعي . . . الخ ﴾ (وحاصله) أنه لا فرق

فما ذكر من حمل المطلق على المقيد بين كونهما في بيان الحكم التكليفي كما في قوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة أو في بيان الحكم الوضعي كما في قوله البيع سبب للنقل والبيع من البالغين سبب للنقل (غايته) أنه في التكليفي يدور الأمر بين الأخذ بظهور المطلق في الاطلاق وبين الأخذ بظهور المقيد في الوجوب التعميني وحيث كان الثاني أقوى وأشدّ قدم على الأول وفي الوضعي يدور الأمر بين الأخذ بظهور المطلق في الاطلاق وبين الأخذ بظهور المقيد في الإحترازية وحيث أن الثاني أقوى وأشدّ لندرة كون المقيد غالبياً لا إحترازياً قدم الثاني على الأول .

﴿ قوله أو على وجه آخر . . . الخ ﴾ مثل كون القيد لدفع توهم انتفاء الحكم عن مورد القيد كما لو قال مثلاً البيع سبب للنقل والبيع من الكافر سبب للنقل فإنه ليس إحترازياً ولا غالبياً بل لدفع توهم انتفاء السببية عن بيع الكافر

قضية مقدمات الحكمة تختلف

﴿ قوله تبصرة لا تخلو من تذكرة وهي أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف (وحاصلها) (الخ ﴾ (وحاصلها) أن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف باختلاف المقامات (فقد تقتضى) العموم البديلي (وقد تقتضى) العموم الاستيعابي (وقد تقتضى) صنفاً خاصاً وقسماً مخصوصاً (ففي صيغة الامر) تقتضى الوجوب التعميني العيني النفسى خاصة نظراً الى أن كلاماً يقابله من التخيري والسكفائي والغيري يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته وقد تقدم تفصيل ذلك مع ما فيه من النقض والابرار في المبحث السادس من مباحث الصيغة فراجع (وفي الاحكام الوضعية) تقتضى العموم الاستيعابي كما في أحل الله البيع أو أنزلنا من السماء ماء طهوراً وقد مثل به صاحب الفصول

رحمه الله وتقدم ذكره في تعريف المطلق فتذكر (فإن إرادة الإهمال أو الاجمال) خلاف المفروض من تمامية المقدمات ومنها كون المتكلم بصدد بيان تمام المراد ولو بمقتضى الأصل العقلاني الذي تقدم شرحه (وإرادة العموم البدلي) مما لا يناسب الحكم الوضعي وإن ناسب الحكم التكليفي فإنه يأتي بفرد ويحصل به الطبيعة ويسقط به التكليف فيتعين العموم الاستيعابي وهو ثبوت الحكم لتنام الأفراد بنحو الإستغراق كما في أكرم العلماء أو أكرم كل عالم (وفي الأحكام التكليفية) تقتضي العموم البدلي كما في أعتق رقبة أو أكرم عالماً ونحوهما فإن الأمر يتعلق بالطبيعة ومقتضى إنعقاد الإطلاق لها بوسيلة الحكمة هو الإجتزاء بأي فرد منها لا وجوب الإتيان بجميع أفرادها .

﴿ قوله مهملاً أو مجملاً . . . الخ ﴾ قد عرفت الفرق بين الإهمال والإجمال في صدر الفصل المتقدم فلا نعيد .

﴿ قوله ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف . . . الخ ﴾ لمفاهيه من لزوم تبعية حكم الله وهو الحلية في قوله تعالى أحل الله البيع لاختيار المكلف فما اختاره المكلف يكون حلالاً نافذاً وما لم يختره لا يكون كذلك وهو كما ترى (هذا مضافاً) إلى ما أورده المصنف أيضاً من أن ذلك مما لا يفي به الإطلاق بل لا بد من نصب قرينة عليه ولا قرينة عليه .

﴿ قوله ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر . . . الخ ﴾ أي ولا يصح قياس أحل الله البيع على ما إذا أخذ البيع في متعلق الأمر مثل ما إذا قال بع واشتر في هذا اليوم فإن العموم الاستيعابي مما لا يمكن إرادته فيه وإرادة الإهمال أو الاجمال خلاف المفروض فيتعين العموم البدلي .

(أقول) ولو استدل للعموم البدلي في الأحكام التكليفية بما استدلنا به من أن الأمر متعلق بالطبيعة ومقتضى إنعقاد الإطلاق لها بمعونة الحكمة هو

الإجتراف باى فرد منها لا وجوب الاثبات بجميع أفرادها كان أولى .
 ﴿ قوله وإرادة غير العموم البدلى . . الخ ﴾ أى إرادة الابهال
 والابهال ومقصوده أن البيع إذا أخذ فى متعلق الأمر لم يمكن إرادة العموم
 الاستيعابى منه وإرادة غير العموم البدلى من الابهال والابهال منافية للحكمة
 لما فرض من تمامية المقدمات وكون المتكلم فى مقام البيان فيتعين قهراً إرادة
 العموم البدلى .

في الجمل والمبين

﴿ قوله فصل فى الجمل والمبين والظاهر أن المراد من المبين فى موارد
 إطلاقه الكلام الذى له ظاهر ... الخ ﴾ كان مقتضى القاعدة أن يعقد المصنف
 للجمل والمبين مقصداً مستقلاً برأسه كما عقد للبطلق والمقيد للعام والخاص
 وغيرهما غير أن الكلام فى الجمل والمبين حيث لم يكن مبسوطاً واسعاً فاكتفى
 فيها بعقد فصل صغير (وعلى كل حال) الظاهر أن المراد من المبين ليس
 خصوص ما كان صريحاً فى معنى بل يعم الصريح والظاهر جميعاً ومعنى الظاهر
 هو ما لوالقى إلى العرف عرفوا منه معنى فى قبال الجمل وهو الذى لا يكون
 ظاهراً فى معنى على نحو لوالقى إلى العرف لم يعرفوا منه شيئاً وإن علم من
 الخارج مراد المتكلم ومقصوده .

﴿ قوله إلا أن لها أفراداً مشتبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام
 فى انها من أفراد أيهما . . الخ ﴾ ومن هنا لم يهتم المصنف بالجمل والمبين ولم
 يتعرض لهما إلا بنحو الإجمال فان مباحثهما ليست مباحث كبروية كمباحث العام
 والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما (مثل أن العام إذا خصص) فهل هو حجة
 فى الباقي (أو انه إذا خصص بمجمل) فهل يسرى الإجمال إلى العام (أو انه

إذا ورد مطلق ومقيد) فهل يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد أو بحمل المقيد على الإستحباب أو بنحو آخر وهكذا بل كلها مباحث صغروية (مثل أن قوله تعالى) السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما (أو قوله تعالى) حرمت عليكم أمهاتكم (أو أحلت) لكم بهيمة الأنعام (أو قوله) وَالصَّلَاةَ إِلاَّ بِطَهُورٍ (أو لا صلاة) إلا بفاتحة الكتاب (أو لا صيام) لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحو ذلك من الآيات والروايات هل هو من المجمل أو من المبين ومن المعلوم أن البحث كذلك مما لا يحتاج إلى إطالة الكلام ومزيد النقض والإبرام بل يعرف حاله بمراجعة أهل العرف والوجدان فإن كان الكلام مما له ظهور عرفاً فهو مبين وإلا فهو مجمل .

﴿ قوله فتأمل . . الخ ﴾ ولعل وجه التأمل أنه لو كان رفع الشبهة والترديد بين الإجمال والبيان أمراً سهلاً يعرف بمراجعة الوجدان كما أفاد المصنف لما أطيل الكلام من الأعلام بمزيد النقض والإبرام في غير واحد من الآيات والروايات .

﴿ قوله ثم لا يخفى انها وصفان إضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حلف به لديه . . الخ ﴾ بل الظاهر انها وصفان واقعيان لا يختلفان بعدم معرفة شخص بالوضع أو بمعرفته به أو بتصادم ظهوره بما حلف به لديه وعدمه (فاللفظ) إذا كان بحيث لو التى إلى أهل العرف عرفوا منه معناه ولم يتحيروا ولم يترددوا في المراد منه فهو من الألفاظ المبينة واقعاً وان فرض ان شخصاً قد جهل معناه لجملة بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حلف به لديه (كما أن اللفظ) إذا كان بحيث إذا التى إلى العرف لم يعرفوا منه معناه وتحيروا وترددوا في المراد منه فهو من الألفاظ المجملة واقعاً وان فرض ان شخصاً قد عرف معناه صدفة بقريته حال أو مقال منفصل عنه

أو نحو ذلك فالمعيار كل المعيار في البيان والاجمال هو فهم العرف وعدمه فان عرفوا معناه فهو مبين واقعاً وإلا فهو مجمل كذلك .

﴿ قوله فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف . . . الخ ﴾ هذا تفريع على قوله وهو يظهر بمراجعة الوجدان . . . الخ وقد انفصل عنه بأجنبي وهو قوله ثم لا يخفى انهما وصفان إضافيان . . . الخ (هذا آخر) ما أراد الله لنا ايراده في المجمل والمبين وبه تم الجزء الثاني من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول وأسأله تعالى أن يوفقني لبقية الأجزاء كما وفقني للجزء الأول والثاني انه جواد كريم .



جدول الخطأ والصواب للجزء الثاني

من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٤٩	٢١	تصوراً	تصوراً
٦٣	١٣	كما	كما
٢٦٥	رأس الصفحة	١٦٥	٢٦٥
٢٦٥	١	باق	باقياً
٢٦٦	رأس الصفحة	١٦٦	٢٦٦
٢٨٦	١٩	المثبت	المثبتات
٣٤٨	١٨	وان الوضع	ومضافاً الى أن الوضع

2076-177
72

Library of



Princeton University.

