

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Princeton University Library



32101 073411660

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

| | |
|--|--|
| | |
|--|--|

Imāmi Kāshānī

الجلد الاول من

دراسات اصول الفقه على ترتيب اصول الامامية

لمؤلفه

علامة العالم و نابغته آية الله العظمى

الحاج آقا حسين الامامى الكاشانى

التي درسها في سنة السبع والتسعين او الثمان والتسعين

بعد الالف وثلثمائة هجريه على هاجرها آلاف التحية

مطبعة الربانى فى الاصفهان

RECAP

(Arab)

KBZ

.I4255

1980z

jild 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الدراسة فى تعريف علم الاصول و موضوعه

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد بن
عبدالله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و رئيس عترته على بن ابيطالب عَلَيْهِ السَّلَامُ و ذريتهما الطاهرة
اجمعين .

الدراسة الاولى فى تعريفه على طبق اصول الامامية و غيره
و اما الاول فقد عرفناه بانه قواعد ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية و
ياتى المختار هنا واما تعريفه المشهور و هو العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية فاشكل عليه اولا ان علم الاصول نفس القواعد
لا العلم بها و ثانياً ان التمهيد ليس داخلاً فى معنى الاصول بل الغرض
الذى يترتب عليه و ثالثاً انه ليس بمعكس لعدم دخول اصول عقلية
نافية او مثبتة فيه لعدم الحكم الشرعى فيها بل معناه ليس لا التعذير على
الاول والتنجيز على الثانى و عدم دخول الظن الانسدادى على الحكومة
ايضاً كما قلنا فى الاصول العقلية من عدم كون الحكم الشرعى فى البين
عليها بل بناءً عليها يكون حجة عقلية فقط كالعلم بل عدم دخول بعض
اصول شرعية فيه لعدم استنباط الحكم بل يكبرن مجرد نفي الالتزام

الدراسة في تعريف علم الأصول

كحديث الرفع واما تعريف صاحب الكفاية وهو صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق الاستنباط او التي ينتهي اليها فيدخل ما ذكر فيه لانها وظائف عملية ينتهي اليها التقييه مع فقدان العلم و بابيه و لكن مع ذلك اشكل عليه اولاً بان الصناعة نفس هذه القواعد فلا وجه لتعريف الاصول بانه صناعة يعرف بها القواعد و ثانياً بان الغرض من الاصول كما عليه المصنف منحصر في الاستنباط لا الاعم منه ومن الانتهاء المذكور في تعريفه وثالثاً بانه على فرض التسليم يلزم بناء على مذهبه من كون تمايز العلوم يتمايز الاغراض كون الاصول علمين لتعدد غرضه و حيث ان بعض هذه الاشكالات يرد على تعريفنا في اصول الامامية فالاولى تعريفه بانه القواعد التي يتمكن من استنباط حكم فرعي كلي منها .

الثانية في موضوع الاصول فاعلم ان بعض الاصوليين جعله الادلة الاربعة والاجتهاد والتعادل والتراجيح و بعضهم جعله الاول والثاني و جعل الثالث داخلاً في الاول لان البحث في التعادل و تراجيح لتعيين الدليل من المتعارضه فيدخل في الاول و بعضهم جعله الاول فقط لان البحث فيه عن دلالة الدليل فهو اما يكون من حيث نفسه فالاول و اما من حيث تعارضه مع الاخر فهو الثالث و اما من حيث الاستنباط فهو الثاني واختار هذا الاخير صاحب الفصول و به اجاب عما يرد على ما اختاره المحقق

القمى من جعله اياه الادلة الاربعة فقط من انه يلزم خروج الثانى والثالث بل عمدة مباحث الاصول ودخولها فى المبادئ التصورية التى هى بمعنى ثبوت الموضوع وعدمه و لكن بقى اشكال خروج كثير من مباحثه ايضاً ولا يدخل على قول الفصول الا المباحث الراجعة الى الادلة الاربعة و حجيتها ولا يندفع الاشكال بما ذكره الا فيها بل يرد عليه فى حجية الخبر منها ان البحث وان كان بهذا النهج من العوارض لكنه من عوارض الخبر لا السنة التى هى قول الامام و فعله او تقريره لكونها دليلاً قطعاً فلا يكون هذا البحث من عوارض الموضوع حتى تكون المسئلة من مسائل علم الاصول فاجاب عن هذا الشيخ الانصارى بانه يرجع الى ثبوت السنه بهذا الخبر اولاً فاجاب صاحب الكفاية بان الثبوت مفاد كان تامه و ليس من العوارض لايها مفاد كان ناقصه فاجاب عنه الشيخ سبب الغفور بن أبى سعيد جدى و جد آية الله الشيخ محمد السليمانى بان هذا فى الثبوت الواقعى والمراد هو الثبوت التعبدى فاجاب صاحب الكفاية بان التعبدى ليس من عوارض السنه بل عن الخبر الحاكى عن السنه ثم قال اما اذا كان المراد من السنه الخ يعنى ان المراد منها ان كان اعم من المحكى اى قول الامام و فعله وتقريره والحاكى فيدخل هذا و لكن بقى على خروجه غيره و على اى حال لذا جعل صاحب الكفاية الموضوع كلياً منطبقاً على جميع موضوعات مسائله انطباق الكل الطبيعى على افراده و مصاديقه و قلنا فى اصول الامامية يكفى

العلم في هذا المقام بان موضوعه ما يبحث في هذا العلم عن احوالة
المختصة غير الموجودة في غيره الثالثة في ان العرض الذاتي على ما
فسرنا في اصول الامامية هو العارض على ذات المعروض لذاته مثل
التعجب للانسان او لواسطة هي جزء مساو للمعروض مثل عروض
التكلم للانسان بواسطة الناطق او عروضه لخارج هو مساو للمعروض
مثل عروض الضحك للانسان بـ واسطة التعجب او للاعم مثل
عروض التحرك للانسان بالحيوان اما تفصيل المطلب فعلى هذا النهج
ان العارض اما بلا واسطة اصلا وهو على ثلاثة اقسام عروض التعجب
للانسان و عروض الجنس على الفصل و عروض الفصل على الجنس واما
بواسطة داخلية وهي على قسمين الاول ان يكون هذه الواسطة مساوية
للمعروض مثل عروض التكلم للانسان بالناطق الثاني ان يكون هذه
الواسطة اعم من المعروض مثل عروض التحرك بالارادة للانسان بالحيوان
فهذه خمسة اقسام او خارجية وهي على اربعة اقسام لان هذه الواسطة
الخارجية اما اخص من المعروض مثل عروض الضحك للحيوان
بالتعجب و اما اعم من المعروض مثل عروض التحيز للابيض
بواسطة الجسم و اما مساوية للمعروض مثل عروض الضحك للانسان
لواسطة لتعجب و اما مبينة للمعروض مثل عروض الحرارة للماء بالنار
فيتصير جميعها تسعة اقسام ثلاثة منها ذاتيه بالاتفاق لا اقل من المشهور

لما يظهر من تعريف بعض اعظم العصر من ان الذاتى قسمان فقط ما يعرض بوساطة داخل مساو ولكن المحكى عن المشهور ان الثالث ايضاً ذاتى لانهم عرفوه بما يعرض بلا واسطة اصلاً او ما يعرض او بوساطة ما يساويه ولا شك في ان المساوى اعم مثل الاول والرابع والثامن وهى على ترتيب اللف والنشر المر تبين عروض التعجب للانسان و عروض التكلم بالناطق و عروض الضحك للانسان بالتعجب و ثلثة حبها غريبة غير ذاتيه مثل السادس عروض الضحك للحيوان بالتعجب والسابع عروض الحركة للبياض للجسم والناسع عروض الحرارة للماء بالنار فهذه الثلثة المتأخرة مع الثلثة المتقدمة نصير سنة اقسام والثانى والثالث من التسعة خارجان من محل كلامهم وان كان الظاهر عندنا انهما ايضاً من الذاتيه فيبقى واحد مختلف فيه وهو الخامس مثل التحرك بالارادة العارض للانسان بوساطة الحيوان فان المنسوب الى مشهور المتأخرين والشمسية وشر حيهالرازى والتفتارنى انه ذاتى و عن القدماء العكس الرابعة بقى الكلام فى وجه تقييد صاحب الكفايه الواسطة المنفية بقوله فى العروض الظاهر ان الوجه رد على المشهور لانهم حين تفسير العرض الذاتى قيدواها لعدم الواسطه بنحو الاطلاق فيشكل عليهم خروج جميع مسائل الفقه من كونها مسائله لانهما جميعاً تكون العوارض والمحمولات فيها تعرض على الافعال بوساطة المصالح فى البعثيات والمفاسد فى الجزيات وايضاً تكون عارضة و محمولة عليها بوساطة الادلة من الكتاب والسنة والاجماع

والعقل فلا تعرض بلا واسطة بل بواسطة ما ذكرنا والمصنف حيث توجه الى الاشكال اجاب عنه بان المراد من الواسطة ليس مطلقها بل واسطة فى العروض فقط مثل واسطة الحركة لعروض السرعة للجسم او واسطة البياض لعروض الشدة له فانهما عارضان بواسطة حر كته فى الاول والبياض فى الثانى وليس المراد من واسطة متيقنة واسطة فى الاثبات اى علم بشيى وواسطية الادلة فى ثبوت المحمولات لافعال المكلفين من قبيل هذا فملخص الكلام ان الواسطة على ثلاثة اقسام عرضية و ثبوتيه و اثباتيه والمراد من ما ذكرنا فى شرائط العرض الذاتى هو الاول فلا يلزم خروج مسائل الفقه من علمه لكون الواسطتين المذكورتين من الثانى والثالث بل يخرج فقط مثل ما كان من قبيل راكب السفينة متحرك من العرض الذاتى مناط اختلاف العلوم كما ذكرنا فى اصول الامامية اما تمايز الموضوعات المحكى عن المشهور كتمايز علم النحو عن المنطق وتمايزهما من علم الفقه او تمايز حيثيات البحث المحكى عن الفصول كتمايز علم النحو عن علم الصرف و تمايزهما عن علم المعانى فان هذه العلوم و ان اشتركت فى كونها باحثة عن احوال اللفظ العربى و عوارضه الا ان البحث فى الاول من حيث الاعراب والبناء و فى الثانى من حيث الالئمة وفى الثالث من حيث الفصاحة والبلاغة و ليس المناط فى تعدد العلم و وحدته تعدد الموضوع

والوحدة فقط لامور الاول ان هذا الامر من حيث انه غير منصوص من الشرع فيرجع الى العقلاء وهؤلاء يقبحون تدوين علم واحد مع تعدد العرض ولو فرض وحدة الموضوع و يحسبونه لو كان بالعكس الثاني انه يلزم على كون المناط في تعدد العلوم تعدد الموضوع ان يزيد علم بحسب زيادة مسائله بان يكون كل مسألة علما لتعدد موضوعات المسائل الثالث انه يلزم وحدة العلوم التي موضوعها واحد مثل النحو والصرف والمعاني والبيان لوحدة الموضوع فيها بل يلزم كون علم النحو من جهة علميين لكون الموضوع فيه اثنيين مثل الكلمة والكلام واما كون المناط في تعدده والوحدة تعددا للمجمول والوحدة فالمحكى عن بعض المحققين انه لم يدع احد فلا تتعرض له الخامسة في حجية الظواهر .

بيان المطلب لا يحتاج الى اكثر من مقدمة واحدة وهي تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر وانه مراد جدى للمولى بحيث لو اعتذر العبد لعدم حصول العلم له منها لم يقبل منه وصح الاحتجاج عليه ولكن على ما سلكننا في اصول الامامية قررنا بالبحث اولا على امرين بيياهما اول الامر بنحو الاجمال الاول كون المطلب جبليا للعقلاء حتى المميزين منهم في مقام المقاصد جروا على هذا المسلك الثاني كون الشارع سالكا هذا المسلك بلا فرق ثم وضعنا الامرين بمقدمتين

الاولى ان الشخص في مقام اظهار مكنونات خاطره والمضمرات لابد له من كلام و لفظ له ظاهر و لم يكن له لحجة على العبد بدونه بل يجيبه و يقنعه الثانية الشارع و غيره لم يسلكوا غيره و لهذا اشرنا الى رد خلاف بعض الاخبار ببيان لمخالفتهم في حجية القرآن كما يأتي ايضاً بيانه في بابه فانكروا حجيته ما لم يفسر في السنه مطلقاً و بعضهم فصل فوافق في الظواهر دون النصوص واحتجوا في معهم بامور عمدتها الاخبار المانعة عن تفسير القرآن منها ما في المجلد الثامن عشر من وسائل الشيعة الجديدة من كتاب القضاء في الباب الثالث العشر من ابواب صفات القاضي في الحديث الخامس والعشرين عن عدة من اصحابنا الى عن زيد الشحام قال دخل قتادة على ابي جعفر ع فقال يا فتادة انت فقيه أهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ابو جعفر بلغني انك تفسير القرآن فقال له فتادة نعم فقال له أبو جعفر يا فتادة ان كنت تفسيره يعلم فانت انت و انا اسئلك الى ان قال ابو جعفر ويحك يا فتادة ان كنت انما فسرت القرآن من تلقا نفسك فقد هلكت و اهلكت و ان كنت قد فسرت من الرجال فقد هلكت و اهلكت ويحك يا فتادة انما يعرف القرآن من خوطب و منها في المحل السابق في الحديث الثامن والعشرين في حديث الريان بن الصلت عن الرضا عن آباءه عليهم السلام فقال قال رسول الله ان الله عز و جل قال في الحديث القدسي ما امن بي من فسر كلامي برايه في الخ و ايضاً المحل السابق

في الحديث الخامس والثلاثين في كتاب التوحيد عن جعفر بن علي عن الصديق عن آبائه عليهم السلام ان اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليهم السلام يسئلونه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تتكلموا فيه بغير علم فانما سمعت رسول الله يقول من قال في القرآن بغير علم فلتبوء مقعده من النار

الخامسة في رد حجج المنكر و لكنها سخيفة من وجوه منها ان وجب التفسير للدلالة مستلزم للدور لان ثبوت النبوة اذا توقف على فهم القرآن و اعجازه فهذا ايضاً يتوقف على التفسير وهذا يتوقف على ثبوت النبوة فهذا دور مضمرب بواسطة مضافاً الى لزوم محذور آخر وهو كره على ما فر منه لان القرآن نزل لحصول اليقين بجادني التوحيد والنبوة وهذا لا يحصل الا بالاعجاز الذي يحصل منه هذا اليقين فاذا كان التفسير ظنياً فيصير الاعجاز ظنياً فينقض الغرض ويلغو التنزيل ومنها اتفاق الطائفة المحقة من زمان الحضور الى الغيبة على العمل به ولا ريب في ان هذا الاتفاق كاشف عن قول رئيسهم النبي لان اتصال هذا الاطباق الى زمانه و منها الاخبار الدالة منها رواية الثقلين المدعى تواترها بين العامة والخاصة و تنزيلها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح والظاهر خلاف الظاهر من سياقها ومنها قول أمير المؤمنين في مقام تعيين طلحة و زبير و غيرهما من القاسطين

والمارقين كأنهم لم يسمعوا قول الله عز وجل في كتابه يقول تلك الدار الآخرة نجعلها وجه الدلالة ان القرآن لو لم يكن حجة فما نتيجة في سماع الآية و منها الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق و ليس مختصاً بما اذا كان مفسراً ومضافاً الى انا نجيب عن الاستدلال بهذه الاخبار انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة بعد الفحص عما يعارضها من النسخ والتخصيص والقرينة ان من المعلوم ان المنهى عنه التفسير وهذا العمل ليس منه فان المحاوراة المذكورة كسائر المحاورات العرفية فكما ان العباد اذا راي في كتاب احد العقلاء موله انه امره بشيئ فامتثله لا يقال انه فسره فعمله كذا ما نحن فيه و يؤيد ما ذكرنا ان النهي فيها يتوجه الى المخالفين الذين يستغنون بكتاب الله وحده عن أهل البيت والحال ان من الضروري تقديم نص الامام على ظاهر فعلى اى حال تحمل على موارد خاصة السادسة المراد من الحقيقة الشرعية وعدمها بعد العلم بان المراد من الفاظ العبادات الواردة في كلام الشارع و تبعته معاينتها الشرعية بل والمعاملات باعتبار اسبابها خلافاً للمكحى من شيخ مشايخنا صاحب الكفاية فحصر النزاع في العبادات مثل الطهارة والصلاة والزكاة من الماهيات المخترعة واخرج القسمين منه مثل الموجودات الخارجية كالمبينة والدم والماء والموضوعات العرفية الاعتبارية كالملكية والرقبة

والزوجية و فية فامل لان النراع يكرن ايضاً في سبب الثاني الموضوع الاعتبار العرفي المتعلق للاحكام انة يختلف الانظار ان هذه المعاني هل هي باعتبار الوضع الشرعي المستند الى الشارع ام لا كما ان المراد من الوضع المتنازع فيه اعم مما كان منشأ اللفظ كان يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى او كان منشأ العمل الذي هو الاستعمال حين ارادة الوضع كان يقول حين ولادة الولد قيل تسميته اتيني بالحسين او يقول النبي صلوا كما رايتموني اصلى فصلى او يقول خذوا عنى مناسككم فحج فاختلفو بين تفريط و افراط فمن المفرطين القاضى الباقلانى المنكر لاستعمال الالفاظ فى الشرعية اصلا بل استعملت فى اللغوية مدعيان ان اختلافهما كاختلاف المعانى الشرعية فى هذه الشريعة الذى يرجع الى الاختلاف فى المصادر ————— ق فيكون المعانى الشرعية من مصاديق المعادى اللغوية و من المفرطين من يقول بوضع الشارع تعيينياً لفظاً فالحق المتوسط يدور بين القول بالتعيينى المتحصل من كثرة الاستعمال او التعيينى الاستعمالى و ان كنا لانتزم بهما ايضاً فى اصول الامامية خصوصاً التعيينى منهما و التزمنا فقط بالمعانى المخترعة التى غاب ما يلزمه الحقيقة المتشعبة و ظهور الالفاظ الواردة فى القرآن منها كتب عليكم الصيام و منها و اوصانى بالصلاة و الزكاة و السنه منها بنى الاسلام على خمسة اشياء الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية الخ و منها ما عن معاوية بن

وهب الى ان قال ما اعلم بعد المعرفة افضل من هذه الصلاة الا ترى الى العبد الصالح عيسى بن مريم قال و اوصاني بالصلاة الخ فيها بل تقلنا القول بعدم استعمال هذه الالفاظ في الشرعية فيلزمه القول بكونها حقائق لغوية ثم لا يخفى عليك ان الثمرة التي ذكرها للقولين من لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على الشرعية على الثبوت وعلى اللغوية على عدم ليست واقعية بل فرضية لما مر في صدر البحث من كون الشرعي مراد الشارع ولذا لا يوجد فقيه يحمل الالفاظ على اللغوية بلا قرينة السابعة في الصحيح والاعم مما وقع الخلاف فيه بين الاصوليين كون العبادات اسامى لخصوص الصحيحة والاعم فاستدل الاول بامور الاول التبادر بمعنى انه يتبادر من الالفاظ الى الازهان عند عدم القرينة خصوص الصحيحة ولا شك في كونه علامة الحقيقة الثانية صحة السلب عن الفاسد ولا يخفى ان هذا من علائم كونه مجازاً فيه فيستلزم كون الموضوع له هو الصحيح الجامع للاجزاء والشرائط الثالث الاخبار الظاهرة في الصحيحة وهي على طائفتين الاولى اثبات بعض الخواص لهذه الصلاة ولا شك في كونها خواص وآثار الصحيحة منها مثل (الصلاة معراج المؤمن) الثانية نفى الصلاة عن فاقده الجبرء والشرط مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب او بظهور واجبتان الاول بانه لكون المراد والمؤثر للاثر المطلوب خصوص الصحيحة وعن الثاني

بعدم القبول الا ان يقال باعتبار ما هو المراد و عن الثالث بان غاية ما يدل عليه ان المزداد منها هو الصحيح في هذه العبارات فلا يدل مضافاً الى امكان جواب الثانية من هذا الثالث بان بعض الاجزاء منها ما ذكر في الروايتين مما يكون مما ينتفى الصلاة باقتفائه على الاعمى ايضاً و يؤيد ما ذكرنا من عدم كونها صالحة للاستدلال على الصحة ان الاعمى ايضاً تمسك بهذه الوجوه من التبادر و عدم صحة السلب و الاختيار مثل قول أبي جعفر عليه السلام بنى الاسلام على خمسة الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية فاخذ الناس بالاربع و تركوا هذه ولكن الانصاف كما اخترنا في اصول الامامية ان هذا القول اقرب بالقبول لكون جميع اسامي الاشياء اعم من هذا المقام و غيره لم يلحظ في حال التسمية بها الشرائط و القيود الزائدة على المسمى عند العرف سواء كانت قيود الصحة او الكمال و القبول و العرف شاهد على ما ذكرنا ولا يخفى ان بناء العرف في امثال المقام هو الحاكم و يؤيد ما ذكرنا صحة التقسيم الى القسمين و اما ثمرة القولين فقد يقال بوجود الثمرة في التمسك بالاطلاق على الاعمى و عدمه على الصحيح فيما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به او شرطيته بعد احراز المسمى لعدم احتمال كون المشكوك دخيلاً فيه و بعد كون المتكلم في مقام البيان لعدم اجمال الخطاب بخلاف اذا لم يحرز هذا و في الرجوع الى الاشتغال ببناء على الصحيح و البرائة

على الاعمى بدونه كما ان المحكى عن المحقق النائيني ان الاعمى لامناس له عن القول بالبراءة والصحيحى بالعكس و في النذر لمن نذر اعطاء درهم من يصلى فعلى الاعمى يبرء باعطائه مطلق من يصلى ولو علم فساد صلاته اذا لم يخلل بما له دخل في المسمى وعدم البرء على الصحيحى ولكن الظاهر ان الرجوع الى البراءة والاستغفال ليس ثمرة لهذه المسئلة و لذا ذهب المشهور القائلون بالصحيح الى البراءة لا الاستغفال فانه دائر مدار كون الشك شكاً في المحصل كالظهارة الحدئية المسببة من الوضوء والغسل والتميم فعلى هذا اذا فرضنا المأموريه امراً بسيطاً مسبباً عن آخر رجوع الشك الى الشك في السبب فالمقام الاستغفال ولو على القول بالاعمى و ان كان المقام من قبيل تطبيق الطبيعى على افراده ومصاديقه فمعناه لا يرجع الشك الى المحصل لان الغرض ان الجامع المفروض هو عين الاجزاء والشرائط فلان البراءة لان الشك شك في الاقل والاكثر الارتباطيين ولو كان صحيحياً بخلاف القائل بالاستغفال فيه كما هو المختار فعلى اى حال ليس هذه الثمرة الثانية ثابتة الدراسة

الثامته و أما الثمرة الثالثة فايضاً ليست ثابتة للمخدشة فيها بان البرء و عدمه تابعان لقصد الناذر فان نذرا اعطاء بمن صلى صحيحة فلا يكفى الاعطاء فيه ولو على القول بالاعمى و ان فصد الاعطاء بمصل اعم من كون صلاته صحيحة او فاسدة يبرء ولو على الاخص فظهر بما ذكرنا

من تقريب قول الاعمى ان ما اورده صاحب الكفاية عليه من عدم تصور للجامع بناءً عليه ليس في محله بل الامر بالعكس لكون فرض الجامع على الصحيحى اشكل بل يمكن القول بعدم امكان تصويره عليه بخلاف الاعمى فان الالفاظ موضوعه للجامع بين الافراد الصريحة والفاصلة في جميع الموارد و تقريره للجامع على الصحيحى بامكان الاشارة اليه بخواصه و آثاره اعجب منه فان الآترة المذكورة كما تكون للصحيحة فلا بد من كون الآتار الاخرى للاعم بل خصوص الفاسدة لاقل من كونها علامة الاسلام و مائزة و رمزاً بين المسلمين والكفار وغير ذلك و ابردمنه انكاره الاعم من جهة عدم امكان تصور الجامع بالاركان و معظم الاجزاء والحال انه يمكن تصور الجامع بالاركان على سبيل التعميم بالنسبة الى البدل والمبدل منه و كذا معظم الاجزاء والشرائط و قوله في وجهه أن لفظ الصلاة بصدق على الفاقدة لبعض الاجزاء والشرائط المذكورة و كذا العكس مدفوع باننا اذا قلنا انها موضوعة للاركان مرادنا منه اعم مما هو وظيفة المختار الواجد والمضطر الفاقد فما هو الموضوع له وجودها السعى الشامل للبدل والمبدل منه المنقوم به هذا المركب الاعتبارى ولا بأس باختيار هذا القول كما هو المحكى عن المحقق القمى صاحب القوانين لان منشأ الشبهة عدم فرق بين مركب حقيقى و اعتبارى و اشتباهه الثانى الذى نحن فيه بالاول و اما الاشكال عليه بانه يلزم ان يكون استعماله فى الجامع للزوائد الاخرى من ماسوى الاركان مجازاً

فمدفوع بانه يلزم على القول بشرط لا بخلاف هذا القول فانه يكون لا بشرط بالنسبة الى ما سوى الاركان او معظم الاجزاء .

التاسعة اما علائم الحقيقه فامور منها التبادر و هو سبق المعنى من بين المعانى الى الذهن من المفظ فلاشك ولا شبهة فى كونهم من علائم الحقيقه ولكن لا مطلقاً لان التبادر المذكور اذا كان منشأه حاق اللفظ يكون علامه لها لان هذا السبق لا بد من ان يكون اثرأ من امر آخر و هو الوضع فقط فينتقل من الاثر الى المؤثر على طريق القياس الانى و اشكل على هذا بابه يستلزم الدور الذى يكون باطلا ومجالا بالانفاق وكيف لا يكون كذلك والحال انه يلزم من الدور تقدم الشئ على نفسه ولا ريب فى بطلانه و استحالته تقريبا المطلب ان التبادر عليهذا يتوقف عليه العلم بالوضع و هذا العلم ايضا يتوقف عليه التبادر فالقياس على هذا الطريق الذى يلزم منه الدور المصرح يكون بهذا الشكل العلم بالوضع يتوقف على التبادر والتبادر يتوقف على العلم بالوضع فينتج العلم بالوضع يتوقف على العلم بالوضع و هذا ما ذكرنا و أما جوابه فاجاب صاحب الكفاية عن هذا الدور بما يتوقف على بيان مطلب يرجع الى اشكال ورد على الشكل الاول و اجيب عنه بما اجاب صاحب الكفاية عن هذا الاشكال و هو ان ابا سعيد بن ابى الخير اشكل على بن سينا بان الاستدلالات كلها ليست بشئ لانها ترجع الى الشكل الاول

و اتم تدعون انه بديهى الانتاج والحال ان هذا الشكل يستلزم الدور بتقريب ان النتيجة تتوقف على كلية الكبرى لاننا اذا قلنا كل متغير حادث يدخل فيه جميع مصاديق المتغير و فراده و جرئياته منها العالم فيصح انه ايضاً حادث و هذه الكلية ايضاً تتوقف على النتيجة لاننا اذا علمنا ان العالم الذى هو من افراد المتغير حادث فح يصح قولنا كل حادث فيلزم كون النتيجة متوقفة على النتيجة و هذا دور فاجاب عنه الشيخ الرئيس بما اجاب عنه صاحب الكفاية فيها عن الدور اللازم من جعل التبادر من العلائم بان الدور مندفع بالاجمال والتفصيل لان الموقوف على كلية الكبرى معرفة النتيجة المفصلة و كلية الكبرى موقوفة على معرفتها المجملة فيكون الموقوف على الكبرى الذى هو المعلول معرفة تفضيلة و يكون الكبرى التى هى المعلولة فى الفرض موقوفة على معرفة النتيجة الاجمالية فيكون العلء الموقوف عليها معرفة اجمالية والمعلول الموقوف معرفة تفصيلى فيختلفان و ممن ايضاً استشكل على هذا الشكل ملا خليل القزوينى و حيث سمع شناعة العلماء منهم الآقا حسين الخونسارى ذهب الى اصفهان فاذا ورد فى المدرسة لم يكن الآقا هناك و كان ميرزا محمد الشيرازى احد متعلميه حاضراً فاستشكل على الميرزا بان الشكل الاول دور والدور باطلا فاجاب الميرزا بان كلامك يرجع الى الدور ايضاً فهو باطل فرجع ملا

خليل الى القزوين ولم يمكث لرؤية الآقا .

العاشرة و اجاب صاحب الكفاية ثانياً عن هذا الدور بان التبادر

يختلف حاله بالنسبة الى كونه موقوفا عليه و موقوفاً بان التبادر الذي

يكون موقوفاً عليه عبارة عن التبادر عند العالم بالوضع فيكون القيد دخيلا في

الموضوع فهذا التبادر ليس موقوفاً على شىء توضيح المطلب انه يقال

علم الجاهل بالوضع يتوقف على التبادر عند العالم به او الجاهل او علم

العالم بالوضع كذلك فهذا فرض اربعة فالاول منها الذى هو توقف

علم الجاهل بالوضع على التبادر عند العالم به صحيح والثاني وهو الذى

يتوقف فيه علم الجاهل بالوضع على التبادر عند الجاهل للدور باطل

والثالث الذى يتوقف فيه علم العالم على التبادر عند العالم والرابع الذى

يتوقف فيه علم العالم بالوضع على التبادر عند الجاهل به تحصيل

الحاصل فباطلان ايضاً ثم لا يخفى ان هذا التبادر يكون علامة اذا كان

منشأه حاق اللفظ و علم ان استناده اليه فقط و اما اذا شك بعد علم

المراد فى انه من جهة القرينة حتى يكون مجازاً او الوضع فيكون

حقيقة فلا فاتضح بما ذكرنا انه لا ينبغي الاشكال فى كلام المشهور من

التهافت لانهم قالوا ردا على السيد المرتضى الاستعمال اعم من الحقيقة

حين جعله علامة لها لما اختار فى موارد كثيرة من الاشتراك اللفظي

منها اشتراك الامر بين الوجوب والندب ومنها اشتراك النهى بين

الحرمة والكراهة مع انه يقولون الاصل فى الاستعمال الحقيقة لان مورد

الاول العلم بالمراد والشك في الاستناد بخلاف الثاني فانه بالعكس من تمييز الحقيقي والمجازي والشك في المراد فلا اشكال ح في الحمل على الحقيقي كما ذكرنا ثم انهم كما جعلوا التبادر علامة للحقيقة جعلوا عدم التبادر علامة للمجاز فورد عليهم ان هذه العلامات اعم لان الالفاظ المشتركة لا شك ولا شبهة في كونها حقائق حين استعمالها في المعاني المشتركة. مع ان عدم التبادر موجود بالنسبة الى احدها فليس التعريف مانعاً ولهذا غير العنوان يتبادر الغير المحقق القمى في قوانينه وصاحب الفصول فيه كما غير بانه في اصول الامامية فيصح في المقام لان تبادر الغير ليس موجوداً في المجاز ايضاً معدوم وورد عليه ايضاً بانه يرد الاشكال اذا استعمل هذه الالفاظ في معانيها المجازية فان المجاز موجود والعلامة التي هي تبادر الغير ليست بموجوده فليس التعريف جامعاً ولكن يمكن الجواب من الاشكال الاول بان الامور غالبية نسبية فميل هذا اذا اخطبنا هذه المعاني المشتركة بالنسبة الى معانيها الحقيقية فالتبادر موجود بالقياس الى معانيها المجازية فليس عدم التبادر الذي هو من علائم المجاز موجوداً حتى ينقض التعريف وكذا عن الثاني بان الملازمة ليست واجبة بالنسبة الى العدمين فلا اشكال في عدم تبادر الغير مع وجود المجاز ويؤيده ان العلائم لكل حقيقة ومجاز متعددة فلا يكون فقدان احديها موجباً لعدم ذبها لاحتمال وجود اخرى في البين.

الحادية العشرة ومنها عدم صحة سلب المعاني الحقيقية الذي جعلوه من علائم الحقيقة بيان المطلب ان الحمل اما يكون من قبيل الانسان انسان او من قبيل الانسان بشر او الحيوان الناطق او زيد كاتب او زيد انسان وكلها صحيحة لان ملاك الحمل اما اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً و ماهية وجود والاتحاد ماهية وجوداً والاتحاد وجوداً فقط الاول مثل الاولين والثاني مثل الثالث والثالث مثل الرابع والخامس و يسمى مثل الاول والثاني الذين يكونان متحدى المفهوم و الماهية والوجود كذا مثل الثالث الذي يكون من متحدى الماهية والوجود الحمل الذاتى الاولى كما قد بغير عنه يحمل المواطة او هو هوا و ذات الموضوع هي ذات المحمول فيكون هذا الحمل ما يكون المحمول والموضوع فيه اما متحدين مفهوماً و ماهية و وجوداً مثل الانسان انسان والانسان بشر او ما يكون المحمول والموضوع فيه متحدين ماهية و وجودا مثل الحيوان الناطق انسان و يسمى مثل الرابع والخامس الذين هما من متحدى الوجود فقط بعد اختلاف الماهية والمفهوم الحمل الشايع الصناعى مثل زيد انسان و زيد كاتب فح اذا شك في حقيقة المعنى ومجازيته فهو على اقسام اما يشك في كونه موضوعاً له مع العلم بانه ليس من مصاديقه و الا لا يكون علامة للمجاز بل علامة لعدم الاتحاد ماهية و وجوداً او يشك في كونه

مصادقاً له مع القطع بعدم كونه موضوعاً له فصحة الحمل الشايع الصناعي علامة لعدم كونه من مصاديقه و اما يشك في كونه عين الموضوع له او من مصاديقه فصحة الحمل الاولى الذاتى علامة كونه موضوعاً له وصحة الحمل الشايع الصناعي علامة كونه من مصاديقه ولكن عدم واحد منهما ليس علامة للمجازية الا اذا انضم مع عدم الآخر فيصير عدم كليهما معاً علامة للمجاز و بعبارة اخرى حيث ان الاصل في الحمل اتحاد المحمول والمحمول عليه مفهوماً و ماهية و وجوداً و لذا يسمى بالحمل الاولى الذاتى فاذا خرج من هذا الاصل لا يخلوان من خمس حالات اما يكونان متباينين مثل الانسان حجر او متساوين مثل الانسان ضاحك او عامين من وجه مثل الحيوان ابيض او عام و خاص مطلق مع كون الخاص مقدماً تارة مثل زيد انسان او بالعكس مثل انسان زيد فالصورة الاولى باطلة والبقية صحيحة ولكن تكون من قبيل الحمل الشايع الصناعي الذى يكون الملاك فيه اتحاد المحمول والمحمول عليه وجود العدم اتحادهما مفهوماً و ماهية .

الثالثة عشرة ثم اعلم ان استاد اعظم العصر استشكل على جعل هذه العلامة بل انكرها مطلقاً مثل ما عن الحاجبى كما عن ظاهر شيخنا البهائى التفصيل بين صحة السلب فاتبعة و عدمها فانكره فصارت الاقوال فيه ثلثة بما يرجع كلامه الى ان الحمل الاولى الذاتى مفاده

اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً او ماهية بحسب المعنى ومغايرتهما
 بالاعتبار لان الموضوع والمحمول لهما جهتان جهة البساطة وجهة التركيب
 فمثل الانسان حيوان ناطق الموضوع هو مفهوم الانسان باعتبار بساطته
 والمحمول باعتبار تركيبه فلانظر فيه الى ان الحمل على نحو الحقيقة
 ادالمجاز والحمل الشائع الصناعي عن المغايرة ولو كانت باعتبار المفهوم
 والماهية مثل الانسان زيد ولكن مع ذلك هذا الاختلاف لا يخرج عما
 قلنا من عدم كشف الحقيقة والمجاز ضرورة انه لا يكون الا اشارة على
 اتحاد الموضوع والمحمول خارجاً فقط واما ما نحن الآن في صدده هو
 كشف حقيقة الاستعمال و مجازيته وهذا لا يكون اكثر من الاستعمال
 الذين مر الكلام فيه انه اعم من الحقيقة والمجاز ولكن نحن نقول بعد
 لحاظ ما فسروا العلامتين به من ان المراد من كون صحة الحمل او عدم
 صحة السلب علامة الحقيقة ان صحة جمل اللفظ به ————— ا معناه
 المرتكز في الذهب ————— ن على المعنى الم ————— راد
 من الموضوع علامتها و كون صحة سلب اللفظ او عدم صحة حمله بمعناه
 الكذائي على المتنازع فيه علامة المجاز فيجعلوا طريق ذلك في مثال
 البليد انسان ومثال البليد حمار اخذ المعنى المستعمل فيه او مورد
 الاستعمال الذي هو فرد سافل بالغ في انحطاط مرتبة الى حيث يقع
 الشبهة في كونه تحت هذا النوع اولا بل تحت نوع آخر دون

علامة الحقيقة و عدم الاطراد علامة المجاز تفصيل الكلام ان المراد من الاول ان استعمال اللفظ في المعنى المفروض في جميع الحالات بحيث لا يختص بحال دون اخرى بل يشيع في افراد المعنى الجزئي او الكلي مثل زيد و انسان يكون علامة كونه مطرد او حقيقة في هذا المعنى و من الثاني ان استعماله في مقام باعتبار معنى اذا كان صحيحاً مثل اعتق رقية و في آخر باعتبار هذا المعنى اذا كان غير صحيح مثل : — ام رقية فانه في الاول بمعنى الانسان المملوك صحيح و في الثاني بهذا المعنى غير صحيح يكون علامة كون هذا الاستعمال الصحيح غير مطرد و مجازياً و قدس عليها مثلة اخرى مثل ماورد على اليد ما اخذت حتى تودي المراد منه الانسان في هذا المقام فيكون صحيحاً بخلاف نام يد فلا يصح فهذا علامة كون الاستعمال الاول الصحيح غير مطرد و مجازياً اذا عرفت المراد منهما فاعلم ان القوم اختلفوا في ذلك على اقوال اربعة احدها ان الاطراد علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز كما هو الاقوى و ثانيها عدم كونهما علامتين كما عن مختص الحاجبي والظاهر من كلام صاحب القوانين و ثالثها ان الاطراد ليس علامة الحقيقة بخلاف عدمه فانه علامة المجاز كما عن العضى و المتقدمين و رابعها عكس الثالث كما عن التهذيب و كذا يظهر من تعريفهم اختلافهم في كونهما صفتي اللفظ او المعنى او الاستعمال فيظهر من البعض منهم السيد على المحشى للقوانين الاول فانه فسره يكون اللفظ المستعمل

في مورد لوجود معنى فيه جائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه ذلك المعنى وفسر عدمه بكونه في مورد لوجود معنى فيه غير جائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه ذلك المعنى و يظهر من الآخر منهم صاحب الفصول الثاني فانه قال الاظهر عندي ان يفسر الاطراد بان يكون المعنى الذى صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تأويل فى موارد المعلومة من حيث القدر المشترك بحيث يصح ان يستعمل كذلك فى موارد المشكوك فيعلم من ذلك اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الافراد وان المعنى الذى يصح استعمال اللفظ باعتباره متحقق فى الجميع كما لو علمنا مدلول لفظ الماء الحقيقى اجمالاً و تردنا فى تفصيله وتعيينه بين ان يكون موضوعاً لخصوص القدر المشترك بين المياه الصافية والاعم من ذلك اعنى القدر المشترك بينها وبين المياه الكدرة فاذا صح اطلاقه على المياه الكدرة من غير تأويل باعتبار ذلك المعنى نعلم كونه حقيقة فى ذلك المعنى الاعم انتهى .

الرابعة عشرة و لكن الحق انهما صفتا الاستعمال كما امر الاشارة اليه و مال اليه استناد اعظم العصر فثبت و تحقق ان الاطراد المذكور هو شيوع استعمال اللفظ فى معنى فى الحالات المختلفة مع عدم القرية على المجاز مثل اذا اراد الجائى من محل الى آخر ان يطلع على خفائق اهل المحل الثانى و مجازاتهم مع انه رأى ان القوم الساكنين فى الثانى يطلقون الالفاظ ويريدون بها معانى و رأى ايضاً انهم فى كل

الموارد يفهمون من هذه الالفاظ هذه المعاني ولا يختص بحال دون اخرى يعلم ح ان الالفاظ المذكورة حقايق في المعاني لان علة هذا الفهم والاطراد لا تخلو من امرين القربية او الوضع فمع عدم الاول كما هو المفروض يبقى الثاني فاذا ثبت كون مبدئيهما والعلة الوضع فيصير علامة الحقيقة بلا اشكال وعدمه علامة المجاز لعدم امكان تخلف المعلول الذي هو الاطراد و انفاكه عن العلة التي هي الوضع على الفرض فاذا ثبت ان الحق كون الاطراد علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز ظهر ان ما ذهب اليه شيخ مشايخنا صاحب الكفاية من انكارهما لا يمكن المساعدة معه و تعليله بان المجاز ايضاً مطرد في خصوص ما يصح معه الاستعمال الذي يكون مفاده ان العلامة تجب ان تكون اما مساوية للمعلم له او احض بخلاف المقام فانه اعم ضعيف لان الاطراد الذي يكون مع المجاز مقرون بالقرينة وقد عرفت في تعريفنا ان الذي يكون في الحقيقة بلا قرينة كما ظهر ان اضافة من غير تأويل او على وجه الحقيقة التي ارتكبتها صاحب الفصول و ادعى انه لم يسبق اليه احد على حسب اطلاعة بالنسبة الى الاول منهما في تعريفه الذي عرفته ليست بلازمة تخلصاً عن النقض باطراد المجاز لانه بالتأويل حتى يرد عليه اشكال الدور بان العلم بصحة استعمال اللفظ من غير تأويل موقوف على العلم بالوضع فلو توقف هذا العلم على هذا الاستعمال فهذا

دور مصرح .

الخامسة العشرة في الاشتراك اختلفوا في ان اللفظ المشترك يصح استعماله في اكثر من واحد معاينه او لا وفي ان الاستعمال بناء على الاول حقيقي او مجازى او يفصل بين المفرد و بين التثنية والجمع او بين المنفى و بين الاثبات فعلى الاول الحقيقي و على الثانى مجازى على التفصيل الـ الثانى و بالعكس على الاول وقبل الخوض فى التحقيق لابد من بيان مقدمات الاولى ان المراد من الاشتراك ههنا الاشتراك اللفظى الذى يتخذ اللفظ مع تعدد المعنى بحيث لو حظ كل معنى من المعانى المتعددة عليه بوضع كذلك كانه لم يستعمل الا فيه وهذا معناه المتعارف من عباراتهم لا الاشتراك المعنوى الذى يتخذ المعنى الكلى المنطبق على مصاديقه و جزئياته و افراده و يسمى عند اهل المنطق بالمتواطى و يرجع اليه ما يراد من اللفظ ولو كان مشتركا لفظياً نحن فى مقام بيانه من معنى كلى ينطبق على افراده المختلفة حتى بحسب الحقيقة والمجرد—از و لذا قد يعبر عنه بعموم المجاز كما قد يعبر بعموم الاشتراك الثانية ان حقيقة الاستعمال ليست القاء المعنى باللفظ بحيث لا يكون اللفظ باقياً اصلاً بعد استعماله فـى معنى من معاينه حتى لا يجوز عقلاً ارادة معيـنه فى استعمال واحد للزوم التهافت لان اللفظ باستعماله فى المعنى الاول قد فـنا فاستعماله

في الآخر يقتضى فنائه الثانى فيلزم ما ذكر بل حقيقة الاستعمال ليست
الاجعل اللفظ علامة لتفهيم المعنى نظير نصب الشاخص علامة للطرق
فلا تكون الالتقاء المذكور كما هو المنقول عن مشهور المتأخرين
واختاره صاحب الكفاية القائلة اداة النفى او التثنية والجمع على لفظ
لا يوجب تفسير ما هو المراد الظاهرى العرفى منه لولاها مثلاً اذا قلت
رايت عينا فان ازيد منها المفهوم الواحد من مفاهيمها المشتركه فاذا
دخل عليها النفى فكذا ايضاً وقس على هذا دخول اداة التثنية و لجمع
فانك اذا قلت رايت عينا بصورة الافراد اردة معنيها من معانيها كما
هو المفروض عند المفصلين فكذا اذا تثنيتها اذ جمعتها فيراد منها ما
هو المراد والمفهوم من المفرد كما قلنا فى النفى ايضاً فان كان المراد
المفهوم الظاهرى الحقيقى من عين المذكورة جارية فلا بد من ان يراد
جاريتم و ان كان المفهوم الباكية فالمراد باكيتم وعلى هذا النمط
الجمع والنفى و ليس المراد من عينين جارية و باكية فى التثنية
او جارية و باكية و ذهباً فى الجمع باعتبار ان التثنية والجمع للكثرة
فيجوز اداة الاخير للكثير لما هو المراد من المفرد الواحد مصافاً
الى ان التكثير فى التثنية والجمع يستلزم اداة جاريتم و باكيتم
وكذا الجمع فما ذكر ممنوع صفوريا وكبرويا .

السادسة عشرة اذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فنقول حيث قلنا

ان الاستعمال ليس الا جعل اللفظ في الحقيقة علامة للمعنى فالاقوى جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى بلا فرق بين التثنية والجمع وبين المفرد وبين النفي وبين الاثبات في كونه حقيقياً فحظر بطلان قول صاحب المعالم من الفرق بين المفرد وبينهما بالمجاز في الاول والحقيقة فيهما بتقريبه الجواز فيهما حقيقة بانهما في قوة التكرار فمثل كلمة عينين او عيون في قوة عين و عين في الاول وعين و عين وعين في الثاني فكما يجوز اعادة الاكثر من تكرار المفرد مرتين في التثنية و ثلاث مرات في الجمع فكذا في صيغة التثنية والجمع كما ظهر بطلان القول بعدم الجواز مطلقاً عرفاً فضلاً عن عدمه عقلاً كما مر النقل عن صاحب الكفاية ولوتنزلنا و قلنا بمقالة صاحب المعالم في وجه كون استعمال التثنية في اكثر من معنى وكذا الجمع حقيقياً فلا يكون معنى التثنية في قولك رأيت عينين الجارية والباكية بل يلزم ان يكون فردين من كل منهما فيصير المفهوم من صيغة التثنية اربعة افراد الجازيتان والباكيتان فيلزم المخدور عنده من استعمال المفرد ايضاً في المتعدد كما ظهر ان ما ذهب اليه من جوازه في المفرد مجاز المسلك سلكه من وضعه للمعنى مع الوحدة فيصير هذه الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل في اكثر معناه المفرد فيلغى الوحدة فيصير من باب استعمال اللفظ الموضوع للكلمة المعنى مع الوحدة في الجزء الذي هو

ما سوى الوحدة ليس يصحح لاننا نسلم ان الوحدة المذكورة جزء للموضوع له فينهدم ما بنى عليه بل مختار المحقق القمي من لحاظ الالبشرط المقسمى بمعنى انه لم يلاحظ اصلاً شيئاً بل القدر المتيقن هو الوضع حال الوحدة والانفراد لا يمكن المساعدة معه نعم اذا كان مراده مما ذكر ان المعنى المرتكر المتفاهم العرفى من اللفظ واحد لا غير و ليس مراده من ذلك دخالة حال الوحدة والانفراد في الموضوع له جزء او شرطاً فصحيح بل لا بد من حمل كلامه على هذا المعنى والا فلا فرق بينة و بين صاحب المعالم مع انه رد مسلكه في قوانينية قتلخص مما ذكرنا ان هذا الاستعمال و ان كان صحيحاً لكنه خلاف الظهور العرفى .

السابعة العشرة لا يخفى انا جعلنا مبحث استعمال اللفظ في معينة الحقيقى والمجارى مستقلاً بعد الاشتراك مع ان مناطهما واحد تبعاً لترتيب اصول الامامية لان الاستعمال فى المعينين ان لو حظ فيهما الوضع فهو من قبيل الاستعمال فى الحقيقين و ان كان الملحوظ فيهما القرينة فهو من قبيل الاستعمال فى المجاريين و ان كان فى احدهما القرينة و فى الآخر الوضع فهو من قبيل هذا المبحث فنقول اختلفوا فى هذا على اقوال اربعة الاول المنع مطلقاً عقلاً واختاره صاحب الكفاية وسبقه اليه على ما نقل التفتازانى الثانى المنع مطلقاً لغة واختاره صاحب

القوانين والفتاوى الثالث الجواز مجازاً كما يظهر من صاحب المعالم و يحكى عن العلامة في النهاية الرابع الجواز حقيقة بالنسبة الى معناه الى الحقيقي و مجازاً الى المجازى المحكى عن سلطان العلماء المنصور عندنا المطلوب باستعمال واحد افادتان افادة المعنى الحقيقي بانكاء الوضع والمجازى اعتمادا على المناسبة للموضوع له حجة الاول ان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للحقيقة فيلزم معاندة المجاز للحقيقة ايضاً و اجيب باجوبة اربعة بعضها حلى و بعضها نقصى الاول انا سلمنا الاحتياج الى القرينة لكن هذه القرينة مانعة من الحقيقي منفرداً بخلاف ما نحن فيه من كونهما مرادين متضمنين الثاني الجواب النقضى و هو ان اللفظ الموضوع للجزء كالقرينة المستعمل في الكل كالانسان مراد منه الجزء الذى هو معناه الحقيقي ايضاً فما جوابك عنه فهو جوابنا عنك الثالث عدم كون استعمال اللفظ في غير الموضوع له مستلزماً للقرينة المانعة منه و يدل عليه استعماله في معناه الحقيقي والكفائى مع عدم القرينة المذكورة فتأمل الرابع ان القرينة المذكورة تكون مانعة ارادة الحقيقي بالارادة التى اراد بها المجازى بدلا عنه و اما بارادة مستقلة اخرى منضمة الى ارادة المجاز فلا التامنة العشرة فالمراد من استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازى ارادتهما بالاعتبارين والارادتين فعلى اى حال يرجع هذا الجواب الى

ان اللفظ المشترك كما يكون مناط جواز استعماله في المعنيين على ما اخترناه تعدد الارادة فكذا ههنا فتأمل لما اشرنا في صدر البحث من ان المناط واحد ولذا قد يستدل لهم لهذا المنع العقلي بما استدل في المشترك و جوابه قد مر حجة من منع لغة كما في القوانين والفصول ان وضع الحقائق و رخصت المجازات وحداني توفيقى وتوضيفى كالاحكام الشرعية بل الامر هنا اصعب للقول بالتصويب فهيا بخلافه فمع الشك في الجواز والرخصة يمنع وجوابه عدم المانع من هذا الاستعمال بل ادعى بعض الاساتيد في درره ان استعمال اللفظ المشترك في اكثر معناه كان من محسنات الكلام وقد مر ان المناط فيهما واحد وقد ثبت ان مناط صحة الاستعمال حسن الطبع و حجة من جوزه مجازاً ان معناه المجازى لم يكن داخلاً في الموضوع له فاذا اعتبر دخوله في المستعمل فيه فيصير مجازاً لان اللفظ موضوع للمعنى مع الوحدة فاذا اريد منه هو وغيره وجب القائها فيكون الاستعمال مجازياً و جوابه المنع من دخول الوحدة في الموضوع له ومنع اقتضاء عدم كون المعنى المجازى داخلاً في الموضوع له المجازية مطلقاً لما ايدنا من كون الاستعمال حقيقياً باعتبار المعنى الحقيقى و مجازياً باعتباره حجة من جعله في الحقيقى حقيقياً وفي المجازى مجازياً انه استعمل فى كل منهما فلذلك حكمه ولا يبعد هذا الوجه كما قوينا لان الملحوظ بالنسبة

الى المعنى الحقيقي الوضع فيستلزم كونه مجازياً بل لاينا فيه القول
 بكون الوحدة جزء للموضوع له المعنى الحقيقي كما لا يخفى فملخص
 الكلام انه لا مانع من هذا الاستعمال من حيث العقل والوضع اما الاول
 فلانه كما يمكن استعمال اللفظ في المعنيين مع تأويلهما الى الواحد
 المسمى بعموم المجاز او الاشتراك بلا شك ولا شبهة فكذلك يمكن
 استعماله فيهما مع بقاءهما على التعدد و ايضاً كما ان في الاول تارة يكون
 الاستعمال حقيقياً واخرى مجازياً كذلك في الثاني ان كان الملحوظ
 في هذا الاستعمال هو الوضع فيكون حقيقياً في المعنيين و ان كان
 الملحوظ العلاقة فيهما يكون مجازياً فيهما وان كان احدهما القرينة
 دالاً آخر الوضع فهو من باب مانحن فيه و اما الثاني فلمو هو نية ادلة
 المنع من اعتبار الوحدة في الموضوع له او كون الوضع في حاله الان
 الاول مما لاشك في بطلانه والثاني بعد التسليم يقتضى عدم صحة استعماله
 بهذا الوضع ولا يستلزم عدمها بالآخر

الناسعة العشرة و اعلم ان المشتق المتنازع فيه عرف بانه اسم
 وصفى لم يكن مبدئه لفظاً تارة واخرى بانه ما دل على حدث وصاحبه
 فتقييده بالاسم يخرج الافعال كما يخرج بالوصف المصدر وبالقيد الاخير
 يخرج المشنيات والجموع فيظهر ان محل النزاع ليس جميع المشتقات
 لخروج الافعال بلا شك ولا شبهة مع كونها مشتقة كما ان الجوامد

ليست بخارجة بجميع اقسامها اكون مثل الرقيه والزوجية والحربية
داخلة فيها مما يكون في البين شيان الذات والتابس بالمبدء بحيث لا
يستلزم انعدام الثاني انعدام الاول بخلاف الجوامد التي ليست من هذا
القبيل بل لا يبقى شيء بعد انعدام المبدء مثل الانسان والحيوان فذاقيه
الانسان والحيوان منقومة بصورتها فلا يبقى بعد الانعدام مثل ما اذا صار
ترايا او ملحاحا فلا معنى للنزاع المذكور و يعبر عن الاول بالجامد الذي
ينتزع عن امر خارج عن مقام الذات وعن الثاني بالذى ينتزع عن مقامها
ووجه التسمية معلوم و بين محل النزاع والمشتق عموم من وجه
لاجتماعهما في مثل اسم الفاعل والمفعول و خروج الثاني و صدق الاول
في مثل الرق و بالعكس مثل الافعال ان قلت ما ذكرت في اسم الفاعل
من بقاء الذات بعد زوال المبدء لا يصح في ناطق قلت مرادنا من اسم
الفاعل و بقاء الذات بعد انعدام مادتها ولو في بعض المواد الاخرى
فان هيئته وضعت نوعيا كذلك اى نعم ما يبقى فيها الذات بعد الانعدام
مثل ضارب و غيرها لا مثل مادة ناطق فانها ذاتية كالانسان والحيوان
فلا يعقل بقاء الذات بدونها و لكن هيئته نعم غيرها كالعطشان الا ترى
ان الذات تبقى بعد الانعدام المذكور فيه اذا عرفت ذلك فليعلم ان
هذا المشتق باعتبار التقييد في عالم اللفظ والاثبات بالازمنة الثلاثة على
ثلاثة اقسام زمان النطق و ماضية و مستقبلية و باعتبار الاتصاف بالمبدء

فى عالم الثبوت ايضاً على ثلاثة اقسام ————— ام فـضرب الـاثباتية فى
 الثبوتيه يصل الى تسعة اقسام يختلف حكمها فى كون نائمة منها خفائق
 و ثلثه منها مختلفاً فيها لان المدار على اتحاد عالم الاثبات الذى هو زمان
 النسبة مع عالم الثبوت الذى هو زمان الاتصاف فى الحقائق فهى ثلثة
 بعدد الازمان فان قلت زيد قائم الان وكان قائماً فى نفس الآن و زيد قائم
 امس و كان قائماً فى نفس الامس و زيد قائم غدا و كان قائماً فى نفس الغد
 فهذه الثلثة اتحد زمان التلبس و زمان النسبة الذى هو فى الاول الحال
 و فى الثانى الماضى و فى الثالث المستقبل فتكون حقائق والمدار فى
 المجازات كون زمان التلبس الثبوتى مستقبلاً بالنسبة الى زمان النسبة
 مثل ان يكون فى الاول قائماً فى غدا لآن و فى الثانى فى غدا امس الذى
 هو حال النطق و فى الثالث فى غدا الغد والمدار فى الثلثة المختلف فيها
 على مضى عالم الثبوت الذى هو الاتصاف بالنسبة الى زمان النسبة مثل
 ان يكون قائماً فى امس لآن فى المثال الاول و ان يكون قائماً فى
 امس الامس فى الثانى و ان يكون قائماً فى امس الغد الذى هو حال
 النطق فى الثالث العشرون فظهر بما ذكرنا ان الحال التى اعتبر المجازية
 والحقيقة والاختلاف بعدم محيى زمان التلبس بالنسبة اليها فى الاول و
 باسماه بالنسبة اليها فى الثانى و بعضى الزمان بالنسبة اليها فى الثالث
 حال النسبة التى ترجع الى ثلثة اقسام لا حال النطق فقط وتظهر الثمرة

في مثل زيد كان قائماً فبعد فحيث ان الظاهر كون زمان النسبة متحداً مع زمان الاتصاف الذين هما الماضيان فحقيقة على الاعم و مختلف فيه على الاخص بعد ما يكون الفرق بين القولين فرق العام والخاص وبالجملة على ما ذكرنا من كون المراد من الحال التي اعتبر اتحادها مع زمان التلبس في حقيقة المشتق حال النسبة يكون المأخوذ في وضع المشتق تلبس الذات بالمبدء حال النسبة والاتصاف به فيها دون تلبسها به حال التكلم فقط و ان شئت قلت ايضاً الفرق بينهما الفرق بين الكلي والفرد كما ظهر ان المناسب للمقام المعنى الاول للمشتق بخلاف المعنى الثاني لدخول الافعال فيه لانها ايضاً تدل على حدث و صاحبه مع انا قلنا انها خارجة قال بعض الفحول في الفصول فالحق ان المشتق ان كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية في الغير كان حقيقة في الحال والماضي اعنى القدر المشترك بينهما و الا كان حقيقة في الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب بتبادر منه ما اتصف بالمبدء حال الاتصاف و ما بعدها و ان نحو عالم الخ بتبادر منه المتصف بالمبدء حاله فقط فيرد عليه اشكالات الاول يرد عليه انه قال بتبادر ما اتصف بالمبدء حال الاتصاف فظاهره جعله النزاع فيما لا يرجع الى معنى صحيح لان الواجب ان يقول على ما حققنا ما اتصف بالمبدء حال النسبة لانا قلنا المدار على اتحاد زمان النسبة مع زمان التلبس ويكون الغرض من زمان التلبس المذكور في كلامنا زمان الاتصاف فيكون مفهوم زمان التلبس والاتصاف واحداً

فاشار الى زمان التلبس بقوله ما اتصف فيحتاج الى ذكر زمان النسبة الثاني انه مثل بمجب و مبغض للمبادئ الغير المتعدية ولاشك ولا شبهه في كون امثالهما متعدية فممنوع صغر وياً بالثالث ان المبادئ كما اشرنا اليه في اصول الامامية و ان كانت مختلفة بالشأنية مثل الداء امض او نافع او الصناعة مثل فلان نجار او خياط او الحرفة مثل بقال و عطار او المملكة مثل كاتب و مجتهد لكن لا يتفاوت بهذا الاختلاف ما نحن فيه لانه يرجع الى بقاء المبدء وعدمه و تفاوته في كل منها باعتبار خصوصية مأخوذة فيه بمعنى انه اخذ في الخياطة التي هي مبدء الخياط الصناعة واخذ في البقولة التي هي مبدء البقال الحرفة فيرجع الى صنعة الخياط او حرفة البقولة فلاينا في صحة اطلاقهما عدم التلبس بالمبدء فعلا مثل ان الاول لاينا في بقاء المبدء عدم الاثر فيه اصلا في بعض الاوقات كما ان الثاني لاينا في عدم الاشتغال فيه حال النطق وكذا الثالث والرابع مع تفاوت مبينهما كما لا يخفى فمآذ كره ممنوع كبير ويا الحادية والعشرون لا يخفى عليك ان الاشكال الاول يرد على كلام شيخ مشايخنا صاحب الكفاية ايضاً حيث قال في الامر الخامس من الامور المقدمة لبيان المشتق في موضعين من هذا الامر لاول في صدره حيث قال ان المراد بالحال في عنوان المسئلة حال التلبس والحال انا قلنا انه يناسب ان يقول النسبة الثاني بعد سطر حيث قال في تحقيق امكان كون كان

زيد صار باغداً مجازاً على الاتفاق مع عدم القول بكون المشتق حقيقة في خصوص حال التكلم فيكون الجرى والاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال والحال ان كلمة الاتصاف هنا غلط كيف لا يكون كذلك والحال انه على فرض بقاءه على معناه يلزم التهافت في العبارة لان الاتصاف بمعنى التلبس فعلى هذا يلزم كون التلبس في الحال بمقتضى هذه العبارة تارة و اخرى في الاستقبال كما ظهر بما ذكرنا من اقسام تسعة تحصل بضر ثلثة اقسام عالم الاثبات في ثلثة اقسام عالم الثبوت المذكورين على القطع ان قولنا في اصول الامامية و للمشتق تسع حالات على الظاهر لا يمكن المساعدة معه لان هذا الاستظهار المفيد للظن لا يناسب القطع الحاصل من هذا الضرب على ما ذكرنا وعلى اى حال ما ذكرنا من كون المشتق موضوعاً لما تلبس بالمبدء حال النسبة بالمعنى اعم مطلقاً موافق للمشهور بين المتأخرين خلافاً لشهرة المتقدمين و بعض المفصلين في المسئلة منهم صاحب الفصول كما مر من الاشارة اليه و ياتى تفصيل الآخريين و يدل على ما اخترنا من كونه حقيقة في حال التلبس فقط كما اخترنا في اصول الامامية أيضاً امور الاول تبادر الغير الذى قدمرته علامة المجاز فنقول الذى يتبادر من المشتق غير المنقضى عنه المبدء فيكون هذا المعنى مجازياً له الثانى التبادر فيقال يتبادر من المشتق ما حصل له المبدء حال النسبة فيكون معنى

حقيقياً له الثالث انه لاشك ولا شبهة في عدم صدق الصفات المتصادمة على ذات واحدة بنحو الحقيقة عند احد من العقلاء في آن واحد فلا يقال للجسم الواحد ابيض واسود و للشخص الواحد عالم و جاهل - مع أنه على القول بوضعه للاعم يلزم جواز الاستعمال على نحو الحقيقة الثانية والعشرون بما ذكرنا من الوجوه ظهر بطلان القول بالاعم كما ظهر بما ذكر سابقاً في ذيل نقل كلام الفصول بطلان مذهبه من التفصيل بين المتعدية و غير المتعدية و ظهر ايضاً ان تفصيل بعضهم بين مثل المتكلم والماشي والمخبر بعدم اعتبار التلبس و كونه للاعم فيها لاستلزام كونه للاخص عدم كونه حقيقة اصلاً لكون الميادى المذكورة سياله غير قادة بحيث لا يوجد الجزء اللاحق منه إلا بعد انعدام السابق و غيرها ليس بشيء لاننا قلنا المبدء في امثال هذه المشتقات باق عرفاً مادام الموصوف متشاعلاً ببعض الاجزاء و كذا تفصيل الآخر بين مثل الكاتب والمجتهد بوضعه للاعم لاطلاقهم المشتقات الكذائية على الماضى من غير نصب قرينة بخلاف غيرها لا يمكن المساعدة معه ايضاً لما حققنا من ان المبادئ في امثالهما ملكة فصدقها على الماضى مع عدم التشاغل الفعلى لوجود المبدء المذكور فلا يثبت المدعى وقس عليها بقية التفاصيل وبما ذكرنا من وجه بطلان التفصيل في المبادئ ظهر جواب استدلال الاعمى بعدم صحة سلب مثل مضروب و مقتول عن المنقضى

عنه المبدء فيدل على كونه حقيقة فيه و في المتلبس من انه قد يراد من المبدء ما هو باق و موجود حال النسبة و كذا ما نحن فيه فان اراد من المشتق المذكور ما هو موجود فلا يثبت المدعى والا فلم يكن الاطلاق دليلا على الحقيقة فانه اعم منها و من المجاز كما ظهر في ضمن ادله المختار بطلان استدلالهم ايضاً بالتبادر اي المتبادر منه الاعم وقد عرفت ان التبادر في العكس و المتبادر خصوص المتلبس ولكن بالمعنى الاعم من حال التكلم و غيرها الذي هو حال التلبس و قد يستدل لهم (فاتمه لا ينال عهدي الظالمين) التي تمسك بها الامام ع لعدم لياقة عبدة الاصنام والاثوان لخلافة الله ورسوله رداً على من اشغلها ولا يخفى ان وجه الاستدلال يتوقف على امور الاول ان اطلاق الظالمين عليهم على وجه الحقيقة لا المجاز والثاني التسليم لعدم كونهم ظالمين حال التصدي الثالث كون الظلم الذي هو المبدء بمعنى الشرك كما قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام ع عددهم من الظالمين للشرك الذي هو الظلم فاستدل بالآية على عدم لياقتهم للخلافة مع انهم المنقضى عنهم المبدء حين التصدي فتدل على كونه للاعم هذا غاية توجيه دلالة الآية على الاعم ولكن يمكن الاجواب عنهم بمثل ما مر في جواب المفصلين في المسئلة بتفريق المشتقات في المبدء عن حيث الملكة و لصناعة والحرفة و غيرها كذا ههنا فان المبدء الذي هو الظلم يكون

له خصوصية بالنسبة الى نيل الخلافة بحيث أن المتلبس به باى نحو كان لا ينالها الثالثة والعشرون لا يقال هذا بنا في ظاهر الاستدلال كما مر في الامر الاول لان الظاهر كونه على وجه الحقيقة فقط لا الاعم منها و من المجاز فانه يقال يمكن ما احتمالنا في الآية ارجاعه على الحقيقة فقط بان يكون زمان النسبة في كلام الامام ع هو زمان التلبس فيصير حقيقة للاتحاد بناء على الحق المشهور من كون المدار على اتحاد الزمانيين في الحقيقة و عدم دخالة زمان النطق فيها بخلاف اذا كان النسبة زمان النطق بلحاظ زمان التلبس الماضي فانه ينحصر في كونه مجازاً على قول اعتبار التلبس مما يكون ثمرة القولين في المشتق تحريم المرضعة الثانية على الاعم بخلاف الاخص فيما صرح به فخر المحققين في الايضاح والشهيد الثاني في المسالك من مسئلة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعنا زوجته الصغيرة قال تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين اما المرضعة الثانية ففي تحريمها خلاف فاختار والذي المصنف و ابن ادريس تحريمها لان هذه تصدق عليها ام الزوجة لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه انتهى المشتق منه هو الزوجية في المقام مراده ان الصغيرة و ان كانت حين ارضاع الكثير الثانية اياها بنتاً و لكنها حيث كانت زوجته قبل ارضاع الاولى فيصدق على مرضعتها الثانية ام الزوجة و كذا ما عن الثاني من ابتناء

الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق هذا الكلام كما ترى يبتنى فيه حرمة المذكورة على كون المشتق موضوعاً للاعم كما عن ظاهر العلامة بخلاف المختار من كونه موضوعاً للاخص فلا تحرم هذا ان لم تقل بدلالة ما عن صالح بن ابي حماد في الرابع عشر من الوسائل الحديدية عن علي بن مهزيار عن ابي جعفر قال قيل له ان رجلاً تزوج بجارية صغيرة فارضعتها امرئته ثم ارضعتها امرئته له اخرى فقال بن شبرمة حرمت عليه الجارية و مراتاه فقال ابو جعفر اخطاء بن شبرمة تحرم عليه الجارية و امرئته التي ارضعتها اولاً فاما الاخيرة فلم تحرم عليه كانها ارضعت ابنته على عدم حرمتها والا انهدمت التمرة لضعفها بالصالح و بالارسال و حيث انحر الكلام الى هذه المسئلة فتاسب توضيحها الرابعة والعشرون يظهر من الفخر ابتناء الحنك بحرمة المرضعة الاولى والصغيرة على الدخول بالمرضعة الثانية مع انه لاشك في ان الدخول بها ليس له دخالة في حرمتها نعم القرار المتيقن دخالة الدخول بالاولى في حرمة الصغيرة تحريماً ابدياً اما التحريم الجمعي فلا دخالة لهذا ايضاً بالنسبة الى الصغيرة غاية الامر الصغيرة محرمة عليه تحريم الجمع مادامت الاولى في نكاحه لكن الانصاف خروج هذا القسم من التحريم عما نحن فيه و كونه ظاهراً في الابدى المتوقف على الدخول فيقي الاشكالان الآخر ان الاول ابتناء حرمة الاولى على الدخول بالثانية الثاني

ابتناء حرمتها على الدخول بها ايضاً اما ابتناء حكم الثانيه على مسئلة المشتق فالظاهر انه لا اشكال فيه بعد لحاظ امرين الاول سلو كنا في مسئلة المشتق من كون الذي هو متنازع فيه كلما كان مفهومه متزعا عن امر خارج عن الذات الثاني تضعيف الرواية السابقة الدالة على عدم حرمتها بما ذكرنا نعم يمكن اشكال ثالث على حصره ابتناء حرمة الثانية على الخلاف في المشتق مع انه يمكن ان يقال حرمة الاولى ايضاً مبينة على المشتق بعد تضعيف الرواية السابقة الدالة على حرمتها لان الغرض حرمتها لصدق ام الزوجية عليها لانحصار دليلها به والحال ان الصغيرة بمجرد كمال رضاعها الموجب لصدق البينة المستلزمة لكون الكبيرة امها تخرج عن الزوجة فام الزوجة تصدق عليها ايضاً باعتبار زوجيتها السابقة اللهم الا ان يقال بما ياتي من كون المسئلة اجماعية فلا تصل النوبة الى لحاظ هذه الامور الدقيقة المشابهة للاجتهد في قبال النص مع الاجماع المذكور و لكن الانصاف ان الاجماع لا يعيبه مع كون المسئلة على ما سلكننا في المشتق من معناه المتلبس مخالفة للقاعدة و للردايات الواردة في الباب منها ما في السابق من الوسائل في الحديث الاول من الباب العاشر من مجّد بن مسلم عن ابي جعفر قال قال لو ان رجلاً تزوج جارية رضية فارضعتها امرئته فسد النكاح الخامسة والعشرون و منها ما في الحديث الثاني من المحل السابق عن

عبدالله بن سيان عن ابي عبد الله في رجل تزوج جارية صغيرة فارضتها امرئته و ام ولده قال تحرم عليه بعد تسليم ان الظاهر من الاول فساد نكاح رضيعه و من الثاني حرمتها وعلى اى حال فاذا كان حرمة المرضعة الثانية مبينة على كون المشتق موضوعاً للاعم وقد قلنا انه ليس كذلك بل حققنا انه موضوع للاخص المتلبس فيلزم عدم حرمتها و يحتاج اثباتها الى دليل آخر بل حرمة الاولى ايضا مبنيه بحسب الدقة على كون المشتق موضوعاً للاعم فيلزم على القول المختار عدم حرمتها ايضاً من هذه الجهة الا ان يثبت بدليل الاجماع .

السادسة والعشرون في ان البحث في الاوامر يقع في مقامين الاول في مادة الامر الثاني في ان صيغة افعال واخوانه ظاهرة في اى معنى من معانيها المدعاة وقد اطالوا الكلام في المقامين بما يوجب الملال فيظهر من بيانهم في الاول منهما ان مادة الامر لها معان مختلفة باعتبار تقسيمات متعددة الاول تقسيمها بحسب اللغة والعرف والاصطلاح فقسموه الى اللغوى والعرفى والاصطلاحى الثانى اقسيمها بحسب اللغة والعرف بجهة موارد استعمالها الى معنى الطلب المعبر عنه بالفارسيه بخواستن في مقام الاثبات المبعث عن مقام الثبوت الذى هو الميل و يكون الاول ارادة مظهرة والثانى مضرة و يكون هذا المعنى موضوعاً له اللفظ عندنا و الى الشان كما فى قولهم امر الفلانى كذا والشى مثل رايت

اليوم امرأ عجيباً والفعل مثل قوله تعالى اتعجبين من امر الله والحادثة مثل وقع امر الفلاني في السنة الكذائية وغيرها الثالث تقسيمها بحسب اخذ الالتزام في مفهومه وعدمه الى الوجوبي والاستحبابي والقدر الجامع بينهما المعبر عنه بمطلق الطلب المختار عندنا والمشارك بينهما لفظياً وغيرها الرابع بحسب اخذ الاستعلاء في مفهومه وضماً او علو او هما او عدمهما الى طلب المستعلى فعلاً بالقول استعلاء او طلب العالى من السافل او طلب العالى من السافل استعلاء او طلب اى شخص كان كما هو المختار ولا يخفى عليك ان هذه المباحث كما اشرنا في اصول الامامية في هذا الاصل كانت لغوية ليست مرتبطة باصول الفقه مضافاً الى انه لائثرة فقهية تقرّب عليها لان الملاك القطعي في الحجية الظهورات و كل الاوامر الواردة في الشرع ظاهرة في الوجوب سواء كان لاخذها في مفهومها او غيره فالمراد الاستعمال الى معلوم و لكننا مع ذلك تبعاً للقول نبهت عنها فنقول لا ينبغى الشك في ان اخذ العلو كما عن استاد (١) اعظم العصر او الاستعلاء الذي هو مختار المحقق القمي او هما كما عن جماعة كثيرة في مفهومه الاصطلاحى او الوجوب والندب في العرفى بل وجعله مشتركاً لفظياً عند اللغة بين المعانى الآتية حتى بين المعنيين منها كما عن الاعلام الثلاثة فجعله صاحب الفصول مشتركاً بين الطلب المخصوص والشان و شيخ مشايخنا بين الطلب والشئ و استاد اعظم العصر بين

الطلب و مفهوم الشئ ليس في محله ولا داعى حتى يوجب اختلاف معناه عند اللغة والعرف والاصطلاح .

السابعة والعشرون فعلى هذا معناه عند الثلاثة واحداً غاية الامر يظهر و يتبادر من اطلاقه الالتزام بحيث ليس للمأمور الغدر في تركه و لكن ليس هذا الالتزام مفهوماً له بل هو لمطلق الطلب كما مر كما ليس علو الطالب او استعلائه داخل فيه فعليهاذا الا يمكن المساعدة مع المحقق القمى لانه اعتبر الوجوب في العرف في منه فيرد عليه اشكالات ربعة الاول اخذ الوجوب في المفهوم العرفي الثاني اخذ الاستعلاء في الاصطلاحى الثالث حصره اخذ الوجوب بالنسبة الى القائلين باعتبار الاستعلاء بقوله في قوانينه اذ لا معنى لظهار العلو في المندوب مع ان الحق المبين في بعض الموالى اظهار العلو في امره الندبى ان قلت الاستعلاء يتبادر منه التهديد على الترك فيستلزم الوجوب فلت لا نسلم ذلك بل الاستعلاء هو اظهار العلو فقط فيجتمع مع الوجوب والندب الرابع اعتبار القول في تعريفه الاصطلاحى فيلزم خروج الاشارة والكناية والقرائن مع ان العرف لا يعرفون بينها وبين الطلب باللفظ فتحقق ان هذه الاختلافات لا توجب كونها معانى متعددة للفظ واحد وضع تارة باعتبار معنى و اخرى باعتبار آخر كما هو ظاهر كلامهم و شأن الاشتراك توضيح ذلك ان الذى معناه الطلب مصدر يشق منه جميع المشتقات بخلاف غيره الجامد فانه لا يبعد كونه بالعلاقة امراً مجازاً و ان ابيت الا ان

يطلق عليه المشترك فلا مشاحة في الاصطلاح لكنه خروج عن طريق السداد في الالفاظ المشتركة المتعارفة ثم ان استاد اعظم العصر بعد ماقل معاني لمادة الامر واستبعد كونها مشتركة لفظية بينها لكونها كثيرة غير معلومة بل معلومة العدم فضلاً عن كونها موضوعاً لها فرد هذا القول وكذا القول بالاشتراك المعنوي بينها لعدم الجامع استنتج كونها موضوعة بازاء معينين الطلب و مفهوم الشيء و علله بان الشيء بمفهومه العام ينطبق على جميع المعاني المذكورة من الحادثة والفعل والشان و غيرها

والثامنة والعشرون فبذلك يفر عما يرد على صاحب الكفاية حيث جعل البعض الآخر مضافاً الى الطلب معناه و جعله الشيء من عدم صحبة في مثل (امر فلان معجب) كما يفر عما يرد على صاحب الفصول حيث جعله الشان مضافاً على الطلب من عدم صحبة في مثل (رايت اليوم امراً) و لكننا نورد عليه ان السبب اذا كان تطبيق الشيء بمفهومه الكذائي على هذه المعاني فالاولى ان يجعل خصوص هذا الشيء موضوعاً له وحدائياً لانه ينطبق ايضاً الى الطلب فلا داعي لكونه مشتركاً بينهما والحال انه خلاف الاصل كما لا يخفى والاستعمال اعم فيما ذكرنا يظهر ما في كلام الفصول من جعله مشتركاً لفظياً بين الطلب المخصوص و بين الشان كما تعال (شغله امرء كذا) لتبادر كل منهما من اللفظ و ما في

كلام الكفاية من جمله حقيقة في الطلب و في الشيء في قوله (ولا
يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء) و ان ذهب الى
ما مر منا في آخر هذه الجهة لقوله (كما لا يبعد ان يكون كذلك
في المعنى الاول) و هو الطلب سيما اذا لوحظ ما قبل هذه العبارة من
قوله (ولا حجة على انه على نحو الاشتراك اللفظي) تذييب يبعد ما
اخترنا من كون معناه على جميع الوجوه المذكورة من اللغة والعرف
والاصطلاح والثلاثة الباقية وحدانيا و هو الطلب امر ان الاول الاختلاف
فيها من جهات الاولى احتياجه بحسب الطلب الى المطلوب والمطلوب
منه بخلاف غيره ولا يخفى الاستبعاد في هذا الامر من وجهين الامر من
جهة لحاظ هذا المعنى مع المعاني الباقية الثانية من جهة نفس المعنى
لانه يقال طلبت منه كذا ولا يقال امرت منه كذا الثانية اشتقاقها
باعتبار هذا المعنى و حموده باعتبار آخر الثالثة جمعه على اوامر
باعتباره و على امور باعتبار خلافه الراجع الى التقسيم الثاني الامر
الثاني قول بعض المحققين بعد احتمال الوجوه المتعددة في معنى الامر
من مطلق الطلب او طلب العالي او المستعلي او كليهما او يكفي احد
الامرين او الاستعلاء مطلقاً والعلو مع عدم الاستحقاق الراجعة الى
التقسيم الرابع ان الاول منها لم ينقل عن احد
التاسعة والعشرون ولكن الذي يحتلج يبالى في رفع الاستبعاد

الاول و ان كانت المسئلة محتاجة الى التامل ان معناه الاصلى وحدانى غاية الامر هذا المعنى حيث لا يخلو عرفا من السعى والمعانى الباقية ايضا كل منها لابد ان يكون بحيث لا يخلو من سعى ما من الفعل الذى هو بالفارسية كار والحادثة والفعل العجيب و غيرها فح يستعمل فيها مجازاً بهذه العلاقة و به يرفع الاستبعاد الاول الراجع الى الوجه الاول و لكن يبقى الامر الثانى و لذا المسئلة محتاجة الى التامل ولكن يخطر ببالى عاجلا ان الطريق فى حل هذا الوجه ان يقال معناه ليس طلبا حقيقيا بل انشائه فلا يلزم ان يكون المحدود مساويا لهذا الحد فى جميع الجهات و يرفع الثانى امر ان الاول عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الثانى ان جوابنا عنكم لعدم اعتبارنا احدهما ما هو جوابكم عنا بعدم اعتباركم العلو فقط او عدم اعتباركم الاستعلاء مجردا اما المقام الثانى فنقول اختلف الاصوليون فى ان صيغ الامر الحاضر المجرد او المزيد فيه والامر الغائب المجرد او المزيد فيه و اسماء الافعال الواردة بمعنى الامر كنزال المستعملة فى المعانى المتعددة من الوجوب والندب والقدر المشترك بينهما الذى هو الطلب الراجع والمشارك بينهما و بين الاباحة و هو الاذن فى الفعل والتمنى مثل (الا يا ايها الليل الطويل الانجلي ، و الا باحة مثل كلوا واشربوا . والاذن مثل (فاتشروا فى الارض) والتهديد مثل (عملوا ما شئتم)

والانذار مثل (تمتعو في داركم) والاختقار مثل (القوا ما انتم ملقون) والاهانة مثل (دق انك انت العزيز الكريم) والتعجيز مثل (فاتوا بسورة) والتسخير مثل (كونوا قردة خاسئين) في اى منها حقيقة و وقع الخلط و زلة الاقدام للبعض في المقام والمقام الاول بحيث ربما تمسك لاثبات الوجوب في هذا المقام بما يرجع الى المقام الاول مثل تمسكه بآية (فليحذر الذين يخالفون عن امره) مع ان غاية دلالتها على فرض التسليم مربوطة بمعناه الشرعى لا اللغة والعرف فتأمل مضافاً الى الاشكال المشار اليه من عدم دلالتها على ان الصيغة دالة على الوجوب ولا يخفى عدم استلزام كون الامر حقيقة في اجولوب كون الصيغة كذلك و لذا افردوا البحث في كل منهما ولم يحتملوا المعانى المذكورة ههنا للصيغة للامر اصلا ولم يكتفوا في اثبات دلالتها عليه باثبات دلالة الدراسة لثلاثون وهذا مما انفقت كلمة الاكثر القريب بالاتفاق من الاصوليين عليه و سره ان الامر على ما مضى اما طلب العالى او طلب المستعلى او هما وغير ذلك مما لا يخلو عن لعلو والاستعلاء ولا يكون خلاف ذلك حتى معنى الطلب المطلق لم ينقل عن احد فيما تفحصت فضلا عن غيره من المعانى المذكورة لصيغة افعال و على اى حال تمسك القائلون بكون الصيغة للوجوب فقط منهم المحقق القمى و صاحب الكفاية بالتبادر والقائلون لكونها للندب فقط لقوله (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما اسعظتم

تقريب الاستدلال ان الاستطاعة ماخوذة من الطوع بمعنى الميل ففوض الشارع الايمان بالمأمور به الى الميل وهذا لا يدل على اكثر من الذنب الى غير ذلك من الاقوال المذكورة التي يرجع اكثرها الى التمسك في مقام الاستدلال لها بالاستعمال الذي قد مر كرارا انه اعم من الحقيقة كيف لا يكون كذلك والحال ان هذا الاصل لو كان مدارا للحقيقة لزم كونه مشتركاً بين جميع المعاني السابقة وغيرها ولا اظن ان يتفوه بكونها حقيقة في خمسة عشر معنى من كان له ادنى حظ من الفضل فضلا عن اسانيد الفن و اما جواب الاول القائل بكونها حقيقة في الوجوب فقط فنقول ولو قد مر منا ان التبادر علامة للحقيقة لكنه ليس على اطلاقه علامة توضح المطلب ان التبادر الذي ليس علامة للحقيقة على قسمين المستند الى اللفظ مع تجريده عن القرائن الآخر والمستند اليها والذي ذكرنا سابقاً انه علامة للحقيقة ليس منهما ولا يتبادر من الصيغة بهذا الاعتبار الا الطلب المطلق و يتبادر منها الوجوب بالاول المسمى بالاطلاقي كالثاني فتأمل و أما جواب القائل بالندب ان الاستطاعة المذكورة و ان كانت في اللغة بمعنى الميل و لكنها في العرف بمعنى القدرة فالقول بالعكس اقوى لان الرد الى القدرة ادل على افادة الوجوب عند العرف من افادته الندب كما لا يخفى ولو سلم فيجبى مامر من عدم دلالتها على افادة الصيغة الندب و اما سائر الأقوال المذكورة فالصفح

عن تطوير الكلام فيها اولى فالاقوى كونها حقيقة في انشاء طلب الفعل في جميع الموارد فيسهل حطب هذه المعاني الكثيرة للصيغة لانا نقول معناها وحداني لا يتغير اصلا و هو انشاء الطلب كما مر منا في مادة الامر غاية لامرد و اعينه مختلفة فتارة يكون الداعي وقوع المنشاء على الحتم و اخرى هو بدونه الاول منهما الاول والثاني الندب و تالفة وقوعه بنحو مطلق الرجحان و يكون مقتضى الثالث و رابعة و وقوعه بما مقتضاه الاذن فيه فيكون مقتضى الرابع و خامسة يكون حبه و وقوع غير الممكن و هذا مقتضى التمنى .

الحادية والثلاثون فعليهذا ليس معناها حقيقة هذه المعاني في هذه الموارد بل يكون من باب اشتباه الدواعي بالمعاني فلا يختلف اختلافا فاحشا مضافاً الى عدم صحة ثبوت هذه المعاني في بعض المقامات و استلزامها سلبها عنها في مثل مبدء الاعلى بالنسبة الى التمنى والاستفهام لكون الاول مستلزما للعجز والثاني للجهل فانها مستعملان في معانيها الانشائية لا المعاني الحقيقية الثابتة الاصل التاسع في ان صيغة الامر لا تدل الاعلى كون المأمور به مطلوباً لتحقيق هذا الاصل وغيره من الاصول التي اشير فيها الى الواجب العيني والكفائي والتعيني والتخييري و غيرها ان الامر كما له تقسيمات باعتبارات قد مرت فكذا له تقسيمات سبعة باعتبارات سواها الاول تقسيمه باعتبار المأمور الى

العيني والكفائي فانهما يجتمعان في تعلق الامر بكل فرد من المأمورين بعينه و يفترقان بان الاول هو ما لا يسقط عن المأمور بفعل مأمور آخر كالصلوات اليومية مثلاً والكفائي ما يسقط عنه باتيان آخر مثل صلاة الميت الثاني تقسيمه باعتبار المأمور به الى التعيني والتخييري فالاول مثل الصلاة والزكاة والحج مما لا يكون متعدداً صريحاً والثاني مثل عتق رقبة و صيام شهرين متتابعين و اصعام ستين مسكيناً مما يكون متعدداً صريحاً على مامر فانهما يتشاركان في اصل تعلق الوجوب لكل واحد منهما و يتميزان في عدم كون التعلق على البدل ايضاً في الاول و كونه عليه في الثاني الثالث تقسيمه باعتبار كونه مراداً مقدمه للاثنيان لغيره و كونه مراداً غير مقدمته للاثنيان اغيره الى الغيري والنفسي مثل الطهارات الثلث والصلاة والرابع تقسيمه باعتبار تعلق الامر المستقل به و عدم تعلقه بل استفيد بتبعية امر آخر الى الاصلى والتبعي مثال الاول كالامر بالصلاة مثال الثاني كالامر بمقدماتها سوى الطهارات الخامس تقسيمه باعتبار وقته المعين له الذي اما يكون على قدر المأمور به او يكون زائداً عليه الى المضيق والموسع كصيام شهر رمضان والصلوة اليومية السادس تقسيمه باعتبار شروطه الموقوف عليها الى المطلق و هو ما لا يتوقف الوجوب عليها كالصلوات اليومية بالنسبة الى الطهارات الثالث و الى المشروط و هو ما يتوقف عليها كالصلوات

المأمور بالنسبة الى الشرائط العامة البلوغ والعقل والقدرة والعلم السابع تقسيمه باعتبار فية المأمور بل الامر الى التعبدى مثل الصلوات والتوصلى مثل ازالة النجاسة الخبيثة لها فالاول يتوقف حصوله و يقوم بقصد المأمور التقرب وكذا يكون داعى الامر قصده التقرب والامتثال بخلاف الثانى فانه لا يتوقف ولا يتقوم على القصدين وقد يزداد فى هذا المقام باعتبار تعليق الفعل على امر غير مقدور و عدمه قسم آخر فيقال ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة بالله جل جلاله وليس منجزاً و الى ما يتوقف وجوبه به و يتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليس معلقاً فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمان الاستطاعة او خروج الرقعة و يتوقف فعله على محيى وقته وهذا غير مقدور له والعرفى بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل .

الثانية والثلاثون اذا عرفت ما ذكرنا فهل الاصل فى صيغة الامر ان تكون لقسم معين منهما فى كل التقسيمات المذكورة بعدان لا يعلم المأمور انه من احدهما بعينه بان شك فيه من حيث انه نفسى او غيرى تعيينى او تخيبرى عينى او كفائى والاصل المذكور تارة يكون اصلاً لفظياً او اجتهادياً و اخرى عملياً او فقهياً على اصطلاح

الوجيد في الاخير منهما فنقول لا شك في اختلاف الاقسام المذكورة بالنسبة الى الاصل فيجري الاصلى الاولى اى اطلاق الصيغة او عمومها في بعضها فعلى هذا لاتصل التوبة الى العملى كما لا يخفى لان صيغة الامر لا تدل على كون المأمور به مطلوباً من غير دلالتها على كونه نفسياً او غيراً يا تعينياً او تخييرياً عينياً او كفائياً لان كل هذه خارجة عن مدلوله الاولى فح حيث ان النفسى واجب على اى حال اراد الايمان شئى آخر اولاً بخلاف الغيرى فانه كما عرفت واجب للاتيان بشئى آخر وهكذا التعينى فانه واجب على اى حال اتى بعدله الآخر اولاً بخلاف التخييرى فانه واجب على فرض ترك عدله وكذا العينى فانه واجب على اى حال اتى به شخص آخر اولاً بخلاف الكفائى فانه موقوف على عدم اتيان شخص آخر به فيوافق الاطلاق والعموم النفسى التعينى العينى منها على احد الاحتمالين في الاخير بل مطلقاً والاحتمال الآخر ينتج عكس ما ذكر بان يقال حيث ان الغرض فى العينى تعلق بحصوله من كل فرد بعينه بخلاف الكفائى فانه تعلق بمطلق حصوله باى وجه اتفق فالاصل يقتضى الكفائية و اما مثل التوصلى والتعبدى فان الاصل اللفظى لايجرى فى البين لاستحالة اخذ ما يحصل فى ظرف الايمان بالمأمور به المتأخر عنه بمرتين فى المأمور به مرتبة تاخرة عن الامر و مرتبة تاخر الامر عن المأمور به لمحذورية تقدم الشئى على نفسه فيصل التوبة الى الاصل

العملى و هو الاشتغال و هذا واضح لان الوجوب ثابت فيرجع الشك الى الشك في خروجه من هذا التكليف والمرجع ما ذكرنا لان المقام من باب الاقل والاكثر الارتباطيين والمختار فيه الاشتغال او الاستصحاب فبقى الكلام في الاقسام الباقية من الموسع والمضيق والمطلق والمشروط والمنجز والمعلق والاصلى والتبعي فنقول الظاهر من الموسع والمضيق والمطلق والمشروط والمنجز والمطلق ما ذكرنا من اقتضاء الاطلاق الوجوب المضيق والمطلق والمنجز والمعلق وان كان الظاهر عدم النتيجة في الاخير لان التكليف في كليهما موجود وكون الشرط شرط المكلف به في المعلق منهما لا شرطه و أما الاصل والتبعي فمحتاج الى التامل

الثالثة والثلاثون هذا الذى ذكرنا فى التبعدى والتوصلى سلكه شيخ مشايخنا صاحب الكفاية ولكن الانصاف ان يقال هذه المسئلة محل اشكال ثبوتاً و اثباتاً اما الاول فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول يكون التبعدى غير معلوم المصلحة بخلاف التوصلى فانها فيه واضحة الثانى حصول القرب فى الاول بخلاف الثانى الثالث دخالة القرب فى الاول دون الثانى الرابع شرطية قصد التقرب فى الاول دون الثانى و يرد على الاول انه ربما يكون المصالح فى التبعدى معلومة و على الثانى ان القرب يحصل ايضاً فى التوصلى اذا قصد الامر و بد يجب ان عن الثالث فبقى الرابع بلاشكال و هو كون المائز بينهما شرطية قصد التقرب فى حصول العرض من الامر و سقوطه فى التبعدى بخلاف التوصلى فانه يحصل

ببجرد وجوده و اما الثانى فقيه ايضاً اقوال ثلثة الاول القول يكون
الاطلاق الذى يكون اصلاً لفظياً مقتضياً للتوصلى واختاره استادا عاظم العصر
فانه قال فى محاضراته فالنتيجة ان مقتضى الاطلاق وكون المولى فى
مقام البيان هو ان الواجب توصلى فالتعبدية تحتاج الى دليل الثانى عكسه
فيكون مقتضى هذا الاصل اللفظى عند الشك فيهما كونه تعديباً
فالتوصلية تحتاج الى دليل كما هو الاقوى الثالث ما مر من مختار
صاحب الكفاية فانه قال لا وجة لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة
و اقوى الاقوال المذكورة او سطرها لانا نقول ههنا اصل يكون حاكماً
على اصل التوصلية على فرض تسليمها فيكون مستهلكاً فى جنبه و
هذا الاصل ظهور التكليف فى التعبدية لان شان كل امر صادر عن المولى
الاتيان بالمأمور به قريباً مؤبداً بتولى تعالى ما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين فالنتيجة ان الاصل المذكور فى كلام استادا عاظم
العصر و ان لم يقتض التعبدية بل مقتضاه العكس على ما ادعاه لكن
ههنا اصل ثانوى حاصل من ظهور الامر و امتثال الآية يقتضى التعبدية
ففى كل مورد شك فيه ان الواجب من اى قسم يلحق المشكوك به بالاعم
الاغلب و اما التمسك لما نحن فيه بمثل هذه الروايات (انما الاعمال
بالنيات) و قوله لكل امرئ ما نوى و مثل (انما يحشر الناس على نياتهم)
و مثل (نية المؤمن خير من عمله) و بتقريب ان كل عمل خلا من

النية كان معدوماً الا ما خرج بالدليل اللفظي المانع لاحتمال الخلاف و هو خارج من النزاع مثل التوصليات المعلومة ولا تعنى باصل التبعد الا هذا فهو مخدوش .

الرابعة والثلاثون لان في المقام موردين الاول ما يتوقف عليه ترتيب الثواب الثاني ما يتوقف عليه حصول المأمور به والاختبار المذكورة فاظرة الى المورد الاول ولاشك فيه ولكن لا ينفع لان ترتيب المنوبة بلاشك موقوف على التقرب في التوصليات ايضاً فليس مائزاً بينها وبين التعبديات والمورد الثاني اصل الحصول فيه يتوقف على نية التقرب و هذا مختص بالتعبديات متنازع فيه مضافاً الى ما يمكن ان يقال في جواب شيخ مشايخنا من امكان اخذ القرية في المأمور به من اول الامر و عدم مجيى المحذور المتقدم بانه متفرع على كون القصد الجائى في طرف الاثيان بالمأمور به والمأخوذ فيه قصد واحد والحال انه ليس كذلك لان القصد المأخوذ فيه الذى هو المتقدم بالربيعين السابقين على الجائى من قبل الاثيان به طبيعة القصد بخلاف الثاني فانه شخصه كما في كل خبرى صادق فان الموضوع في هذه الكبرى طبيعة الخبر بخلافه في النتيجة فانه شخصه فيتعدد ان اذ يقال يختلف المتقدم والمتأخر بالخارجية والذهنية فان المتقدم قصد الامر الذهني بخلاف المتأخر فانه قصد الامر الخارجي و الى ما يرد على عبارته من قوله لاستحالة

اخذ ما لا يكاد تباينى الا عن قبل الامر بشيء فان الظاهر كما عرفت تانى
 القصد المذكور فى طرف الاتيان بالمأمور به و مما ذكرنا فى هذا الاصل
 ظهر هو المراد من الاصل التالى له غاية الامر الا نسب فيه التعبير بانه
 قد يراد منها التهديد فى مقام قد تستعمل كما مر وجهه مفصلاً و خلاصته
 ان ظاهر المستعمل فيه حد لشيء فلا يكاد ان يستعمل شيء فى آخر
 ولا يقال له المستعمل فيه الا ان يكون حداله و قد قلنا انه الداعى
 لا المستعمل فيه .

الخامسة والثلاثون فى الاصل الحادي عشر حاصل الكلام فى هذا
 الاصل ان مثل استعمال صيغة افعال فى الصلاة المراد منه التكرار ليس
 الا فى ايجاد طلب طبيعة فعل الصلاة والتكرار استفيد بالقرائن و لذا
 قد يراد منه المرة فى مثل قول المولى لعبده ادع جيرانى ولا يكون
 مجازاً فى هذا العكس والحال انه ان كان الاستعمال فى احدهما من باب
 الموضوع له فاللازم ان يكون استعماله فى الآخر بنحو المجاز و سره
 ان الاستفادة من اللفظ اما يكون من جهة مادته المعبر عنها بالهيولا او
 هيئة المعبر عنها بالصورة كما ان لفظ الصلاة يستفاد منها شيان احدهما
 الستر والقبله والطهارة الخ و ثانيهما الوجوب او الندب او مطلق طلب
 الطلب الفعل الراجع فالاول يستفاد من مادته والثانى من هيئة اما
 لفظ افعال بالنسبة الى ما ذكرنا فى هذا الاصل من المرة او التكرار فلا

يكون حقيقة ولا يدل على احدهما بهيئتها ولا مادتها لان الهيئة لا تدل الاعلى الطلب المذكور والمادة لا تدل الاعلى طبيعة الفعل فالطلب مدلول الهيئة و طبيعة الفعل مدلول المادة كما هو المحكى عن المحققين منهم المحقق صاحب الفصول بخلاف القول بانه حقيقة في التكرار و استدلاله بتكرار الصلاة في كل يوم و تكرار الصوم في كل عام لانه منقوض بالحج لعدم وجوب تكرره و قياسه بالنهي لاشتراكهما في الطلب والنهي يدل على تكرار المنهي عنه فكذا الامر ايضاً مردود بانه قياس في اللغة و مع الفارق والقول بانه حقيقة في المرة و استدلاله بان المأمور اذا امتثل الامر مرة واحدة عد ممثلاً ولو كان للتكرار لم يعد لانه مردود ايضاً بانه لحصول الطبيعة بمرة والقول بالاشتراك و استدلاله باستعماله فيهما و لانه مردود بان الاستعمال اعم من الحقيقة والقول بالتوقف بين الاشتراك و عدمه و استدلالهم بانحصار الدليل في العقل والقل و كلاهما معدوم لانه لا تسلم لانه لا يحضر بهما بل التبادر موجود و هو ليس منهما اما الكلام في الاصل الثاني عشر ففي الفور والتراخي اختلفوا في ان صيغة افعل تدل على الفور والتراخي على اربعة اقوال الاول الدلالة على الفور كما عن المشهور منهم الشيخ الثاني عليه و على التراخي كما عن السيد الثالث التوقف لرابع عدم الدلالة الاعلى طلب ايجاد طبيعة فعل المكلف والاقوى الاخير وفاقاً

للمحققين من أهل الفن و اما القول بتعيين التراخي المراد منه وجوب تأخير الفعل الى آخر ازمنة الامكان بحيث لو قدمه لم يكن ممثلاً بل كان عاصياً لعدم اتيانه بالمأمور به فواضح الفساد غير ملتفت اليه محكى عن بعض العادة لنا مامر في الاصل السابق من ان صيغة افعل بل كل لفظ لا تخلو من امرين الماظة المسماة بالهيولا والهيئة المسماة بالصورة ولا يدل الاول الاعلى الطبيعة والثاني الاعلى ايجاد طلب الفعل فمن اين يحى الفور والتراخي .

السادسة والثلاثون و اما لقائلون بالفور فاستدلوا بوجوه الاول حسن ذم العبد اذا لم يأت بالمأمور به عند امره باسقنى و يدفع بما في هذا الاصل من ان ايجاد الطلب في حال التكلم كاف لعدم جواز التأخير عقلاً مضافاً الى انه في المقام قريبة عادية لان طلب السقى انما يكون عند الحاجة اليه معجلاً للعطش الثاني ذم خصوص ابليس بقوله ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك الذي هو قوله اسجدوا في قوله تعالى و اذا قلنا بتقريب انه لو لم يكن للفور فللابليس الاعتذار به و يدفع بوجوه الاول ان قوله اذا نفخت فيه من روحي فعفوا لله ساجدين يدل على كون الامر موقتاً فيخرج عما نحن فيه لانه لا كلام في ان ترك الموقت في وقته حرام بخلاف تأخير الواجب عن الفور المتنازع فيه الثاني يحتمل ان لا يكون الذم من جهة تركه فقط بل لاستكباره والاعراض و يشهد له قوله

خلقتني من نار و خلقته من طين فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال الثالث انه لو جاز التأخير لجاز اما الى وقت معين او الى آخر ازمته الامكان والثاني بكلا قسميه باطل اما الاول فلان الوقت المعين ليس في المقام لعدم دلالة الصيغة عليه و اما الثاني فلان مفهومه عدم جواز التأخير عن هذا الآخر والحال انه غير معلوم و تكليف الشخص بعدم جواز تأخير الفعل عن وقت غير معلوم تكليف بالمحال و يجب عنه تارة بالنقض فيما لو صرح بجواز التأخير فما جوابك عنه فهو جوابنا عنك و في الواجبات الموسعة الممتدة بامتداد العمر و بالحل و هو ان نقول بجواز التأخير مادام لا يعلم او يظن بأخر ازمته الامكان الذي هو زمان الموت الرابع الاستقراء الذي هو إحدى الحجج التي توضيحها فنقول ان الحججة في اصطلاح المنطقي على ثلاثة اقسام لان الاستدلال اما من حال الكلي على حال جزئياته او من حال الجزئيات على حال كليها و اما من حال الجزئي على الجزئي الآخر فالاول هو القياس المنطقي مثل انك تستند في المنصوص العلة الذي هو الحججة عندنا بالاسكار الكلي الوارد في لا تشرب الخمر لانها مسكرة على حرمة مسكر خاص ترتيب القياس المذكور فنقول هذا مسكر و كل مسكر حرام فهذا حرام و اما الثاني الذي هو الاستدلال من الجزئيات على كليها مثل ما نحن فيه فيسمى استقراء و اما الثالث الذي هو الاستدلال من حال الجزئي

على الجزئى الآخر لمشاركة الثانى للاول فى علة الحكم فتمثيل عند المنطقى و قياس عند الاصولى مثل أن نقول النيذحرام لمشاركته للمخمر فى الاسكار الذى هو علة الحكم فالاستقراء الذى تمسك به المستدل تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلى حتى يدخل فيه المشكوك فيه مثل ما اذا تصفحت افراد الحبشى فوجدتهم سوداً بعد ما شككت فى واحد منهم انه فيه هذا الوصف الكلى اولاً فحصل لك من هذا التصفح العلم والظن بكونه اسود

السابعة والثلاثون والمستدل بهذا الاستقراء فيما نحن فيه يقول مفاد النسب سواء كانت خبريه مثل زيد قائم او انشائية مثل انت حر فى زمان الحال كذا فى المشكوك فيه اى الامر المتنازع فيه للحال و لكن يرد عليه أن المستدل ان كان عرصة ان هذه النسب الصادرة من المتكلم فى الحال فاراد من كلامه ان قول المتكلم فى النسب الانشائية معناه هو اوجد الحرية فى الآن الحاضر و فى الخبرية معناه انه اخبر بقيام زيد فلا نزاع فيه و لكن لا يجديبه فانه لا شك فى ان النسب القائمة بالمتكلم فى الحال و ان كان عرضه ان مفاد تلك الجمل التى هى محل النزاع حاصل فى الحال فيه امر ان الاول انه موقوف على كون المشتق حقيقة فى حال التكلم والحال انا قلنا المراد اعم منه الذى هو حال التلبس الثانى انه منقوض بافراد كثيرة ليس مفادها

حاصلا في الحال مثل ضرب زيد و بلال حر بعد وفاتي فلا يكون الاستقراء مما يوثق به لان مالا يقصد منه الحال من الافراد كثير فلم يثبت الغلبة الكثيرة المعتد بها فكيف يظن او يعلم به بل حقوق الحكم للفرد المشكوك فيه الخامس قوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) الذي ادعى انه و تاليه اوجها ادلة الفور بتقريب ان المراد من المغفرة التي هي بمعنى التجاوز ليس نفسها لانها فعل الله فمسارعة العبد اليه غير ممكنة و غير مقدورة فلا بد من ان يراد سببها من باب ذكر المسبب و اداة لسبب كما في اطرت السماء نباتا اى غيئا والسبب هو فعل مأمور به فوجب المسارعة اليها بمقتضى الآية و هذا معنى فوريته و اجيب عنه بعدم ظهور دلالتها على فورية جميع افعال مأمور بها و يشهد له لزوم كثرة التخصيص المستهجة عند العرف على فرض كونها للوجوب لانه يلزم خروج جميع المستحبات و اكثر الواجبات التي هي موسعة فتحمل على الندب بل يخطر ببالي عاجلانها على خلاف المطلوب ادل لان الهيئة لو سلمت دلالتها على الوجوب مترجمة بالمادة التي هي ظاهرة في الموسع لان المسارعة لا تكون الا فيما هو موسع فح لا يجدى هذا الظهور السادس قوله تعالى فاستبقوا الخيرات تقرب الاستدلال كما مر في السابقة وجوابها جوابها السابع اتفاق قول النجاة بان الامر للحال و الظاهر ان مرادهم منه اقتسابه

الى الفاعل لا نسبة المتكلم لانها واقعة في الحال بلا شبهة فيثبت عند
 الاصولي واللغوي والعرف باصالة عدم النقل ويجاب عنه بان هذا
 الانفاق لم يثبت اولاً بل اقوالهم المحكية في الامر اربعة الاول هذا القول
 الذي حزم به جماعة من الاصوليين تبعاً للنجاة ثانياً دلالة على الاستقبال
 يستفاد هذا القول من غير واحد من علماء العربية على ما في شرح
 الكافية ثالثها انه مشترك بين الحال والاستقبال يشعر به قول من علله
 بكونه مأخوذاً عن المضارع الذي هو للحال والاستقبال

الثامنة والثلاثون رابعها مختارنا و مختار محققى متأخرى
 الاصوليين عدم الدلالة على زمان اصلا لا حالا ولا استقبالا و يضعفه
 مخالفة محققى علماء الاصول كما ذكرنا اولاً واخذه من المضارع
 السبب لكونه للحال والاستقبال كما مر اليه الاشارة ثانياً فلنكتف
 بهذه الوجوه في مقام ذكر ادلة الفور ولا يخفى عليك ان الكلام في
 تفاوت الادلة من حيث دلالتها على كون اصل وضع صيغة افعال الاعلى
 الفور بحسب الاصالة او كون الاصل الثانى بملاحظة امور خارجة عن
 اصل الوضع دالا عليه على ما مر في التعبدى والتوصلى فكما ان ادلة
 اصالة التعبدية قسمان قسم راجع الى نفسه و قسم راجع الى الآيات
 القرآنية مثل وما امروا الا ليعبد الله بل الاخبار على قول بعض فكذا
 ادلة الفور صنفان صنف دال على ان نفس الصيغة دالة على الفور وصنف

دال على وجوب المبادرة الى المأمور به مثل الآيتين فيدل على وجوب فوريته غايته انا سلمنا اصالة التعبدية بالصف الثاني هناك و انكرنا الدلالة بالصف الثاني ههنا ايضا ففى الكلام فى ما قيل من ثمره الخلاف بين كون الصيغة بنفسها مفيدة للفور او الفورية مفهومة من آتى المسارعة والاستباق فعلى الاول مفاده مفاد الموقت من باب وحدة المطلوب وعلى الثانى غيره من باب تعدده فهو على الاول افعل فى اول ازمنة الامكان كما قد يعر عنه بالحال العرفية المقابلة لحال النطق لانه لا يمكن كون المفاد حاله و لذا عبر البعض الآخر بالزمان الثانى مع السكوت عما بعده و على التعدد افعل فى هذا الزمان و الا فصيما بعده و هكذا ولكن رده سلطان المحققين اولا بمنعه من كونه من الموقت على الاول فان الموقت ما تعين شرعاً وقت محدود فى اوله و آخره كصيام شهر رمضان و يفهم منه عدم الوجوب بعده فيكون الدليل على عدم فيه موجودا و لذا كان القضاء بامر جديد على الاشهر بخلاف الفورى فانه بمعنى الوجوب مع عدم الدليل على عدمه فى خارجه و ثانياً على فرض تسليمنا كونه موقتماً تمتع عدم وجوب الموقت فى خارج الوقت والشاهد عليه قول جمع كثير بان القضاء بالامر الاول تابع للاداء و ثالثاً على فرض تسليمنا عدم وجوبه فيه فلا فرق بين كون الصيغة بنفسها مفيدة للفور او الفورية مفهومة من امر خارج لانه متفرع على كون مفاد الامر

على الثاني اطلاق وجوب الفعل وكون مفاد الآيتين وجوباً زائداً على هذا الاطلاق مع انه يحتمل كون الآيتين من باب القرينة العامة الكاشفة على ان هذه الصيغة اينما وجدت اريدت منها الفورية فعلى هذا الاحتمال لا فرق بين الفرضين فالاولى تفريع المسئلة على كون هذا الواجب الفوري تكليفيين او تكليفاً واحداً قولان الظاهر انه على الثاني لا الاول تكليفيان الاول المهية المطلقة المطلوبة بنفس الصيغة والثاني تحصيلها في هذا الزمان بالآيتين وكان هذا وجوباً آخر

التاسعة والثلاثون وقد يفصل في المسئلة بين كون نفس الصيغة دالة على الفورية فلا دلالة فيها على نحو المطلوب من الوحدة والتعدد و بين كون الفورية مفهومة من الآيتين فلا يبعد دلالتها على التعدد فصارت المسئلة ثلاثية الاقوال الاول التلازم بين كون الصيغة بنفسها دالة على الفور و وحدة المطلوب و بالعكس اى كون الفورية مفهومة من امر خارج و تعدد المطلوب كما هو ظاهر المعالم الثاني عدم التلازم بين الطرفين كما هو قول سلطان المحققين الثالث عدمه فى الاول و ثبوته فى الثاني ولا يخفى عليك ان التعدد ايضا على قسمين الاول على فرض العصيان يطلب منه الفعل مطلقا الثاني يطلب منه الفور ايضا فيصير هذه المسئلة ايضا ثلاثية الاقوال الاول كون المفاد وحدة المطلوب الثاني كونه تعدده و مع فرض تركه فى اول وقته

عدم التممكن عما الزمه في حالة الاختيار كصلاة التيمم او ذى الجبيرة او القاعد او المضطجع الى غير ذلك و غرضه من الظاهري الشرعى ما جعلناه ظاهرياً اولياً و ما جملة الشارع تكليفاً ظاهرياً و نص بقيامه مقام اليقين و لا يتوقف اعتباره على عدم التممكن من اليقين كالصلاة مع استصحاب الطهارة غاية الامر انا جعلناه قسمين لانه اما يستصحب الطهارة المائية فادخلناه في الظاهري الاولى و اما يستصحب الطهارة الترابية فادخلناه في الظاهري الثانوى و لكننا جعله قسماً واحداً و زاد يدل القسم الرابع الظاهري العقلى و مراده منه ما لم يحكم الشارع بالخصوص بقيامه مقام اليقين بل انما الحاكم فيه هو العقل كالظن الاجتهادى الذى يتفق للمجتهد فى المسائل و يعتبر عند العجز عن اليقين الاربعون و اما الثالث فهو فى وسعة و فسحة لانه اما يجعل الاول منها اعم من الواقعى الاولى والثانوى فيدخل ثانى اقسامنا فى الاول او يجعل الاضطرارى اعم مقابلاً للظاهرى فيدخل فيه جميع ما خرج عن الواقعى الاولى الذى هو المكلف به المطابق لما تعلق به الامر فى متن الواقع و ما خرج عن الظاهرى الذى جعله قسماً آخر الثانى فى اجزاء كل واحد عن امره الثالث فى اجزائه عن الواقعى الاولى فنقول اما المقام الاول فلا ينبغي اطالة الكلام فيه اكثر مما مر فانه لا يهمنى اختلاف الاصطلاح فلا مشاحة فيه و اما المقام الثانى الذى هو

اجزاء كل واحد عن نفسه فنقول لاشك ولا شبهة في ان اتيان المأمور بالمأمور به يقتضى عقلاً كفايته عن هذا المأمور به الماتى به سواء كان ماتياً به بالامر الواقعى فانه يجرى عن نفسه او ماتياً به بالامر الظاهرى فانه كاف عن امره او ماتياً به بالامر الاضطرارى فانه مجز عن الاضطرارى ولا نزاع في هذا القسم فهو اتفاقى الا ما حكى عن خلاف عبد الجبار والقاضى الذى لا يعتمد به قال الاول على ما حكى عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم و يقول اذا فعلت اثبت عليه و ادبت الواجب و يلزمه القضاء مع ذلك بل ظاهر الكلام خصوص الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى الاولى فيصير اسحق مما جعلنا عنواناً للبحث من سخافة عدم كفاية كل واحد منها عن امره اما المقام الثالث الذى هو اجزاء غير الواقعى الاول عنه سواء عبرنا عنه بالواقعى الثانى ———— وى او الظاهرى الاولى؛ او الظاهرى الثانوى او عبرنا عنه بما جعلنا آخرون عنوانه من الواقعى الاضطرارى او الظاهرى الشرعى او الظاهرى العقلى و عن الامر الاضطرارى والامر الظاهرى فهو ايضاً كالمقام الثانى الذى لانزاع فيه قبل كشف الفساد وانتمكن من المبدل الواقعى فالنزاع فيه بعده فيصير ح معر كة الآراء منشأها كيفية حجته الظن والبديلة هل هما على سبيل المرآتية للواقع والمعلقة على عدم كشفه فلا يكون

مجزيا بعده او على سبيل الموضوعية والسببية فيكون مجزيا بعده فيقع الكلام في موردين الاول في ان الامر الظاهري مجز عن الواقع او الثاني في ان الامر الاضطراري مجز اولاً فال مورد الاول منهما فيه سنة احوال الاول الاجزاء مطلقاً الثاني عدمه مطلقاً الثالث ان انكشف بعلم وجداني فلا يجوز و يعلم يعتدى فيجزى الرابع التفصيل بين الامارات على السببية فيجزى والطريقة فلا يجزى الخامس التفصيل بين اقسام السببية بالاجزاء في بعضها والعدم في البعض الآخر السادس التفصيل بين الامارات والاصول بالاجزاء في الثاني دون الاول واختار هذا الاخير شيخ مشايخنا صاحب الكفاية و هذه عبارته المقام الثاني في اجزاء الاثبات بالمأمور به بالامر الظاهري وعدمه والتحقيق ان ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقيق ما هو شرطه او شرط كقاعدة الطهارة والحلية بل استصحابهما في وجه قوي و نحوها بالنسبة الى كلما هو مشروط بالطهارة والحلية يجزى فان دليلاً يكون حاكماً على دليل الاشتراط و مبيناً لدائرة الشرط و انه اعم من الواقعية والظاهرية فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل شرطه خلاصة كلامه مع اضافتنا اليه في تفسير ما يحتاج اليه ان الامر الظاهري

على اربعة اقسام لانه اما يكون جارياً في موضوع الحكم الشرعى او في الحكم و على الفرضين اما يكون اصلاً عملياً او اشارة معتبرة فشرع في بيان القسم الاول من الفرضين الذى هو ما يجرى في الموضوع وكان اصلاً عملياً فمؤراه حكم ظاهرى فقال انه مجز لان لسانه لسان تحقق الشرط والجزء كقاعدة الطهارة بالنسبة الى (الصلاة الا بطهور) او الحلية بالنسبة الى قوله (لا يقبل الله تلك الصلاة الا فيما احل الله) الظاهرتين في الطهارة والحلية الواقعتين فلسان الاصلين ان الشرط اعم من الواقعية والظاهرية فيكون حاكماً على امثال هذين الدليلين و موسعاً لدائرة الشرط و مقسماً له الى قسمين الواقعي والظاهري المفاد من الاصلين وقد اشكل عليه بعض الاعاظم نقضاً اولاً بشرطية طهارة ماء الوضوء فان هذه الطهارة اذا ثبتت بقاعدتها فانكشف الخلاف لا تنفع في صحة الوضوء ولا يلتزم به نفسه اعلى الله مقامه و كذا بالنسبة الى غسل الثوب بهذا الماء المحكوم بالطهارة بالاصل فانه لا يحكم بطهارته ولكن يمكن دفع الاشكال بان خروج بعض الدليل خاص لا ينتمى به القاعدة المبينة على الاغلب كما لا يخفى ولو سلم لا يبعد ان يكون نظر شيخ مشايخنا بباب الصلاة فلا ينال فيه الاثلام بغيرها ، و حلاً ثانياً بان الحكومة هي هنا ليست اصطلاحية واقعية مثل حكومة (لاشك لكثير الشك) باغسبة الى (اذا شككت فابن على الاكثر) فانها حكومة واقعية مخصصة لافراد

الدليل المحكوم و مثل (الطواف بالبيت صلاه) بالنسبة الى (لاصلاة
 الا بالظهور) فانها معمة لافراد الموضوع بخلاف ما نحن فيه فان
 الحكومة فيها ظاهريه في طرف الشك والجهل بالواقع مع حفظه في
 وعائه فالحكم الواقعي محفوظ وهذا الحكم الظاهري مادام الجهل
 باقيا فلا منافات بينهما اصلا لان المنافات والتضاد في الامور التكوينية
 بخلاف الامور الاعتبارية والاحكام من الثاني فاذا لم يكن المنافات وكان
 الواقعي محفوظاً فاذا ارتفع الجهل والشك يرجع الى الحكم الواقعي
 غاية الامر مادام الجهل باقياً يترتب آثار الواقع عليه ولكن اذا ارتفع
 ينهدم هذه الآثار فلذا لا يحكم بالطهارة في المثالين . فثبت و تحقق
 بهذا البيان انه لا فرق بين الامارات والاصول في ان مقتضى القاعدة
 عدم الاجزاء لان الواقع في كليهما محفوظ ولا منافات بينه وبين الحكم
 الظاهري لا في نفسها ولا في المبدأ ولا في المنتهى

اما الاول فلان المنافات في التكوينية لا الاعتباريات والاحكام

من الثاني .

اما الثاني فلان الاول ناش عن مصلحة عن متعلقة بخلاف الثاني

فان المصلحة في نفسه .

و اما الثالث فلان الاول يجب الامتنال به بعد كشف الخلاف بخلاف

الثاني فلا يجتمعان في مرتبة الامتنال حتى ينافيا هذا ملخص مفاد

كلامه في محاضراته دام افاضاته . و لكن لا يبعد مع ذلك القول بان مقتضى القاعدة الاجزاء لوجوه .

الاول - ان الواقع المحض في كليهما غير مناط في الحكم بل المعيار ما هو الواصل اليه ولا شك ولا شبهة في انه الحكم الظاهري في الامارات والاصول كما اعترف به البعض غاية الامر بعد ما ينكشف الخلاف لم يكن الحكم الظاهري من هذا الزمان معياراً اما الزمان الماضي فلا فرق في اعتباره حال الانكشاف و عدمه كيف لا يكون كذلك والحال انه يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لانه كما يكون الدليل الاول محتمل الانكشاف على خلافه كذلك الدليل الثاني و كما يكون الدليل الثاني معتبراً او حجة معتبره كذلك الاول معتبر على الفرض نعم اذا علم علماً وجدانياً على خلاف ما عمل به يترتب على ما مضى آثار البطلان . فالحق ما عاينه الثابت من التفصيل بين مراتب الانكشاف و يؤيد ذلك ان القائلين بالاجزاء مطلقاً يختصون بغير الموضوعات الخارجية مثل اذا قامت البيهنة على ان هذا المايح ماء ثم ظهر خلافه غراه خمراً ، يحكمون بانه خمراً و يعللون بان الواقع لا ينقلب بما هو عليه فكذلك نحن نقول اذا كان الحجة الاولى معتبرة فلا ينقلب عما هي عليه و اما اذا حصل العلم الوجداني فلان العلم لا يرى الا ما هو الواقع بل لا يلتفت الي قطعها فاذا كان الامر عنده بهذه المثابة كيف

نستطيع ان نكلف بخلافه .

الثاني - ان الاجزاء الواقع في الصلاة يكشف عما نحن عليه فيكون

مؤيداً ان لم نقل انه دليل (١)

الثالث انه على فرض عدم الاجزاء يلزم في الجملة صعوبة الشريعة وثقلها بل التزلزل في اعمال المكلفين من حيث كونها مرددة بين وقوعها على طبق الكفاية والرضاية على كل حال وآن و عدمه فيلزم تزلزل العبد في نيته حيث كلما عمل عملاً يحتمل انه على ما يكفي ويفزع ذمته و خلافه . لا يقال كيف يكون كذلك والحال انه مقتضى الحجج الواصلة اليه . فانه يقال مرادنا من التزلزل لا يكون عدم الجزم بانه مأمور به ظاهراً حتى يلزم الخلف بل ان العبد اذا كان معتقداً بعدم الكفاية على فرض انكشاف الخلاف ففي كل آن يحتمل انكشافه فيكون على النهج انذى ذكرنا .

الرابع - كون الشريعة الاسلامية مبنية على السهولة السمحة يابى عن ذلك سيما اذا لاحظنا اكثر ابواب الفقه مثل الطهارات والنجاسات

(١) - توضيح ذلك - ان قلنا بعدم الاجزاء و لزوم الاعادة فيما نحن فيه يلزم ان يكون الاجزاء الواقع في الصلاة المستفاد من قاعدة (لانعاد) مخالفاً لهذه القاعده و خارجاً عنها .

و ان قلنا بالاجزاء و عدم لزوم الاعادة لا يلزم هذه المخالفة بل يكون موافقاً لها . و هذا التوافق مؤيد القول بالاجزاء .

المبينة على التسامح والتساهل .

فالنسبة ان مقتضى القاعدة عدم لزوم الفعل ثانياً وكفاية الاعمال السابقة المأني بها على طبق الحجج اصولاً كانت او امارات والعجب من هذا البعض لانه مع اعترافه في مقام رفعه المنافات والمضادة بين الحكم الظاهري والواقعي بان الظاهري فقط وظيفة المكلف دون الواقعي لانه لم يصل اليه و بان الواقع لم يصل فهو وجوده وعدمه سيات . فمع ذلك قال - ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء ثم وقع في عويصات منها ظاهر الاصول والامارات الذي هو حكم ظاهري فلا يجتمع مع ما هو مختاره فدفع بانها اعذار في الواقع لا الاحكام والحال ان لسوجدان والعقل السلمين حاكمان بخلافه يشهد به كل من راجع اليهما . منها كون هذه الحجج الظاهرة حاكمة على ادلة الشرائط والاجراء فينا فيه ما ادعاه فتخلص منها بالتفكيك بين الحكومات والتقسيم بالظاهرة والواقعية الذي لا وجه له مادام لنا المخلص بغيره .

ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من كون القاعدة الاولية الاجزاء الا ما خرج بالدليل مادام لم ينكشف الخلاف بالعلم الوجداني لا يستلزم كون الامارات من باب السببية المعرض عنها الاصحاب لرجوعه الى التصويب فح لا مانع منه من هذه الجهة . بل السببية في الجملة لا بد منها على فرض كونها حججاً كما هو الضروري من الذين ولا بد لتوضيح الحال

من بيان الاقسام فنقول .

الاول ان لا يكون الحكم غير ما ادت اليه الامارة فهذا تصويب
و مما يجمع على بطلانه كيف يكون والحال انه يلزم منه بطلان باب
الاجتهاد و سده لانه على فرض عدم كون الحكم موجودا فلم يجتهد
المجتهدون والى ما تؤدى الامارة والامر الاشنع مخالفته للكتاب من مثل
(فمن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون) مضافاً الى كونه تصويماً
باطلاً باجماع الامامية .

الثانى الواقع يكون غير فعلى والفعلى مؤدى الامارة فيختلفان
بالشأنية بالنسبة الى من لم يصل اليه واخطئه والفعلية بالنسبة الى
من اصابه والاقوى رجوعه الى الاول لان الظاهر منه ان الطريق الخاطى
ازجب انقلاب الواقعى و تبديله بالمؤدى فيخالفه الكتاب المذكور
مضافاً الى انه التصويب على الاقوى .

الثالث ان يكون فعلياً ولكن مصلحة السلوك التى هى فى مؤدى
الطرق جابرة للمصلحة الفائته وهذا ايضاً لا يكون مرضياً لان المصلحة
التى هى مناط الاحكام عند العدلية اذا كانت فى المتعلقات ولكن على فرض
فوتها مجبورة بالتى هى موجودة فى مؤدى الطرق لا يستلزم الواقعى
الفعلى فينحصر الاحكام الفعلية بمؤدى الطرق فيرجع الى القسم الثانى
لان خلوا الحكم عن الفعلية وكونها مجبورة بالاخرى بيان .

الرابع ان يكون الحكم الواقعي الفعلي المعلول بالمصلحة الفعلية موجوداً ولكن هنا مصلحة اخرى يستشم من الشريعة كونها اقدم اذا اجتمعنا وهي مصلحة التماهل والتسهيل التي هو فى مؤدى الطرف منشاعاً سهولة لشريعة فاجبت حجيته لكونه اسهل على المكلف من الواقع المحض فى كل حال بحيث جعل طريق الوصول اليه علماً فقط فيكون الحكم الفعلي الواقعي موجوداً . الا ان سهولة الشريعة حيث غلبت على صعوبتها على المكلفين فاقتضت الاجزاء . فالحق هو الاجزاء و مراعاة لهذا الامر الاهم عند الشارع الآتى بالشريعة السهلة السميحة فالسببية بهذا المعنى لا بد منه و ان لزم من الاجزاء المختار هذا القسم فلا بأس به .

فاعلم ان هذه الاقسام ليست على حد سواء لانه انفتحت الكلمة على كون الاول منها مستلزماً للاجزاء كما انه تصويب بلا اشكال بل ينهدم البحث على هذا القسم المنسوب الى الاشاعره لانه فرع ثبوت الواقع فيبحث فى ان الاتيان بالمأمور بالظاهرى مجز عنه ام لا فاذا لم يكن الواقع فما معنى لهذا البحث و كذا الثانى مجز بلا اشكال لانه يرجع الى عدم كون الواقع فعلياً لعدم قيام الاماره عليه بل الفعلى ما قام عليه الامارة فيصير الواقع شيئاً كالمعدوم ، فلا بد من القول بالاجزاء ولكن قد ينكر كونه تصويباً .

واما الثالث - فانه ايضاً عليها ينقلب الواقع عن فعليته فبح ينحصر الفعلية بمؤديات الامارات فهذا يقتضى الاجزاء ايضاً ولكن قد ينكر كونه مجزياً فضلاً عن تصويبه فان من انكر كون الثاني تصويباً فانه منكر لتصويبه هذا بلا شبهة وريبه .

و اما الرابع المختار فلا يلزم محذور فيه اصلاً فانه فعلى باق على فعليته ولا يأتي شبهة التصويب فيه ولكنه مبتلى بالاهم المؤدى . نعم يأتي بالشبهة في كونه من اقسام السببية من انكر الثالث ايضاً فانه منكر لعد هذا الرابع من وجوه السببية بلا شبهة ولكنه ليس بهم ولا مشاحة في الاصطلاح وحيث انجر الكلام الى الطريقة سيما اذا كانت مورد الشبهة مع السببية فلا بدلنا من بيان معناها و اقسامها . فنقول معنى الطريقة انها حجة لمنطاشكافيتها من الواقع وقد يعبر عنه بالتطرق به الى الواقع مثل العلم والقطع وهو على اقسام ثلثة .

الاول المسى بتميم الكشف اى جعل الكاشف الناقص الذى هو الامارة مثل خبر الثقة تاماً كالعلم و يعبر عنه بعناوين اخرى مثل محرزية الواقع وتنزيل الامارات منزلة العلم او القاء احتمال الخلاف . الثاني تنزيل المؤدى منزلة الواقع والامارة منزلة العلم كما اذا كان الموضوع مركباً من الواقع والعلم به مثل ان يقال معلوم البول يجب الاجتناب عنه بان يكون معنى التعبد بها و حجيتها المعنى الاول

مع استلزامه احكاماً ظاهريّة ، المستفاد اولهما الذى هو الحجية من تنزيل الطريق الغير العلمى منزلة العلم .

والثانى الذى هو الاحكام من تنزيل المؤدى منزلة الواقع . والفرق بينهما انه على الاول ليس الحكم الا الواقع مثل العلم الذى هو طريق من جعل بخلاف هذا القسم فان معنى الحجية فيه هو جعل احكام ظاهريّة مؤداة الطرق مضافاً الى الاول الثالث هو بمعنى ان اعتبار الامارة هو حكم الشارع بوجود ما قامت الامارة على وجوبه ظاهراً . والفرق بينه وبين الثانى واضح فانه جامع لكليهما . وعبارة اخرى الميجعول فى الثانى الحجية المستلزمة للاحكام الظاهريّة بخلاف الاول فانه حجيتة صرفه والثالث فانه نفس الاحكام الظاهريّة . والظاهر ان ما اختاره صاحب الكفاية اعلى الله مقامه يرجع الى القسم الاول الذى هو الحجية الصرفة بمعنى تنجز الواقع فيما لو اصاب والعذر فما لو خالف وكون مخالفتة تجريباً و موافقتة انقياداً لو خالف الواقع . فليس معنى آخر يرجع الى القسم الرابع و ان لا يمكن المساعدة معه فى هذا المعنى فانه تفريط كيف يمكن الحجية المبحضة بلا استلزامها حكماً ، فالحق كون المقاد حكماً ظاهرياً منتزعا عنه الحجية عكس الثانى و ان اردت ان يجعل معنى رابعاً فلا باس به اما ان يكون الميجعول هو حكم نفسى واقعى على ما يظهر من كلام المشهور (ظنية الطريق لاتنا فى قطعية الحكم)

فان الظاهر من الحكم هيهنا هو النفسى الحقيقى فانه افراط مضافاً الى كونه من وجوه السببية بلا اشكال . ولا يخفى عليك ان التصويب فى الاحكام العقلية ليس مراد مخالفينا فالتصويب الذى اشير اليه اذا كان الاحكام شرعية فعليهذا من يدعى امكان شئى بحسب عقله والآخر خلافه فواحدهما مصيب والآخر محظى مثل اعادة المعدوم فهذا الشئى لا بد من ان يكون ممكناً فالممتنع محظى او بالعكس والا يلزم امكان الشئى و امتناعه بحسب الثبوت ولاشك فى انه محال على قول العامة ايضاً . فثبت وتحقق ان محل الخلاف بيننا وبين العامة الاحكام الشرعية فالعامة يقولون بالتصويب فيها بخلاف اصحابنا الامامية فح لا بد لنا من بيان معناه حتى يتبين الحق .

فنقول لا يتعقل الاجتهاد فى المسئلة اذا لم يكن لها حكم واحد واقعى قبل هذا الاجتهاد والا ففى اى شئى يجتهد وعن اى امر يتمحص فح تصويب العامة يتصور على اقسام .

الاول ان لا يكون لله حكم اصلا مخالف للامارة بل يكون له احكام قبلية على طبق آراء المجتهدين فنتيجته ان لله فى كل وقعة واحده احكاماً عديدة بعدد آراء المجتهدين فهذا مخالف الآيات السابقة (١) والاخبار مثل ماورد عن النبي ﷺ (اذا اجتهد الحاكم

١ - مثل (من لم يحكم بما انزل الا فهو فاولئك هم الفاسقون) و ان امكن المياقشة فيها .

فصاب فله اجر ان و ان اخطى فله واحد) الدالة ان لله حكماً واحداً في كل واقعه يشترك فيه الكل العالم والجاهل والغافل والمتلفئ يصيبه قوم و يخطئه آخرون .

الثانى ان يكون الاحكام بحسب آراء المجتهدين ولكن تنشأ بعد اجتهادهم فهذا القسم و ان رجع الى السببية التى ذكرناها بالمعنى الاول فى الامارات غاية الامر السببية التى اشرنا اليها قبل فى مطلق الامارات و هي هنا فى خصوص الاجتهاد و لكن مع ذلك يرجع الى الاول بل اشنع منه من حيث مخالفته مع للآيات القرآنية و الاخبار النبوية .

الثالث ان يكون حكم واحد يشترك فيه لكل المذكور قبل الاجتهاد الا انه غير فعلى اذا ادى الامارة الى خلافه .

فهذا امر معقول بل لابد منه على السببية فى الامارات بخلاف الاول الذى هو الالتزام بانشاء احكام من الازل بعدد آراء المجتهدين فهى واقعية و ظاهرية اما الاول فلانها منشأ قبل و اما الثانى فلانها مفاده الامارات .

و كذا الثانى الذى هو الالتزام بانشاء الاحكام على طبق آراء المجتهدين لانه ليس عليهما حكم واحد مشترك بين كل من ذكر كما عرفت فيصيران مخالفين للكتاب و السنة الدالين على اشتراكها فى هذا الحكم الواحد بخلاف الثالث فانه اعترف به .

فلا يخفى عليك ان مرجع الثاني الى السببية بالمعنى الاول كما ان مرجع الثالث الى السببية بالمعنى الثاني واما الاول فلا يرجع الى مأخذ اصلا فضلا عن السببية التي اختارها بعض الامامية، ولكن مع ذلك لا دليل على القسم الثالث ايضاً لانا لانسلم حجية الامارات على السببية حتى يلزمنا القول به .

وبما ذكرنا ظهر ان كلام صاحب الكفاية من قوله بان كلام المشهور من ان (ظنية الطريق لاتنافى قطعية الحكم) اشارة انه لا يمكن المساعدة معه اذ هذا الكلام كما يناسب السببية التي تخالف مذهب الاكثر . يناسب ما اختارنا على الطريقيه من جعل الاحكام الطريقية المستبعدة للحجية لان الحكم في هذا الكلام اعم من الظاهر الطريقي والحقيقي النفسى نعم هذا الكلام يناه في ما اختاره رحمه الله من ان المجعول في الامارات هو مجرد الحجية التي هي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند عدمها لا الحكم اصلا .

و اما المقام الثاني و هو اجزاء المأمور به بالامر الاضطرارى بعد رفع الاضطرار و عدمه فيقع الكلام في موردين الاول من حيث الثبوت الثاني من حيث الاثبات . فلنشرع الى سبط الكلام بالنسبة الى الاول فيقع في ثلاث جهات .

الاولى في اقسامها الممكنة في هذا المورد الثاني في الاجزاء

وعدمه الثالثه في جواز البدار وعدمه.

اما الاولى فالاقسام خمسة لانه اما يكون المأمور به الاضطراري وافيًا بتمام المصلحة (الغرض) اولاً و على الثاني اما يكون الباقي مما امكن استيفائه وكان واجب الاستيفاء او المستحب اولاً يمكن وما لا يمكن اما محرم التفويت او غير المحرم .

اما الثانيه فلا شك ولا شبهة في اجزاء القسم الاول لكون الغرض حصول الغرض بتمامه كما في المأمور به الواقعي.

وكذا في الثالث والرابع والخامس كما لا شك في عدم اجراء الثاني و اما الثالثة فجوازه في الاول منها و عدمه بل الثاني دائر مدار كون العمل وافيًا بمحض الاضطرار او بشرط الانتظار او بشرط علم المكلف ببقاء العذر ولكن يجب فعله ثانياً في الثاني وفي لثالث يجوز مع استحباب فعله ثانياً و في الرابع منها و في الخامس منها يجوز .

و اما الثاني الاتبائي فلا شك ولا شبهة في انه تابع لما دل عليه دليل المبدل و دليل البدل و هذا الدليل على قسمين الاول الاجتهادي الثاني الفقهي .

اما الاول فنقول اما يكون لدليل البدل اطلاق اولاً وعلى اى حال اما يكون للدليل الاول اطلاق اولاً فيصير اربعة اقسام .

القسم الاول يجب التمسك باطلاق دليل البدل مثل قوله تعالى

(فتيمموا صعيداً طيباً) (١)

وقول النبي ﷺ (التيمم احد الطهورين) بمعنى ان الله فى الآيتين كان فى مقام بيان تكليف المضطر فحكم بالتيمم ولم يحكم بالاداء فى الوقت والفضاء فى خارجه بعد رفع الاضطرار . فيظهر من ذلك اجزاء المأمور به الاضطرار عن الواقعى وكذا فى النبوى فان التيمم الذى يكفى عشر سنين (٢) ولم يقيد فى الموضعين بعدم وجدان الماء لا يتبعه الفعل ثانياً اداء كان او قضاء قطعاً فلا يعتريه ريب فاذا كان الامر كذلك لاتصل الثبوت الى الادلة الاخرى سواء كانت اجتهادية مثل اطلاق المبدل او فقاھية مثل الاصول . ولكن صورنا الصور اقتفاء ببعض الاعلام لكون اطلاق دليل البدل حاكماً على اطلاق دليل المبدل مثل قوله تعالى (اذ اقمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق) (٣) كما فى سائر الادلة الثانوية الحاكمة على الاولى .
وكذا الثانى بالطريق الاولى لعدم كون الاطلاق للاول على الفرض فيكون دليل البدل بلا مانع .

اما الثالث فيشكل الامر فيه لفرض اطلاق دليل المبدل بلا اطلاق دليل البدل . فلا يبعد عدم الاجزاء بل لا بد منه على الفرض .

واما الرابع الذى يرجع الى القسم الثانى الاثباتى اى الاصل

١ - سورة النساء آية ٤١ و كذا سورة المائدة آية ٥

٢ - اشارة الى بقية الحديث ٣ - سورة المائدة آية ٥

فالمحل محل التمسك باستصحاب التكليف على الاقوى . و يفرض هذا الاستصحاب تارة التنجيزى بان يقال كان قبل عروض الاضطرار . مكلفاً بالمبدل منه الاختيارى فيستصحب بقاءه او يقال كان مكلفاً بتحصيل الظهور للعملة قبل التيمم فشك في تحصيله به فيستصحب بقاء هذا التكليف . و اخرى بالتعليقى بان يقال كان قبل الاثبات بالمأمور به الاضطرارى ان عرض له الاختيار مكلفاً بالمبدل منه الاختيارى فيستصحب و يحكم به بعد فعله .

او شغل الذمة المحكى عن مولينا الشيخ ضياء الدين العراقي ره اى مع رفع عذره وعدم اتيانه بالمأمور به لاختيارى لم يعلم فراغ ذمته المشغولة يقيناً وهذا واضح

او الاحتياط بان يقال كان المورد من قبيل التعيين والتخيير لان الفعل الاختيارى كاف اما لكونه مطلقاً على التعيين او لكونه مخيراً بينه وبين الاضطرارى بخلافه فانه كما يحتمل كونه احد فردى التخيير فيكون مكلفاً به واجباً يحتمل خلافه . فهذه الاصول منتجة لعدم الاجزاء او البرائة لرجوعه الى الشك فى التكليف و لكن الامر واضح لان الاستصحاب على فرض جريانه لعدم كون اطلاق البدل موجود حاكم على البرائة كما لا يخفى و قد ظهر مما ذكرنا ما فى كلام صاحب الكفاية ثبوتاً و اثباتاً .

اما الاول فلانه جعله اربعة والحال ان ما لا يمكن استيفائه ايضاً على القسمين كالممكن واجب الاستيفاء او غير الواجب اى محرم التفويت او غيره فتصير خمسة .

و اما الثانى فلانه قال والا فالاصل البرائة والظاهر من كلامه اى و ان لا يكون اطلاق البدل والحال انه على قسمين لانه اما يكون اطلاق المبدل فالظاهر التمسك به و اما لا يكون وقد قلنا عليها ايضاً المورد مورد الاصول المنجاة لعدم الاجزاء سيما الاستصحاب فلاتصل النوبة بالبرائة لانها محكومة بهذا الاستصحاب سواء اريد منه البرائة العقلية كقبح العقاب بلا بيان او الشرعية من حديث الرفع الا ان يقال مراده وان لا يكون اطلاق اصلا اعم من اطلاق دليل البدل و اطلاق دليل المبدل فيندفع الاشكال الاول فيصير الاشكال منحصرأ بالثانى اى كونه ح مورد البرائة فهذا ايضاً سهل لانه مبناى (١)

١ - فعليها لا يرد عليه ره اشكال اصلا .

مقدمة الواجب

الاصل الرابع عشر الكلام في مقدمة الواجب وحيث انهم اختلفوا فيها كثيراً فثبت وجوبها قوم مطاقاً و انكرها قوم آخرون كذلك وفضل جماعة فثبتوه في السبب دون غيره و آخرون فثبتوه في الشرط دون غيره و ايضاً اختلف المثبتون فمنهم من صرح بان المراد من الوجوب العقلي منه و منهم من اطلق و منهم من قال بان الواجبة مطلق المقدمه و منهم من قال ان الواجبة هي التي اريد بها اتيان ذبيها و بعض هؤلاء جعل الارادة قيماً للتكليف و بعضهم قيماً للمكلف به . و البعض الآخر قال ان الواجبة خصوص التي يترتب عليها ذوها المعبر عنها بالموصلة فيتوقف بيان المطلب على تشكيل مقدمات .

الاولى ان الدلالة لها تقسيمات الاول تنقسم الى اللفظية والوضعية و غيرها .

الثاني الى الطبيعية و غيرها الثالث تنقسم الى العقلية و غيرها الرابع الى المطابقيه والتضمينية والالتزامية الخامس تنقسم الالزامية الى البين بمعنى الاخص والبين بمعنى الاعم .

السادس تنقسم الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء و دلالة الاشارة .

السابع تنقسم الى الدلالة التصورية والتصديقية .

فنبذة اولاً بتفسير معنى الدلالة فنقول الدلالة امر يرجع الى مرحلة الاثبات فهي بمعنى كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم

بشيء آخر و لذا يقال الدليل هي الواسطة للعلم بشيء فالاول هو الدال
و الثاني هو المدلول فالاول ان كان لفظياً فلفظية و ان كان غير ها فقير
لفظية و اللفظية ان كانت بالوضع فوضعية و ان كانت بالطبع فطبيعية
و ان كانت بالعقل فعقلية . و كذا غير اللفظية اما تكون طبيعية و اما
تكون وضعية و اما تكون عقلية فتصير ستة اقسام فالاول منها هي
اللفظية الوضعية كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق و الثاني منها
هي اللفظية الطبيعية كدلالة لفظ اح اح على وجع الصدر و الثالث منها
هي اللفظية العقلية كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود
اللافظ و الرابع منها هي الدلالة غير اللفظية الوضعية كدلالة الدوال الاربع
على مدلولاتها وهي الخطوط الموضوعة على الموازين للدلالة على الاوزان
و العقود الحاصلة من وضع الابهام على سائر الاصابع للدلالة
على تعداد الاشياء و النصب الموضوعة لعلامات الطريق وغيره و الاشارة
الموضوعة للامر بالرأس و العين و الحاجب وغيرها
و الخامس منها هي الدلالة غير اللفظية الطبيعية كدلالة سرعة النبض
على الحمى و السادس هي الدلالة غير اللفظية العقلية كدلالة الدخان على النار
الدراسة و ظهر بما ذكرنا مفهوم ثلثة تقسيمات اما التقسيم الرابع فلان
دلالة اللفظ على معناه بسبب وضع الواضع اما على تمام ما وضع فهي
الدلالة المطابقة و اما على جزئه فهي الدلالة التضمنية او على امر

خارج منه نهى دلالة التزامية فظهر بما ذكرنا ان هذه الالفام الثلاثة تكون من الدلالة اللفظية الوضعية فتكون هذه الدلالة غالباً مدار الافاده والاستفادة .

والخامس تنقسم الى دلالة الالتزام البين الاخص و دلالة الالتزام البين الاعم فالاول منها هو دلالة اللفظ على معناه مع كونه مقصود للاخط و يلزم تصور هذا المدلول من تصور الملزوم كدلالة صيغة افعل على الوجوب .

والثاني هو دلالة اللفظ عليه مع كونها مقصودة للمآظ ولكن يلزم تصوره من تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما كدلالة الاربعة او الامر بشيىء على الزوجية و على النهى عن ضده العام الذى هو الترك فانه مقصود ولكن يلزم من تصور اللازم الذى هو الزوجية والملزوم الذى هو الاربعة والنسبة بينهما . وكذا بعد تصور اللازم وهو النهى عن الترك والملزوم اى الامر بشيىء يعرف دلالة الامر بشيىء على النهى عن الترك و كونها مرادة لللفظ .

السادس تنقسم باعتبار الى دلالة الاقتضاء و دلالة التنبيه و دلالة الایماء و دلالة الاشارة لانها اما تكون مقصوده للفظ اولا و على الاول اما يتوقف صدق الكلام و صحته شرعاً او عقلاً على هذا المدلول اولا فالاول الذى يتوقف صدق الكلام عليه مثل (رفع من امتى الخطاء

(والنسيان) فان صدق هذا الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة .
 والتي يتوقف صحته شرعاً عليه فيها مثل (اعتق عبدك عنى)
 و (على الف) فان العتق من حيث لا يكون الا فى الملك فصحته
 الشرعية يتوقف على تقدير (ملكنى) والذى يتوقف صحته العقلية على
 هذا المدلول مثل (واسئل القرية) فهذا بجميع اقسامها دلالة الاقتضاء
 اما الثانى الذى لا يتوقف صدق الكلام و لا صحته عليه
 مثل قوله ص (كفر) بعد قول الاعرابى (هلكت واهلكت واقعت عيالى
 فى شهر رمضان) فان قوله ص (كفر) اقترن بواقعت الذى ان لم يكن
 هذا الوقاع علة التكفير لما صح الاقتران فيعلم من ذلك التعليل ويسمى
 هذا دلالة التنبيه والايماء .

و اما الذى لا يكون مقصوداً للمتكلم و ان لزم من كلامه مثل
 دلالة آية (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) وآية (وحمله
 و فصاله ثلثون شهراً) فان الآيتين تدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر
 ولكن هذه الدلالة ليست مقصوده للافظ و يسمى دلالة الاشارة ...

فعلم من ذلك ان دلالة التنبيه والايماء واحدة و معناها افادة
 المتكلم بكلامه على شىء اقترن به بضمونه لولا علىية ذلك الشىء
 لذلك المضمون لبعده الاقتران . و دلالة الاشارة هى ان يحكم العقل بعد
 التأمل فى الخطاب و فى شىء آخر بكون هذا الشىء لازماً فى اعتقاد

المتكلم مرضياً له و ان لم يدل عليه خطاب الـوضع ولم يعتقده ايضاً بل لم يلتفت اليه فتأمل .

و دلالة الاقتضاء ما يكون مقصوداً للافظ و موقوفاً عليه صدق الكلام اوصحته شرعاً او عقلاً . الدراسة وقد يقال بالفرق بين دلالة الاقتضاء والايماء بان المدلول في الاول فقط اللازم بخلاف الثاني فانه هو والملزوم والـدال على الملزوم نفس الكلام و على اللازم الاقتران . و بهذا البيان ظهر فرق دلالة الاشارة و دلالة الاقتضاء لان المدلول في الاول عكس الثاني الملزوم فقط . وقد يفرق بين دلالة الاشارة و دلالة الاقتضاء بوجه آخر هو ان الاول دلالاته عقلية تبعية اما كونها عقلية فلان الحاكم بالـلزوم بجهة صون الكلام عن الكذب و بيان خلاف الواقع هو العقل و اما كونها تبعية فلانها غير مقصودة للافظ بخلاف الاقتضاء فانها اصلية باعتبار انها مقصودة للافظ و من الخطاب .

السابع تنقسم باعتبار الى الدلالة التصويرية والتصديقية .

فالاول منها دلالة اللـنظ على انتقال المعنى الى الذهن اى كون سماعه موجباً لهذا الانتقال .

والثاني دلالة اللفظ على كون معناه مرداً للافظ و بعبارة اخرى ظهور اللفظ في كون المتكلم قاصداً لتفهم معناه .

و من هذا التفسير لكليهما ظهر وجه التسمية فان الاول لكونه موجباً

ليخطور المعنى الذى هو التصور فى ذهن المخاطب سميت (سمى) تصورية.
والثانى تصديق المخاطب المتكلم بارادته تفهيم المعنى او تصديقه
اياها بان المعنى مراد له سميت تصديقيه .

الثانيه مما يلزم العلم به ان الوجوب المذكور فى المسئلة الذى
هو حكمها المتنازع فيه الوجوب الشرعى لا العقلى بمعنى اللزوم
واللابديه من الايمان بالمقدمة اذا نكار ذلك ينا فى كون المقدمة مقدمة
و هذا خلف الفرض.

وان المراد التبعي منه لا الاصلى بحيث كان مقصوداً من الخطاب
بالاصالة كما فى دلالة التنبيه والايماء فيكون الامر والخطاب بذى المقدمة
امراً و خطاباً به و بمقدماته لظهور ان معنى افعل ليس الا طلب فعل
مأمور به فقط و عدم التفات الامر الى مقدماته فضلا عن ايجابها .
فالمراد منه الشرعى النبعي كما فى دلالة الاشارة فليس النزاع
فى ان هذا الخطاب هل يكون متعدداً فيجب التفات الامر دائماً الى تمام
مقدمات الواجب حتى يصح ان يقال متى اوجب فعلا اوجب اياه ومقدماته
ولو كانت مائة او يكون واحداً .

فح اذا قال المولى (كن على السطح) ليس هذا التكليف متعدداً
احدها الكون الذى هو المأمور به والثانى نصب السلم والثالث العروج
على المعارج بل المراد منه نفس وجوب الكون الذى هو ذو المقدمة.
والسرفيهما ان الاول اى الوجوب العقلى كما مر فى دلالة الاشارة

التي هي بمعنى فهم اللازم من جهة حكومة العقل بحفظ الكلام من الكذب وخلاف الواقع مما لا بد من عدم الشك فيه لما مر من ان ايجاب شئ دون مقدماته يستلزم الخلف بل يرجع الى التهاافت لان عدم ايجاب مقدماته يرجع الى عدم ايجاب ذبيها كما انا اذا لم نقل ان اهل الحمل ستة اشهر يلزم كون هاتين الآيتين كاذبتين ومخالفتين للواقع الدراسة فعلى ما ذكرنا جعل ثمره القولين فيمن وجب عليه واجب بالنذر وغيره فمن قال بالوجوب يبرء ذمته بفعل واحدة عن المقدمات بخلافه على الثاني .

وكذا في ثبوت الاصرار على لحرام بترك واجب واحد من المقدمات فانه قد ترك واجبات عديدة على الاول دون الثاني ، ليس في محله . لان النذر تابع لقصد النادر فان قصده واجباً اصلياً نفسياً فلا يبرء ولو قلنا بوجوبها و ان قصد مطلق الواجب ولو عقلياً يبرء ذمته حتى على القول بعدم وجوبها وعلى فرض الاطلاق ينصرف الى الاصلي النفسى .

وكذا في مسألة الاصرار فان المراد منه الاصرار على المحرمات النفسانية التي توجب ترتب العقاب لا المحرمات الغيرية التي منها ترك هذه المقدمة . فلا يتحقق حتى على القول بالوجوب . هذا مضافاً الى امكان القول بانها فرع تفرقتنا بين المعاصى من حيث الكبيرة والصغيرة والحال انا لا نسلم هذه التفرقة بل المعاصى كلها في كونها موجبه

للخروج عن جادة الشرع بالسوية غاية الامر متفادته بالنسبة .
 كيف لا يكون كذلك والحال ان المعصية الواحدة يمكن كونها
 كبيرة بالنسبة الى ما هو اخف منها و صغيرة بالنسبة الى ما هو اغلظ .
 ولو سلمنا لكن يمكن المناقشة بان الاصرار المذكور لا يتحقق باتيان
 الشخص بمعاص متعددة دفعة واحدة بل العرف حاكم بعدم صدقه الا اذا
 كانت المعاصى متدرجه فعلى هذا لا يتحقق ولو على القول بالوجوب .
 و حيث انجر الكلام الى ثمره النزاع فنشير الى مواضع سوى الموضوعين
 الاول صحة قصد الامتثال والقربة من حيث كونها مقدمه على
 القول بالوجوب و عدمها على الآخر و تقريره ان تعلق الامر بشيء ولو
 غيرياً يوجب صحة قصد الآتى به لذلك كما فى الصلاة الى الجهات .
 و فيه انه يمكن القول بخروج هذا مما نحن فيه فيصح قصد الامتثال على
 القولين لكونها مأموراً بها امر استقلالياً فلا يترشح الوجوب الغيرى
 من ذنبها اليها فقط لان عباديتها ليست لكونها مقدمة لها بل لان هذه
 الصلاة نفس الواجبه و ان ادت الى جميع الجهات و يمكن تقريب الاشكال
 بوجه ثان و هو ان هذه العملة التى وقعت الى القبلة ايضاً مقدمة
 ولكنها مقدمة العلم بحصول الواجب و فراغ الذمة والامن من العذاب فتأمل
 الثانى ترتيب الثواب والعقاب على فعل كل من المقدمات وترتيبها
 على الاول و عدمهما عليه على الثانى .

و فيه ان القائل بالوجوب ايضاً يمكنه انكار ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك كما عن الوحيد المبهمني ره . سيما على ما سلكننا من حصر النزاع في التبعي لا الاصلى النفسى لا اقل من كونه مطلق الوجوب لا خصوص الاصلى ولا النفسى ولا التبعي .

الثالث بطلان الصلاة اذا كان تركها مقدمه لواجب اهم على القول بالوجوب و عدمه على العدم .

و فيه منع كون ترك الصلاة مقدمة لفعل ضدها لما سيأتى في اقتضاء الامر شىء النهى عن ضده من لزوم كون الفعل المأمور به ايضاً مقدمة لترك الصلاة فيتوقف عليه فيكون الازالة موقوفه على ترك الصلاة توقف الشىء على عدمه و ترك الصلاة موقوف على الازالة توقف ترك الشىء على وجود مانعة مهذا دور ، و كون الفعل المأمور به متقدماً و علة على ما فرضنا و معلولاً و متأخراً على فرضك و هكذا الكلام فى ضده مضافاً الى لزوم كون المقدمة متقدمة على ذبيها و ههنا ترك الصلاة متقارن للفعل المأمور به فرتبته متساوية فظهر عدم وجوب هذا الترك فلا يجرم الفعل فلا يبطل فلا يكون هذه الثمرة للنزاع المذكور

الرابع بطلان العبادة الموسعة اذا كان تركها مقدمة لواجب مضيق . و فيه ما مر فى الثالث .

الخامس الاجتماع مع الحرام اذا كانت المقدمة محرمة و عدمه

المنسوب الى الوحيد البهبهاني ره فعلى القول بالوجوب يجتمع معه و
على القول الآخر لا يلزم ان يجتمع بل لا محالة تكون محرمة.

حاصل ثمرة البحث على هذا القول انه يلزم حين كون المقدمة
محرمة كركوب الدابة الغصبية للحيح على القول بهذا الوجوب و جواز
اجتماع الامر والنهي كون هذه المقدمة مجمع الحرمة والوجوب . و
دخول الدار الغصبية لا نقاذ غريق او حريق فان حكمه حكم الر كوب
المذكور بخلاف القول بعدم وجوب المقدمة فانها محرمة قطعاً .

و حاصل جوابه انه لا يلزم على القائل بالوجوب القول بجواز
اجتماع الامر والنهي لان الظاهر من الوجوب المتنازع فيه هو الغيرى
والغيرى يجتمع مع الحرام ولو قلنا بالامتناع .

السادس عدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة على الاول وجوازها
على الثانى لان العمل اذا كان واجباً فيكون للمولى الحقيقى فلا يجوز
جعله للغير بالاجارة كما اذا آجر نفسه لبناء زيد فى دقت معين فلا
يجوز جعله اجيراً ثانياً لعمره و فى هذا الوقت . وهذا مشترك بين
التوصلى والتعبدى بخلاف وجه الآخر الراجع الى تنافى قصد القرابة
مع الاجرة فانه مختص بالتعبدى .

و فيه ان اخذ الاجرة لا بأس به اذالم يجب على المكلف مجاناً

كالواجبات الكفائية التى ينتظم بها المعاش . الدراسة

بل ربما يجب لحفظ معاش العباد بخلاف ماوجب مجاناً كدفن الميت . هذا في التوصليات اما التعبديات فان تفصيل الكلام في الفقه و لكننا جوزنا اخذها بداعي نيابته التي هي فعل النائب ولا ينافي قصد التقرب بما هو عمل المنوب عنه الذي هو العبادة كما اشرنا اليه فيما علقنا على العروة الوثقى فملخص الكلام ان الادلة التي اقاموها على ملازمة محض الوجوب لحرمة اخذ الاجرة منها ما ذكرنا لا يمكن المساعدة معها فتح يكون الواجب مثل غيره فنقول ان كان توصلياً فمقتضى القاعدة الجواز مع اجتماع شرائط الاجارة .

منها وجود منفعة للمستأجر بيانه ان الوجوب ان كان متعلقاً بمطلق وجوده فلا اشكال في جواز اخذ الاجرة كما في اكثر الواجبات الكفائية و كذا بالطريق الاولي ان كان متعلقاً بوجوده مع العوض كما في هذه الواجبات مع عدم كون من به الكفاية موجوداً و كونها واجبات نظامية و كون معاش العامل منحصراً بهذا العمل فان الجمع بين الحقين يقتضى وجوب العمل مع العوض فلا اشكال في الجواز و ان كان متعلقاً بوجوده مجاناً كدفن الميت فمع وقوع الاجارة على ما هو واجب لبطلت لان وجوبه مقتضى للصحة المقتضية لعدم الوجوب المقتضى للبطلان و هذا خلف . و ان وقعت عليه بما هو لصحت غاية الامر انه لم يات بالواجب لكن حيث فرضنا كونه توصلياً سقط الوجوب لحصول غرضه

وان كان عادياً فان وقعت الاجارة على ايمانه به بداعي القرب لله ففيه خلاف
فانه يصح على القول بتصحيح المسئلة الرجعة الى الاشكال الوارد في
اخذا لاجرة في التعبدات لكونه منافياً لقصد القربة المعتبر فيها بنحو
الداعي على الداعي كما سلك هذا المسلك شيخ مشايخنا صاحب الكفاية
ره على ما نقل والسيد محمد كاظم الطباطبائي في العروة و ان ضعفناه فيما
علقناه طي العروة الوثقى حين كنت في النجف لائذاً بالعتبة العلوية ومشتغلاً
بكتابة الحواشي على الكتاب المذكور في سنة ١٣٧٥ هجرية قمرية
بل قلنا انه مضافاً الى كونه غير رافع للاشكال . تقريره لانه
يرجع الى كون داعي الامتثال للمعمل الاجرة و ان وقع على الايمان
به بداعي الاجرة او به و بداعي القربة فلا يجوز لكون العمل منتفياً
للقربة اصلاً على الاول و للاخلاص على الثاني و ان وقعت على الايمان
به من دون اشتراط شئ ، فلا اشكال في الصحة لانه يكفي في الصحة
وجود فرد صحيح بين افرادها كما في مسألة النذر .

ثم صاحب العروة قاس المقام بعد ما اختاره من انه على نحو
الداعي على الداعي بان يكون اخذا لاجرة داعياً للمعمل بداعي الله على
صلاة الاستسقاء والحاجة بمعنى انه كما يكون في امثال المقابين داعي
العمل طلب المطر و قضاء الحاجة فكذا فيما نحن فيه .

والحال انه للقائل ان تقول القياس مع الفارق لانه في المثالين

يكون الداعى للعمل لله رجاء الامر منه لا من غيره فلا اشكال فيه مثل ان يكون داعى العبودية لله الخوف منه كما اذا كان داعيها كونه مستحقاً للمعبودية و هذا افضل الدواعى بخلاف اذا كان داعيه رجاء الامر والاجر من غيره كما يلزم من تصحيح المسئلة بنحو الداعى على الداعى الدراسة وقد يذكر في المقام اشكالان آخران مختصان بالتعبدى .

الاول ان التعبدى كما عرفت في محله هو الذى يكون الشرط فيه قصد امر المولى والاجير الذى يأتى بالعبادة عن الغير لا يكون له امر فان الامر يتوجه الى المكلف الذى هو المستأجر فى الواقع فبأى قصد وداع يأتى الاجير بالعبادة وكذلك المتبرع والحال ان الامر لا يدعوا الا من توجه اليه.

والاشكال الثانى ان العبادة التى يأتى بها النائب والاجير كيف يحصل القرب منها لشخص آخر و هو المستأجر والمنوب عنه و كيف يتقرب المنوب عنه بفعل النائب و كيف يستحق عليه النواب .

و اجيب عن الاول باجوبه الاول المحكى عن بعض اساتيد الشيخ عبد الكريم السيد محمد الفشار كى رهن ان ادلة النيابة والاستيجار يفهم منها القاء شرطية المباشرة فيكون العمل مأموراً به اعم من ان يصدر عن المنوب عنه او المستأجرا والنائب والاجير . والجواب عنه انه لا يرفع الاشكال لان الظاهر ان يكون امر الشخص داعياً الى نفسه وعمله لا عمل غيره .

الثاني عن صاحب الكفاية رة و كذا عن صاحب المستند من رة
 عدم الحاجة في المقام الى قصد النائب والاجير القربة بل يأتي العمل و
 يهدى ثوابه الى المنوب عنه والمستأجر . والجواب عنه انه يلزم ان
 يكون النائب والاجير بلا ارادة بل آلة محض نظير القلم الذي هو في يد
 الكاتب . والحال انا نرى خلاف ذلك . كذا اجيب لكن يحتاج
 الى التأمل .

والتحقيق ما قلنا في تعليقتنا على العروة الوثقى من ان النائب ينزل
 عمله منزلة عمل المنوب عنه فيصير امره امره .

فبهذا الجواب ظهر جواب الاشكال الثاني فان عمل النائب اذا صار
 عمل المنوب عنه فيأتي فيه ما يترتب على عمل النائب من القربة .
 و لا يخفى ان ما ذكرنا يرجع الى مقام الثبوت و اما مقام الاثبات
 فيكفي الاجماع والروايات في صحة الاستيجار والنيابة بل ربما يعدان
 من الضروريات .

المقدمة الثالثة في ان هذه المسئلة هل هي الاصولية او الفقهية او
 المبادئ الاحكامية او الكلامية فلنشرع اولافى بيان مالاك المسئلة
 الاصولية و غيرها مما ذكر فنقول المسئلة الاصولية ما يقع ينتجتها
 في طريق استنباط المسئلة الفقهية والحكم الشرعى مثل ان تقول هذه
 مقدمة الواجب كنصب السلم و كل مقدمة الواجب واجبة فهذا واجب
 الا ترى ان نصب السلم واجب مسئلة فقهية لانها هي التي يبحث فيها عن

عوارض فعل المكلف من الوجوب والحرمة و غيرها فوقع في طريق استنباطها كلية كبرى كل مقدمة الواجب واجبة التي هي نتيجة المسئلة الاصولية و معلولها التي هي الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته الدراسة فظهر ان المسئلة الاصولية علة لكبرى الفقهية فانظر الى مثل الصلاة واجبة و كل واجب يجب مقدمته فالصلاة يجب مقدمتها مثل الوضوء ولذا عرفناها بما وقع نتيجتها في طريق استنباط المسئلة العقهية فليس هذه المسئلة مسئلة فقهية .

لان البحث كما عرفت عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته لا عن نفس وجوب الشيء و عدمه حتى تكون فقهية و لان الملازمة المذكورة ليست عن عوارض افعال المكلفين حتى تكون المسئلة فقهية لانها ما يبحث فيها عن عوارض افعال المكلفين بخلاف هذا البحث فانه يقع نتيجته كبرى المسئلة الفقهية فيكون فيه مناط بحث علم الاصول كما قلنا في صدر المقدمه .

اما كونها من المبادئ الاحكامية فوجهها ان يقال هل الوجوب يسرى من ذي المقدمة الى مقدمته اولا يسرى كما يقال في غير هذا المورد هل الوجوب يضاد الحرمة اولا يضادها الى ما شئت من الامثلة مما يكون المحمول فيها من عوارض الاحكام .

ولا يخفى عليك الفرق بينها و بين المسئلة الفقهية فان المحمول

فيها عن عوارض فعل المكلف مثل الصلاة واجبة و بما ذكرنا عرف
المبادئ الاحكامية .

اما كونها من المسائل الكلامية فوجهها مثل ان يقال هل يستحق
تارك المقدمة يوم القيامة العقاب و فاعلمها الثواب مع قطع النظر عن ذي
المقدمة اولا مضافاً الى ما عرفت من انها المسئلة التي يبحث فيها عن
احوال المبدء والمعاد .

فتقول نسب الى المتقدمين و كل من استدل على عدم الوجوب
بافتقار الدلالات الثلاث كون المسئلة فقهية لفظية لان البحث في الوجوب
و عدمه ورد بان البحث لو كان في الوجوب و عدمه ابتداءً لكافى فقهية
وليس الامر كذلك .

بل النزاع في ثبوت الملازمة بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته
و عدمها .

ومن الواضح ان هذا البحث ليس من احوال فعل المكلف حتى
يكون من المسائل الفقهية و يشهد له درجتها في علم الاصول .

و جواب عدم دلالة نفي الدلالات الثلاث على عدم كونها عقلية
بل لفظية يأتي في مقام اشكالنا على شيخ مشايخنا صاحب الكفاية .

و ذهب بعضهم الى انها المسئلة الكلامية العقلية التي يبحث فيها
عن احوال المبدء والمعاد ورد بعد قبول كونها عقلية بل بدايتها لان
البحث في ثبوت الملازمة عقلي بانه ليس ككل مسئلة عقلية مسئلة

كلامية سيما بعد لحاظ ما ذكرنا من تقريب كونها اصولية وما ذكرنا في تفسير المسئلة الكلامية .

و ذهب بعضهم الى انها من المبادئ الاحكامية و توضيحها يحتاج الى بيان المبادئ . فنقول المبادئ اما تصوريه او تصديقية والمراد من الاول هو ملاحظة ذات الموضوع والمحمول و حدودهما من جزئياتهما و اجزائهما و اعراضهما .

ومن الثاني هي المقدمات التي يتركب منها القياس ومنها المسائل الاصولية لانها مبادئ تصديقية بالنسبة الى المسائل الفقهية .

ولا يبقى ثالث يسمى بالمبادئ الاحكامية فعليها ان كان مراد القائل من المبادئ الاحكامية مبادئ تصديقية لعلم الفقه فقد مر ان هذه المسئلة نفس المسائل الاصولية .

فتبين مما ذكرنا ان المسئلة لا تخلو من وجهين اما كونها من المبادئ التصديقية لعلم الفقه او من المسائل الاصولية و ان البحث فيها حيث كان في ثبوت الملازمة و عدمها فالمسئلة عقلية .

فقد ظهر مما ذكرنا ايضاً ان ما يظهر من صاحب المعالم من جعل المسئلة لفظية لاستدلاله في مقام نفى وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاث الظاهر كونها دلالات لفظية لكون المطابقة والتضمن منها قطعاً وكذا الالتزام لظهورها في القسم اللفظي منها التي يلزم فيها من تصور

الملزوم تصور اللازم المسماة بالبين بالمعنى الاخص . ليس في محله
 كما ان ما ذكر صاحب الكفاية بعد ذكر وجه كونها عقلية لا
 لفظية من ظهور كلام صاحب المعالم في الثاني بان مثل الثبوت الذي هو
 مربوط بالعقل اذا كان محل الخلاف لا وجه للإشارة الى عالم الاثبات
 فعلم ان صاحب المعالم من المبتدئين لعالم الثبوت فلا بحث له فيه فالكلام
 في عالم الاثبات والدلالة فتكون المسئلة عنده لفظية ليس ايضاً بصحيح
 لان عالم الدلالة والاثبات ربما ينفك عن عالم الثبوت

فلذا نجعل اللفظ موضوعاً لمعنى حقيقة في عالم الاثبات مع كون
 هذا المعنى منتفياً للثبوت قطعاً فضلاً عن كونه محل الخلاف كالعنقاء.
 وهكذا الكلام في الوجه الثاني الذي ذكره لعدم كون المسئلة
 عنده عقلية من درجتها في مباحث الالفاظ لان صاحب المعالم ليس منفرداً
 به حتى نجعله ملاكاً لعدم كونها عنده عقلية .

كما قد ظهر مما ذكرنا (في صدر المقدمة من مدار كون اصولية
 المسئلة وقوع نتيجتها ومعلولها مقدهة كبرى للقياس المنتج للفنية)
 انه اضطرب كلام جماعة منهم شيخ مشايخنا صاحب الكفاية في بيان
 المسئلة الاصولية فانه قال في اواخر بحث المقدمة تحت عنوان تذييب
 ما يكون مفاده نتيجة ثمرة المسئلة الاصولية تكون صالحة للوقوع في
 طريق حكم فرعى و هذا نص عبادته (تذييب في بيان الثمرة و هي
 في المسئلة الاصولية كما عرفت سلفاً ليست الا ان تكون نتيجتها صالحة

للولوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى انتهى).

والحال انا بينا كون ملاك الاصولية وقوع نفس الثمرة كبرى
فكلمة نتيجتها رايدة ومشى جماعة اخرى عكس شيخ مشايخنا
منهم بعض اءاظم العصر فاسقط كلمتها فى مقام ينبغى ذكرها فالاولى
ما ذكرناها .

المقدمة الرابعة فى تقسيمات المقدمة .

الاول تنقسم باعتبار الى اقسام - المقدمة الشرطية والعلة الناقصة
والمقتضى والجزء الاخير والعلة التامة والمعد .

لان هذه المقدمة اما يلزم من وجودها وجود شئى آخر او بالعكس
فالاول هو السبب و الثانى هو الشرط يقال لهذا السبب العلة الناقصة
والمقتضى والمنشأ .

و اما يلزم من وجوده وجود هذا الشئى و بالعكس مع كون
زمان الاصدار والصدور واحد فهو جزء الاخير من العلة التامة او متعدداً
فهو العلة التامة .

وعرف المعد بانه ما يقرب المعلوم من العلة كالاب و حركه
الاقدام بالنسبة الى ابن فى الاول ومكه فى الثانى .

فظهر بما ذكرنا الفرق بين السبب والعلة التامة وان الاول يرادف
المقتضى والعلة الناقصة والمنشاء فهو قد يجامع مع فقد الشرط او

وجود المانع بخلاف العلة التامة فما نقل عن السيد المرتضى من جعله مساوقاً للعلة التامة لا يمكن المساعدة معه هذا بلحاظ اصطلاح الاصولى بخلاف النحوى فانه يستعمله فيما تلى ادائه من ان و اخوانها سواء كان من قبيل العلة والمعلول الذى هو مراد الاصولى منه فى باب المفاهيم عند قوله يلزم الانتفاء عند الانتفاء .

او يلزم من وجوده وجود شئ فقط عكس الشرط الاصولى او بل كان مما سواء مثل (المرء مجزى بعمله) و ان كان مثقال ذرة . نعم قد يسمى الاخير تان الوصلية .

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين الشرط فى هذا المقام و باب المفاهيم فانه فى بابها ولو عند الاصولى بمعنى العلة التامة و لذا يقول اكثرهم القريب بالاتفاق بانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه .
الثانى تنقسم باعتبار العقلية والشرعية والعادية .

والمراد من الاول ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونها عقلا من دون احتياج ملاحظة امر آخر من بيان الشارع وغيره كالطيران الى الهواء والثانى ما استحيل وجوده بدونها شرعاً فالتوقف فيها يحتاج الى بيان الشارع كصيغة المعاملة لحصولها .

والثالث ما جرت العادة على الاتيان بها قبله والظاهر خروج هذا القسم من محل النزاع لرجوعه الى عدم التوقف واقعاً عليها فلا يقال

بالملازمة بين الوجوبين .

اما الفرق بين العقلية والشرعية فالظاهر انه لا ينبغي الاشكال فيه على ما مر من كون العقلية غير مرتبطة مقدمتها على بيان الشارع بخلاف الشرعية .

فعلیهذا ما ذكره شيخ مشايخنا صاحب الكفاية من رجوع الشرعية الى العقلية لا يمكن المساعدة معه .

الثالث تنقسم الى مقدمة الوجوب والواجب .

مثال الاول كالاستطاعة بالنسبة الى الحج والشرائط العامة الاربعة

بالنسبة اليه و يسمى واجباً مشروطاً .

والثاني كالسير وقطع الطريق بالنسبة اليه و يسمى واجباً مطلقاً .

فلا شك ولا شبهة في خروج مقدمة الاول المشروط من محل

النزاع لانه لا وجوب قبل مقدمته كي يلزم وجوبها و بعد وجوبها لا يترشح من ذبها اليها لتحصيل الحاصل .

فتحصل بما ذكرنا ان تقسيمها الى مقدمة الوجود والصحة والوجوب

والعلم كما ارتكبه كثير منهم شيخ مشايخنا في الكفاية لا يعاب به الرجوع

الثاني الى الاول بناء على القول بكون الالفاظ اسامى للصحيح و هذا

واضح وكذا بناء على الاعم كما هو المختار و اشرنا اليه في اصول الامامية

و قلنا فيه ان المراد منها هو الصحيح فعليها يرجع مقدمة الصحة الى

الوجود على القولين بل يرجع مقدمة العلم ايضاً اليه لان الظاهر من المثال الذي ذكره لها مثل الصلاة الى اكثر من جانب هو تحصيل العلم فيصير مقدمته مقدمة الواجب و اشرنا اليه في التقسيم .

بل لنا القول بهدم هذا التقسيم ايضاً بعد ما قسمنا على قسمين و اخرجنا احدهما الذي هو مقدمة الوجوب من محل النزاع كما لا يخفى فعلى ما ذكرنا ما يظهر عن بعض اعظم العصر (١) من قوله فهي لا شبهة في خروجها من مورد البحث و ذلك لان الصلاة التي وقعت الى القبلة في المثال نفس الواجب و ليست مقدمة له و اما غيرها فهي مغايرة للواجب و لا يكون مقدمة لحصول العلم بالواجب و فراغ الذمة و الامن من العقاب ليس على ما ينبغي لما قلنا من ان الفرض اذا كان تحصيل العلم الواجب فيرجع الى ما ذكرنا فهذا الكلام (منه دام ظله) من البعض تقريب ما ذكرنا لآرده .

الرابع تقسيمها الى الفعلية والتركية .

مثال الاول كالصلاة المكررة الى اكثر من طرف واحد ضد الاشتباه للقبلة اوهى في اكثر من ثوب واحد ضد اشتباه طاهره بغيره .

والثاني مثل ترك الانائين المشبهين .

الخامس تقسيمها الى المقارنة والمتقدمة والمتأخرة و حيث ان كل منها اما يلاحظ بالنسبة الى الحكم التكليفي او الوضعي او المكلف

به فتصير اقسامها تسعة بهذا الطريق .

الاول فيما اذا كان مقدمته شرطاً مقارناً للحكم التكليفي كالشروط العامة من البلوغ والعقل والقدرة والعلم .

الثاني ان يكون هذا الشرط مقدماً على التكليفي مثل ان تقول لان اكرمك زيد يوم الخميس فاكرمه يوم الجمعة

الرابع ان يكون هذا الشرط مقارناً للوضعي كما في مثل شرائط العقود من الماضوية والعربية فانها مقارنة مع الملكية التي هي الحكم الوضعي .

الخامس ان يكون هذا الشرط مقدماً على الوضعي كما في مثل شروط عقد الوصية والسلم والصرف فان شروطها مقدمة على الملكية الحاصلة بعدها بالموت في الاول والقبض في الاخيرين .

السادس ان يكون هذا الشرط متأخراً عن الوضعي كالاجازة في العقد الفضولي بناء على الكشف فانها متأخرة عن الملكية الحاصلة بالعقد السابع ان يكون هذا الشرط مقارناً للمأمور به مثل الاستقبال بالنسبة الى الصلاة .

الثامن ان يكون هذا الشرط متقدماً عليه مثل الاغسال الليلية المعتمرة لصوم المستحاضة الآتي عند البعض .

التاسع ان يكون هذا الشرط متأخراً كالاغسال الليلية المعتمرة

في صحة صوم المستحاضة الماضي . اذا عرفت هذه الاقسام فاعلم ان الثلاثة المقارنة مع المشروط لا اشكال فيها و ليست مخالفة للقاعدة المشهورة عند ارباب المعقول من لزوم كون العلة و اجرائها مقارنة للمعلول زماناً بالاتفاق بخلاف السنة الاخرى .
 فان الثلاثه المتأخره محل اشكال بالاتفاق والثلاثة المقدمة استشكل فيها شيخ مشايخنا صاحب الكفاية لوجود الملاك الذي ذكرناها في المتأخره فان هذا الملاك يعمها فلا بد لنا من توضيح امرها بحيث لا يلزم نقض القاعده المذكوره .

فنقول معنى كـن الشئى شرطاً لآخر ليس كون وجوده الخارجى شرطاً له حتى في المقارن بل كون تصويره ولحاظه وبعبارة اخرى العلم بوجوده في طرفه فاذا لاحظ هذا الشرط وتصوره في طرف وجوده في ذهنه سواء كان مقارناً او متأخراً او متقدماً بامر به او ينتزع منه الوضع اذا كان ذا مصلحة مرغبة في طلبه فالشرط هذا للحاظ لا الوجود الخارجى و قد يمثل له بمن يرى ان زيداً يريد اكرام عالم في المستقبل فيعطيه الفلوس لذلك فتصور هذا الاكرام شرط لهذا الاعطاء فلا يرد بهذين الشرطين الاشكال من جهة القاعدة العقلية الملزمة لتقارن العلة والمعلول كما ان هذه القاعدة تلزم كون العلة متقدمة رتبة على المعلول لتلايلهما ترجيح احدهما وتساويهما على الاخر على فرض عدم تقدمهما الرتبي فانه على هذا الفرض لم يكن احدهما اولى بالعلية والاخر بالمعلولية من العكس

كما ان الوجه في تقارنهما زماناً انهما لو تفاوتا فيكون العلة حين المعلول معدومة فان فرض عدم كونها مؤثره فيه يلزم الخلف وان فرض التأثير يلزم كون المعدوم مؤثراً فالعقل بحكم بيطلانه.

فظهر بما ذكرنا وجه تعميم صاحب الكفاية الاشكال بالنسبة الى التقدم ايضاً من كون دليل المشهور المقتضى للتعاقد والتعاصر اعم من مدعاهم الذي هو عدم كون الشرط متأخراً فقط.

واجاب عنه بما خلاصته ان وجوده العلمى اى اذا كان عالماً بتحقيق هذا الشرط في ظرفه كان مؤثراً للتكليفى والوضعى. وقد يستدل على ان الشرط الخارجية ليست عللاً للحكم بعدم الملازمة بين هذه الشرط وبين الحكم بيان ذلك ان المراد من الشرط والمصلحة فى الحكم او متعلقه وهذه المصلحة بينها وبين الحكم فى الخارج عموم من وجه اذ ربما تتحقق بدون الحكم كما اذا لم يتوجه اليها المولى وربما تكون بالعكس كما اذا تخيلها فوضع الحكم و لم تكن موجودة وربما تجتمعان وهذا كاشف عن عدم دخالة وجوداتها الخارجية فى الحكم بل الدخيل هو الوجود الذهنى الذى يرجع الى العلم بالصالح.

ولاشك ولا شبهة فى ان العلم ربما ينفك عن الواقع فان قلت اطلاق الشرط يقتضى كونه هو الوجود الخارجى لا الذهنى قلت قد يتصف هذا الوجود الذهنى بالخارجى باعتبار كونه حاكياً عنه و مصادفاً معه

حين الاجتماع كما مر .

ولو تنزلنا فناية ما ذكرت الظهور الذي لا يقاوم البرهان .

مضافاً الى امكان دفع الاشكال بمنع الصغرى بنهج آخر و هو ان الشرط الذي يكون متأخراً او متقدماً ليس علة تامة والقاعده المذكوره مربوطه بالعله التامة والجزء الاخير منها و كم تفاوت بينهما و يمنع الكبرى ايضاً بان القاعده لو سلمت فهي في التكوينيات لا الشرعيات فانها امور اعتبارية فلا مانع من تقييد الشارع اياها بشرط متأخر فهو بوجوده المتأخر يكشف عن وجود الواجب كما ان عدمه كاشف عن عدم تحققه فالصوم النهاري ان انضم اليه العسل اليلبي الآتي انكشف عن مطلوب الشارع و الا انكشف عن عدم مطلوبه .

بل قد يخدم القاعده في التكوينيات ايضاً بمثل الحمامات ورضا مالكها بالغسل منها فان هذا الغسل مشروط بالاجرة المتأخرة .

وقد يقرر الجواب على عكس ما قررناه بان يقال تارة المراد من الشروط المذكورة لحاظ المأمور به مع هذا الشرط فيقال في مثل (ان جائك زيد يوم الخميس فاكرمه يوم الجمعة) المشروط في وجوب الاكرام لحاظه مع مجيء زيد ولا شك ولا شبهة في ان هذا للحاظ موجود حين الشرط ولا تفكيك بينهما اصلاً وكذا في الشرط المتأخرة فيقال في مثل (ان سافرت فتصدق قبله) ان المشروط ليس الصدقة بل

لحاظها مع شرطية المسافرة البعدية فتأمل .

واخرى بان الشرط المذكور في المقامين الاضافة المحققة يبين هذا الاكرام والمجيب في الاول و بين التصديق والمسافرة في الثاني .

وكذا الكلام في الوضع والمأمور به على اى تقدير .

هيهنا اجوبة اخرى نسبت الى الشيخ الانصارى و جدى النراقى والميرزا الشيرازى و صاحب الفصول من اراد الاطلاع اكثر مما ذكرنا فليرجع الى مكانها منها ما نقل عن فوائد شيخ مشايخنا على فرائد شيخه الانصارى .

و اما كونه شرطاً للمأمور به فيجربى فيه ما ذكرنا غاية الامر .
ولا يكتفى كما اكتفى فى السابق فى المقام بوجود المتأخر الزعمى
واللحاظى .

توضيح المطالب ان فى المقام عناوين الاول نفس هذه الامور
المسماة بالشروط . الثانى الاضافة بمعنى نسبة المأمور به الى هذه
الامور الثالث وجوه و عناوين حاصلة بهذه الاضافات . الرابع الحسن
والقبح الخامس الامر والنهى .

فالمراد بشرطية هذه الامور نسبة المأمور به اليها ابعثه للاضافة
الباعثه للعناوين ابعثه للحسن والقبح الباعثين للامر والنهى فهذه
الاضافة لافرق فيها بين ان تكون الى الامر المتأخر كحركة اقدامك

الى قدوم عالم المحققة للاستقبال وبين ان تكون الى المقارن كحجر كتبها
الى تأديب شخص المحققة لعنوان التأديب و بين ان تكون الى المتقدم
كإضافة السلام الى السلام القبلي المحققة للجوابي .

الآتري ان هذه الإضافات كلها حاله فمعنى الشرطية هذه فقط .

و بيان اوضح الكلام في موضعين الاول في موضع الثبوت
الثاني في موضع الاثبات اما الاول فانه حيث كان جعل الاحكام
الشرعية بيد الشارع فكما له جعل الاحكام معلقة على الشرط المقارن كذلك
له جعلها معلقة على المتقدم والمتأخر فح الحكم المطلوب هو المقيد
بهذا القيد الذي يختلف فتارة يكون مقارنا كقوله تعالى (لله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) و تارة يكون متقدماً كما هو
امر باكرام زيد في المستقبل بشرط مجيئه في الحال .
و ثالثة يكون متأخراً كما اذا امر باكرامه فعلا بشرط مجيئه
عندك في المستقبل .

ولا يخفى ان الحكم في جميع ما مر فعلى بشرط يختلف بحسب
الازمنة . اما الموضع الثاني الاثباتي فلا شك ولا شبهة في انه خلاف
الاصل الآتري ان ظواهر الأدلة من مثل (لله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا) هو كون الاستطاعة مقارنة للحكم فارادة خلافه
من كونها متأخرة عنه تحتاج الى معونة القرينة .

ولكن قد يقال استثنى من هذا الاصل الاجازه اللاحقة للعقد
الفضولي والشرائط التي فيها القدرة بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة والواجبات
في الصلاة فانهما مطابقتان للقاعدة بدعوى ان العقد في الاول لا ينسب الى
المالك الا بعد الاجازه فلا يكون داخلاً في عموماته قبلها لان الوجوب
في الثاني ارتباطي فلا يتصف ما قبلها بالوجوب قبل لحوق الاجزاء اللاحقة
مثل ان التكميرة لا تتصف به قبل لحوق التسليم ولكنه محتاج الى التأمل
المقدمة الخامسة في الفرق بين كون المقدمة سبباً او غير داعي
البعض ان النزاع انما يكون فيما اذا كان المقدمة غير السبب لان المقدمة
السببية لا بد من الامر بها فقط كيف لا يكون كذلك والحال ان القدرة
على المسبب وحده غير موجودة لكن المشهور ذهبوا الى بطلانه واجابوا
باجوبة منها ان المقدور اعم منه بواسطة او بلا واسطة فح لا مانع من
الامر بالمسبب المقدور بواسطة الاسباب العقلية كالعلم والعرفية كالكون
على السطح او الشرعية كالعقد فلا داعي لصرف ظاهر هذه الاوامر الى
غيره ولا فرق في ذلك بين الافعال التوليدية او المباشرة التي مر تفسير
ها الذي هو كون الاول منهما بحيث يترتب عليه المعلول والمسبب بلا
اختيار واردة كاللقاء في النار بالنسبة الى الاحراق والثاني منهما على
خلاف ذلك كالقمار وشرب الخمر ومنها الوقوع وهذا ادل دليل على
الامكان فان الامر بالمسبب واقع كثيراً مثل الاسر بالكفارة والعق و

لاشك في كون الصيغة سبباً للمعتق وهذا المعتق سبباً للكفارة فلا ينحصر الامر بالاسباب فقط كالوضوء والغسل والتميم التي تكون اسباباً لرفع الحدث كما ادعاه القائل و منها ان هذا الامتناع المذكور بالنسبة الى المسبب وحده موجود في المشروط ايضاً فيكون التكليف وحده ايضاً تكليفاً غير مقدور فثبت مما ذكرنا ان القول بوجود المقدمة السببية ايضاً فقط كما عن الواقفية والمعالم على الارجح تمسكاً بما ذكر من ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجود او عدما فالقدرة لامحالة لاتتعلق به بل القدرة على المسبب كالكفارة والعق المذكورين يجب صرفها الى السبب لان المسبب لا ينفك اما مع السبب فالامر به لا يصح لكونه واجباً او او بدونه فانه ممتنع فالتكليف به اما بايجاد الموجود و هذا تحصيل الحاصل او الممتنع وهذا تكليف بما لا يطاق بل على اى حال هذا التكليف تكليف بغير المقدور الممتنع لان المكلف على الفرض الاول مجبور على الفعل فلا يصدق القدرة لانها تكون اذا كان الفعل والتترك سببين بالنسبة الى الفاعل ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل ليس في محله و خلاصة الجواب ان المقدور لا يصير ممتنعاً و قد مر انه اعم من المقدور بالواسطة او بدونها فان القدرة على السبب كافية في كون المسبب مقدوراً فعلى فرض ترك السبب اختياراً ترك امرأ مقدوراً و هو المسبب فيصح عقابه و ان لا يصح خطابه الدراسة . لان الوجوب او الامتناع بالاختيار

لنا في الاختيار عقاباً و ان نافاه تكليفاً على الحق فان المسئلة ثلاثية الاقوال بعضهم مال الى التفريط بحيث قال الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار تكليفاً و عقاباً و بعضهم الى الافراط حيث قال لا ينافيه كذلك نسب هذا القول الى ابي هاشم المعتزلى و يظهر ايضاً من صاحب القوانين في مقام نقل حجة القائل بوجوب مقدمه اذا كانت سبباً و بعضهم الى التوسط حيث قال بالمنافات تكليفاً لا عقاباً و هذا هو المشهور المختار لانه لا مانع من العقاب حيث كان المكلف قادراً في اول الامر لان لا يجعل نفسه مضطرة الى فعل الجرام بارتكاب المقدمة السببية و مع ذلك جعلها كذلك تبرك هذه المقدمة فارتكب الجرام الذى هو ترك الواجب بسوء اختياره فيحكم العقل باستحقاقه العقاب بترك هذه المقدمة لانه منتهى الى اختياره و بالطبع العقل يحكم بعدم الفرق فى استحقاقه على الجرام بين كونه مقدور الترك بلا واسطة او معها و انما يحكم بقبح العقاب على ما لا ينتهى الى القدرة اصلاً فثبت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و ينافيه تكليفاً لان الغرض منه ايجاد الداعي والتحريك للمكلف الى المكلف به فعليه ان كان هذا المكلف به مقدوراً لم يكن الخطاب لغواً حيث يمكن وجود الغرض ولكن اذا كان غير مقدور كان الخطاب لغواً محضاً و بالبدهة لا فرق بين كون مأخذ عدم القدرة سوء الاختيار اول فلو اضطر الانسان نفسه الى ارتكاب الجرام كما التقى نفسه فى البئر

فالتكليف ساقط بعد فرض خروج الفعل الذى هو الامساك عنه فى اثنا عشر
 عن اختياره لامحالة كما ظهر ان قول ابى هاشم والمحقق القمى الذى
 هو الميل الى الافراط من انه لا ينافيه عقاباً وخطاباً اما الاول فلما مر
 تحقيقه واما الثانى فلان المولى له الامر فى المثال بحفظ نفسه بدعوى
 انه لا مانع من التكليف بغير المقدور اذا كان مستندا الى سوء اختياره
 لا يمكن المساعدة معه ثم لا يخفى عليك ان السيد المرتضى علم الهدى
 ممن نسب اليه هذا التفضيل من كون المقدمة واجبة اذا كانت سبباً
 ولكن انكره جماعة منهم المحقق القمى فقال ان كلامه غير دال على
 ذلك بل ظاهر فى خلافه من كونه قائلاً بوجودها مطلقاً فقال فى قوانينه
 و نسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب
 مطلقاً وبالنسبة الى غيره محتملاً للاطلاق و التقييد فيحكم بوجود
 السبب مطلقاً لعدم احتمال التقييد و يتوقف فى غيره لاحتمال كون
 الواجب مقيداً بالنسبة اليه و هذا بعينه قول المشهور فى مقدمات
 الواجب المطلق الدراسة .

فحاصل غرض السيد على ما فى القوانين ان المقدمة السببية غير
 منفكة عن المطلق لان هذا السبب علة تامة و معه لا يجوز تقييد الواجب
 به لانه تحصيل الحاصل فمع التقييد يصير حاصله واجباً بعد حصوله
 بخلاف غيرها المنفك منه فيجوز تقييده به فح يحتمل الوجهان فيه
 المطلق و المشروط و حيث كان النزاع منحصراً فى المطلق ولا يجيبه

في المشروط في الواجب الذي يتحقق و يتمحض للمطلقية و هو ما كان مقدمته سبباً على الفرض يجب مقدمته فهذه القول ليس تفصيلاً في المسئلة انتهى و نحن كما اشرنا اليه في محل آخر لو كنا و عبارة دريعة من المتوفقين في فهم غرضه المقدمة السادسة في ثمرات القول بوجود المقدمة و عدمه و هي امور الاول جواز قصد التقرب والامثال على الاول بالاتيان و عدمه على الثاني و يمكن الخدشة فيها بان هذا الجواز و عدمه متوقفان على عباديتها التي لا تتوقف على الوجوب بل على امرها النفسى كما في الطهارات الثلاث و عدمها كالتوصل به الى الغير الثاني ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم وانكره جماعة وفيه ما فيه فان العقل شاهد على خلافه الا ترى ان العبد اذا اخذ في تحصيل مقدمات مطلوب مولاه و ارتكب المكاره للوصول اليه ان العقل بلا شك يمدحه بحسن نيته و سريره في مقام توصله الى عرض مولاه كما لاشك في ان فعل المقدمة على هذه النية اتقياد و طاعة فبسيلرمان الثواب كما ان خلافهما يستلزم العقاب الثالث عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجودها و قد سبق بيانه ملحظه ان الفرض في باب المقدمة حيث كان التوصل الى ذبيها فلا دخل لوجوبها و عدمه في ذلك فان هذا التوصل اذا كانت المقدمة توصيليه يمكن سواء قلنا بالوجوب و عدمه وبالاجتماع و عدمه واذا كانت تعبدية موقوف على الاجتماع

ولكن مع ذلك سواء قلنا بالوجوب وعدمه فالملازمة وعدمها لا دخل
لهما في باب الاجتماع الرابع براءة الذمة بفعلها لو تدرالتيان بواجب
فانني بها لو قلنا بوجوبها وفيه مضافاً الى ان هذه الثمرة ليست كبرى
للفقهية فلا تصلح ان تكون ثمرة الاصولية لما مر من ان ملاك الاصولية
صلاحية وقوع معلولها كبرى للمقضية كما اذا قلت هذا مقدمة الواجب
وكل مقدمة الواجب واجبة فهذا واجب الا ترى ان المقضية التي هي
هذا واجب كبريها التي هي كل مقدمة الواجب واجبة معلولة وثمره
للملازمة بين وجوب الشيء و ذيه التي هي اصولية ان البرائة وعدمها
تابعان قصد النادر فلو قصد النفسى الاصلى كما هو الظاهر المنصرف اليه
الاطلاق فلا براءة ولو قلنا بالوجوب ولو قصد اعم فيبرء ولو قلنا
بالعدم الدراسة

الخامس نفى المباحثات وصيرورتها واجبة بتقريبين الاول ان
ترك الحرام واجب وهذا ذو المقدمه و يتوقف على الاشتغال بفعل من
الافعال فيجب هذا الفعل المتوقف اليه الذى هو المقدمه الثانى ان ترك
الحرام واجب وهذا مستلزم لفعل شيء فيجب هذا الفعل المتلائم لوجوب
اتحاد المتلائمين فى الحكم ان قلت هذا ينافى الاجماع على كون
الاحكام التكليفية خمسة قلت يمكن الجواب عنه بان المراد من النفي
فيه بالعرض لا الذات ولا منافات بينهما على اى حال هذا شبهة معروفة

بالكعبية فوق جماعة في العويضة في مقام الجواب عنها فمنهم من اعترف بوجود مقدمة الواجب و نفي المباح و منهم كما عن الحاجبي انه انكرها بل جعل هذه العويضة احد ادلة عدم وجوبها ورد التقريب الاول صفرياً و كروياً اما الصفري فلانه قد لا يكون هذا الفعل مقدمة لترك الحرام بل مقدمته الصارف عن الحرام نعم لا ينفك عن الاشتغال بالفعل و يستلزمه والفرق بين فتح بصير الصارف المذكور واجباً على القول بالوجوب ولاضير فيه و اما الكبرى فلانه ربما لا يكون المكلف قادراً على الحرام فلا يجوز تكليفه به فلا يكون تركه واجباً عليه لما مر من ان التكليف يستلزم ان يكون المكلف به بالنسبة الى المكلف وجوده و عدمه سببين والجواب عن التقريب الثاني بعد تسليم كونهما متلازمين منع عدم اختلافهما في الحكم نعم لو - لـمنا تضاد الاحكام لا يجتمع اثنان منها في محل واحد و ليس مما نحن فيه و محض التلارم لا يوجب هذا الاجتماع او سراية حكم احدهما الى الآخر كالمقدمة و ذبيها و بقية الكلام قاتى في بحث الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده انشاء الله ملخص الكلام في جوابه ان عليه ترك الحرام ليست منحصرة في فعل من الافعال بل يمكن ان يكون المؤثر في الترك المذكور غيره من العلل منها الصارف المذكور ثم لا يخفى عليك انا حملنا كلام الكعبي على احسن محامله من ان مراده ان كلما كان مباحاً بالذات فهو واجب

بالعرض لان المحمل الآخر من ان مراده ان كلما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير بديهى البطلان فلما كان مشتبها المقصود قلنا ان تحمل على الاول لا الثانى كما ان الجواب المذكور عن التقرير الاول احسن اجوبة الدراسة .

والا فقد يجاب باجوبة اخرى منها ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب و فيه ان للكعبى ان يقول يجتمع ح فى المقدمة وجوبان من جهتين ولا مانع منه الثانى انه يلزم كون الحرام واجباً كشرب الخمر اذا كان مقدمة لترك قذف المحصنة وجوابه يظهر مما مر من اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة كما مر الاشارة اليه من جعل البعض هذه الشبهة دليلاً على عدم المقدمة السابعة فى كون الوجوب فيما نحن فيه نفسياً اصلياً او تبعياً او غير با اصلياً او تبعياً وجوه أربعة لاشك فى كون الوجوب المتنازع فيه وجوباً شرعياً لاعقلياً لان الثانى بمعنى اللابدية منها ثابت قطعاً كيف لا يكون كذلك والحال انه على فرض خلافه يلزم التهاوت و عدم كونه مقدمه لانه فى الحقيقة يرجع الى كون شىء مقدمه لشىء آخر كما لا شك فى عدم كونه نفسياً اصلياً بمعنى عدم تعلق الخطاب الاصلى بها بحيث يكون الخطاب بذى المقدمة خطابين احدهما به والثانى بها كما مر فى صيغة افعال من كون معناها طلب الفعل فقط و ليس معناها طلبه و طلب مقدماته ولا فى عدم

كونه نفسياً بداهة ان وجوب شيء لنفسه و مطلوبية لا يستلزمان
مطلوبية مقدماته لنفسه فيبقى الوجوب الغيرى التبعي والامر واضح
بعد كون الواجب النفسى معناه ما يكون المطلوب من المكلف فسى
ايجاب به نفسه دون توصله به الى غيره والواجب الغيرى ما يكون التوصل
به الى غيره مطلوباً من المكلف و بعد كون الاصلى ما فهم وجوبه
بخطاب مستقل اى غير لازم و تابع لآخر و التبعى ما فهم وجوبه تبعاً
لآخر فح مقدمة الواجب على القول بالوجوب واجبة غيرياً تبعياً ثم
لا يخفى عليه انه قد يقال كما اشار اليه بعض اعظم العصر ان التقسيم
بالنفسى فى هذا المقام الى الاصلى النفسى و الى التبعى النفسى فى مقام
الثبوت لا يصح لان الاصلى يتمحض بالنفسى منه لان المراد من الاصلى
فى مقامه ان يتعلق عرض المولى به تفصيلاً و يكون مورد ثقافته كذلك
و من التبعى ان يتعلق به تبعاً فهذا كما ترى يصح بالنسبة الى الغيرى فقط
لالنفسى و اما فى مقام الاثبات فانهم قالوا فيه ان المراد بالاصلى ما كان غرضاً
بالتفهم من الخطاب بحيث يكون دلالة الكلام عليه بالمطابقة و بالتبعى
ما لم يكن كذلك بل كانت دلالة الكلام عليه بالتبع و الالتزام فعلى هذا
يرد عليهم ايضاً ان الواجب لا يندحصر بالقسمين بل يكون قسماً ثالثاً
و هو ما لم يكن الواجب مقصوداً بالافهام من الخطاب اصلاً لا محالة
لا اصالة ولا تبعاً مثل ما كان مدلولاً لدليل غير لفظى لى من اجماع

و عقل و غيرهما و لكن يمكن ان يقال في جوابه ان التبعي حيث يكون طاهره مرتبطا بعالم اللفظ فقط فلا ينافي كونه مطلوباً لنفسه للمولى في غير هذا المقام فعلى هذا يصح تقسيم النفسى الى الاصلى والتبعي فالاول ما كان مقصوداً للمولى لنفسه بدلالة اللفظ عليه مطابقة والثانى ما كان مقصوداً لنفسه بدلالته عليه بتبع غيره ففى الدلالة لا فى المطلوبة فلا يرد الاشكال الاول . الدراسة كما يمكن ان يقال فى دفع الاشكال الثانى الوارد على مرتبة الاثبات بالنسبة الى الاصلى والتبعي بان الاشكال وارد اذا قرضنا كون المراد من التبعي ان تابع للفظ المذكور ولكن على هذا الفرض لا يرد الاشكال الاول كما قلنا فح يرد الاشكال الثانى لانه يمكن ان يكون قسم ثالث مثل ما ذكر ولكن للمقسم ان يجيب ان المراد من التبعي اعم مما كان تبعاً للفظ المذكور او تبعاً لغير اللفظ بان يكون معناه ما لا يكون مراداً من اللفظ اصالة فانه على قسمين الاول من السالية بانتفاء المحمول الثانى ————— الى منهما بانتفاء الموضوع فيدخل مورد النقص الذى هو الثانى فى التبعي بهذا المعنى فلا يرد الاشكال الثانى فيصير نتيجة الكلام ان احدا الاشكالين غير وارد لان المراد من التبعي اما يكون تبعاً للفظ المذكور فقط و ان كان غرضاً للمولى لنفسه فيصير نتيجته الى صحة تقسيم النفسى الى الاصلى والتبعي و اما يكون تبعاً لغيره لفظاً كان او لا فيصير نتيجته الى عدم حصره

الى عالم اللفظ حتى لا يشمل مدلول عقل او غيره من الدليل اللبى فلا
يرد الاشكال الثانى .

المقدمة الثامنة هل يختص النزاع بمقدمات ما ثبت وجوبه بلفظ
اولا بل يجرى فيما ثبت بغيره من الدليل اللبى قد يقال بالاول لان سياق
العبارات من ان الامر بشيىء يقتضى الامر بما لا يتم الا به اولا يدل عليه
كعبارة السيد المرتضى فى ذريعتيه وعبارة صاحب القوانين اختلف
الاصوليون فى ان الامر بشيىء يقتضى ايجاب مقدماته مطلقاً اولا على
اقوال و صاحب الفصول من ان الامر بالشىء مطلقاً يقتضى ايجاب ما لا يتم
بدونه من المقدمات الجائزة وفاقاً لاكثر المحققين و قد يقال بالثانى
لاستدلال علماء الكلام على وجوب مقدمات الواجب العقلى بهذا بل
الفقهاء يستدلون على وجوبها ولو ثبت بالاجماع مثل صاحب الكفاية
مقدمة الواجب واجبة سيما اذا قلنا كما قال ان الكلام فى الملازمة بين
وجوب الشىء و وجوب مقدمته و لكن الظاهر الذى ينبغى الاتكال عليه
ان النزاع لا يختص فيما ثبت وجوبه بلفظ افعال وما فى معناه بل يجرى
فيما ثبت وجوب الواجب من غير اللفظ فالمبحوث عنه فى مسألة مقدمة
الواجب كما اشار اليه شيخ مشايخنا صاحب الكفاية اعلى الله مقامه انما
هو ثبوت الملازمة بين وجوب شئ و وجوب مقدمته عقلاً باى وجه ثبت

هذا الوجوب فعلى ما ذكر يدخل في النزاع الوجوب الذي ثبت بالاجماع مثل وجوب السورة في كل ركعة بعد الحمد فعلى القول بوجوب المقدمة ولاحظ تفرد الامامية بجزئية البسملة لكل سورة يجب تعيينها قبل البسملة مقدمة لها والذي ثبت بالعقل كثبات شكر المنعم الذي يتوقف على معرفته التي تتوقف حال على النظر المحصل لها فعلى القول بالوجوب يجب معرفته كما يجب النظر المحصل مقدمة لها فحاصل الكلام ان وجوب المقدمة كان من باب الملازمة العقلية بين وجوبها و وجوب ذبيها فالعقل لا يفرق بين ما ثبت وجوب ذبيها بلفظ او غيره من الدليل

اللبى الدراسة

المقدمة التاسعة في ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق او اعم قال المشهور ان الامر المطلق حقيقة في خصوص المطلق وهو الحق لوجوه الادل التبادر فلا شك و شبهة في ان المنسب الى فهم المخاطب هو المطلق وقد مر منا ان هذا السبق اثر للوضع اذا كان من حاق اللفظ فتنقل من الاثر الى المؤثر بترتيب قياس انى لدالتدعلى انية الحكم اى اثره ومعلوله بمعنى ان الحد الوسط يكون معلولا للحكم لا علة له مضافاً الى كونه واسطة في الاثبات فيقال هذا المعنى متبادر من نفس اللفظ و كل ما تبادر منه كذلك فهو موضوع له فهذا المعنى موضوع له فقد اتضح من ذلك ان الانتقال من التبادر الى الوضع انتقال

من المعلول الى علتها الثاني صحة الحمل او عدم صحة السلب بالنسبة اليه
وقد مر ايضاً ان الحق كونها علامة للحقيقة الثالث عدم صحة الحمل
وصحة السلب بالنسبة الى المشروط والامر واضح سيما على الاختار من
كونه غير واجب قبل حصول القيد وكونه قيد للهيئة فلا وجوب ولا
طلب قبله فلا يبقى شك ولا شبهة في ان اطلاق الواجب عليه على سبيل
المجاز فلازمه عدم صحة الحمل وصحة السلب الرابع الظهور فانه
لا ينبغي الشك ولا الريب في ان الظاهر من قول الامر اذا قال افعل كذا
عدم اشراطه بشيء فلذا لو تركه المأمور مقتزداً باحتمال الاشتراط
ذمه العقلاء معلمين حسن ذمه بمخالفة ظاهر الامر ان قلت هذا الدليل
اخص من المدعى لانه دال على ان المنصرف اليه المطلق فح يمكن ان
يكون هذا الانصراف لوجه آخر سوى الوضع فلا يدل على كونه حقيقة
فيه فقط و مجازاً في عبارة قلت هذا الانصراف مع ضم ما ذكر من كونه
اثر حاق اللفظ دليل قطعاً غاية الامر يمكن الخدشة في جعله مستقلاً بل
للقائل ان يقول يرجع الى الوجه السابق ولكن لامشاحة في هذا الاصطلاح
واجتمع السيد في قبال المشهور على مسلكه من كونه مشتركاً لفظياً بينه
وبين المشروط كما هو دابه في امثال المقام باستعماله فيهما والاستعمال
دليل الحقيقة فكان حقيقة في كليهما و اجب كما في غير مقام بان
الاستعمال اعم من الحقيقة فلا يدل العام على الخاص فان قلت قول المشهور

ظاهر الاستعمال الحقيقية ينافي الجواب المذكور قلت قد مر الجواب في الجمع بينهما بما ملحظه ان ههنا مورد بين الاول وهو الذي يكون الآن الكلام فيه ان الشك في كون المستعمل فيه حقيقة او مجازاً بمعنى انا نعلم المستعمل فيه و لكن لانعلم ولا تميز الحقيقة من المجاز فالسيد المرتضى تقول في هذا المورد الاستعمال دل على حقيقة المستعمل فيه و لكن المشهور بيكرونها و يقولون انه اعم الثاني ان نعلم الحقيقة وغيرها من المجاز و لكن نشك في كون المراد والمستعمل فيه هي او المجاز فيقول المشهور في هذا المورد ظاهر الاستعمال الحقيقية

الدراسة

المقدمة العاشرة هل مطلق الواجب تبعية المدح والثواب على الفعل والذم والعقاب على الترك او يختص ذلك بالاصل ذهب المشهور الى الاول لان العقل يحكم بالبدئية على ان الطاعة والمعصية تستلزمان ما ذكر ولا شك ولا شبهة في صدقهما على الاتيان بجميع الواجبات و عدمه بل الاول يصدق على غيرها ايضاً لان المعيار فيه على الامثال الذي لا يتوقف على الاتيان بالواجب فقط و ذهب طائفة منهم شيخ مشايخنا صاحب الكفاية الى الثاني و حيث لم يأت بدليل كاف فضعيف لا يحتاج الى اطالة الكلام فانه جعلها من لوازم القرب والبعد و ادعى باختصاصهما بالنفسى مع انه عين الدعوى لاستقلال العقل بحصول القرب

بمجرد الاتيان بالمقدمة اذا كان القصد التوصل بها الى ذبيها و حصول
البعد بمخالفتها و فصل بعض اعظم العضر بين الثواب والعقاب فقال
ترتب الاول ووجهه ظاهر لانه مترتب على مطلق الامتثال كما امر وعدم
الثاني و لكنه لم يأت ايضاً بوجه الاعلى نحو المصادرة على المطلوب
فقال في محاضراته ضرورة ان المدار في حصول المعصية و هتك المولى
انما هو مخالفة الامر النفسى فلا اثر لمخالفة الامر الغيرى بما هو
غيرى اصلا و مال الى العكس بعض آخر وقد يفصل كما يظهر من
صاحب القوانين بين الاصلى منه فيبرتبان عليه والتبعى فلا وقد يستدل
للقول الثانى بما فى الفصول فقال فيه التحقيق ان الواجب الغيرى لا يستحق
على تركه العقاب و ان كان اصلياً كما كما ان الواجب النفسى يستحق
على تركه العقاب و ان كان تبعياً للقطع بان المولى اذا قال لبعض
عبيده اذهب الى السوق واشتر اللحم وقال لآخر اشتر اللحم منه من غير الامر
بذها به اليه كانا متساويين فى استحقاق العقوبة على المخالفة من هذه
الجهة فلا يعاقبان الا عقابا واحدا غرضه ان الواجب الغيرى ان ترتب
عليه العقاب فاللازم ترتب العقابين فى الاول فعدمهما دليل على العدم
و لكن يمكن الجواب عنه بان عدم ترتب عقاب متعدد لا يدل على
عدم الاستحقاق لانه للقائل بالتعدد ان يقول فى هذا الفرض يتداخلان
و بيدك احدهما فى الآخر نفى كلام فى ان هذا التعقب سواء قلنا فى

جميع الواجبات او بعضها هل هو على سبيل الاستحقاق اولا فنقول ذهب شيخ مشايخنا الى ان الاستحقاق في الموردين موجود و تمسك باستقلال العقل فيهما و ذهب جماعة الى التفضيل فانكروا الاول لوجهين الاول ان اوامر المولى الحقيقى كاوامر الطبيب بالنسبة الى المريض فالمصالح المستورة فيها عائذه الى المأمور فنتيجته عكس القول الاول فان المولى عليهذا يستحق الاجر على المأمور الثانى ان العبد ولو فعل ما فعل عمل بوظائف عبوديته لانه ملك لمولاه فى جميع شؤونه فيترتب النواب على الامتثال على سبيل الفضل المحض لا الاستحقاق و اثبتوه فى الثانى والذى ينبغى ان يقال فى المقام ان يقال فيه ان مراد المثبتين ان كان انه يوجد فى العبد درجة ينال بها اجر المطيعين فالاستحقاق بهذا المعنى مما لا شك فيه لانه ليس عمل السامع المطيع والعنود المتمرد اثره واحد و ان كان مرادهم ان العبد يستحق بالعمل كمثل الاجراء بحيث لو لم يعوضه المولى كان له ظالمافلانسلمه الدراسة المقدمة الحادية عشرة فى ان المقدمة تنقسم تارة الى المقدورة و غير المقدورة والاول واضح و اما الثانى فهو ايضا غير مقدورة عقلا كالحج مع سد الطريق او غير مقدورة شرعاً كالحج مع احتمال عدو فى الطريق او حصول مرض فيه أو شدته وغيرها من المقدمات المحرمة و غير المقدورة شرعاً كغير المقدورة عقلا و على اى حال هل يلزم

تقييد المقدمات في هذا المقام بالمقدورة كما في الفصول اولا يلزم كما في القوانين فانه قال في المقدمة الرابعة من مقدمات هذا البحث الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط بتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى و الا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه حاصل غرضه ان النزاع حيث كان في الواجب المطلق وكان مقدمات غير مقدورة لا تنفك عن كون ذبيها واجبا مشروطا كالبلوغ والعقل والقدرة والعلم بمعنى انه كلما كان المقدمة غير مقدورة لا يكون ذوها واجبا مطلقا فعلى هذا لا يلزم تقييد المقدمات بالمقدورة و مال الى الاول صاحب الفصول فقال الحق ان الامر بالشيئ مطلقا يقتضى ايجاب ما لا يتم بدونه من المقدمات الجائزة وفاقا لاكثر المحققين و انما قيدنا الامر بكونه مطلقا احترازا عن مقدمات الامر المشروط قبل حصول الشرط فانها لا تجب من حيث كونها مقدمة له اجماعا لظهور ان وجوب المقدمة على القول به يتوقف على وجوب ذى المقدمة فيمتنع بدونه الى ان قال في وجه احتياج العنوان بتقييد المقدمة بالجائزة ورد من زعم عدمه و ما يقال من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الجائزة والمقدورة مطلق و بالنسبة الى المحرمة وغير المقدورة مشروط فيخرج عن العنوان مما لا يصغى اليه فقال و حيث خفي وجه

هذا التقييد على الفاضل المعاصر ترى كه معترضا على من اعتبره بانسه
لا وجه له الا التوضيح فان الامر المطلق لا يكون مقدماته الا مقدورة
و ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة يكون مشروطاً وقد
سبقة الى ذلك غيره و هو كما ترى و لكننا نجيب عن الفصول بان
المقدمات المحرمة و ان كانت غير مقدورة شرعاً لكن نظر صاحب
القوانين منصرف عن هذا القسم من الغير المقدورة عقلاً من الشروط
العامه و وقت الحج للمستطيع كما يمكن الاشكال على عنوان كليهما
من ان الامر بالشئ الخ لانا قد قلنا ان النزاع في مطلق الوجوب سواء
فهم من الامر اللفظي او غيره **الدراسة**

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول ذهب اكثر الاصوليين منهم صاحب
الفصول الى الوجوب مطلقاً و ذهب صاحب القوانين والبعض الآخر على
ما نقله البيضاوى فى المنهاج والشهيد الثانى فى تمهيد القواعد البى
عدمه و ذهب بن الحاجب الى وجوبها اذا كانت شرطاً شرعياً و ذهب
الواقفيه الى وجوبها اذا كانت سبباً دون غيره كما نقل البعض هذا القول
عن السيد المرتضى و نسبة الى الوهم صاحب القوالين فقال بل السيد
قائل بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقاً و قد مر منا تفصيل هذا
الكلام و نقل عبارة السيد و توقفنا فيها و فى الحكومة بين الطرفين و
ههنا اقوال غير ذلك مثل قول صاحب المعالم بوجوب مقدمه اذا اراد

المكلف الاثيان بذبيها على ظاهر عبارته التي هي في بحث الضدوهي هذه
ايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلاً
على الوجوب في حال كون المكلف من بدأ للفعل المتوقف عليها وقول
الشيخ الانصارى بوجوبها مع قصد التوصل بها الى ذبيها فان قلت ظاهر
القولين يرجع الى قول واحد قلنا لعل الفرق بينهما —————
ما هو الفرق بين قول المشهور في المعلق وقول الشيخ فيه من كون القيد
الذي هو القصد ههنا راجعاً الى الوجوب على قول صاحب المعالم و
راجعاً الى الوجود على قول الانصارى وقول الفصول بوجوب خصوص
المقدمة الموصلة بمعنى وجوبها مع ترتب ذبيها عليها وقد اورد على
صاحب المعالم بامر ين الاول ان هذا يرجع الى كون وجوب المقدمة
مشروطاً في كل حال ولو كان ذوها مطلقاً وهذا باطل لتبعية المقدمة
لذبيها في الاطلاق والاشتراط مثلاً اذا كان الحج واجباً مطلقاً فالسير و
تحصيل الزاد واجب مطلقاً واذا كانت الصلاة واجبة مطلقه فتحصيل الوضوء
والغسل والطهارة الترابية واجباً مطلقاً واذا كان حج غير المستطيع
مشروطاً فتحصيل الزاد والسير مشروط وفي هذا المقام ليس التبعية
موجودة لان معنى هذا القول ان المقدمة واجبة مع اشتراط ارادة
المكلف اياها كيف ذلك مع ان الترشح المذكور لا بد من أن يكون
من ذى المقدمة و ترشح الوجوب المشروط من الوجوب المطلق ليس

بصحيح بل قيل انه اعجب من اصل وجوب المقدمة على القول بعدمه
 الثاني انه يودى الى اباحة الواجب مع عدم ارادة المكلف اياها فاذا
 لا بد من ان تقول ان المناط في الوجوب على القول به التوقف فقط سواء
 اراد المكلف ذاه او لم يرد ر اورد على صاحب التقريرات الشيخ
 الانصارى بان المقدمة لا تخلو اما تكون من العبادات او لا فان كان الاول
 فتارة نقول بكونها عبادات نفسه ذات او امر كذائمية واخرى لا نقول
 بها فان كان القسم الاول كالظهارات الثلث على الاقوى كما مر منا
 الاشارة اليه في تعليفتنا على العروة الوثقى فالمكلف قبل دخول
 وقتها يأتى بها للامر النفسى او حسنهما و رجحانها الذاتيين من دون
 حاجة الى قصد التوصل المذكور . الدراسة

و اما القسم الثانى الذى لم يكن مأموراً به نفسياً فى حد ذاته
 فكذلك لا نحتاج الى اعتبار هذا القصد بل فيه اشكال لحرق الاجماع
 لان قصد الامر الغيرى المفروض فى هذا القسم يكفى فانه مما لا ينفك
 عن قصد ذيهها فلا يكون النزاع الالفظياً محضاً مضافاً الى اننا لو اعتبرنا
 قصد التوصل فى هذا المقام و كان هذا العنوان ملاكاً فلازمه كفاية هذا
 القصد بنفسه و ان لم يقصد امرها الغيرى ولو على القول بعدم كونها
 عبادات نفسه كما هو المفروض و هذا خلاف الاجماع المركب لان
 الفقهاء طائفتان احديهما يقولون انها عبادات نفسه فلا يعتبرون فيها

قصد غاية من الغايات اصلاً كما هو الحق واخر بهما لا يقولون كذلك فيعتبرون
 قصد امرها القيرى فلا يكون قول ثالث فتأمل و اما ان كانت غير
 العبادات فالاملاك في هذا القسم الذى هو الثالث من الاقسام ما قلنا في
 جواب صاحب المعالم في وجوب المقدمة من التوقف سواء قصد التوصل
 الى ذبيها اولاً و دليله ان المكلف لو جاء بها من غير قصد التوصل
 المذكور لكان مجزياً و بكلمة اخرى لو كان الملاك غير ما ذكرنا لم
 يحصل الفرض بدونه مع انه يحصل اللهم الا ان بوجه مراد الشيخ من
 اعتبار قصد التوصل في وجوبها بان هذا القصد معتبر في مقام الامتثال و
 ترتيب الثواب لا حصول اصل الفرض و سقوطه و اما قول صاحب الفصول
 فمردود من حيث ان الفرض لا بد منه في الامر بالواجب كما يترتب
 عليه لثلاً يلزم اللغو والذى هو مترتب على هذا الواجب هو التمكن
 من الاتيان بذى المقدمة لا نفس ترتيبه عليه والامر تابع لثبوتاً وسقوطاً
 والعجب من بعض اعظم العصر حيث انه ايد كلام الفصول بتضعيف هذا
 الرد بان التمكن من الاتيان المذكور ليس غرضاً من الامر بالمقدمة
 لان هذا التمكن ليس من آثار الاتيان بالمقدمة بل من آثار التمكن
 من المقدمة لان المقدور بالواسطة مقدور غفلة منه بان كون هذا التمكن
 من آثار التمكن من المقدمة لو لم لاينا في كونه من آثار الاتيان بها
 بل يستلزم كونه من آثار نفس الاتيان بها بالاولوية ثم اضاف ادام الله ظله

على ذلك بقوله اضع الى ذلك ان القدرة على الواجب لو كانت متوقفة على الاتيان بالمقدمة لجاء للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته بداهة ان القدرة ليست بواجبة التحصيل مع ان جواب هذا الوجه الذي هو عدم وجوب تحصيل القدرة على المكلف ليس على سبيل الكليه كيف يكون ذلك والحال ان كل المقدمات من باب تحصيل القدرة على ذبها وقد مر ان المطلقة منها واجبة مثل تحصيل الرفقة والراد والراحلة للمستطيع فيما ذكرنا من تضييف ادلة القائلين بوجوب خصه خاصة منها ظهر ضعف القول بوجوبها مطلقاً فلا بد لنا لتوضيح الحال من نقل مأخذ قولهم فاستدلوا على ذلك بوجوه الاول عن الاشاعة من انها لولم تجب لجاز تركها فح ان نفى الواجب ذوا المقدمة على وجوبه يصير تكليفاً لغير المقدور وان لا ينفى على وجوبه فهذا خلاف الفرض الثالثي باطل فالمقدم مثله فيصير المقدمة واجبة و جوابه يظهر الدراسة مما ذكرنا سابقاً من انه شبهة في مقابلة البديهة لانه من البديهي ان هذا التكليف كان مقدراً غاية الامر مقدور بالواسطة التي هي المقدمة والقول بعدم وجوبها الشرعي لا يستلزم عدم وجوبها العقلي الذي لا بد منه فيصح العقاب على ترك هذا الواجب فهل معنى الوجوب الا هذا الثاني وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات مثل اذا فتمم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الخ و مثل اغسل ثوبك

من ابوال مالا يو كل لحمه ومثل ادخل السوق و اشتر اللحم فبح يكون هذا برهاناً واضحاً على وجوبها لان هذه الاوامر لا بد من ان تكون للملاك فهو لا يخلو من وجهين اما يكون ملاك و جب نفسى و هذا خلف واما يكون ملاك امر غيرى وهو المطلوب و جوابه ن هذه الاوامر كاوامر شرائط المعاملات ارشاد الى جزئية المأمور به وشرطيته الثالث الوجدان و جعلوه اقوى شاهد على ذلك فمن اشتاق الى شىء اشتاق الى مقدمته اشتياقه الى ذلك الشىء ولا فرق فى ذلك بين ان يصرح بذلك اولا والجواب عنه ان الاشتياق الى مقدمة ما ارده لا شك فيه ولا ريب لكن هذا لا يستلزم ان يتعلق به خطاب -ستقل كما هو محل النزاع فيمكن الدعوى على العكس بان الوجدان شاهد على ان الملازمة بين اعتبار شىء على المكلف و اعتبار مقدماته غير ثابتة نعم لا ينكر ان مقتضى العقل الاثيان بها فهذا يكفى فى المقام واما القول بوجوب مقدمة سببية فقد مر مع جوابه والظاهر ان المسلم قول صاحب المعالم به و اما السيد المرتضى فقيه ثلثة اقوال بعضهم فهم من كلامه انه اختار هذا القول و بعضهم جزم بخلافه فقال انه اختار القول بوجوب مطلق المقدمة ولكننا لو خيلنا وعبارة ذريعته فقط ففى وقفه ولا نجرم باحد القولين و اما التفضيل بين الشرط الشرعى و غيره بان الاول لو لم يكن واجبا لما كان شرطاً لعدم دلالة العقل والعرف عليه بخلافهما فقد اورد عليه

شيخ مشايخنا صاحب الكفاية بوجهين الاول ان الشرط الشرعي يرجع الى العقلي لان الشيء اذا كان مشروطاً بشيء ولو شرعاً فالعقل يحكم بعد ذلك بعدم وجوده مع عدمه الثاني انه يستلزم الدور لان الفرض ان الامر تعلق بعنوان المقدمة فعلى هذا الامر موقوف على المقدمة توقف المحمول على الموضوع فاذا كانت المقدمة موقوفة على الامر كما هو المفروض فهذا دور صريح و نحن نقول عليه امور ثلثة مضافاً الى ما ذكر شيخ مشايخنا اعلى الله مقامه الاول انه لا يثبت عدم وجوب غير الشرط الثاني انه اعم من المدعى لدلالته على وجوب كل مقدمة شرعية شرطاً كانت او غيره الثالث ان كلامنا في الوجوب المترشح من ذي المقدمة اليها لاقى وجوبها المستفاد من خطاب مستقل مثل اذا قمتم الى الصلاة فاعسلوا الخ فاذا عرفت ما في الوجوه المذكورة للوجوب مطلقاً او التفصيل من الركاهة والسخافة الدراسة

ظهر لك ان الحق القول بعدم الوجوب ان كان مراد القائل به ان ههنا خطابين مستقلين بحيث يعاقب على كل منهما و يحكم العرف بان الآتى بالمأمور به ذي مقدمات آتت بمأمور به متعدد و ممتثل به لان من البديهي ان الامر بالعكس فان من اتى بالمأمور به المذكور امتثل امثالاً واحداً و ان اتى بمقدمات لا تخصي يستفاد وجوبها يتبع ذبها ولا ينافي هذا عدم جواز تصريح الامر بعدم مطلو بيتها للزوم التناقض لانه

لعله من باب دلالة الاشارة التي قد مر تفسيرها و تفسير دلالة التنبيه والايماء والاقتضاء حيث قلنا في المقدمة الاولى من المذكورة التي كانت في اقسام الدلالة فلمن من ذلك ان دلالة التنبيه والايماء واحدة و معناهما افادة المتكلم بكلامه عليه شيء اقترن به بمضمونه لولا عليه ذلك الشيء لذلك المضمون لبعداً لاقتران و مثلنا لها يقول النبي كفر بعد قول الاعرابي هلكت و اهلكت واقعت عيالي في شهر رمضان الدال على عليه الموافقة للتكفير و دلالة الاشارة التي هي ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب و في شيء آخر يكون هذا الشيء لازماً في اعتقاد المتكلم مرضياً له و ان لم يدل عليه خطاب الوضع و لم يقصد ايضاً بل لم يلتفت اليه فتأمل و جعلنا منها دلالة الآيتين على كون اقل الحمل سنة اشهر الا ترى انه ليس مقصود الامر بل ربما لا يكون لا يكون ملتفتاً اليه حتى يقال انه امر به مع عدم جواز تصريح المتكلم بان هذا المعنى المستفاد ليس بصحيح و دلالة الاقتضاء ما يكون مقصود الالفاظ و موقوفاً عليه صدق الكلام او صحته شرعاً او عقلاً الخ و لذا قلنا في اصول الامامية ما هذا نص عبارته ان اغلب ما يؤتى به يكون ذا مقدمات اختيارية لا بد منها في مقام تحصيله فيلزمه العقل بالاثبات بها و لكنه لا يوجب تفدد المأموريه حتى لو تمكن المأمور الاتيانه بدونه و اتى به واقترن عليه لكان ممثلاً نعم لا يكاد بيكر امكان كون

بعض المقدمات ذا خصوصية مبينة بلسان الامر فح كان الامر بذيها امرا بها بالتبع مثل ما اذا ورد اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة وبذلك ظهر ان اداس الشريعة الواقفة في الآيات او الروايات المتوقفة على مقدمات عقلية او عادية ماتى بها فى مقام امثالها ليست واجبات شرعية مولويه مأموراً بها ولو بالتبع سوى ما كان منها من المقدمات الجعلية الشرعية مثل الطهور السابق .

الاصل الخامس عشر فى بحث الاضداد وان الامر بضد هل يقتضى النهى عن ضده اولا فينبغى التنبيه على امور الاول ان هذا البحث من المسائل الاصولية لان الملاك فيها موجود لوقوع نتيجتها علة للكبرى
المسئلة الفقيهه الدراسة

مثلا البحث ههنا فى ان مثل لازالة هل يقتضى النهى عن الصلاة اولا فالصلاة منهي عنها مسئلة فقيهه والصلاة ضد الازالة المأمور بها صغرى هذه المسئلة وكل ضد المأمور به منهي عنه كبرى هذه المسئلة الا ترى ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده علة لهذه الكبرى فلذا قلنا انها مسئلة اصولية الثانى هل النزاع فى المرحلة الثبوتية او الاثباتية فلا يخفى عليك انه ان كان الكلام فى دلالة الدليل على حرمة الضد باحدى الدلالات فالبحث لا محالة يصير اثباتياً وان كان فى مطلق الحكم المستفاد من دليل سواء كان لفظياً او لبياً فالبحث ثبوتى وحيث

ان البحث في الملازمة بين فعل المأمور به و ترك الضد او في كون هذا الترك مقدمة لهذا الفعل والبحث عن هذا الامر لا يختص باللفظي فالبحث ثبوتى عقلى لا الابدائى اللفظى الثالث كل امرين اذا لو خطأ اما يكونان مثلين او خلافين او متضايقين او ضدين او العدم والملكة او نقيضين على هذا الترتيب لانهما ان كانا من نوع واحد كالسوادين فالاول والافان اجتماعاً كالبياض والحلاوة فالثانى و الا فلهما اسمان الاول المشترك بين هذه الاقسام الآتية و هو المتقابلان الثانى المختص بكل منها لانهما اما وجود بان ملازمان في النفع والتصور كالثبوت والابوة فالثالث و اما غير ملازمين كالسواد والبياض فالرابع و اما غير وجود بين بل احدهما وجودى والآخر عدمى فان كان هذا العدم مما يشترط في صدقة قابلية محله للوجود كالعمى والبصير والسكوت والتكلم فالخامس و ان لا يشترط كالايجاب والسلب فالسادس الرابع ان الضد المذكور في البحث ليس المراد منه ضدا اصطلاحياً عند اهل المفعول قد مر تفسيره بالامرين الوجوديين غير المجتمعين والمتلازمين في الفعل لوجهين الاول ان التمثيل يشمل مطلق المترجمين في الوجود لا يقدر المكلف على الجمع بينهما كالصوم في يومين الثانى انهم قسموه على ثلاثة اقسام الاول ضد خاص مثل خضوص الصلاة للازالة الثانى احد الاضداد الوجودية لا بعينه الثالث مطلق ترك المأمور به الامر الخامس

ان هذا الاقتضاء على وجهين اما من باب المقدمة المذكورة في السابق او من باب الملازمة اما الاول فمعناه ان الضدين حيث يكون بينهما المنافرة فيكون فعل المأمور به من مقدماته ترك ضده مثل الازالة المأمور بها تتوقف على ترك الصلاة التي هي ضده فكما ان مقدمة الواجب واجبة في سائر المقامات فكذا ههنا هذا الترك واجب فيصير فعله منهيًا عنه فلذا قالوا ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده اما الثانى فمعناه ان فعل المأمور به ملازم لترك ضده فاذا كان هذا الفعل واجباً فكذا ملازمه الذى هو ترك ضده واجب فيصير فعله متبها عنه حراماً فقالوا ان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده بل قد يقال ان الاقتضاء ههنا على نحو اشد بنحوين الاول على نحو الغيبية كما عن الفصول مثل ان يقال ان معنى ازل النجاسة عن المسجد لا تترك الازالة اى النهى عن تركها

الدراسة السادسة هل يختص النزاع بما اذا كان المأمور به واجباً مضيقاً والضد موسعاً كما فى مثل الازالة التى تجب فوراً او لا بل يشتمل مو. عين كالامر باداء الشهادة بالنسبة الى الصلاة مع فرض سعة وقتها و مضيقين كالامر بالازالة والصلاة فى ضيق الوقت وضد غير واجب ايضاً كالامر بالاقامة لقضاء شهر رمضان مع ضيقة بالنسبة الى السفر غير الواجب فالمدقق القمى فى المقدمة الرابعة من هذا البحث مال الى الاول فانه قال فيها موضع النزاع اذا كان المأمور به مضيقاً والضد موسعاً

ولو كانا موسعين فلا نزاع و اما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الالم انتهى
و عن تقريرات الشيخ الانصارى الثانى فانه بعد نقل عبارة القمى قال يمكن
المناقشة فى هذا المقام اولا بان اخراج الموسعين من محل النزاع مما
لا وجه له فان الملازمة التى اثبتوها بين الامر بالشىء والنهى عن
ضده عقلية سارية فى جميع الاوامر فكسا ان الامر المضيق يقتضى النهى
عن ضده الموسع كذلك الامر الموسع يقتضى ذلك من غير فرق
والحاكم بذلك هو العقل على القول بالاقتضاء غاية الامر ان النهى فى
الموضوعين يختلف حسب اختلاف الامرين فالامر المضيق يقتضى النهى
عن ضده على جهة تضيق والتعيين والامر الموسع يقتضيه على جهة
التوسعة والتخيير الى ان قال وهكذا الكلام فى المضيقين المتساويين
فى الاهمية فان قاعدة الاقتضاء المذكورة قاضية باقتضاء كل منهما
النهى عن الآخر على سبيل التخيير العارض للامرين باعتبار التراجع
والتكافؤ الى ان قال و ثانياً حصر النزاع فيما اذا كان الضد من الواجبات
الموسعة غير جيد لانهم يتفرعون على هذه المسئلة حرمة السفر وفساد
المعاملات مع عدم كونهما من الواجبات جدا فضلا عن كونهما موسعين
فالتحقيق ارجاء العنان الى اودية المباحات والمكروهات والمستحبات
لان اقتضاء الامر المضيق النهى عن الضد لا اختصاص له بما اذا كان الضد
واجباً كما لا يخفى انتهى ونحن نقول اولا ان تحقيق المقام الذى يقتضيه

ان الاقسام ربما تصل الى عشرة لان الموسعين على ثلثة اقسام لانهما اما يكونان من حق الله كصلاة النذر المطلق مع صلاة الظهر في اول وقتها او من حق الناس كاداء الدينين الموسعين او احدهما من حق الله كصلاة النذر المطلق والآخر من حق الناس كاداء الدين الموسع وكذا المضيقان فانهما ايضاً على ثلثة اقسام اولها يكون كلاهما حق الله كازالة النجاسة عن المسجد وصلاة الظهر في آخر وقتها ثانيها يكون كلاهما حق الناس كاتخاذ الغريق واداء الدين المعجل مع مطالبة الدائن ثالثها ان يكون احدهما حق الله كصلاة الظهر في آخر وقتها والآخر من حق الناس كاداء الدين المضيق او مختلفاً فهما على اربعة اقسام احدها كلاهما المضيق والموسع حق الله كازالة النجاسة عن المسجد وصلاة الظهر في اول وقتها وثانيها ان يكون كلاهما حق الناس كاتخاذ الغريق المضيق واداء الدين الموسع و ثالثها ان يكون حق الله مضيقاً كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين الموسع و رابعها عكس الثالث كاداء الدين المعجل وصلاة الظهر في اول وقتها فمع كون احدهما مضيقاً فيرجح على الآخر سواء كان من حق الله او الناس و مع سعتهما فيخير في تقديم ايهما شاء مطلقاً و اما المضيقان فان كانا من حق واحد فيخير في تقديم ايهما شاء الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام و ان كانا مختلفين فيقدم حق الناس الا اذا كان حق الله اهم و ثانياً ان اخراج الموسعين من النزاع ليس في محله و اما اخراج المضيقين ففي المحل

لانا ان قلنا ان الامر يقتضى من طرف واحد النهى عن الضد دون عكسه
 فيلزم الترجيح بلا مرجح وان قلنا ان الامر من الطرفين يقتضى النهى عن الآخر
 فهذا يدخل فى باب النهى فى العبادات لا الامر لا اقل من دخوله فى
 كلالايبين فتخصيص عنوان البحث باحدهما اى الامر دون الآخر من
 النهى ترجيح بلا مرجح السابع ان الضدين اما يكونان من الدين
 لا ثالث لهما كالحركة والسكون واما يكونان على خلافة مثل البياض
 والسواد كما ان الضد اما موجود او معدوم فح ربما ينسب التفضيل فى
 الاول الى المحقق النائنى بانهما ان كانا من القسم الاول منه يقتضى
 الامر باحدهما النهى عن الآخر لانهما كالتقيضين فان الامر بالشىء يكون
 لازمه النهى عن التقيض حتماً ولا يمكن ان لا يكون كذلك بخلاف
 القسم الثانى منه كما ينسب التفضيل فى الثانى الى الآقا حسين
 الخوانسارى والشيخ الانصارى فقالا ان الامر بايجاد الضد يتوقف على
 النهى عن الضد الموجود بمعنى ان المحل اذا كانا ملونا بالسواد مثلاً
 فالامر بالبياض يتوقف على عدم هذا السواد واما اذا لم يكن ملوناً به
 فالامر بالبياض يتوقف على النهى عنه فيؤل الامر الى ان عدم الضد
 الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر دون عدم الضد المعدوم ثم اورد
 بعض اعظم العصر على الاول بوجهين الاول انه لا دلالة على الملازمة
 حتى باللزوم العين بالمعنى الاعم فضلاً عن البين بالمعنى الاخص و ان

الامر لا يدل الاعلى اعتبار متعلقة في ذمة المكلف و لا يدل على النهي عن تركه الثاني بما محصله انه على فرض كون حكم مالا ثالث له من الضدين النهي عن الآخر يكون حكم ماله ثالث ايضاً كذلك لان الملاك واحد و هو البعض عن الترك فهذا الملاك كما يكون في مثل الحر كة والسلوك الدين ليس لهما ثالث يكون في مثل الازالة والصلاة اللتين لهما ثالث فعل فرض كون الازالة مأموراً بها يكون تركها مبعوضاً و اورد على التفضيل الثاني بكلام طويل يرجع محصله الى ان هذا التفضيل يتوقف على القول بعدم احتياج بقاء الاكوان الى العلة بل المحتاج هو حدوثها لابقائها فرد المبنى بان الحدوث والبقاء لافرق فيهما في الحاجة الى العلة بل ادعى ان البقاء والحدوث معناهما واحد في الحقيقة غاية لامر معنى البقاء حدوث بعد حدوث والحدوث هو الاول فعلى هذا المعنى لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم فان الامر بالضد كما يتوقف على عدم الاول يتوقف على الثاني بمعنى ان الثاني يتوقف على استدامته وجود الضد المأمور به نحن نقول في جملة كلامه اشكال يأتي الامر الثاني في ان الاقوال المذكورة في المسئلة يقع الكلام فيها في مقامين الاول في الضد الموجود كالصلاة بالنسبة الى الازالة فربما نقل في هذا المقام السبعة الاول نفى الاقتضاء رأساً الظاهر من بعض اعظم العصر و عن الضدى والحاجبي والعميدى وجمهور المعتزلة

و كثير من الاشاعة و ثانيها الاقتضاء على وجه العينية و ثالثها الاقتضاء على وجه التضمن رابعها الالتزام اللفظي خامسها الالتزام العقلي سادسها ما هو المحكى عن الشيخ البهائي من اقتضائه عدم الامر بالصد سابعها التفضيل بين ما اذا كان الضد من اسباب امتناع المأمور به في حق المكلف كالمسافرة الى البحر بالنسبة الى ايصال الدين الواجب المضيق و نحوه و بين ما اذا لم يكن كذلك كقراءة القدآن بالنسبة الى اداء الشهادة الدراسة الثاني في العام كترك الازالة بالنسبة اليها فهي خمسة احدها عدم الاقتضاء ايضاً المحكى عن ذكر في الخاص ثانيها الاقتضاء على وجه العينية خارجاً لا مفهوماً بمعنى ان الامر بالشيء و النهي عن تركه عنوانان كالانسان والحيوان الناطق المحكى عن الفصول المختار عندنا و ثالثها الاقتضاء على وجه التضمن المحكى عن المعالم رابعها الالتزام اللفظي بمعنى ان الامر بالشيء مما يدل على النهي عن الضد العام فيكون هذا النهي من اللوازم البية بالمعنى الاخص للامر بالشيء خامسها الالتزام اللفظي بمعنى كونه من لوازمه عقلاً اذا عرفت هذا فنقول اما وجه القول الاول فيظهر حين ذكر ادلة القائلين بالدلالة والمناقشة فيها فلنذكر اولاً هذه الادلة و اما الثاني فذكروا في وجهه امرين الاول المقدمة الثانية من باب اتحاد المتلازمين في الحكم اما الاول فقالوا ان وجود كل شيء يحتاج الى العلة التامة وهي مر كته من ثلثة

اجزاء الاول المقضى الثانى الشرط الثالث عدم المانع و هذه العلة لا توجد بدوها مثلا وجود الاحتراق يتحقق بوجود النار والمماسية و عدم الرطوبة فالاول هو الذى بذاته يقتضى التأثير فى مقتضاه الثانى هو الذى يكون مصححاً لهذا الاقتضاء الثالث هو الذى يكون له دخل فى فعلية تأثير المقضى فعليها يكون عدم المانع من مقدمات وجود الشيء ففيمما نحن فيه يكون عدم الضد مقدمة لوجود المأمور به و كل مقدمة المأمور به واجبة فعدم الضد واجب فلا بد من ان نقول ان مرادهم من العينية ان دلالة على هذه المقدمة كدلالة وجوب المعلول على وجوب علته كما مر من صاحب المعالم فى مقدمة الواجب السببية من انه لا معنى لوجوب المسبب الا وحبوب سببيه فيرجع الى قوله و اذا كان هذا الوجه مرادهم من العينية ولا بد لهم منه ولا يخطر ببالي غيره فى هذا الضد فحيث يتوقف على القول تتوقف وجود الضد على عدم الآخر فلا بد من التوضيح فى جوايه الدراسة فنقول الكلام فى توقف احد الضدين على ترك الآخر او بالعكس او التوقف من الطرفين او عدم التوقف منهما او التفضيل الآتى قد كثر الى الاقوال الخمسة المذكورة الاول توقف وجود الضد على عدم الآخر بخلاف توقف عدم الآخر على وجود هذا الضد فمعناه ان تحقق الارالة يتوقف على عدم الصلاة ولكن لا يتوقف هذا عدم على وجودها المنسوب الى اكثر الاصوليين تارة الى المشهور

اخرى منهم صاحب القوانين والفصول وحاشية المعالم الثاني مامر من التفصيل المحكى عن المحقق الخونسارى والشيخ الانصارى بين توقف الضد المعدوم على ترك الضد الموجود و عدم توقف الضد الموجود على ترك الضد المعدوم الثالث عكس القول الاول فهو توقف عدم الضد على وجود ضده الظاهر من الكعبي المنكر لانتفاء المباحات لهذا المبنى من كون كل الافعال المباحة الاضداد للمحرمات مقدمات لتركها فترك الزناء والخمر والقمار يتوقف على هذه الافعال فاذا كان مقدمة الواجب واجبة فهي واجبة ليست بمباحة الرابع القول بكون التوقف من الطرفين فيتوقف وجود الضد على عدم الآخر و يتوقف هذا العدم على وجود هذا الضد المنسوب الى الحاجبي والعضدى الخامس عدم التوقف من الطرفين فلا يتوقف وجود الضد على عدم الآخر ولا العدم يتوقف على الوجود المنسوب الى جماعة كثيرة من محققى الاصوليين منهم الشيخ البهائى و شيخ مشايخنا صاحب الكفاية اعلى الله مقامهما و هذا هو الحق عندنا من بين هذا الاقوال لكن على سبيل سلب العموم لا عموم السلب فمفاد دعوانا و دعوى من واقفنا انه ليس كل امرين متضادين يتوقف احدهما على الآخر ولا العكس وليست ان الامرين المتضادين فى كل حال ليسا كذلك لان منهما المانع والممنوع والحال انه قد مر ان عدم المانع من اجزاء العلة بلا شك ولا شبهة فح يتوقف هذا الممنوع على هذا

العدم فانه يكفى فى نفي القول بعموم السلب فهو ليس مراد المحققين و صاحب الكفاية بل مرادهم سلب العموم الذى لا ينافى التوقف فى بعض الامثلة و ينافى مراد القائلين بالرابع من العموم وعلى اى حال حيث كان الحق مع صاحب الكفاية و من واقفة فلنذكر ادلتهم قد استدل رحمه الله فى كفايته على ما استظهرنا من عبارته بامرین الاول ما هذا نصه وحيث لا منافاة اصلا بين احد العينين و ما هو تقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملازمة كان احد العينين مع تقيض الآخر و ما هو بديله فى مرتبه واحدة من دون ان يكون فى البين ما يقتضى تقدم احدهما على الآخر انتهى كلامه الدراسة

غرضه على ما مر فى تقرب كون عدم لضم مقدمة للاخر انه يكون هذه المقدمة من سنخ عدم المانع الذى قد مر انه من اجزاء العلة التامة فح كما يتوقف هذا الفعل على هذا عدم توقف الفعل على عدم مانعه كذلك يتوقف هذا عدم ايضاً على هذا الفعل توقف الممنوع على مانعه لانه مقتضى الممانعة بين الطرفين و هذا دور مصرح هذا ظاهر العبارتين فيكون على هذا ظاهر الكفاية ايرادين على القول بالتوقف ولكن يظهر من بعض المحشين ايراد آخر سوا ما ذكرنا مستقل منهما مراد من قوله الواقع بين العبارتين المذكورتين الذى عذا عينه فكما ان قضية المنافات بين المتناقضين لا يقتضى تقدم ارتفاع احدهما

في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين فقال المحشى المذكور اراد به جواباً آخر قبل الثالث و هو ان المتضادين يرجعان الي المتناقضين لان معنى البياض هو اللاسواد فكما ان اللاسواد الذى يكون فى مرتبة السواد متناقض و بمعنى ان اللاسواد السابق او اللاحق لا يكون متناقضاً مع السواد لاجتماعهما والحق ان النقيضين لا يجتمعان فكذلك البياض الذى هو عين هذا العدم متحد مع السواد فاذا كان الامر كذلك لا يجوز ان يكون هذا العدم مقدمة لوجود البياض لاتحاد الزينة بل لعينيتها و لكن لم يظهر من المصنف انه جواب مستقل بل ظاهر كلامه التنظير فقط فمعنى ظاهر العبادة ان المتضادين لا يكون عدم احدهما مقدمة للآخر لانه لاداعى لذلك الا التنافر و هذا لا يكفى كما فى المتناقضين و مما ذكرنا ظهر عدم صحة التوقف من الطرفين او من طرف الوجود على العدم او التفضيل المحكى عن الخونسارى والانصارى فبقى القول الناشى من شبهة الكفين من توقف العدم على الوجود من بين هذه الاقوال الخمسة المذكورة وقد مر تقرّبها على نحوين الاول ان التروك مثل ترك الزنا والقمار او شرب الخمر لازم متوقف على فعل الضد الآخر و لذا قلنا انه قائل بعكس قول المشهور ولكن يضعف صفرياً و كبرياً اما الاول فعدم الضد الذى الذى هو ترك المحرام فيما نحن فيه ليس متوقفاً على فعل من الافعال

بل علمته الصارف عنه الذي هو عدم ارادته او ارادة ضده ان قلت ربما لا يكون للشخص هذا الصارف بل اخذ تصميماً قطعياً على هذا الحرام فح لا شك ولا شبهة في ان تركه يتوقف على الضد المانع قلت لاضر فيه ح فنحن نقول ان اتفق هذا التصميم بان لا يكون الصارف المذكور في البين يكون العلة منحصرة فيه فهو واجب عقلاً كما مر في بحث مقدمة الواجب الدراسة ولكن لا ينفعه فانه قائل بعموم السلب للمباحات والحال انه ليس كذلك لتخلفه حين وجود الصارف و اما ثانياً فممنوع وجوب المقدمة الثانية ان هذا الفعل كان ملازماً لترك ضده و بهذا استند بعض القائلين بحرمة الضد فاذا وجب الترك وجب هذا الفعل لسراية الوجوب من الملازم الى الآخر فاستند في هذا الحكم الى ما استند القائل بحرمة الصد من السراية المذكورة فان المحكى عن المشهور ان الكهني استند في انتفاء المباحات الى الاول و لكن الظاهر من البعض كصاحب المعالم انه استند في هذه الشبهة الى الثاني على اى حال اجيب عن هذا النحو بانه لا داعى الى القول لسراية الحكم من الملازم الى الآخر و وجوب كونهما متحدين في الحكم غاية ما في الباب ان الملازم يلزم ان لا يكون محكوماً بحكم فعل مخالف لحكم ملازمه مثل ان يامر بالازالة و ينهى عن ترك الصلاة الملازم لها لانه تكليف بغير المقدور لا ان يكـون محكوماً بحكم ملازمه

فيرجع هذا الدليل الى كونه عاماً والمدعى خاصاً بل يجوز ان يكون الملازم محكوماً بالحكم الشانى المخالف لملازمة لكن لم يصل هذا الحكم الى مرتبة الفعلية مثل ما اذا فرضنا ان انقاذ الغريق واجب و ملازمه ترك الصلاة فهذا الترك كان حراماً انشاءً قطعاً ولكن سقطت هذه الحرمة عن الفعلية لاتبلائها بالاهم ان قلت على هذا فهذا الملازم محكوم باى حكم مع ان اللازم عدم خلوا الواقعة عن الحكم قلت اولا قد مر ان الملازم محكوم بحكم شانى فليس خالياً عن الحكم و ثانياً ان عدم جواز خلوا الواقعة عن الحكم غير ثابت لا عقلاً ولا شرعاً لانه لامانع عقلاً فى عدم كون واقعة من الوقايح ذات اقتضاء للحكم الالزامى او غيره بل ولا شرعاً و ثالثاً ان خلافه ثابت بالاخبار التى مضمونها ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً فتلخص مما ذكرنا ان القول بحرمة الضد الخاص بالنحوين مقدمة تركه لوجود ضده الواجب او ملازمته اياه ممنوع غاية الامر النحو الاول صفراء وكبراه ممنوعتان بخلاف الثانى فانه ممنوع كبروياً و اما القول الثالث الذى هو الاقتضاء على نحو التضمن فهو ان حرمة النقيض جزء من الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل عليها بالتضمن و جوابه انا لا نسلم انها جزء من الوجوب اذ لا يزيد مفهومه عن طلب الفعل ولو حللنا فليس اكثر من رجحان الفعل مع المنع من الترك و اين هذا من حرمة الضد الخاص الدراسة

حجة من قال بالاستلزام ان الايجاب طلب فعل بدم على تر كه اتفاقاً و هذا الترك ينحصر في امرين اما نفس الكف او فعل ضد آخر غير هذا الكف اذ لازم الاعلى امر وجودى لانه مقدور و ايهما كان كان ضداً خاصاً فيستلزم الامر النهى عن هذا الضد و جوابه المنع من ان الذم لا يكون الاعلى الوجودى المنحصر في هذين الامرين الكف او آخر مثل الصلاة في المثال المشهور من ازل النجاسة من المسجد لانه قد يذم على نفس عدم الفعل سلمنا لكن بدم على نفس الكف و هذا الامنع فيه ولا نزاع فانه غير مقصود للقائل بالنهى عن الضد الخاص والظاهر ان من احتج بما ذكر للاستلزام لا فرق عنده بين اللفظى والعقلى و اما حجة من قال ان الامر بالشىء يقتضى عدم الامر بالصد فهى واضحة مما ذكرنا مفهومه منه بطريق اولى و كذا من قال بالتفضيل فانه يقول اذا لم يكن الامتناع من الاجتماع فلا داعى ولا ملزم على النهى عنه بخلاف اذا كان الاجتماع ممتنعاً و جوابه انه ليس كل ما يمتنع اجتماعه مع المأمور به مفهوماً نهيه من الامر ثم لا يخفى عليك ان بعض هذه الاقوال و ان استعيد البعض القول به مثل القول بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن الخاص بالتضمن و لكن حيث نقل الآخر الاحتجاج له بمثل الوجه المذكور فيظهر منه القول به و ايضاً لا يخفى عليك ان ما ذكر من ادلة الاقوال المذكورة اغليها ما هو خطر بياننا مثل

ما ذكر في وجه العينية و لكن قد يحتج بما هو مذکور في المطولات من ان الامر بالشئ لو لم يكن عين النهى عن ضده لكان اما مثله او ضده او خلافه والثاني باقسامه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لا بد من ان يكونا متغايرين فهماً اما يتساويان في الصفات التي لا يقتصر اتصاف الذات بها الى تصور امر زايد على هذه الصفات المسماة بالصفات النفسانية كالانسانية للانسان و يقابلها الصفات المعنوية المفترقة الى التعقل المذکور كالحدوث للانسان اولا فان كان الاول فمثلاً مثل السوادين وان كان الثاني فان امتنع اجتماعها في محل واحد منهما ضدان كسواد و بياض اولا فهما خلافان كالسواد والجلادة و اما بطلان التالي فلانها لو كانا مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما في محل واحد لانه شأن المثليين او الضدين لكنهما يجتمعان في محل واحد فان الامر بالحرارة والنهي عن السكون يجتمعان ولو كانا خلافين لجانان يجتمع كل واحد منهما مع ضداً آخر لان ذلك حكم الخلافين والحال انه لا يجتمع الامر بالشئ مع ضداً للنهي عن ضده الذي هو الامر بهذا الضد لانه تكليف بما لا يطاق ولكن اجيب عنه بان التالي ليس باطلا لانا نختار كونهما خلافين ولا نسلم لزوم كونهما مما يجتمع كل واحد منهما مع ضداً آخر لانهما قد يكونان كاضافة العالم و وجود النهار المتلازمين والحال انه يستحيل اجتماع كل منهما مع ضداً آخر لانه يلزم انفكاك احد لمتلازمين عن الآخر الدراسة

و اما ضد العام فالاقوال المذكورة في الخاص يأتي فيه ايضاً من عدم الدلالة المنسوب الى الحاجبي والعضدي والاتحاد والعينية المنسوب الى الفصول والالتزام المنسوب الى النائيني والعراقي والتضمن المنسوب الى المعالم وغيرها مما ذكر في الخاص والحق بين الاقوال هو الاتحاد كما اشرنا اليه و اختاره الفصول تحقيقه ان الامر هو طلب والنهي طلب الترك فالنهي عن الترك معناه طلب ترك الترك فح اذا كان النفي في النفي اثباتاً يرجع الى طلب الفعل الذي هو معنى الامر فهذا الطلب و ان كان يختلف مع النهي عن الترك مفهوماً ولكن يتحد معه خارجاً و مصداقاً من قبيل الاختلاف بين الانسان والحيوان الناطق فثبت و تحقق ان الامر بالشئ عين النهي عن الترك ولا يكون جزئه حتى يكون دلالة عليه بالتضمن ولا لازمه كما يظهر من شيخ مشايخنا صاحب الكفاية والعلمين المذكورين حتى يكون دلالة عليه بالالتزام ولا احبينا عنه كما يظهر من بعض اعظم العصر و ينسب الى الحاجبي والعضدي ثم ان بعض القائلين اختلفوا في الاستلزام هل هو بمعنى اللزوم البين بالمعنى الاخص بان يكون تصور الوجوب فقط موجباً للجرم للجرم بلزومه له من دون حاجة الى امر آخر او بمعنى اللزوم البين بالمعنى الاعم بان يكون تصور الوجوب مع الترك موجباً للجرم باللزوم نسب الى النائيني رحمه الله الميل الى الاول اولاً ثم على فرض التسليم

فالدلالة الالتزامية بالمعنى الثانى مما لاشكال فيه انهى مفاد المحكى من كلامه فبقى من الاقوال السبعة المذكورة فى الخاص القولان التفضيل بين الامتناع من الاجتماع فيدل و عدمه فلا يدل و قول البهائى من دلالاته على عدم الامر بالصد و حيث ان الاول منهما لا يتصور ههنا لان الاجتماع مع الضد العام الذى يرجع الى فعل المأمور به و تركه لا يتصور لانهما من المتناقضين فيسقط هذا نقول فعليهذا يمكن فرض جعل الاقوال فيه سبعة ايضاً بتقسيم الالتزام المذكور الى قسمين لفظى و عقلى فلذا فلذا قال البعض ان الوجود فيه ايضاً سبعة كما يمكن عدم كون المراد من الوجود السبعة الاقوال و اما قول البهائى فوجهه واضح مما ذكرنا من الادلة الدالة على النهى بطريق اذلى نفى فى المقام امر ان الاول انا قلنا ان شيخ المشايخ صاحب الكفاية اختار الالتزام فهل هذا التزام من البين الاخص او الاعم والظاهر انه اراد الثانى فى كفايته بقوله نعم بمعنى انه لو التفت الامر الى الترك لما كان راضياً به لامحاله و كان يبغضه الثانى انه لا ينقضى تعجبنا من بعض اعظام العصر لانه انكر اصل الدلالة فى العام ايضاً مع ان هذا القول فى غاية البعد بحيث لم يتعرض له شيخ مشايخنا الدراسة ثم انه ورب القول الذى اخترنا من العينية بوجهين صحيحين و لكن ردهما بما لا محصل له الاول هو الذى سماه العينية فى مقام الاثبات والدلالة فقال معناه ان فى المقام مدلولاً واحداً يعبر

عنه بلفظ تارة و بآخر اخرى مثل ان يراد ابراز كون الصلاة في ذمة
المكلف فيقال صد كما يقال لا تترك الصلاة فهذا مما لا اشكال فيه
و لكن الظاهر ان العينية بذلك المعنى ليست مرادة للقائل بها انتهى
كلامه اقول ما ندرى كيف يدعى دام ظله العالی انها ليست مرادة لهذا
القائل مع انه في غاية القرب فاداً لا داعي لنا من حمل كلامه على
غيره مما لا يمكن المساعدة معه الثاني ما احتملنا فقال في رده هذا النهي
لم ينشأ عن مبعوضة تلك الامور وقيام مفسدة فيها بل نشأ عن محبوبة
تركها و مصلحة الزامية به وعليه لم يكن هذا النهي نهياً حقيقياً ناشياً
عن مفسدة ملزمة في متعلقه بل هو في الواقع امر به بصورة النهي
فلذا لا معنى له و نحن نقول لا شك ولا شبهة في ان كل النواهي كما
تكون المفسدة في متعلقها تكون المصلحة والمحبوبة في تركها فهذا
المعنى ليس محذوراً لهذا الوجه حتى ندعه مع انه اقر ايضاً على هذا
يكون الامر بالشئ عين النهي عن الضد العام معدافاً خارجياً فعليها
هذا التقريب ايضاً مما يمكن المساعدة معه كما لا ينقضى تعجبنا من
اعترافه بالاستلزام ثم رده لانه كيف لا يستلزم الامر بالشئ النهي عن
تركه مع انه لا بد من كل الامر التفاته الى ما يصدر من امره و اذا
التفت الى امره لا ينفك عن التفاته الى كون مخالفته مبعوضة و هل
معنى النهي الا هذا و بل معنى الاستلزام الا هذا فكيف يدعى انه ربما

يأمر ولا يلتفت الى الترك و لذا قال في محل آخر نعم المنع من الترك لازم للوجوب فهل هذا الكلام يكون مناقضاً لما ادعاه ام لا بل لا شك ولا شبهة في كونه يناقض ما افاده من عدم الدلالة الالتزامية في اليمين و لكن لا ندرى ايهما اكثر تعجباً انكار اصل الدلالة او الاقرار باللزوم ثم انكاره ثانياً ثم انه دام ظلله العالي احتمل كون النهى نهياً حقيقياً ولكن اعتذر منه بأنه يشكل ان يراد فيما نحن فيه لان النهى ناش عن البعض في متعلقة الامر ناش عن الحب فيه فيستحيل اتحاد الحب والبغض في الخارج كما يستحيل اتحاد الصفتين المتضادتين فيد والحال ان جوابه واضح لان متعلقهما مختلف فح لا يكون الاستحالة في اليمين كما لا تكون في كون الشخص محبوباً عندك والآخر مبعوضاً اما الثمرات التي قيل يترتبها على القول بالاقضاء في الضد الخاص فهي ثلاث الاولى ترتب العقاب على فعل الضد على الاول فانه كان منهباً عنه فيتبعه العقاب الثانية كون الفاعل عاصياً فيتبعه ما يترتب على المعصية فاذا كان مأموراً بالاقامة لقضاء شهر رمضان المضيق فكان السفر منهياً عنه فيلزم اتمام الصلاة و صحة الصوم الثالثة فساد الضد الذي هو عمدتها بحيث لم يتعرض لغيرها كثير من الاعلام اذا كان عبادة لانه منهى عنه والنهى في العبادات يقتضى الفساد اقول اما الاولى فقد تنكر لان القول بالاقضاء عند الكثير منشأه مقدمة ترك الضد فلزمه النهى الغيرى فح تترتب على الاقضاء

وكون النهى الغيرى كالنفسى مقتضياً للعقاب فلا تترتب على الاول فقط
اما الثانية فهي ايضاً موقوفة على الاقتضاء وكون العصيان الموجب لتمام
صلاة المسافر و صحة صومه عاماً شاملاً لهذا العصيان ايضاً فلا تترتب
على محض القول بالاقتضاء لانه لقائل ان يدعى ان الظاهر من سفر
المعصية غير هذه المعصية الغيرية فكان هذه الثانية ايضاً كلالولى ممنوعة
الترتب على الاقتضاء فقط اما الثالثة فقد انكرها طوائف على الوجود
والعدم اما الاول فان مثل شيخ مشايخنا صاحب الكفاية ممن يقول بكفاية
ملاك العبادة في صحتها من الرجحان الذاتى و ان عرض المرجوحية
للمزاحمة بالمضين والاهم وكذا مثل من مال الى الامر الترتيبى فسى
المقام ياتى تفصيله يقول بها على الاقتضاء ايضاً ولولم يقل بما قال صاحب
الكفاية من كفاية الرجحان الذاتى و لكن صاحب الكفاية حيث انكر
الامر الترتيبى فصحة الضد على الاقتضاء منحصرة عنده بالرجحان الذاتى
فنتيجة الكلام ان المخالف للثمرة في طرف الوجود الطائفتان الاولى
شيخ مشايخنا و من سلك مسلكة الثانية القائل بالترتب اما الثانى فان
مثل الشيخ البهائى والمحقق و صاحب الجواهر قائل بالفساد ولو قلنا
بعدم الاقتضاء لان هذا الامر عنده لا أقل من اقتضائه عدم الامر بالصد
والعبادة عنده محتاجة الى الامر فلا تكون صحيحة بدونها الدراسة
فنتيجة الكلام ان هذه الطائفة منكرة لعدم الفساد على القول بعدم

الاقتضاء فحاصل الكلام ان الاقوال في المسئلة في طرف الافراط والتوسط والتفريط من حيث الاقتضاء المبحوث عنه للنهي و عدمه اما الاول الذي يميل الى الافراط القول بالاقتضاء للنهي في الضد الخاص اما الثاني الذي يميل الى الطريقة الوسطى فهو المنسوب الى الشيخ البهائي من الاقتضاء لعدم الامر بالضد اما الثالث الذي يميل الى التفريط فهو القول المقابل للبهائي من عدم اقتضائه اصلاً لان النهي عن الضد ولا عدم الامر به بل يمكن الامر به بالترقب و حيث انجر الكلام الى الامر الترتبي المشار اليه كراراً فلا بد لنا من توضيحه فنقول اول من نسب اليه الاشارة اليه على قول بعض الاعلام الشيخ جعفر كاشف الغطاء والمحقق الثاني علي قول سيدنا العلامة البروجردى اعلى الله مقامهم و تبعهما كثير سيما السيد الميرزا حسن الشيرازى فاصراً عليه و انكره قوم منهم العلمان الشيخ الاتصاري و شيخ مشايخنا صاحب الكفاية فالموافق قال لاشكال في ان الامر اذا كان له مطلوبان لان يأمر بالاهم مثل ان يقول انقذ الفريق ولدى فان عصيت ولم تنقذه فانقذ اخي الفريق فهذا الاهم وان كان مقتضياً للنهي عن ضده المهم و لكن يكون مأموراً به في الطول فيكون صحيحاً بمقتضى الامر الثاني فلذا قلنا ان مثله لا يقول بالثمره التي هي استلزام القول بالاقتضاء فساد ضده فوقع المسئلة معركة الآراء بين الاعلام في التلقى بالقبول وعدمه بحيث شيخ مشايخنا مع ما به من

داب الاختصار اطال الكلام في كفايته بالاشكالات المتعددة فاختر عدم
 صحة هذا الامر الترتيبي عقلاً فلنشرح كلامه اعلى الله مقامه فلنكتف
 بنقل عبارته فنقل اول دليل القائل بالصحة من انه لا مانع عقلاً من تعلق
 الامر بالضدين بحيث كان الامر بالمهم معلقاً على مخالفة الهم وعصيانه
 فاجابه بان الاشكال المفروض ههنا ملاك استحالة اجتماع الضدين في
 عرض واحد فانه آت فيه لان الامر بالمهم و ان لم يكن في عرض الامر
 بالاهم و لكن الهم كان في طرف المهم و مرتبته ضرورة عدم سقوط
 امره بمجرد عصيانه ما لم يمتثل و لم يسقط غرضه ففي هذه المرتبة
 اجتمع كلاهما ثم نقل ثانياً عن هذا القائل بان هذا الاجتماع حيث كان
 باختيار المكلف و ان انجر الى الامتناع فلا اشكال فيه لما هو معروف
 من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي في الاختيار فاجابه بان الاستحالة ههنا
 نكونه طلب الضدين و طلبهما محال من الحكيم الملتفت الى محاليتهم من
 غير فرق بين كون الامتناع بالاختيار او غيره ولو علق على امر اختياري
 والا يلزم صحته حين هذا التعليق في عرض واحد بلا حاجة الى الترتب
 و جعلهما في الطول فنقل ثالثاً بانه فرق بين الاجتماع في عرض واحد
 و ما نحن فيه فانه في الاول يطارد كل منهما الآخر بخلاف الثاني فانه
 لا يطارد المهم الهم فانه على فرض اتيانه به لا يكون المهم مطلوباً
 الدراسة فاجابه اولاً كيف لا يطارد المهم فالاهم مع انه لم يسقط في

هذه المرتبة التي يكون المهم فيها فعليا فيلزم اجتماعهما في المرتبة الواحدة وهل يكون المطاردة الا الاجتماع فيها مع مضادة متعلقهما ثم اجابه ثانياً بما هذا نص عبارته مع انه يكفى الطرد من طرف الامر بالايم فانه في هذا الحال يكون طارد للمهم كما في غير هذا الحال فلا يكون له معه بمحال اقول لعل عرضه من هذا الجواب الثاني عن الدليل الثالث للقائل بالترتب انه و ان سلمنا عدم طرد طلب المهم الاهم ولكن الاهم حيث كان له اطلاق لجميع حالاته منها هذه الحال التي يكون فيها فعلية المهم موجودة يطرد المهم كما يطردها في غير هذه الحال فتأمل فنقل رابعاً عن القائل به بانفراء موجوداً في العرفيات كثيراً فهذا دليل التعقل والامكان لان دليل وقوع شيء دل ادلة مكانه فاجابه باننا اذا اثبتنا عدم تعقله فلا بد لنا لهذا الدليل القاطع العقلي من تأويل ما ظاهره الوقوع بحيث لا يتبلى بمحال عقلي فبح نقول اما بصرف النظر عن الامر بالايم فلا يكون فسي لبيان الاالمهم او يكون الامر بالمهم ارشاديا الى وجود المصلحة الجابرة في الجملة لمافات منه من مصلحة الاهم فلا يكون الامر بالمهم حقيقياً مولويا فلا يلزم الاجتماع ثم استشكل بوجه آخر على هذا الترتب من انه لو كان فلا بد لنا من الالتزام بالعقابين والحال انه لا يلتزم به اخذ و لذا سيده الاستاد الذي مراده على ما قيل الحاج الميرزا حسن الشيرازي حيث كان من القائلين

بهذا الترتيب فاورد عليه هذا الاشكال كان في مقام دفعه حاصل عرضه ان هذا الاستاد مع كونه قائلاً بالترتيب لم يلتزم بالعقابين وكان في مقام دفعهما وكان متعلميه مستشكلين عليه على القول بالترتيب بهذه العويضة التالية لهذا القول غير قانعين لجوابه الراجع الى عدم العقابين فاستدل رحمه الله بهذا الاشكال على طريق الان الذي هو وحدة العقاب المسلمة عند القائل به واثار الامر على وحدانيته فلا يصح هذا الترتيب فلا بد له على القول بالافتضاء من القول بكون مناط صحة العبادة مع مضادتها ما هو اهم منها ملاك الامر الذي هو الرجحان الذاتي لا نفسه لعدم صحة الامر الترتيبي كما التزم به البعض في المقام فبح على القول بعدم كفاية هذا الملاك لا بد لنا من القول بالبطلان لعدم الامر من المقتضيين للصحة من الملاك والامر الترتيبي واورد على هذا الترتيب امور سوى ما ذكره صاحب الكفاية الاول انه لو صح الامر بالمهم على ما ذكره لزم اختلاف المتلازمين في الحكم فانه قد مر ان المتلازمين لا يجب ان يكونا متحدين في الحكم ولكن يجب ان لا يكون احدهما محكوماً بحكم مخالف للاخر بيان ذلك ان الازالة اذا كانت متلازمة لترك الصلاة فمع وجود الامر الترتيبي بهذه الصلاة بصير هذا الترك حراماً وهو ما ذكر من اختلافهما في الحكم الدراسة وجوابه ظاهر مما مر من ان الامر بالمهم ليس فعليا منجزا حتى يجرم تركه المتلازم للاهم الواجب فيلزم مامر الثاني لزوم طلب الحاصل

في الضدين الذين لا ثالث لهما كالحر كة والسكون لان الفرض ان الامر بالمهم يصير منجرأ مع عصيان الالم فيكون ماموراً بالسكون اذا ترك الحر كة والحال انه مع تركها لا محالة يكون ساكناً فهذا ما ذكرنا و اجيب عنه ان القائل بالترتب مراده في سوى ما ذكر فان كان كلامهم يشمل ذلك منشأ عقلته فنظر الى الاضداد التي لها ثالث من الازالة والصلاة وانقاذ الغريقين الثالث ان المأمور به بالامر الترتبي اذا اجتمع مع اقتضاء الامر النهى عن الصد الذي هو عين المأمور به المذكور يكون واجباً فعله بالاول وواجباً تركه بالثاني وهذا امر بالمتناقضين و اجيب عنه بان القائل بالترتب لا يرى المحذور فيه لان المأمور لا يخلو من حالين اما يعصى الالم فلا يكون منجرأ وجوبه حتى يجب تركه بل يجب فعله المهم فقط و اما لا يعصى الالم فلا يكون المهم واجباً منجرأ حتى يلزم فعله فيناقض مع وجوب تركه للاقتضاء المذكور الرابع لزوم المتناقضين في الالم ايضا بتقريب ان هذا الالم يكون واجباً فعله بالفرض مثل الانقاذ و اذا قلنا بالترتب يكون واجباً تركه مقدمة او ملازمة للمأمور به بالامر الترتبي و جوابه ظاهر مما قبله بان المأمور اما يكون ممثلاً للالم فليس الامر الترتبي في البين حتى يجب ترك الالم مقدمة او ملازمة للمأمور به الترتبي اولا يكون ممثلاً فليس الالم في البين حتى يكون واجباً فعله فيناقض مع وجوب تركه

مقدمة او متلازماً للمأمور به بالامر الترتيبي الخامس ان النهي فسى العبادات يقتضى الفساد فمع ذلك كيف يمكن القول بالصحة بالامر الترتيبي و اجيب عنه ايضاً ان النهي يقتضى الفساد اذا كان الامر موجوداً فانه مقتضى له و على القول بالترتب لا امر بالاهم فلا يقتضى للفساد فانه في هذا الغرض لا يكون الامر الفعلى المنجز الا بالمهم و امر الاهم لا يكون كذلك السادس انه من المسلمات ان الامر دائر بين الاهم والمهم فاذا كان الامر كذلك لا بد من القول يكون ترك الواجب الاهم اشد حراماً من المهم و ثبت و تحقق ان المقدمة اذا كانت منحصرة في ترك الواجب الاهم سقط وجوب ذبها فكذا ما نحن فيه و اجيب بان الكلام صحيح لكنه متفرع على كون وجوب الاهم فعليا منحراً حتى يكون تركه حراماً فيستلزم عدم وجوب ما يقتضى هذا الترك من المهم فلازمه بطلان الترتب و لكن القائل بالترتب يقول على هذا الغرض ليس الاهم وجوبه فعليا منجزاً حتى يلزم ما ذكره الدراسة اذا عرفت ما ذكر من ادلة شيخ مشايخنا و من وافقه ممن قال بعدم صحة الترتب و وهنها فاعلم ان سيدنا العلامة الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى اعلى الله مقامه قد اختار خلافه فقال والحق هو الصحة و وقد او فى حقه بما يرجع ملحظه الى ان التكليف حيث كان هو البعث من المكلف و كان داعيه هو اتباع المكلف الى المكلف به يكون فرع

هذا الانبعاث فلا يصح تعلقه بالضدين لعدم امكان حصول الانبعاث المذكور و لكن في المقام حيث كان الامر بالمهم متأخراً عن الامر بالاهم بمرتبتين لان الامر بالمهم اذا كان مشروطاً بعصيان الاهم فيكون متأخراً عنه تاخر المشروط عن الشرط والعصيان متأخر عن الاهم لانه منترع عنه فالامر بالمهم متأخر عن الامر بالاهم بمرتبتين فيكون الميدان خالياً عن الاهم فيصير المأمور به المهم مقدوراً للمكلف لامكان الانبعاث المذكور الى احدا الضدين في هذا الميدان الخالي عن الآخر فيصير هذا التكليف من طرف المكلف صحيحاً ذا داع عقلائي و نحن نقول و بكلمة اخرى ان المحذور حيث كان ناشئاً من فعلية الامرين على الاطلاق الذي يرجع الى اطلاق فعلية المهم الشامل لصورة عصيان الاهم و عدمه فيتدفع بمجرد رفع اليد عن هذا الاطلاق بتقييده بالعصيان فح لا موجب في رفع المحذور يرفع اليد رأساً لعدم انحصار رفعه بهذا الوجه فيكون المدعى خاصاً والدليل عاما فيكتفى على قدر واجب فلذا استحالة عقلية في هذا الامر الترتبي من هذه الناحية فاذا لم يكن مستحيلاً فلا يحتاج في وجوده الى دليل آخر نعم لنا في المقام احتمال جعل النزاع المعروف بين الطرفين لفظياً لان الضدين على فرض كون احدهما الاهم كما ان هذا الفرض مورد الكلام والاتيان به هو المطلوب منهما فقط ولا نسلم ان القائل بالترتب يلتزم بمطلوبية

المهم في هذا الآن قطعاً حتى يلزم طلب الجمع بين الضدين الذي هو المستحيل بخلاف ما لم يأت بالاهم اذ بنى على عصيانه فلاشك في ان المهم مطلوب حوالاهم غير مطلوب بل ليس بموجود حتى يحى المحذور ولا نسلم ان القائل بالاستحالة لا يلتزم بوجود المهم في هذا الوقت قطعاً لعدم مناطها الذي هو الجمع بين الصدين فعلى هذا يمكن ارجاع كلام المنكر للترتب الى بعض الفروض الذي قلنا ان القائل بالترتب ايضاً لا يلتزم بمطلوبية المهم فيه و هو الاثيان بالاهم اذ البناء عليه وقد يقال ان الاستحالة في هذا الترتب لكون المهم مع وجود الاهم مزاحماً له اما لمضادة متعلقيهما و اما لكونه موجباً لعصيان الاهم و كلاهما كما ترى موجبان للمزاحمة اما الاول فانه لا يقدر المكلف على الجمع بينهما لانهما ضدان و اما الثاني فانه اذا كان الامر بالمهم على فرض تقييد متعلقه بالعصيان فهو يقتضى عصيانه و تركه في الخارج ولاشك و الاشبهة في ان الامر بالاهم يقتضى عدم العصيان و هل المزاحمة الا هذا الدراسة ولكنه يمكن ان يقال ان المزاحمة ليست ناشية من الامر بالمهم اصلاً فهى ليست بموجودة باعتبار اما على الوجه الاول فان الامر بالمهم ليس مطلقاً منحراً حتى يكون مزاحماً للاهم بل هو مقيد بحال ترك المكلف الاهم و عصيان امره و اما الثاني فان الامر بالمهم ليس مقتضياً لعصيان الاهم و تركه في الخارج حتى يكـون مزاحماً للاهم

غاية الامر ان هذا الامر قد تحقق في طرف عصيان الاله من دون ان يكون مستنداً الى المهم بل المقتضى للعصيان اختيار المكلف اياه فاذا اختار المكلف العصيان و ترك الاله يتحقق شرط الامر بالمهم فعلى هذا لا يكون الامر بالمهم مراحمًا للاله بالوجهين و قد يتفاهم من بعض عباراتهم ايضاً ان الاستحالة من جهة استحالة ما يترتب عليه من العقاب على امر مستحيل لان الترتب يستلزم العقاب على ترك كل الضدين ولا شك ولا شبهة في انهما جميعاً غير مقدورين فالعقاب عليهما عقاب على غير المقدور و هو مستحيل فالملزوم الذي هو الترتب مستحيل ولكن يمكن ان يقال ان القائل بالترتب لا يسلم ان العقاب المذكور على ترك الجمع بين الضدين و الذي هو المستحيل هو الجمع و هذا غير مكلف به فعلى ذلك غاية ما يلزم على فرض تعدد العقاب و عصيان الامرين العقاب عليهما ولا شك في ان الاله اذا كان جائز الامر على الاطلاق والمهم جائزة على فرض العصيان فانهما ح مقدور ان فاذا كان كل واحد منهما على هذا النهج مقدورا فلا محذور في ترتب العقاب على تركهما ولا يكون ذلك من العقاب على المحال الذي هو ترك الجمع بين فعل الضدين بل ليس هذا الامتيازة الجمع فالعقاب على الجمع بين التركيين عكس ما ذكرت و يدل على ذلك ان المكلف اذا فعل الاله لا امر بالمهم فاين يكون الجمع بينهما مطلوباً فح هذا الاله مقدور واذا ترك

هذا الالم يعاقب على هذا المقدور فاذا فعل المهم يكون مطلوباً فمتى يكون الجمع مأموراً به فقط وح لو ترك هذا المهم يعاقب على هذا المهم المقدور فكان الجمع في كلامهم مرادهم منه ذلك اى الجمع في ترك الالم والمهم و عصيانهما و ينبغى التنبية على امور الاول انه قيل مما يكشف ان الترتب صحيح في عالم الثبوت صحة الصلاة جهراً في موضع الاخفات و كذا العكس و صحة الصلاة تماماً في موضع القصر جهلاً مطلقاً حتى بالحكم فان الجاهل القاصر بالحكم و ان اختلف في ان حكمه حكم العامد او الناسي اختلافاً كثيراً يحتمل ربما يصل الى اختلاف كلام فقيه واحد في كتابه الواحد مثل السيد محمد كاظم اليزدى في العروة الوثقى فانه اختلف مختاره في هذه المسئلة في المجال الثلاثة منها في مبحث الاوقات من المسئلة الثامنة من احكامها الحقه بالعامد و عكس فالحقه بالناسي في فصل الخلل الواقع في الصلاة من المسئلة الثالثة منها و توقف و سلك سبيل الاحتياط في مسائل فروع العلم الاجمالي من ختام فيه مسائل في المسئلة الخامسة والستين منها الدراسة و لكن مع ذلك تسالم الاصحاب في ان حكم المقصر منه حكم العامد الا فيما فيما ذكر فيصح الصلاة فلذا قيل انه متفرع على هذا الترتب بتقريب انه اذا كان الاخفات في صلاة مثل الظهر واجباً اولاداً بالعكس في الاخرى مثل المغرب فخالف و عصى و اتى بالعكس مثل الجهر في الظهر

والاخفات في المغرب فكان الواجب اولا الاخفات في الاول والجهر في الثاني و كان اهم من العكس و لكن مع ذلك كان الحكم على عنوانين عنوان الجهر و عنوان الاخفات و لكل منهما مصلحة في طول الآخر فاذا كان الاهم في المغرب الجهر وفي الظهر الاخفات فان امكن الترتب يكون موافقاً لدليل عالم الاثبات الذي يدل على صحتها فهذه الصلاة بالامر الترتبي لا تنا في العقاب الذي يترتب على مخالفة الاهم ولكن قد يشكل بما مر في الاشكالات الواردة على الترتب من انه تحصل الحاصل في الضدين الذين لا ثالث لهما لان المأمور بالحر كة على فرض عصيانها لا بد من اختياره السكون فح الامر به امرا ترتيبياً تحصيل الحاصل فكذا فيما نحن فيه فان الشخص لا يخلو من اختيار الجهر والاخفات فمع ترك احدهما لا بد من اختيار الآخر فهذا تحصيل الحاصل وجوابنا الذي مر في السابق لا يجيب ههنا من انا لا بد لنا من فرضه في الضدين الذين لهما ثالث فلا يصح تصحيح الترتب فيما نحن فيه بما مرو ويشكل ايضاً بانه متفرع على عصيان الاهم كما بيننا و فيما نحن فيه لا يتصور العصيان لانه فرع تنجز الحكم الذي ليس بموجود ههنا للجهر فلا يكون شرط المهم موجوداً بان يقال ان عصيت امر الجهر فصل اخفاتاً و اجاب عن الاشكال الاول بعض اعظم العصر بان الكبرى صحيحة من ان الترتب مختص بالضدين الذين لهما ثالث و اما منع الصغرى التي هي

كون الجهر والاخفات من هذه الكبرى فغير صحيح لان الواسطة التي يفرض انها ضد ثالث موجودة لكون المفروض ان المأمور به القراءة الجهرية في صلوة المغرب او الاخفائية في صلاة الظهر فتح اذا ترك المكلف القراءة الجهرية في الاولى او الاخفائية في الثانية ليس الامر كما زعم من كونه لا محالة قاعلاً لصدقه من الاخفات او الجهر لانه كما يمكن هذا يمكن ان لا يقرء اصلاً فهذا واسطة و يمكن ردّ جواب هذا البعض من الاشكال الاول بان هذه الواسطة التي هي ترك القراءة رأساً خارجة عن محل الكلام لانه كون الشخص قارئاً بقصد القربة كما به يندفع جواب من جعل الواسطة القراءة بلا قصد القربة عن الاشكال المذكور وليكن يمكن الجواب عن الاشكال الثاني بانه من باب سلب الاخص الذي لا يدل على سلب الاعم بيان ذلك ان التقريب المذكور عن المتشكل على الترتب في المسئلة لا يدل على اكثر من رفع فنجز التكليف بالاهم والحال ان علمه بالعصيان كما يوجد بمخالفة التكليف المنجز المعلوم على الفرض يوجد بوجود امر آخر وهو ترك التعلم فيمكن ان يكون هذا العصيان موجوداً بهذا الترك وان لم يوجد بالمخالفة المذكورة الدراسة و به يندفع ما يقال من ان العصيان الواقعي في طرف الجهل و ان كان موجوداً ولكنه من حيث لا يمكن احرازه لا يجوز جعله موضوعاً لوجوب الجهر في موضع الاخفات لانا

فرضنا ان العصيان لترك التعلم فهو محرز بالعيان لهذا الجاهل سيما اذا كان متردداً في وجوب ايهما و لبعض الاعاظم ههنا جواب آخر لرفع الاشكال الثاني عن القائل بالترتب في المقام رجوع الى انكار شرطية العصيان للترتب بل الشرط له هو ترك الاله و تعبير الاصحاب عن هذا الترك بالعصيان على سبيل العلة لكون الترك المذكور مستلزماً للعصيان غالباً فلذا غيروا عنه به في المقام ولكن لا يخفى عليك ان الجواب يحتاج الى التأمل بل التعبير المذكور من الاصحاب كون المراد منه ما فهمه البعض في غاية البعد فملخص الكلام ان الترتيب المذكور في المسئلتين غير مسلم للاشكال الاول فقول بعض الاعاظم انه لا مانع من الالتزام به في هاتين المسئلتين و دفع الاشكال المذكور بما ذكره من ايجاد المذكورة لا يمكن المساعدة معه وان كان الاشكال الثاني ممكن الا تدافع بما ذكرنا من دون ايجاب شيء في دفع هذا الاشكال بما ذكره البعض فعليها هذا الاشكال الآتي في المسئلتين من الجمع بين الحكمين صحة الصلاة الماتى بها الغير المأمور بها و ترتب العقاب عليها كما اشرنا اليه في اصول الامامية غير مندفع بهذا الترتيب تقريبا هذا الاشكال ان هذه الصلاة ان كانت صحيحة غير واجبة الاعادة ولو في الوقت فباى جهة يستحق العقاب و ان استحق العقاب عليها فلم لا يجب الاعادة ر لشيخ مشايخنا في المقام كلام آخر لصحة الجمع المذكور فانه قال ما ملخصه ان الصحة لاجل

اشتمال الماتى بها على مصلحة تامه و ان كانت دون مصلحة الواقع و استحقاق العقاب لعدم بقاء محل استيفاء المصلحة التى كانت فى المأمور بها الواقعية ثم اورد على نفسه بكلمة ان قلت على هذا يلزم فساد العبادة الماتى بها لكونها موجبة لتقويت الواقع و هذا التقويت حرام والحرمه فى العبادة موجبة للفساد فاجاب بانه ليس سبباً و موجباً لتقويته لانه ضده و قد مر ان المضادين ليس احدهما سبباً لعدم الآخر بل غاية ما بينهما هى عدم الاجتماع ثم اورد ثانياً اشكالا آخر بكلمة لا يقال على هذا فلم اختص الصحة بحال الجهل بل يلزم صحة كل من القصر والجهل فى موضع الاتمام والاختفات! والعكس فى الاخير ولو حال العلم فاجاب لامانع منه لو فرض المصلحة التى كانت فى الماتى بها موضع الآخرى المأمور بها بحيث تشمل حال العلم والجهل و لكن يمكن ان توجد بحيث احتضت بحال الجهل هذا مفاد اصل كلامه والاشكالين الدراسة ونحن نقول اما وجه تصحيح العبادة الماتى بها و تأسيسها بالمصلحة المذكورة و عدم تعرضه للامر فانه ممن استحال الترتب فلا بد له من جعله وجه الصحة ما سوى الامر الترتبى فاذا بناء على القول به لا يحتاج الى هذا الاساس و لذا قال وقد صار بعض الفصول بصدد بيان امكان كون الماتى به فى غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب وقد حققناه فى مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب انتهى نص عبارته فيصير

حاصل عرضه انه يلتزم بامور ثلثة الاول الالتزام بوجود المصلحة اللازمة في الماتى بها فلذا تصير صحيحة الثانى الالتزام بعدم كون الماتى بها مأموراً بها لكون المأمور بها اتم مصلحة و استحالة الترتب الثالث الالتزام باستحقاقه العقاب لعدم تمكنه من استيفائه الفائته و غرضه من الجواب عن الاشكال الاول ان الاتمام فى موضع القصر ليس سبباً لفوت القصر الواجب بحيث يتوقف هذا الواجب على عدمه توقف الشيء على عدم مانعه حتى يجرم وجوده فيفسد بل هما ضدان فعدم كل منهما فى عرض وجود الآخر لما تقدم من عدم التمانع الاصطلاحى بين الضدين وعدم التوقف من الطرفين على المشهور وحاصل جوابه عن الاشكال الثانى ان هذه الصحة فى عالم النبوت لامانع منها ولكن فى عالم الاثبات لادليل لنا على الاشتمال المذكور الا فى حال الجهل فلذا اخصصنا بحاله نقول فى الامرين الاولين اشكال لا يخفى لان اشتمال الماتى بها على هذه المصلحة التامة مع انها انقص من مصلحة العبادة الواقعية و كونها موجبة للعقاب مما بينهما تهافت لانه ان كان نقصانها على قدر يسير فهى تامة موجبة لعدم استحقاق العقاب و ان كان على قدر مهم فهى موجبة للعقاب و غير تامة و اما الاشكال على الثانى فانه علل عدم الامر بالماتى بها يكون الواقع ما مررا به فهذا مما نحن لو خلينا و ظاهره مما هو ظاهر بطلانه لان مجرد الامر بالواقع لاينا فى الامر بغيره كما

في موارد عديدة منها مايقول المصنف ايضاً باجتماع الامر الواقعي والظاهري فيه من الحكم الواقعي والظاهري لانه لاشك ولا شبهة في ان الاول منهما مشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل غاية الامر يكون الامر بالواقع غير منجز والامر الظاهري منجز فلا يكون التنافي بينهما لاجل عدم تنجز الواقع و عدم الارادة والكراهة عليه و كون الظاهري منجزاً مودياً على طبقهما بل مما ذكرنا يظهر الاشكال على الامر الثالث ايضاً لان عدم تمكنه من استيفائه الفائئة لا يوجب عقاباً على الاطلاق كما مر نعم اذا كانت الفائئة على قدر مهم يمكن استلزامها العقاب فيرجع الى كون الدليل عاماً والمدعى خاصاً **الدراسة** و لا يخفى ان شيخ مشايخنا حيث منع الترتب دفع الاشكال المذكور في المقامين لما ذكره و ان كان يمكن دفعه في المقام بالترتب للقائل به بطريق اولي من محل آخر للامر بين الاول ان المفروض في المقام ان الصحة مختصة بحال الجهل فعليها الامر بالقصر سقط عن التنجز لغفلة الجاهل ولو كان الانشائي منه مشتركاً بين العالم والجاهل باقياً على حاله فيبقى الامر بالمهم منجزاً فيكون على طبق مودى الامارات و الاصول اذا كان مخالفاً للواقعي الثاني لورود الدليل بالصحة الكاشف عن وجود الامر بهذا المهم او وجود ملاكته الكافي للترتب ولنادف الاشكال الوارد على المسئلتين على المختار بهذا النهج اما العقاب فعلته ترك

التعلم على القول بعدم الترتيب في المقام دأى ما قوينا ككون الصديقين مما لا ثالث لهما و اما الصحة فماخذها كون العاتى بها عبادة فى نفسها و اما عدم الاعادة فى الاثبات مع قطع النظر عن ورود الدليل فوجهه ان المصلحة تكون فى عالم الثبوت بحيث اختصت بالامور بدالاول فلا يمكن استيفائه الفائنة منها بالاعادة فينبقى بلا فائدة الثانى هل الترتيب مختص بالمضيقين او لا بل ياتى فى المضيق والموسع قد يقال بالثانى لان المدار فيه على مزاحمة المهم للاهم فهذه المزاحمة كما تاتى فى الاول تاتى فى الثانى ايضا غاية الامر تتصور فى الثانى بالنسبة الى الاهم و اطلاق المهم بحيث يشمل الفرد المراحم للاهم فى الوقت بخلاف الاول فان المهم متمحض للمزاحمة باصل خطابه لكننا نقول الظاهر الاول لان الواجب الموسع العقل حاكم بالضرورة بكون المكلف قادراً على الاثيان به ولو بالنسبة الى الفرد الغير المزاحم بلا احتياج الى الترتيب واستحالة الاثيان به بالنسبة الى الفرد المزاحم لا تستلزم الاستحالة المذكورة بالنسبة الى الفرد الغير المزاحم حتى يحتاج الى الترتيب فهذا المكلف قادر على الاثيان بهذه الطبيعة المهمة مع الاثيان بالاهم فهذا مما يناقض الترتيب كما لا يخفى فان القدرة على البعض الغير المزاحم تساوق القدرة على الطبيعة وعدم القدرة على الفرد المزاحم لا يوجب تقييدها بحصته متعينة منها حتى يجيب قهراً مسألة الترتيب بين الاهم

والمهم الذى هو غير هذه الحصة المقدورة الثالث ان المكلف فى حال ابتلائه بالاهم والمهم المصوتين على الاقوى او اعم منهما و من الموسع والمضيق كما عن المحقق الميرزا حسين النائينى اما يكون من اول الامر عالماً بتكليفه بالاهم فمع ذلك يشرع فى المهم اولاً بل اذا شرع فيه يصير عالماً بخطاب الاهم لاشك ولاشبهة فى ان صحة المهم فى الفرض الاول موفوفة على الترتب الدراسة و اما الفرض الثانى فهو ايضاً على قسمين لان المهم الذى شرع فيه اما يكون قطعه حراماً اولاً فالثانى ايضاً كالاول فيتوقف صحة المهم على القول بالترتب اما الاول منهما الذى هو باعتبار قسم ثالث فقد يقال بعدم توقف صحته على هذه المسئلة كالصلاة فيما اذا ورد المكلف فى المسجد وكان جاهلاً بنجاسة فشرع الصلاة فعلم فى اثباتها بهذه النجاسة فلم يقطعها فح يكون صحة هذه الصلاة غير متوقفة على الامر الترتبى و وجهه ان المكلف حين شروعه فى هذه الصلاة ليس مكلفاً بآخر اهم عاصياً له حتى يكون خطابه بهذا المهم متوقفاً على هذا العصيان ان قلت اذا علم فى اثناء الصلاة بالنجاسة فيصير مأموراً بالازالة كما يكون مأموراً بالانتهاء فيه فلا يمكن الصحة ح الاعلى الترتب قلت يمكن ان يقال حيث ان امر الازالة مفهوم من دليل لبي غير ذى اطلاق وهو الاجماع فلا يشمل حال الصلاة فالقدر المتيقن منه قبل الشروع فيها اما فى الاثناء فلا يكون الا امر واحد وهو الامر

باتمام الصلاة نعم ان اتفق اهم آخر في اثناء الصلاة كمثل انقاذ الغريق
 فتركه و اتم الصلاة يكون الصلاة متوقفة على الامر الترتيبي حيث ان
 الامر الذي كان قبل اتفاق هذا اهم قد سقط بمزاحمته بالاهم فلا يكون
 الوجه في صحتها الا الترتب ان قلت ان لم يشارك الامر بالاتمام امر
 الازالة في كونهما لبيين ويفارقه في كون الاول مفهوماً من اللفظ والثاني
 من اللب مع امكان القول بكون الدليل على الاول ايضا لاجماع قلت وان
 كان يظهر هذا من بعض اعظام العصر من ميله الى كون دليل الاتمام
 ايضاً لبياً فانه حصر الدليل اللفظي ممكن التوسل به لاثباته على الادلة
 الدالة على ان تجليل الصلاة التسليم فانكر دلالة هذه الادلة على حرمة
 قطع الصلاة و وجوب اتمامها فقال ان غاية ما يدل عليه هذه الادلة كون
 الجزء الاخير هو التسليم فمعناه ان الاختتام بالتسليم كما ان الافتتاح
 بالكتيبر ولكن لنا ان نقول ليس الدليل المذكور منحصرأ بها بل
 يمكن ان يدل على وجوب الاتمام بمثل لانبطوا اعمالكم بتقريب ان
 ما خرج بالدليل القطعي من هذا الاطلاق فخروجه مقبول و نفى غيره
 تحته و حيث انجر الكلام الى المزاحمة فناسب ان تبين التزاحم
 والتعارض والميز بينهما لان الفرق في بعض الموارد دقيق مثل انقاذ ابني و
 انقاذ اخي و تحرك و اسكن فهل الاول من المتزاحمين والثاني من
 المتعارضين او بالعكس او كلاهما من الاول او من الثاني فهذه اربعة

فروض والظاهر كما يأتي وجهه الاول توضيح المطلب ان الاول منهما يقع البحث فيه تارة في التزام بين ملاكات واقعية مثل ان يكون في الفعل الواحد ملاك اصل الحرمة والوجوب او ملاك الكراهة او الاستحباب بان يكون النظر الى عالم الثبوت مع قطع النظر عن عالم الاثبات فهذا و ان كان من التزام ولكنه من حيث لا يرتبط بعمل المكلف وامتناله لانه راجع الى نظر المولى فللمولى ان يجعل الحكم على طبق الاقوى منهما او للعبء الامتثال غاية الامر ان كان المولى مولا حقيقياً يجعل هذا الحكم على طبق الاقوى منهما واقعاً و ان كان من الموالي العرفية يجعله على طبق اقويهما في نظره و على العبء الامتثال ولو علم المكلف الخلاف فلا نتيجة للبحث عن هذا القسم بل هذا القسم ليس مقابلاً للتعارض باعتبار يرجع الى انه اصله الدراسة هذا مضافاً الى ان هذا القسم ليس عميم الورود لانه يحیی على مذهب العدالة القائلين بان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ولكن غيرهم منكرون للمصالح الثبوتية واخرى في التزام بين الاحكام الفعلية في مقام الاثبات والامتثال الذي هو عمدة فانظرنا اليه مثل انقاذ الغريقين الذي يكون الملاک في كل منهما موجوداً غاية الامر المكلف غير قادر في مقام الاثبات والامتثال للمجمع بينهما فنتيجة الكلام ان هذا القسم من التزام ليس المناقات فيه بين اصل الحكمين من طرف المولى اصلاً فلو فرض ان المكلف قادر على الجمع

بين الازالة والصلاة في حال واحدة كان كل منهما مطلوباً للمولى فالمانع هو عدم القدرة على الامتثال فالدليل بكل حكمين موجود ولكن لا يصير كلاهما فعلياً بالنسبة الى غير القادر عليهما نعم يكون الثاني في المتزاحمين موجوداً في المنتهى لا في المبدء بمعنى ان المكلف غير قادر حال اعمالهما الخارجى فهذه القدرة التي تكون موجودة في المكلف اذا لم تكن وافية لكليهما بل مانعة عن فعلية الحكمين فلا محالة يصير احدهما الالم فعلياً اما التنافى في المبدء فليس موجوداً اصلاً كما قلنا انه لا تنافى بين جعل وجوب الصلاة و وجوب الازالة للقادر عليهما و ليس هذا الا بعدم التنافى بينهما في المبدء كما قلنا ان الورد والحكومة بين الدليلين ليس معناه ان الدليل الحاكم او الوارد معارض للمحكوم والمورود عليه و جعلناه من الواضحات عند اهل الفن فكذا المتزاحمان يرجعان الى الحاكم والمحكوم والوارد والمورود فكلما كان منشأ لعدم التعارض بينهما كان منشأ فيما نحن فيه بيان المطلب ان المكلف حيث كان غير قادر على الجمع بينهما يوجب هذا العجز انتفاء الآخر فالآخر منتف للعجز لا لعدم الدليل الدال عليه كما ان احد الدليلين اذا كان حاكماً على الآخر او وارداً عليه فمعناه عدم موضوع الآخر او وجوده و كل الخطاب يتكفل لبيان الاحكام على فرض ثبوت الموضوع فلا تنافى بين هذه

الخطابات والخطابات النافية لهذا الموضوع فلا تعارض بينهما فكذا التزاحم الذي نحن فيه فان وجوب الصلاة والازالة موجود على فرض كون المكلف قادراً على الجمع فاذا لم يمكن الجمع وان كان التنافي موجوداً ولكن لا ينافي هذا التنافي عدم التنافي في مقام المبدء الذي يمكن فيما امتلنا مصطلحتهما فان احدهما ليس بموجود لعدم القدرة عليه التي هي بمنزلة الموضوع في مثل الحاكم والمحكوم والوارد والمورود فيجيب في ما قلنا فيهما من سر عدم التعارض ثم اعلم ان بعض اهل النظر قال في مطارح الافكار ما ظاهره اضطراب الكلام فانه في مقام بيان ضابطة التمييز بين التزاحم والتعارض قال في صدره ان ملاك التزاحم هو عدم الجمع بين امثال الخطابين الخ مع انه قال بعد سطر والحاصل اذا كان الامر او الامر والنهي على عنوانين متعددين يكون الباب باب التزاحم الدراسة ولا يخفى ما بينهما من عدم تعيين المائز المعلوم مع ان ملاك الذي ذكرنا فيا ليس بصحيح لورود النقص عليه بمثل حرك وسكن فانهما من المتعارضين مع كونهما عنوانين فقال بعد هذا الكلام اما التعارض فهو يكون في صورة كون العنوان واجدا وهذا ايضا ليس بصحيح للملاكية فانا ذكرنا ان المثال الاول من المتعارضين مع عدم كونهما عنواناً واجداً نعم في بعض الاوقات يكونان من باب عنوان واحد مثل اذا كان التعارض منشأه التناقض كصل الجمعة ولا تصلها وعلسى اى

تقدير الحق ان ملاك الفرق بينهما ما ذكرنا من المنافرة في التعارض في مقام التشريع بحيث يعلم ان احدهما كذب من رأسه والمتافات في التزام في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على الاتيان بهما كمثال صل ولا تغصب اذا اجتمعتا في الدار الغضبية فانه لا تنافي في مقام الجعل بين هاتين الطبيعتين كما ندري بالضرورة بتشريع صل ولا تغصب غاية الامر يشمل اطلاق صل الصلاة الكائنة في الدار الغضبية المشمولة للتغصب فثبت في هذه الصلاة المقضيان فيتم احمان في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما فلا بد من القول بسقوط احد الخطابين عن التمنجز وبقاء الآخر عليه اذا كان احد المرجحات الآتية موجوداً و الا فتخير على الامتناع ان قلت اذا فرضا ان المكلف لا يقدر على الامتثال على نحو الاطلاق في كليهما فنعلم قطعاً بعدم الجعل في الاصل للغويته فمثل انقذا لولد يشمل حال غرق الاح كما ان هذا يشمل غرق الولد مع ان الاطلاق بالنسبة الى احدهما اذا لم يكن مجعولا فينتقض سلاك التزام مع انه من يابه قطعاً قلت مجرد الكذب او عدم صحة احد الاطلاقين لا ينافي كونهما من المتزامين و سره عدم منافات الكذب لصدور الجعل من الدولى الحقيقي لان الجعل تابع بقدرة المكلف على الاتيان بالطبيعة و هذه القدرة موجوده بالنسبة الى طبيعتين لان لقدرة على الطبيعة حاصلة ولو بالقدرة على الحصة

المقدورة ولا ينافى عدم القدرة على الفرد الممين منها اياها على الطبيعة
 فاذا ثبت الامر ان بالطبعيتين في عالم الجعل فهو من باب التزام كما
 ان تعدد المتعلق و وحدته لا يتفاوتان في المقام فان الاول كما يكون
 من المتزاممين كما ذكر البعض يكون الثاني ايضاً منهما في مثل انقذ
 الغريق اذا كان متوقفاً على الدخول في الدار الغصبيته فيجتمع فيه الامر
 والنهي فان الامر الغيرى الناشى من حفظ النفس المحترمه والحرمة
 النفسية يجتمعان في الدخول و يتزاممان مع ان هذا المتعلق واحد
 حكما ان وحدة المتعلق ليست مناطاً للتعارض كما عن البعض فلا ينافى
 التزام كذا العلم بعدم صحة احد الاطلاقين لاينا فيه وحيث مر الاشارة
 الى مرجحات احد المتزاممين على الآخر الدراسة فنقول هي امور الاول
 ان يكون احدهما تعيينياً والآخر تخييرياً والتخيير اما شرعى او
 عقلى فان كان الاول يقدم التعينى على التخيير الشرعى مثل وجوب صيام
 شهرين لكفارة شهر رمضان ووجوب المسافرة بالنذر فان هذه المسافرة
 مقدمة على هذا الصيام لكونها واجبة تعيينياً وكونه واجباً تخييرياً
 شرعاً بينه و بين العتق والاطعام و ان كان الثاني مثل وجوب الصلاة
 عليه و حرمة الغصب فان هذه الصلاة حيث كان افرادها العرضية التي
 تقع في الامكنه المختلفة من البيت والحمام والمسجد واجبة تخييرياً
 عقلياً وحرمة الغصب التي كانت تعيينية يوجب الواجب التخيري

العقلي عن هذه الحرمة التعينية و انما فيذنا للتخيير العقلي في هذه الصلاة بالعرضية و خصصناه بها مع انه يمكن ان ياتى ما قلنا في هذه العرضية في الافراد الطولية منها مثل وجوب الصلاة الموسع وقتها و وجوب اداء دين معجل او انقاذ غريق فانه لا شك ولا شبهة في تقديم هذا الاداء بالانقاذ على هذه الصلاة لان المختار كون التخيير بين الافراد الطولية منها شرعياً لا عقلياً فانه في العرضية فقط و حيث اشرنا الى الشرعى اولا يحضال الكفارة في شهر رمضان اذا راخمها واجب تعيينى فنخصصنا كلامنا بعد بالاشارة الى العقلي فقط و انما لم نمثل للتخيير الشرعى بالافراد الطولية من الصلاة مع كونها ————— ا انسب كما لا يخفى لانا اردنا ————— ان تاتى بما كونها تخييراً شرعياً متفق عليه و هو خصال الكفارة المذكورة بخلاف الطولية من الصلاة فانه اختلف في كون التخيير فيها شرعياً او عقلياً فان البعض كما عن صاحب الكفاية اعلى الله مقامه اختار كونها عقليه لا شرعية الثانية كون احدهما عينياً و الآخر كفائياً مثل وجوب الصلاة فى وقتها و وجوب تجهيز امور ميت مع وجود من به الكفاية فلا شك ولا شبهه فى كون الواجب العينى المذكور مقدماً على الكفائى و انما قيد مع وجود من به الكفاية لانه على فرض عدمه يصير عينياً كما ان التخيير السابق ايضاً اذا انحصر فى فرد واحد مثل ان لا يمكن بدلا الصيام المذكور من الفتق و الاطعام يصير تعيينياً الثالث ان يحرز بل يحتمل كون مناط احدهما اقوى من الآخر مثل ان يجب عليه انقاذ عالم و انقاذ نبى فانه

لا شك ولا شبهة في كون المناط في الثاني اقوى من الاول فيقدمه عليه و
مثل ان يجب عليه انقاذ عالم يعرفه بمذهبه و انقاذ عالم لا يعرفه مثل
الاول فانه يحتمل كون المناط في الاول اقوى من الثاني احتمالا عقلايياً
فيقدمه عليه ثم اعلم انه عن بعض المحققين في مقام ذكر مرجحات
التزام ان منها كون احد المتزامين مما لا يدل له والآخر مما
له بدل و جعله قسمين احدهما اذا كان لاحد الواجبين بدل في عرضه
دون الآخر الخ ثانيهما اذا كان لاحد الواجبين بدل في طوله دون الواجب
الآخر و قد مثل لذلك بوقوع التزام بين الامر بالوضوء او الغسل
والامر بتطهير البدن للصلاة و حيث ان للوضوء او الغسل بدلا و هو
التيمم فلا يزاحم وجوب تطهير البدن فيقدم هذا على ذلك مع ان
الحديث اعم من الخبيثة الدراسة و قال في وجه كلا القسمين ما
محصله الامر اذا كان متعلقاً بما له يدل فلا يقتضى خصوص الفرد
المبدل منه المزاحم فيكون هذا من باب لا اقتضاء لانه يقتضى فقط
الجامع دون هذا الفرد بخلاف الامر المتعلق بما ليس له بدل فانه
يقتضى الاتيان بخصوص هذا الفرد فيكون فيه الاقتضاء فاذا كان الامر
كذلك الاقتضاء لا يزاحم الاقتضاء و قال ايضاً منه اذا دار الامر بين
ادراك تمام الوقت بالطهارة الترابية و ادراك ركعة واحدة منها
بالطهارة المائية كما اذا ضاق الوقت بحيث لو توضع او اغتسل لم يدرك

الار كعة واحدة فى الوقت بخلاف اذا تيمم فانه يدرك تمام الر كعات فى الوقت فيقدم ادراكها مع الترايية فى الوقت و ليس للصلاة فى الوقت بدل حاصل غرضه انه شرك القسامين فى الحكم التخييرى الاختيارى والاضطرابى فكما انه فى الاول منهما يقدم التعيينى عليه كما مثلنا و مثل له بما اذا وجب على شخص مؤنة من يجب مؤنته و كفارة شهر رمضان و لم يكن عنده اكثر من عشرة دفانير و دار امرها بين ان يصر فيها فى الكفارة او فى الموته فيجب الثانى لكونه تعيينياً بخلاف الاول لكونه تخييراً فكذا فى الثانى الذى له بدل اضطرابى فاذا دار الامر بين الوقت والطهارة المائية فان الاول من حيث انه لا بدل له بخلاف الثانى فان له بدلا و هو الطهارة الترايية يقدم فيصلى فى الوقت و كذا دار الامر بين الطهارة الحديثة من الوضوء والغسل و بين تطهير البدن او الثوب من الحيثية ولكن الاول كان له بدل و هو تيمم فيصير تخييراً بخلاف الثانى فانه ليس له بدل فيقدم هذا الثانى على الاول ولكن يرد عليه اولاً ان ظاهر التخيير هو اذا كان للمكلف بدل عرضى يقوم مقام المبدل منه المزاحم لا الاضطرابى الطولى فيح حكمه ليس كما ذكر فلايجرى المرجح المذكور الذى هو كون أحدهما تخييراً والآخر تعيينياً هذا مضافاً الى ان التخيير المذكور لو كان اعم فيصير التعيينى ايضاً تخييراً فى المثالين لان الوقت المذكور الذى فرض انه تعيينى ليس

كذلك بل يكون وقت ركعة واحدة بدلاله كما عن العلامة في التذكرة
الفتوى بتقديم ركعة واحدة في الوقت مع المائة على تمامها فيه مع
التراوية لما استفاد من رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله قال فان
صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جارت صلاته ورواية
اصبح بن نباته قال قال امير المؤمنين و من ادرك من الغداة ركعة قبل
طلوع الشمس فقد ادرك الغداة تامة و رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله
قال فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة وقد جارت
صلاته و ان طلعت الشمس قبل ان يصلى ركعة فليقطع الصلاة ولا يصلى
حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها و رواية الشهيد الاول في الذكرى
عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة و روايته
ايضاً من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك
الشمس المذكورة في الباب الثلثين من ابواب مواقيت وسائل الشيعة
الدراسة ولدالما اشكل عليه بما ذكر اجاب بما لا يرجع الى محصل
من ان وقت ركعة واحدة يقوم مقام الجميع عند العجز مع انه ظاهر جوابه
من انه ما الفرق بينه و بين قيام الطهارة التراوية مقام المائة فهل يقوم
تلك الطهارة مقامها الا عند العجز فبح هذا القيام كقيام بعض الوقت مقام
الجميع عنده كما قد يشكل عليه بالمثل الآخر فان التخيير لو كان
اعم من العرضي والطولي فطهارة الثوب و لبدن الخبيثة ايضاً لها بدل

و هو الصلاة عرياناً على قول و في الثوب او البدن النجس على آخر لقاعدة الصلاة لا تترك بحال فتأمل اللهم الا ان يقال ان هذه المسئلة اجماعية فلم ينقل من احد معروف القول بتقديم الطهارة المائية الحديثة على الخبيثة بخلاف المسئلة السابقة فان العلامة كما عرفت منقول عنه فنواه بالعكس و اشار اليها ايضاً السيد محمد كاظم الطباطبائي في لسابع من مسوغات تيمم عروته الوثقى فقال فيه السابع ضيق الوقت عن استعمال الماء بحيث لزم من الوضوء او الغسل خروج وقت الصلاة ولو كان لوقوع جزء منها خارج الوقت و ربما يقال ان المناط عدم ادراك ركعة منها في الوقت فلو دار الامر بين التيمم و ادراك تمام الوقت او الوضوء و ادراك ركعة او ازيد قدم الثاني لان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت لكن الاقوى ما ذكرنا انتهى و قد قلنا ان القائل بخلافه هو العلامة في تذكرته على ما حكى و كما اشار اليها السيد ابو الحسن الاصفهاني في وسيلته في الرابعة عشرة من مسائل مسوغات التيمم فقال فيها مسئلة اذا دار الامر بين ايقاع تمام الصلاة في الوقت مع التيمم و ايقاع ركعة منها مع الوضوء فيه قدم الاول على الاقوى فحاصل الكلام ان هذا الحكم من جهة الكبرى صحيح من تقديم ما لا بدل له على ما له بدل كما مرت الاشارة اليه بل يظهر مما ذكرنا اخراج هذا من باب المتزاحمين لان الفرض ان المكلف به في التخيير العرضي المجمع وهو

ليس بمزاحم لآخر بل المزاحم هو الفرد المعين من صيام شهرين فيما ذكرنا والاطعام فيما ذكره البعض وهذا ليس مأموراً به ولما ذكره البعض بكلمة اخرى من ان الاقتضاء لا يزاحم الاقتضاء فالمجمع المأمور به حيث لا يقتضى المزاحمة للآخر ولكن هذا الآخر مثل نفقة من يجب نفقته فيما ذكره البعض والمسافرة المندورة فيما ذكرنا يقتضى المزاحمة للاطعام في الاول و للصيام في الثاني ولكن الكلام في صغرى هذه الكبرى فالقدر المسلم كون العرضى صغرى لها لا الطولى فلا نسلم ما ذكر فيه نظير ما مر من وجه تأييدنا القول بان النزاع في المتزاحمين المضييقين لا الموسع والمصيق و يجيب ما ذكرنا هناك ههنا

الدراسة و عن المحقق النائنى ان من المرجحات ايضاً كون احد التكليفين مشروطاً بالقدرة الشرعية والآخر مشروطاً بالعقلية فيقدم المشروط بالعقلية على المشروط بالشرعية و علل وجهه بان ملاك الاول تام لا قصور فيه فاذا لا مانع من ايجابه فعلا و ملاك الثاني غير تام فلا يمكن التكليف به فعلا نقول الظاهر انه اراد بالملاك المذكور مطلق اسباب فعليته فح حيث ان القدرة العقلية خفيفة المونه فيصير المشروط بها فعلياً بخلاف ما سواه فان القدرة الشرعية بحدود زائدة على العقلية فح لا اشكال فيما ذكره من حيث المدعى والدليل ولكن بعض الاعاظم حيث فهم من كلامه ان مراده من الملاك هو

الملاكات المتعارفة المعتبرة عند العدلية التي هي عبارة من استكشاف المصالح والمفاسد استشكل عليه من حيث الدليل بامر ين الاول انه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام اصلاً فلا طريق لنا الى استكشاف ان اي الواجبين محرز للملاك و ايهما ليس بمحرز حتى يكون الاول فعلياً والثاني غير فعلي الثاني انه يجبيء على قول العدلية الدين يعتبر و بها في الاحكام دون غيرهم مع ان البحث لا بد من ان يكون بحيث يعم جميع المذاهب حتى مذهب الاشعري المنكر لهذه المصالح والمفاسد ولكن الظاهر على ما ذكرنا لا يرد عليه الاشكال و لعل ما ذكر بعض الاعاظم يرجع اليه من ان فعلية المشروط بالعقلية مانعة عن التكليف بالآخر لانها موجبة لعجز المكلف عن الاثيان بالآخر ولا شك ولا شبهة في ان المراد من كلام المحقق النائيني هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من تقديم المشروط بالعقلية على المشروط بالشرعية لا فرق فيه بين ان يكون احدهما متقدماً زماناً على الآخر او لا فيقدم المشروط بالعقلية على المشروط الآخر ولو كان متاخراً زماناً فان التقدم والتأخر الزماني ليس معتبراً في هذا القسم اصلاً بخلاف اذا كان كلاهما مشروطاً بالشرعية فح يتقدم ما هو المتقدم زماناً على الآخر كما اذا كان المكلف قادراً على القيام اما في الركعة الاولى او الثانية فانهما يتزاحمان فان قام في الاولى يكون مانعاً عنه في الثانية و بالعكس فلا يقدر المكلف على

الجمع بينهما كما هو شأن المتزاحمين فمع ذلك لا اشكال في تقديم القيام في المتقدمة عليه في المتأخرة ولا يجوز تركه فيها تحفظاً للقدرة عليه في المتأخرة والوجه واضح وهو ان وجوب القيام في الاولي فعلى بقدرته عليه شرعاً و عقلاً لان المانع المفروض وجوب القيام في الثانية وهذا ليس بفعلى فلا يكون مانعاً لعدم جيبى وقته ومن المعلوم عدم جواز ترك الواجب الفعلى مقدمة لحفظ القدرة على الآخر في ظرفه الآتى فظهر من ذلك انه لا فرق في تقديم المتقدم زماناً بين ان يكون اللاحق اهم من السابق او لان الملاك فيهما واحد وهو ان اللاحق حيث لا يكون فعلياً لا يكون مانعاً للدراسة ثم المحقق المذكو را استثنى عما سبق من تقديم المتقدم زماناً مطلقاً على الآخر في المشروطين بالقدرة الشرعية بعض القروض مما فيد جهة تقتضى تقديم المتأخر و مثل له بمن نذر في شهر رمضان قبل أشهر الحج والاستطاعة زيارت الحسين يوم عرفة فاستطاع فقال في المثال ان النذر و ان كان متقدماً على الاستطاعة زماناً و لكن يقدم الحج عليه لان النذر يشترط ان يكون متعلقه راجحاً و ههنا ليس كذلك لكون العمل به مستلزماً لترك الواجب فيكون محللاً للحرام و مخالفاً لسنة فلا يكون راجحاً حين العمل فلا يكون فعلياً ثم قال و اما ما عن السيد في العروة من ان المعتبر هو ان يكون متعلق النذر راجحاً في طرف العمل ولو بلحاظ تعلق النذر و

بذلك صح جواز نذر الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فيظهر فساد
 مما قدمناه من ان مرادنا من الرجحان المعتبر في صحة النذر وانعقاده
 هو كون متعلقه راجحاً وغير مستوجب لتحليل في نفسه مع قطع النظر
 عن تعلق النذر والا لا يمكن تحليل جميع المحرمات بالنذر وهو ضروري
 البطلان حاصل غرضه ان المثال المذكور من المشروط بالمقدرة الشرعية
 فتح و ان قلنا يقدم اسبقهما زماناً كما مر في المثال السابق من دوران
 الامر في القيام في الاولى والثانية و لكن المانع ههنا موجود وهو جهة
 استلزام تقديم المتقدم الذي هو وجوب الوفاء بالنذر لتحليل الحرام
 فلا يقدم بل يكون الامر بالعكس و اورد عليه بعض اعظم العصر بعد
 تسليمه تقديم الحج على النذر اولا بان الوجه في التقديم هو المرجح
 السابق من كون احدهما مشروطا بالقدرة العقلية والآخر بالشرعية
 فيكون نظره انه قدمه لوجود مقتضى لتقديم الحج وهو كونه مشروطاً
 بالعقلية لا لوجود المانع في تقديم النذر بل لعدم مقتضى فيه
 لكون القدرة الموجودة فيه شرعية فابتنى هذه المسئلة على مسلكه
 في معنى الاستطاعة في الحج من كون المراد من الاستطاعة المذكورة
 هو القدرة العقلية لانها مفسرة في الروايات بالزاد والراحلة و امن
 الطريق و هذه قدرة عقلية و من الروايات المذكورة رواية هشام بن
 الحكم عن أبي عبد الله في قوله تعالى والله على القاس حيج البيت من استطاع

اليه سبيلا ما يعنى بذلك قال من كان صحيحاً في بدنه و محلي سربه له زاد و راحلة فقال بناء على هذه الرواية و امثالها فلا تكون المسئلة داخله في الكبرى المذكورة التي هي كون الواجبين مشروطين بالقدرة الشرعية مثل مسئلة دوران الامر بين القيام في الاولى او الثانية ضرورة ان وجوب الحج على هذا ليس مشروطا بالشرعية بل هو مشروط بالعقلية التي هي الزاد والراحلة و امرن الطريق فعند وجود هذه الامور و اجتماعها يجب الحج كان هناك واجب آخر اولاً و ثانياً بان هذه المسئلة ايضاً خارجة من الكبرى الاخرى التي هي كون احدهما اسبق زماناً من الآخر لان المناظ في السبق و اللحق ليس هو سبقه و لحوقه في الوجوب بل سبق العمل و لحوقه فيح لاشك ولا شبهة في ان العمل بالندري ليس منقده ما على الحج بل هما في عرض واحد

الدرس يوم السبت السادس من خرداد ٣٧ (١٣٥٧)

المطابق للتاسع والعشرين من ج ٢ - ٩٨

الدراسة فنقول اما ما نسبته الى السيد فهو في احكام المواقيت في المسئلة الاولى من الموضوع الاول من موضعي الاحرام قبل المواقيت فانه ذكر هذا الفرع في العروة فقال مسئلة اذا نذر قبل حصول الاستطاعة ان يزور الجبين في كل عرفة ثم حصلت لم يجب عليه الحج و ههنا نقول اشكال المحقق النائيني على السيد في الرجحان المعتبر في النذر وارد على الظاهر كما حققه بخلاف تفسير مرده على الوجه الغير الظاهر من كون مراده من الرجحان الآتي من قبل النذر نفسه ادلة خارجية على صحة هذا النذر فانه على هذا الوجه لا يرد الاشكال لا الادلة الدالة على وجوب الوفاء بالنذر اما المذكور في فقه الامامية المرتبط بهذا الفرع فهذا نص عبارتنا مسئلة سادسة اذا تعلق النذر بشيء ينال فيه الحج كما اذا نذر زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة ثم استطاع فهل يقدم النذر في الفرض و يترك الحج بصيرورته غير مستطيع بعد كون اليوم متعلق النذر فهو المانع الشرعي وقد تقدم ان الاستطاعة المذكورة هنا ازيد من العقلية بخلاف اذا تحقق النذر بعد حصول الاستطاعة فيقدم ما هو الاهم من النذر او الحج او يقدم النذر مطلقا لما وقع في صحيح الحلبي في الجلد الثاني من وسائل الشيعة القديمة من الباب

السادس من ابواب وجوب الحج و شرائطه اذا نذر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك و ليس له شغل بعد ذلك فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام او يقدم الحج مطلقاً لانحلال النذر سواء حصل قبل الاستطاعة او بعدها لكونه مشروطاً بعدم كونه مزاحماً لواجب آخر وما ورد في الجلد السادس عشر من وسائل الشيعة الجديدة في الباب الحادي عشر من ابواب اليمين من الحديث السادس والسابع عن ابي ربيع الشامي و عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله لا يجوز يمين في تحليل حرام ولا تحريم حلال ولا قطعية رحم بناء على شموله للنذر اقويها الاخير لانا لا نسلم تعلق النذر اصلاً في مفروض الكلام حتى يصير مانعاً و به ظهر ضعف القول الثاني والخبر المذكور لا يدل عليه لانصراف الشغل المذكور عن هذا النذر انتهى ما في فقه الامامية هذا الكلام كما ترى يدل على تقديم الحج كما اختاره المحقق المذكور وبعض اعظم العصر مستدلاً عليه مضافاً الى ما ذكرنا الخبر المذكور فان الخبر و ان كان يذكر اليمين و اكن الظاهر شموله للنذر اذا تأملنا في امثال المقام من العهد واليمين والنذر ان ادلتها منصرفه الى احكامها الاولى فيح لولا المانع كانت مشمولة تحتها كما هو مثال جميع ادلة امثال هذه العناوين التي يتعرض للمواجبات الثانوية بخلاف العناوين والادلة الاولى التي يتعرض للمواجبات الابتدائية الدراسة

و لذا قلنا ان الشرط ايضا اذاً كان مخالفاً لكتاب الله و سنة رسوله
 وَاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ لَمْ يَحْرَمِ الْعَمَلُ بِهِ فَكَذَلِكَ فِي الْمَقَامِ النَّذْرُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ بِعنوانه
 الاولى اذا لم يحز احم واجبا آخر و اما اذا زاحمه فلا وجه لصحته
 و به يظهر وجه قولنا بتقديم الحجج مطلقاً لان المناط عام كما يظهر
 فساد قول السيد بتقديم النذر بتقديم سببه و تقديمه بموجب
 تقديم مسببه فيكون هذا مانعا شرعا و العذر الشرعي كالعقلي فالأذا
 قلنا بانحلال النذر و كون ادلة وجوب الوفاء ناظرة الى غير هذه الصورة
 فاين يوجد النذر الشرعي حتى يكون مانعا ان قلت كما ان العمل
 بالنذر يستلزم تحليل الحرام فلا يجوز فكذا العكس فان العمل
 بالحجج ايضا يستلزم ذلك قلت قدمر منا الاشارة الى جواب هذا فان
 الواجبات الاصلية مثل الحجج لم تقيد بهذه القيود بخلاف امثال النذر
 و اما قول بعض اعظم العصر من الخدشة في كون المسئلة من صغريات
 المشروطين بالقدرة الشرعية بناء على ما سلكه في باب الاستطاعة فلا
 يهمننا البحث في استظهار الروايات المدعى ظهورها في ما ذكره فان
 موضعها الفقه و اما الاسكال على شيخه الاستاد المحقق النائيني بان المثال
 ليس من المشروطين الدين كان احدهما اقدم زما ناعلى الآخر فنقول هذا ليس
 اشكالا وارداً على المحقق المذکور غاية الامر ان المحقق اشكل على المثال
 المذکور باير اذ واحد فالبعض له ان يقول و يرد على المثال اشكال

آخر مضافاً الى اشكال وجوب كون متعلق النذر راجحاً في نفسه و كونه غير محلل للمحرام فثبت وتحقق ان الاشكال يرد على المثال المذكور من وجوه ثلاثة الاول وجوب كون متعلق النذر راجحاً في نفسه مع قطع النظر من النذر الثاني ان لا يكون محللاً للمحرام الثالث ان المثال ليس النذر فيه مقدماً على الحج لان المناط في المقدم زمانياً تقديم زمان الامثال والعمل لا التكليف والسبب فخلاصة الكلام ان المثال المذكور ليس من قبيل القيام المذكور في الر كعتين لان التكليف به في الاولى منجر و في الثانية معلق والمنجز مقدم على المعلق بخلاف المثال المذكور

الدرس يوم الاحد السابع من خرداد (٥٧) المطابق

للعشرين من ج ٢ - ١٣٨٩

الدراسة قد ظهر مما ذكرنا الميز بين باب التعارض والتزاحم من جهة الكبرى كما ظهر بينهما من جهة الترجيح بالمرجحات و ان السبق واللاحق الزماني او الاهمية لا تعتبر في الاول فليتميزن بالامثلة الدراسة منها اذا دار الامر بين ترك الر كوع في الر كعة الاولى وتركه في الثانية فعلى الثاني يجب تقديم الاول لكونه اسبق زمانياً وقد ذكرنا ان السبق الزماني في باب التزاحم تعتبر ولو عكس فترك الر كوع في الاولى واتى به في الثانية لبطلت و على التعارض صحت لان المكلف مخير

بين الايمان بالركوع في الاولى وتركه في الثانية او بالعكس فصلاته على التقديرين صحيحة و منها اذا دار الامر في الصلاة بين ترك القيام وترك الركوع فعلى التزاحم يمكن كلاهما اما تقديم الاول فجهته السابق الزماني و اما الثاني فعلته كونه اهم وقد عرفت اعتبارهما في بابها بخلاف التعارض فان الحكم فيه التخيير لسقوط الدليلين بالمعارضة و رجوعنا الى اصله عدم اعتبار خصوصية احدهما في المقام فتامل و لذا حكى عن المحقق النائيني الجمع بين القولين المتناقضين في حاشية عروة الوثقى ففي موضع قدم القيام على ابر كوع كما هو المختار فيما علقنا على هذه العروة و في موضع آخر قدم الركوع على القيام و منها اذا دار الامر بين ترك الطمأنية في الركن كالركوع والسجود و تركها من غيره كالاذكار والقراءات فعلى التزاحم بتعيين الثاني اى تركها حال الذكر او القراءة وان كان بعده لكون الركن اهم فيصير قيده المعقب فيه اهم ايضا و على الثاني يتخير و منها اذا دار الامر بين القيام المتصل بالركوع والقيام حال القراءة فبناء على التزاحم لا بد من تقديم القيام المتصل بالركوع على القيام حال القراءة لكونه اهم منه اما من جهة انه بنفسه ركن او مقوم للركن كالركوع و بناء على التعارض لا وجه لتقديمه اصلا بل الظاهر وجوب العكس لانه قادر فعلا على القيام حال القراءة فاذا كان الامر كذلك يتعين عليه هذا القيام كما مر نظيره من كون في السابق احدهما منجزا

والآخر معلقاً فالمنجز مقدم على المعلق نعم قد يكون اخذ المسئلة من باب التزام والتعارض بلا فرق في النتيجة كما اذا دار الامر بين ترك ظهور الصلاة او ترك جزئها او قيدها الآخر مثل اذا كان شخص في وقت معين مسلوفا او مبطونا فهو اذا شرع في تحصيل الظهر والماءى والترابى يحىي هذا الوقت فيلزم صلاته مع نجاسة عينيه بخلاف اذا ترك تحصيل الظهر فيصلى مع طهارة عن الخبث فنجاشك ولا شبهة في تقديم الظهور على كل الباين اما تقديمه بناء على باب التزام فماخذه ان الظهور اهم من الخبث من دون شك ولا شبهة لان المراد من هذا الظهور كما صرحنا اعم من الماءى والترابى فح لو قدم غيره عليه قيصر فاقد الظهورين فلايبا في ما ذكرنا قبل من انه اذا دار الامر بين تحصيل الطهارة الحديثة او الخبيثة يقدم ازالة الخبث على ازالة الحدث بالاجماع لان هذا فيما اذا كان واحداً للظهور الترابى فعلى اى حال بناء على التعارض ايضاً يقدم الظهور الدراسة وسره ان الظهور مما يتقوم به الصلاة فان لم يقدم يلزم عدم الصلاة فليس في الواقع الدوران بين الصلاة بالظهور مع فقد جزء او شرط آخر او الصلاة بهذا الشرط او الجزء بدون الظهور بل الدوران بين الصلاة وعدمها فلا يكون حقيقة من باب التعارض لانه فيما اذا كان الموضوع على تقدير موجود فظهر من هذا المثال السابق من دوران الامر في الصلاة

بين ترك القيام او ترك الركوع من هذا القسم الذين لا يتفاوت فيه بين القول بالتزام او التعارض لاننا قلنا على التزام يمكن تقديم القيام لسبقه و كذا عكسه لاهميته فيكون مخيراً أمثل التعارض فنتيجتها واحدة ولذا اشرنا الى التأمل

الدرس يوم الاثنين الحادى والعشرين ج ٢ - ١٣٩٨

بقى الكلام فيما اذا دار الامر بين ترجيح بعض هذه المرجحات على الآخر فنقول ان المرجح الذى يرجع الى كون احد المتزامين مما ليس له بدل والآخر له بدل والمرجح الذى هو العيني بخلاف الذى هو الكفائى لا ترجح لاحدهما على الآخر فاذا دار الامر بين ما ليس له بدل ولكنه كفائى مع ماله بدل ولكنه عيني كما اذا وجب عليه فى اليوم المعين تجهيز امور الميت والصيام لكفاية شهر رمضان فالظاهر التخيير بين اختيار احدهما فان شاء اختار ماله بدل وعيني لكونه ذا مرجح واحد و هو العينية و ان شاء اختار ما ليس له بدل و لكنه كفائى لكونه ذا مرجح آخر و هو عدم البدلية له بخلاف اذا دار الامر بين المرجح الذى هو عدم البدل و بين المرجح الذى هو اقوى مناطا كما اذا كان عنده مقدار من المال و كان عليه نفقة من يجب نفقته عليه و وجب عليه الصلاة مع فرض عدم كفاية هذا المال الا لاحدهما من النفقة او طهارته المائية فان الاول مقدم على الثانى و هكذا اذا دار الامر بين المرجح

الذى هو العيني مع الذى هو اقوى مناطاً كما اذا اتفق تجهيز امور ميت فى وقت شغل واجب له فان المتيقن اختيار العيني على الآخر فتخلص مما ذكرنا ان الاعتبار بالاقوى مناطا وتقديمه على الآخر بعد تساويهما فى التعيينية والتخييرية والعينية والكفائية بمعنى انهما اما تعيينيان كما اذا كان وقت صلاته مصادفا لشغله الواجب عليه ولكن احدهما اقوى مناطاً من الآخر او تخييريان فكذلك كما اذا وجب عليه خصال الكفارة لشهر رمضان فاراد اختيار اطعام ستين مسكيناً والصلاة واراد الايتان بها فى بيت يجب عليه اجرته مع قدرته ان يأتى بها فى مسجد وعدم كون ماله الموجود يقدر كفايتهما او كلاهما عينيان كما اذا وجب عليه الصلاة وحفظ النفس المحترمة او كفائيان كما اذا وجب عليه تجهيز امور الميت والاشتغال بامور راجعة الى نظام معاش العباد كما ان المرجح الذى هو اقوى مناطاً اذا احظناه بالنسبة الى الاسبق زماناً بكللا قسمية امثالى ووجوبى متقدم عليه على وجه اشار اليه المحقق النائينى محكى عنه فى حاشية على العروة الوثقى فان الاسبق زماناً كما مر منا على قسمين تارة يكون اسبق بالنسبة الى زمان الامتثال السابق فيما اذا زاحم القيام فى الركعة الاولى القيام فى الثانية واخرى يكون اسبق بالنسبة الى زمان الوجوب وان لم يكن اسبق بالنسبة الى زمان الامتثال بل كان زمان امتثالهما واحدا كما اذا قال المولى اذا جئتك زيدفا كرمة يوم الجمعة

و قال اذا جائك عمرو فاكرمه يوم الجمعة فجاء احدهما يوم الاربعاء
والآخر يوم الخميس الا ترى ان زمان امثالهما واحد ولكن زمان
الوجوب في احدهما سابق على الآخر فيكون الاقوى مناطاً على ما مر من
المحقق النائيني مقدماً له و ان كان متأخراً امتثالاً او وجوباً كما في
المثال السابق الذي فرضنا ان القيام حال القراءة راحم القيام المتصل
بالركوع فلا شك ولا شبهة في ان من قدم الثاني على الاول كالمحقق
النائيني نظره الى كونه اقوى مناطاً و ان كان مزاحمه الذي هو القيام
حال القراءة اقدم امتثالاً ولذا قدمه على الآخر المحقق النائيني في
احد قوليه و اخترنا في تعليقتنا على عروة السيد محمد كاظم الذي اختار
التخيير فيه و كذا اذا راحم الاقدم وجوباً الاقوى مناطاً كما في مثال
الاکرام مع فرض كون اکرام الجائي يوم الاربعاء الذي هو المتأخر
يكون اقوى مناطاً من اکرام الجائي يوم الخميس فان الاول يقدم
على الثاني على وجه ثبت و تحقق ان السابق امتثالاً او وجوباً انما يعتبر
فيما اذا تساوى الطرفان من حيث المناط رالافقيه اقوال ثلثة الاول
التقدم لاقوى المناطين الثاني التقدم لاسبقهما كما هو الاقوى الثالث
التخيير كما هو القول المختار للسيد في العروة الوثقى الدراسة

الاصل السادس عشر و به يرتفع النزاع المعروف بين ارباب

الاصول من جواز الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه و عدم جوازه

على هذا التقريب مما انفردت به الامامية والمعتزلة كون الاوامر تابعة للمصالح والنواهي للمفاسد و لكن المصالح والمفاسد المذكورة على قسمين الاول كونها في نفس الانشاء مع قطع النظر عن الامتثال الخارجى و هذا ايضا على قسمين الاول فيما اذا لم تكن مطلعا على حال من خوطب به فتأمره و تكشف به حاله من الاطاعة والانقياد والمخالفة والتمرد الثانى اذا اردت ان تظهر حاله فيما ذكر لغيرك اذا كنت مطلعاً عليه وفي كلا القسمين لم يمكن مريدا للفعل الخارجى بل المراد كشف حال المخاطب لك او لغيرك و لذا اذا مهد نفسه للامتثال ننسخ امرك و لعل امر ابراهيم بذبح ابنه اسمعيل من هذا القسم الثانى بناء على عدم كون المأمور به نفس الذبح و حصول البداء لله جل جلاله بل المأمور به هو مقدمات الذبح وقد تكون المصالح والمفاسد المذكورة في نفس الفعل الخارجى كأغلب الاوامر والنواهي فعلى هذا يمكن كون نظر من تقول بالجواز الى القسمين الاولين و نظر المخالف الى الاخير هذا مفاد كلامنا في اصول الامامية وههنا نقول المدعى في ان المراد من كلام المنكر ليس القسمين الاولين بل ناظر الى الثالث و يدل عليه ان صاحب القوانين قال في صدر البحث الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه مع انه في اوسطه حين جعل الكلام في مقامين الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد

للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل و ——— وطين النفس على الامتثال و الابتلاء و الامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط ام لا الى ان قال والحق في الاول الجواز ولا يحضرنى الآن كلام من انكر جواز ذلك مع انه قال و اما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز و جمهور العامة على الجواز و على اى حال ذهب الاصحاب الى عدم الجواز فى المقام الثانى واستدلوا عليه بانه تكليف بما لا يطاق وهذا واضح اذا توقف عليه الوقوع عقلا كالقدرة مثلا بل كذا اذا توقف عليه الوقوع شرعاً كعدم السفر والحيض بالنسبة الى الصوم فانه تعالى رخص السفر و جعل الصوم معد باطلا فاذا اختار السفر لا يجوز الامر بالصوم لانه ممتنع عرضاً وهو والممتنع الذاتى سياتى فى قبح التكليف بهما و كذا الكلام بالنسبة الى عدم الحيض لا يقال فما معنى الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار قلنا هذا مع انه اختلف فيه على اقوال ثلاثة كما مر ليس مرتباً بما نحن فيه لانه فيما صار الامتناع مأمورياً من جهة سوء اختيار المكلف بخلاف ما نحن فيه فان الامتناع فيه امرى فلا يجوز التكليف معه حتى على قول صاحب القوائين و من وافقه من القائلين بجواز التكليف اذا كان الامتناع بالاختيار و كذا على القول بجواز

اجتماع الامر والنهي فان الامتناع فيه ايضاً مامورى فلا يستلزم جواز التكليف فى المقامين جوازه ههنا واجتج المجوز بوجود منها قضية ابراهيم التى يفهم جوابها من اصول الامامية و من اراد غيره فيطلبها من المطولات الدراسة الاصل السابع عشر فى ان متعلق الطلب الطبايع لا الافراد يدل عليه شيان الاول الوجدان فانه حكم بان هذا المتعلق طبيعة كلية لا الافراد الخارجية الثانى ان الفرد الخارجى على فرض كونه متعلق الاوامر لا يخلو الامر من احد المجذورين اى يلزم تحصيل المعاصل ان قلنا بكونه متعلقها بعد وجوده فى الخارج او بقاء عارض بلا معروض على فرض كونه قبل وجوده متعلقها فتأمل وقد يستدل عليه بامر من التبادر وكون ماخذها ومادته المصادر التى تكون حقيقة فى الطبيعة ولا باس بهما و ان كان الاول اغنائاً عما سواه وليس هذا الاختلاف مبنياً على اصالة الوجود او الماهية بان يقال بناء على الاول متعلقها الافراد وعلى الثانى الطبايع انتهى مفاد عبارة اصول الامامية توضيح المطلب ان المحس والوجدان شاهدان على ان المولى اذا امر او نهى يفهم من امره ونهيه ان المطلوب طبيعة المأمور به و طبيعة المنهى عنه بلا فرق فى ذلك بين جميع الافراد و اعترف بذلك علماء الاصول و لكنهم قالوا ان الخلاف يقع فى ان المطلوب اولا بالذات و على الحقيقة هو الفرد الخارجى فالنتيجة غير مطلوبة بذاتها بل تكون آلة لامثال

هذه الطبيعة و لذا قال البعض ان المسئلة عديمة النتيجة والنزاع لفظي
كما صرح بعدم كون الثمرة للمسئلة بعض اعظم العصر ادام الله ظله لعدم
وجود الطبيعة الا بوجود افرادها نعم لعل الفرق بين المبنيين ان الافراد
تكون عند الاول كافراد واجب تخييري بحيث يكون الخطاب متصلا
فانه يقول المطلوب هو الافراد تخييرا بالاصالة بخلاف الثاني فانه يقول
ان التخيير بين الافراد انما هو بحكم العقل من جهة وجوب المقدمة او
من الخطاب تبعاً لا متصلا كما يأتي في الفرق بين الواجب التخييري
والتعيني وقد يقال كما عن المحقق الميرزا حسين النائيني ان النزاع
معنوي لان النتيجة تظهر في المجمع الذي يصدق عليه عنوان المأمور به
والمنهى عنه كالصلاة في الدار القصبية فعلى القول بكون متعلق الاوامر
والظواهر الطبايع يجوز اجتماع الامر والنهي لاختلاف الجهة حيث
ان الصلاة مأمور بها لكونها صلاة و منهى عنها لكونها غصبا وعلى القول
بان التكليف متعلق بالافراد لا يجوز ذلك حيث لا يوجد في الصلاة
الاجهة واحدة و هي الحرمة او الوجوب ولكن يأتي في باب الاجتماع
عدم تمامية هذه النتيجة ملخصه ان القول بتعلقه بالافراد لا يستلزم
تعلقه بافراد طبايع مختلفة بل بفردا من طبيعة واحدة فالطبايع الاخرى
خارجة عن هذا المتعلق على القولين مثل الامر بالصلاة فانه متعلق بها
فقط على كلا التقديرين الدراسة الاصل الثاني عشر الكلام في انه بعد

نسخ الاحكام الخمسة هل يبقى شيء ام لا لاشك ولا شبهة في ان الاحكام الخمسة ليست امورا مركبة خارجية حسية كسائر المر كبات بحيث يبقى بعض اجزائها ينسخها فليس معنى نسخ الوجوب بقاء الاستحباب او الاباحة على الاختلاف فيهما يرفع المنع من الترك الذي يكون فصلا في الوجوب وكذا معنى نسخ الحرمة بقاء الكراهة او الجواز يرفع المنع من الفعل الذي يكون فصلا في الحرمة لعدم دلالة المنسوخ والنسخ والاستصحاب الذي يكون قسماً ثالثاً من اقسام الكل على كذا كما اذا كان منشأ والشك احتمال وجود فرد آخر غير المعلوم ارتفاعه بخلاف القسم الاول الذي يكون منشأ بقاء الفرد الذي يكون في ضمنه الكل والثاني الذي يكون منشأ تردد المعلوم بين ما كان باقياً وما كان مرتفعاً انتهى نص عبارة اصول الامامية ببيان الاصل على هذا النهج ان من الاحكام الخمسة الوجوب فحل يبقى الجواز الموجود فيه بعد رفع المنع من الترك منه بالنسخ بلفظ نسخت الوجوب ورفعه ورفعت المنع من الترك او نسخته ام لا واستدلنا على عدم البقاء في اصول الامامية بوجه واحد وهو ان المنع من الترك الذي زعموه فصلا والجواز الذي زعموه جنساً متحد وليس امرين مركبين خارجيين - سيين فلا يمكن التفكيك بينهما وقد يستدل لعدم البقاء بوجهين آخرين الاول كون الفصل علة للجنس الثاني كون الاحكام منحصرة في الخمسة والمعلوم ان المعلوم معدوم عند عدم علته وان الجواز على ما ذكر غير الاحكام الخمسة فيما

ذكر من هذه الادلة يعلم جواب القائل بالبقاء من قوله بان المركب ينتفى بانتفاء جزئه فاذا انتفى المنع من الترك يبقى الجواز لعدم المانع وجود المقتضى الذى هو مقتضى اللوجوب لان التركيب على فرض صحته يكون بين الجزئين العلية فينتفى المعلول بانتفاء عليته المزعومة التى هى المنع من الترك الذى جعلوه وزعموه فصلا فان قال القائل بالبقاء بناية الفصل الآخر قلنا وجوده فى ضمن الثانى بل وجود نفس هذا الفصل يحتاج الى موجب وداع قطعى فان قال ثانياً الموجب الاستصحاب بتقريب انه اذا يتقنا ان الفعل كان جائزاً قبل النسخ وبعده تشك فى انه رفع الجواز والمنع من الترك معاً او انه رفع المنع دون الجواز لما مر من انتفاء المركب بوجهين الاول انتفائه بجميع اجزائه الثانى انتفائه ببعض فيستصحب الجواز الدراسة قلنا هذا الجواز على هذا الفرض لم يكن معلوماً من البدو بل كان مشكوكاً فلا يتم الاستصحاب لان الجواز المعلوم السابق هو الجزء من الوجوب فانه يكون فى اربعة الوجوب والاستصحاب والاباحة والكرهية ولا شك فى ارتفاعه قطعاً فالامر دائر بين المعلوم سابقاً المر رفع قطعاً والمشكوك فى حدونه فلا يتم ركنا الاستصحاب سيما على ما سلطنا من الوقفه فى استصحاب القسم الثانى من الكلى فضلاً عن هذا القسم الذى يكون قسماً ثانياً للقسم الثالث لانا نعلم يقيناً بزوال الوجوب كما تعلم بزوال السواد الشديد ويحتمل وجود الجواز لاحتمالنا بورود الاذن فى الترك بعد زوال الشديد

فان قال ثالثاً الفرض مطلق الجواز ولا يصل العرف الى هذه التدقيقات فان العرف مناط في امثال المقام قلنا غرضنا عدم تمامية ركني الاستصحاب اولا مع اضافة معارض بالاستصحاب آخر ثانياً و هو عدم هذا الفصل الثاني الذي هو جواز الترك لانه كان معدوماً حال الاول قطعاً و حصوله مشكوك فيجوز الاستصحاب الآخر فان قال رابعاً كيف يكون وجوده مشكوكا والحال انه بعد رفع المنع من الترك لاشك ولا شبهة في مجيئه لعدم جواز جلوا الواقع من ارتفاع التقيض قلنا الاصل عدم ربط هذا الفصل بالجنس المذكور فان قال خامساً الارتباط قهرى بعد حصول الطرفين من الفصل الثاني والجنس قلنا قدمرانا كما احتملنا رفع المنع من الترك فقط احتملنا رفع المجموع منه ومن الجواز فلا نعلم وجود الجنس حتى ينضم اليه الفصل الثاني فظهر من هذا البيان سر عدم كون الاستصحاب نافعا فيما نحن فيه و كونه من القسم الثالث بل من القسم الثاني منه لانا يتقنا رفع الجواز الذي كان في ضمن الفصل الاول و لكننا شككنا في حصول الجواز في ضمن فصل آخر كما ظهر مما ذكرنا من عدم كون الاجزاء المذكورة كالاجزاء الجنسية عدم صحة التمسك للمقائل بالبقاء بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذ امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم لانها تجيب على الاجزاء الخارجية و لذا قلنا بوجود غسل الاقطع بقية عصوه في الوضوء وظهر ايضا عدم صحة ما فرعوه على المسئلة من القول ببقاء جواز صلاة الجمعة

في عصر العينية لانه ايضاً ليس مما نحن فيه بل من باب الشرط
والمشروط فيلزم على القول بالبقاء بقاء المشروط مع انتفاء الشرط الذي
كان باطلاً و ليس من النسخ فنتيجة الكلام على ما قويننا من عدم البقاء
وفاقاً للمشهور والمحكي رجوعه الى الحكم السابق الذي يختلف بحسب
الموارد فان كان من العبادات التي تكون توظيفيه و توقيفيه يحتاج الى
الاذن فيها فيجزم و ان كان من العاديات فيباح و ان كان من المعاملات
فالاصل البرائة من اللزوم وعدم قررب الاثر الدراسة الاصل التاسع عشر في
كون موضوع الحكم نفس الطبيعة المطلقة او غيرها لا يخفى عليك
ان موضوع الحكم قد يكون الطبيعة من حيث هي من دون نظر الى
خصوصيات بعض الافراد الخارجية وتشخصها مثل الاخبار الواردة في باب
الزكاة الراجعة الى وجوب الزكاة للشاة والبقر كيف لا يكون كذا ذلك
والحال انا ترى متى وجدت هذه الطبيعة تعلق بها الزكاة من دون الاحتياج
الى ما يحتاج في غير المورد من اجزاء مقدمات الحكمة للتعميم او انصراف
المطلق الى الفرد الكامل او الافراد الشائعة وقد يكون الموضوع الافراد
الخارجية في الحقيقة واخذ المطلق للاشارة اليها مثل الاخبار الواردة
في زمان المعصومين سلام الله عليهم في بيان حكم الحمامات الواقعة
في بلادهم المشترط فيها المادة لعدم انفعال مائها او المنزل مائها
منزلة ماء النهر او الجارى الذي يظهر بعضها بعضاً ولا شبهة تعترينا

ان المراد فيها ليس طبيعتها من حيث هي بحيث متى رجحت تعلق بها الحكم كيف لا يكون كذلك ولا شك في ان الحمامات في الازمنة والامكنة مختلفة فان الحمامات الواقعة في بعض البلاد عشرة اكرار اقل من الماء لا تحتاج في عدم انفعالها الى المادة ولا الى تطهير بعضها البعض انتهى ما في اصول الامامية توضيح هذا الاصل ان الحكم اذا تعلق بشيء ولو كان بحسب الظاهر فردا قد يكون الموضوع الطبيعة و اعتبر الفرد اما مقدمة لامثال هذه الطبيعة او للتعبير عنها من دون نظر والتفات اولا وبالذات اليه بل ولا تانياً مثل ما مر من الاحكام الواردة في باب الزكاة للشاة والابل والبقر وكما اذا قلنا ايتنى برجل فان الحكم متعلق على هذه الطبيعة من حيث هي من دون خصوصيات بعض الافراد الخارجية و تشخصها ولكن لما لم يمكن الامثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة من دون نظر الى تشخصات فردية وكذا اذا قلنا حول امرنا الى الرجل لا المرثة فان الحكم فيه ايضاً متعلق على الطبيعة واقعاً ولكنه بحسب الظاهر توجه الى الفرد مقدمة للتعبير عن الطبيعة فعلى اى حال لا يكون نظرنا في امثال المقام الى التعميم المستفاد من باب مقدمات الحكمة التي جعلها صاحب الكفاية اعلى الله مقامه ثلثا الاولى كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الاهمال والاجمال فان احرار هذه المقدمة مما له دخل في حجية هذا الاطلاق والشمول والسريان بل في اصله

لان المتكلم اذا كان في مقام الاهمال الذي هو عدم تشريح غرضه والبيان او الاجمال الذي هو نفي مجاملته والتعميه والابهام على المخاطب لم يمكن لتمسك باطلاق هذا الكلام فتأمل و امر هذه المقدمة سهل الدراسة لانا اما نعلم يقيناً كون المتكلم في هذا المقام واما تشك فعلى الاول لا كلام و على الثاني الاصل يقضى كونه في هذا المقام الى ان نعلم خلافه بسيرة العقلاء على ذلك في مقام حجية جميع الظواهر اعم من العمومات او الاطلاقات الى ان يعلم خلافه والثانية انتفاء ما يوجب التعيين فان القرينة اللقضية او غيرها اذا كانت في البين توجب تعيين مراد المتكلم سواء كان معنا حقيقياً او مجازياً ففي المقام انتفاء هذه القرينة له دخل في انعقاد الظهور والاطلاق والسريان الثالثة انتفاء القدر المتيقن عند التخاطب فاذا كان هذا القدر موجوداً لم ينعقد للمطلق اطلاق كما ورد في رواية زرارة مثل اذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس شيء فان هذا الكلام ليس له اطلاق بالنسبة الى الشك في صلاة سابقة اذا دخلت في اللاحقة لان المتيقن موجود في المقام و هو الاجزاء الصلاتيه لانفسها فتحقق مما ذكرنا انه لا بد في انعقاد الاطلاق للمطلق احراز المقدمات الثلث فح اذا كان للمطلق الانصراف الى بعض الافراد فهو يوجب التعيين فينتفي المقدمه الثانية كما ان الانصراف الى بعضها يوجب التيقن فينبقى الثالثة وكذا اذا

كان في مقام مجاملة المراد وبيانه في الجملة كما قال الطيب انك محتاج الى شرب الدواء من غير تشرح تمام مراده فهو يوجب الاهمال والاجمال فينتفى المقدمة الاولى وقش يكون الموضوع في الحقيقة الافراد الخارجية و اخذ المطلق للإشارة اليها كما اذا قلت جائي رجل فانه يراد منها فرد معين عند المتكلم مثل قوله تعالى و جاء رجل من اقصى المدينة و مثل الاخبار الواردة في زمان المعصومين عليهم السلام في بيان متروحات البرء والحمامات الواقعة في بلادهم المشترطة للمادة في عدم انفعال مائها و في تصهير بعضها للبعض ولا شك ولا شبهة في ان هذا الاشتراط ليس، في جميع الحمامات والآبار فان منها ما يكون كثيرة لا يتفعل ولا يشترط فيها المادة اصلا

الاصل العشرون الكلام في الواجب التخييري والفرق بينة و بين التعيني ان الذي لاشك فيه انك لو خليت و طبعك قد تجد مطلوبك انواعا متعددة ذا خطابات متصلة في مقام الخطاب و اغراض عديدة مختلفة الحقيقة مصرحا فيه التخيير بين افراده مع ان الجميع ليس مرادا لعدم الامكان او للعسر او لمصالح اخرى و هذا يسمى تخييرا شرعياً كالواجبات التخييرية الشرعية التي اذا راجعت وجدانك تجده حاكماً بالفرق بينهما و بين ما اذا كان مطلوبك واحد كلياً ذا خطاب و غرض واحد من متفق الحقيقة غير مصرح فيه بالتخيير و ان كان العقل حاكماً

به في مقام الامتثال مثل ان يكون مطلوبك الماء فان المأمور مخير فيه بين افراده من الجارى والراكد والنهر و غيرها من انواعه واقسامه لكن التخيير فيه على هذا يسمى واجباً تعيينياً الدراسة ثم اعلم ان التخيير قد يمكن في الاقل والاكثر التدريجى مثل ان يكون الاقل مستقلاً كالاكثر كالخطين القصير والطويل و قد لا يمكن كما فى التحديدات الوردة فى الكر التى هى فيما بين سبعة وعشرين شبراً كما هو الاقوى او ستة وثلاثين او اثنين و اربعين فانه اذا بلغ الماء سبعة وعشرين فاما ان يكون كافياً فلا يكون هذا فرداً للمأمور بالتخيرى فلا يصح التخيير على كلا التقديرين انتهى عبارة اصول الامامية لا يخفى عليك ان الشبهة وقعت فى هذا الواجب من جهات الاولى من حيث مناه بعد لحاظ ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحال انه لا يصح بالنسبة اليه مطلقاً الثانية من جهة فرضه بين الاقل والاكثر فنقول اما الكلام فى الاوى فاختلف فيه فى ان المأمور به هل هو كل واحد على سبيل البدلية كما نسب الى اصحابنا و جمهور المعتزة بمعنى ان الواجب واحد لكن على سبيل البدلية فلا يجب الجميع كما لا يجوز الاخلال بالجميع بل ايها فعل كان واجباً بالاصالة ولا يكون بدلا عما هو واجب او هو احد الابدال لا بعينه كما نسب الى الاشاعرة والمفيد والعلامة ان قلت ما الفرق بين هذا القول والقول الاول قلنا لعل الفرق

بينهما ان الاول ناظراً الى المصداق فيكون معناه وجوب هذا و هذا بخلاف الثاني فانه ناظر الى المفهوم فيكون الواجب مفهوماً كلياً ينطبق على الافراد و هو احدها فان قلت فما الفرق بينه وبين التعييني ان كان النظر الى التخيير باعتبار الافراد ومامعنى التخيير ان لم يكن النظر الى الافراد قلنا لا شك ولا شبهة في ان التخيير باعتبار الافراد لامفهومه الكلي كيف لا يكون كذلك والحال انه لا معنى للتخيير بين المفهوم و عدمه فانه يرجع الى التخيير بين فعل الواجب و تركه و هو كما ترى فينبقى الكلام في الفرق بينه وبين التعييني و سيأتي او هو الجميع و لكن يسقط بفعل البعض او هو معين عند الله غاية الامر يسقط الامر به و بالآخر و نسب هذان القولان ايضاً الى المعتزلة او هو ما يختاره المكلف اقوال خمسة اسخفها الاخير بحيث تبرء كل من المعتزلة والاشاعرة منه و نسبه الى الآخر اما وجه سخافته فلانه يلزم على ذلك امور الاول كون اختيار الوجوب و عدمه بيد المكلف الثاني اختلافه وجوباً و غيره باختلاف المكلفين بدل بحالات مكلف واحد فتأمل الثالث عدم صحة ترتب العقاب على الترك اصلاً لانه ما ترك واجباً الرابع التصويب الخامس كونه خلاف ظاهر ادلته و اما القول الرابع بمعنى كونه معنياً عند الله فيرد عليه امور الاول كونه خلاف ظاهر ادلته فانها ظاهرة في وجوب كل واحد منها على سبيل التسوية من

اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة كما فسى كفارة اليمين
الثانى ترجيح بلا مرجح الثالث كونه خلاف اجماع الاصحاب كما عرفت
من نسبة القول الاول اليهم المستلزمة لما ذكر الدارسة و اما الثالث
فيرد عليه ايضاً كونه خلاف ظاهر الادلة و خلاف الاجماع المذكور
و اما الثانى فقد عرفت ما فيه ايضاً من انه ان اراد مصداق احداً لبدال
فيرجع الى الاول فالنزاع بينهما لفظى و ان اراد مفهومه فينفع فى
عويصه الفرق بينه و بين التعيينى فانظره الجهة الثانية فانظر الى ما
جعلنا معيار الفرق بينهما فى اصول الامامية من شهاده الطبع والوجدان
على هذا ولا نطيل الكلام بالتكرار الجهة الثالثة فاعلم ان الافراد
فى الواجب اعم من التخييرى والتعيينى قد يكون ازيد من الآخر اما
الاول كما فى القصر والاتمام فى مواضع اربعة مسجد الحرام و مسجد
النبي صلى الله عليه واله وسلم و مسجد الكوفة والحائر الحسينى و فى مثل متروجات
البرء فى العذرة من الاربعين او الخمسين و فى تاديب المجنون والصبى
من الخمسة والسنة اما الثانى كما فى مثل الامر بالتصدق بدرهم و درهمين
و بمطلق الذكر فى الر كوع و السجود تسبيحة واحدة او ثلث فح اختلفوا
فى اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال ثلثة الاول عدمه و وجه حصول
احداً لافراد بالتناقض فيحصل الامتثال فى التخييرى و حصول الطبيعة
فيحصل فى الثانى و جواز تركه لا الى بدل فلا يجب الثانى و جوبه

و وجهه ظاهر الادلة على وجوب كل واحد من الافراد مطلقاً في الاول و وجوب الطبيعة في اى فرد حصلت في الثاني كذلك الثالث التفصيل و هو انه ان كان حصوله تدريجياً بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في الاربعين في التخيير و التسبيحة في العيني فالاول لحصول احد الافراد في الاول و الطبيعة في الثاني فلا يتصف بالوجوب ما سواه فلذا نتيجة القول الاول و ان لم يكن كذلك فلم يكن وجود الناقص قبل الزائد بل كان وجودهما دفعيًا كالتخيير بين صيام شهرين متتابعين و اطعام ستين مسكيناً بل القصر و الاتمام بناء على ان صلاة القصر مشروطة شرعاً بالتسليم في الركعة الثانية و عدم الزيادة عليهما بخلاف الاتمام فانها مشروطة بعدم التسليم فيها و زياده ركعتين آخر يمين عليهما فلا محالة تكونان ماهيتين مختلفتين في التخيير و كالتصدق بدرهم و الدينار في الثاني فالواجب كله لما ذكر في وجه القول بالوجوب مطلقاً و اجاب المحقق صاحب الكفاية عن عدم امكان التخيير بينهما في هذا القسم بان الاقل المفروض كان وافياً بالعرض بشرط عدم انصمام الزائد عليه فهو بشرط لا فليس من الاقل الذي كان في ضمن الاكثر فانه ليس بواف ولا بشرط فيكون الاكثر واجباً و نحن نقول في جواب شيخ مشايخنا صاحب الكفاية في دور الامر بين المتباينين فهو ليس من التخيير بين الاقل و الاكثر فالحق ان التخيير بين الاقل و الاكثر في

جميع الموارد يكون مثل التحديدات الواودة في الماء الكر غير صحيح غير صحيح لانه اذا كان القدر الاقل كافيا فما معنى لوجوب الزايد بل يكون لغوا و اذا لم يكن كافيا فما معنى لوجوب الاقل الدراسة بل الامام الحادى والعشرون الكلام فى الواجب الكفائى الحق ان الواجب الكفائى ما كان على كل واحد على نحو يترتب عليه انا بة الكل عند صدوره منهم و عقاب الكل اذا تر كوا جميعاً والسقوط اذا اتى بعض دون بعض توضيح هذا الاصل يتوقف على الكلام فى ان هذا الوجوب هل معناه وجوبه على كل واحد عينا نظير الواجبات العينية او وجوبه على واحد معين عند الله غاية الامر انه يسقط عنه بفعل غيره كما فى مثل الغسل حيث انه يسقط بفعل الغير او وجوبه على فرد فرد غير معين او بالنحو المذكور فى هذا الاصل وجوه اربعة لاسبيل الى الاول لان الوجوب تابع للغرض وهذا الغرض لا يقتضى الوجوب العينى على الكل لان المفروض وحدته فلا بد من خروجنا عن ظاهر الادلة ولا الى الثانى لانه مضافاً الى كونه خلاف ظاهر الادلة ترجيح بلا مرجح ولا الى الثالث لكونه خلاف الظاهر مضافاً الى انه لا وجود للفرد المنتشر فيلزم عدم العقوبة والمثوبة عند ترك الكل و عند فعل الكل او البعض لان كل نفسه نفسه لا هو او غيره كما هو قضية الفرد المنتشر وكذا يلزم امتناع تحقق الامتثال فيتعين الاخير المنسوب الى المشهور ان قلت

على هذا الأخير فما معنى الجمع بين عصيان الكل لو تركوا او بين السقوط يفعل البعض مع ان هذا السقوط مضاد مع عصيان الكل اذ لو اجباً على الكل كما هو مقتضى عقابهم على الترك فلا يسقط بفعل البعض قلنا اولاً بالنقض بالدين باداء متبرع عنه وثانياً بالحل بان المفروض انه سنخ من الوجوب اخذ فيه الغرض كذلك اى سواء حصل من هذا المكلف او من غيره وان كانا مشتركين فى تعلقه بهما فهو ما يحصل الغرض منه يفعل واحد من المكلفين بخلاف العيني فهو مالا يحصل الغرض منه الا بمباشرة المكلف بنفسه نفى الكلام فى انه اذا شك فى واجب انه عيني كمثل اصول الدين من معرفة الله والنبي والمعاد الخ و فروعه مثل الصلاة والزكاة والحج الخ او كفائى كمثل تجهيز امور الميت من الصلاة والتكفين والتدفين هل الاصل يقتضى الاول او الثانى قد يقال كما فى كفاية شيخ مشايخنا بالاول لانه معنى الواجب سواء اتى به آخر او لا بخلاف الكفائى فانه مقيد بعدم اتيان الآخر ولكن لا يبعد ان نقول حيث انا قلنا يختلفان بالغرض المأخوذ و هو فى العيني مأخوذ بنحو خاص ماتى به من شخص بخصوصه بخلاف الكفائى فانه مطلق سواء اتى به هذا الشخص او غيره فالاصل يقتضى الكفاية الدراسة الاصل الثانى والعشرون الكلام فى الواجب المطلق والموقت اعلم ان الوقت تارة له دخل فى الواجب فيسمى موقتا واجزى

لم يكن له دخل فهو غير موقت والاول ان كان لوقته سعة فالمكلف مخير في اتيانه في اى جزء من اجزائه مثل الصلوات الخمس في اوقاتها فيسمى موسعاً و ان لم يكن سعة مثل هذه الصلوات اذا بقي من اوقاتها مقدار ركعات كل واحدة منها فيكون مضيقاً ثم الوقت قد يكون له دلالة على نحو تعدد المطلوب كما كثر قيود المستحبات الشرعية التى يظهر من ادلتها او من غيرها ان اصل وجودها ولو بدون قيود في نفسة مطلوب حتى يكون خارج الوقت مطلوباً آخر نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل ففيه اربع صور واحدة منها تدل على ان اصل وجوده مطلوب في نفسه و ان كان خارج الوقت و هى اذا كان للدليل الاول اطلاق و لم يكن للدليل الثانى الموقت اطلاق بحيث يشمل الدليل الاول مثل صل في الوقت بخلاف اذا لم يكن للدليل الاول اطلاق سواء كان دليل التوقيت مطلقاً اولاً او كان الاول والثانى كلاهما مطلقين فان المرجع في هذه الصور الثلاث ليس الدليل اللفظى بل الاصل العلمى انتهى ما فى اصول الامامية توضيح الاصل المذكوران الواجب الذى للوقت دخل فى عرضه يسمى موقتماً و خلافه غير موقت و قد يسمى مطلقاً ولا ينافى هذا احتياج كل واجب او غيره الى وقت من الاوقات فانها ليست دخيله فى غرضها بل لابد منها عقلاً كما اذا قلت اعط درهما و قد مثل له بصلاة الميت بل الحج ولا ينافى وجوبه

فوزيا فانه مادام العمر اداءً مع ذلك والاول على قسمين لان هذا الوقت اما يكون زائداً ملى وقت الواجب كالصلوات اليومية واما على قدره فمصيق كصوم شهر رمضان واما القسم الثالث المتصور من كون الوقت اضيق منه فلا يمكن لانه تكليف بما لا يطاق فلذا لم يتعرض له في هذا الاصل و ايضاً هل له بكلا قسميه دلالة على وجوبه في خارج الوقت او على عدمه او لا دلالة له على احدهما وجوه ثلثة وجه الاول كون هذا التقيد الذى هو الوقت ككثر قيود المستحبات الشرعية من باب تعدد المطلوب وكما له الذى لا ينبقى بانتفائه فتأمل و وجه الثانى ان يكون من باب وحدة المطلوب واصله الذى يكون للوقت دخل فى اصل غرضه ومصالحته بجميع مراتبهما بحيث لو وقع فى خارجة ليس له مصلحة اصلا او كانت و لكنها لم تكن ملزمة كصلاة الجمعة والعيد وجه الثالث واضح هذا كله بحسب مقام الثبوت و ان كان ظاهر مقام الاثبات انتفاء المقيد بانتفاء قيده مطلقاً وقنا كان او غيره و قد يفصل بان التقيد بالمتصل يتصور تارة و اخرى يتصور بالمنفصل الدراسة فالاول كما ذكر و اما الثانى فيقع الكلام فى الصور الاربع المذكورة فى الاصل فاذا لم يكن الاطلاق منحصراً بالدليل الاول سواء كان لهما اطلاق اولم يكن لواحد منهما او كان لدليل التوقيت اطلاق بخلاف دليل اصل الوجوب فالمرجع على الظاهر البرائة من وجوبها فى خارج

الوقت بخلاف الصورة الواحدة الباقية من اطلاق دليل اصل الوجوب فقط فانه حاكم فيها ولكن قد يجاب بان المدار على الاطلاق وحجته لا الاول فقط فاذا لم يكن الفرق بين المتصل والمنفصل فان هذا الاطلاق اذا انضم اليه المنفصل لم يكن حجة كسائر الظواهر لا يقال يتمسك بالاستصحاب لانا نقول هذا القيد اما يكون للموضوع كصلاة واقعة ما بين الدولك والغسق تجب او للحكم مثل الصلاة تجب في ما بين الدولك الى الغسق فعلى اى حال لا يكون الموضوع او المحمول عرفاً باقياً فلا يتحد القضبان و مما يتفرع على الاصل مسله القضا فعلى الوجه الاول يدون تابعا للاداء و على الثانى ما مورأبه بالجديد ثم يخفى عليك ان الشبهة وقعت لجماعة في امكان الواجب الموسع من جهة ايجابه لتترك الواجب فصرفوا ما ظاهره كذالك الى غيره فقالوا تارة

الدرس يوم الثلاثاء المطابق للثلاثين والعشرين من ٢٣ - ١٣٩٨

الاصل السابع والعشرون يبحث في اجتماع الخ

الدراسة فليشرع في جواز اجتماع الامر والنهى و عدمه الذى هو معركة الآراء بين ارباب الفن ففن اكثر الامامية والمعتزلة عدم جوازه وعن مشهور الاشاعرة جوازه و عن بعضهم الآخر عدمه و حيث كان المسئلة وقعة الشبهة فيها من جهات شتى الاولى من حيث تمييزها عن مسئلة النهى في العبادات والمعاملات من حيث الصغرى الثانية من حيث كون النزاع

في الصغرى لا الكبرى الثالثة من حيث كونه مختصاً بالامر والنهي او اعم الى غيرها من الجهات الآتية فلا بد لنا من تمهيد مقدمات الاولى في تمييزها عن النهي في العبادات والمعاملات فنقول عن المحقق القمي في مقام الفرق بينهما ان هذا المسئلة نجيب في الطبيعتين احديهما مأمور بها والاخرى منهي عنها مع كون النسبة الموجودة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه مثل صل ولا تعصب بخلاف تلك المسئلة فانها تجيب في الطبيعتين احديهما مثل صل عامة والاخرى خاصة مثل ولا تصل في الدار الغصبية وعن الفصول عدم صحة هذا الفارق بل قال لا فرق في مسئلة الاجتماع بين ان يكون في الطبيعتين العامة والخاصة من وجه كالصلاة والغصب وفي الطبيعتين العامة والخاصة مطلقاً بان يكون المأمور به عاماً والمنهي عنه خاصاً مثل ان امر بالحر كة ونهي عن التداني فيها الا ترى ان الحر كة والتداني فيها طبيعتان بينهما عموم وخصوص مطلق فقد اوحدهما المكلف في فرد واحد فيكون من مسئلة الاجتماع ثم عن الفصول بعد انكاره الفرق المحكي عن القمي انه قال في مسئلة النهي في العبادات والمعاملات ما هذا نصه الدراسة ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو ان الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد اولا اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم وخصوص مطلق وهنا فيما اذا اتخذنا حقيقة

و تغايرتاً بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالامطلق والنهي بالمقيد وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما اذا كان بين الموردین عموم من وجه و هنا اذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم و قد مر التنبيه عليه انتهى فهذا الكلام كما ترى رد على المحقق القمي لانه حض الصفري في مسألة الاجتماع بما اذا كان المأمور به والمنهى عنه طبيعتين بينهما عموم من وجه ومسئلة النهى بما اذا كان بينهما عموم وخصوص فقال رحمه الله بل يمكن ان يكون الصفري في الاجتماع ايضاً من العموم والخصوص المطلق كما مر تمثيله بالامر بالحركة والنهى عن التدانى و قال صاحب الكفاية اعلى الله مقامه ان الفرق بينهما ما هو الفرق في تمايز العلوم فكما ان في التمايز ليس تعدد الموضوع او وحدته مناطاً و لذا يمكن ان يكون الموضوع واحداً مع كون العلم متعدداً مثل موضوع علم النحو والصرف فانه كلمة و كلام و بالعكس كما في موضوع مسائل علم واحد فانه متعدد مع كون العلم واحداً فهنا كذلك تمايز المسئلتين بتمايز جهة البحث فان البحث في مسألة الاجتماع في انه هل يسرى الامر الى النهى و بالعكس لاتخاذ متعلقهما وجوداً او لا يسرى لتعددتهما بخلاف البحث في مسألة النهى فانه في ان هذا النهى الذى جاء وسرى الى هذا المتعلق يقتضى الفساد في العبادات والمعاملات او لا يقتضى او يفصل بالاقضاء في الاول دون الثانى فتأمل

الدرس يوم الاربعاء المطابق للمثالث والعشرين من ج ٢

و نحن نقول اماميز صاحب القوانين بينهما بما ذكره فالظاهر انه احد وجوهه بين المسئلتين و اما اشكال صاحب الفصول عليه فانت ترى ان كلامه ايضاً يرجع بوجه يأتي الى مختاره فغاية الامر له ان يقول لا ينحصر الفرق بما ذكره فكما يفرق بينهما به يمكن بما ذكره و اما نقضه بالمثال الذي ذكره باعتقاده انه من عام و خاص مطلق مع كونهما من باب الاجتماع فيمكن جوابه ان هذا المثال يمكن اخراجه من المسئلتين وادخاله في باب العام والخاص مثل اكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق فيخصص الثاني الاول فكذا فيما مثله تخصيص النهى عن التداني في الحركة الامر بها الدراسة نعم يمكن الاشكال على اطلاق كلامه من ان مناط الاجتماع العموم والخصوص من وجه والحال انه ربما يكون هذا العموم والخصوص و مع ذلك لا يكون من بابيه مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق بل يكون من باب التعارض فسي مادة الاجتماع على الاقوى كما اشرنا اليه في اصول الامامية فيرجع الى المرجحات السندية فتح على المحقق ان نفيد كون العموم والخصوص من وجه في نفس طبيعة الامر والنهى مثل صل ولا تعصب لا متعلقهما و اما فرق صاحب الفصول ايضاً فيرد عليه ان المثال لا ينحصر بما اذا كان الامر مطلقاً والنهى خاصاً بل يجيب في العكس ايضاً مثل لا تصل وصل في المباح

مضافاً الى ما مر من تمثيله بالحر كة والنهي عن التداني فيها واما ميز صاحب الكفاية فان كان مراده من هذه الجهة المشار اليها محمول المسئلة فيكون محمول مسئلة الاجتماع سراية النهى الى الامر و بالعكس لاتحاد متعلقة هما وعدم كون تعدد الوجه والعنوان موجبا للتعدد حتى يرتفع به عويضة استحالة اجتماع الامر والنهي في الواحد بل كان حال وحدتهما و تعددهما سيبين في هذه العويضة كما بقوله الممتنع او عدم سرايته كذلك لتعددتهما الموجب لتعدد متعلقهما فيرتفع به العويضة المذكورة و في مسئلة النهى هذا النهى المتعلق بالعبادة مفسد لها لمنافاته القرية المعتبرة فيها اولافح يرد عليه ان التمايز لا ينحصر به لانه ربما يكون المسائل المتعددة محمولها واجد مثل مسائل فرائض الاسلام الصلاة والزكاة الخ فان المحمول فيها واحد وهو الوجوب لكن الموضوع متعدد وكذا قد يكون كما ذكره بتعدد المحمول كما مثله في المسئلتين ووصحناه فخلاصة الكلام انه يلزم على صاحب الكفاية خروج القسم الذي يكون المحمول فيه واحداً من هذه الضابطة فلا تصح وقد يجعل الفارق بينهما يكون مسئلة الاجتماع عقليه فيقال هل يجوز عقلا الامر بالشئ مثل ان بامر المولى بالحركة والسكون في الصلاة الواقعة في الدار القصبية بعنوان كونهما صلاة و ينهى عنهما بعنوان كونهما عصباً بخلاف مسئلة النهى في العبادات فانها لفظية لان الكلام في دلالة

النهى على فساد العبادة فتجانب بان البحث فى مسألة النهى لا ينحصر باللفظ بل يحىى فى مطلق الوجوب والخرمة سواء استفيدا من اللفظ او من غيره

الدرس يوم السبت المطابق لليوم السادس والعشرين من ج ٢٣-٩٨
المقدمة الثانية ظاهر عبارات الاصحاب بوهم ان النزاع كبرى بمعنى
ان القائل بالجواز يدعى عدم المصادة بين الاحكام الشرعية فيجوز
الاجتماع والقائل بالامتناع يدعيها فيمنعه و لكن الحق كما كان خطر
يبالنا من سالف الزمان كون النزاع صغرياً فالقائل بالجواز يدعى عدم
الاجتماع مستدلاً عليه بان تعدد الوجه والعنوان كان موجباً لتعدد
المعنون الذى هو المتعلق والثانى بالامتناع يدعى الاجتماع قائلاً بان
التعدد المذكور لا يوجب تعدد المعنون فيتحد المتعلق فيجيب المحذور
فعلى هذا ظهر جهة الامتياز بين المسئلتين من كون النزاع فى مسألة
الاجتماع صغرياً و فى مسألة النهى عن العبادة كبرى فلا تحتاج الى
ما ذكره صاحب الفوائين والفصول المقدمة الثالثة فى ان النزاع يعم
جميع افعال الايجاب والتحرىم من النفسيين والغيريين والعينيين
والكفائيين والمدلولين باللفظ او دليل لبي من الاجماع والسيرة والعقل
المقدمة الرابعة ان التكليف يتركب من المكلف والمكلف والمكلف
به فح اذا كان وجوبياً فالاول هو الباعث والثانى هو المنبعث والثالث

هو المبعوث اليه و اذا كان تحريماً فالاول هو الراجز والثانى هو المنزجر والثالث هو المنزجر عنه فلا يسكن دعوى الجواز في مجمع واحد من هذه الجهات الثلث عقلاً فهو مجال لا التكليف بالمجال حتى يعجزه الاشعري الخامسة اختلف كلمة اهل المعقول في ان كلاً هو موجود في الخارج يطابق اولاً وبالذات و على وجه الحقيقة الماهية و بالفرض والمجاز الوجود او بالعكس مالت طائفة الى الاولى و اخرى الى الثانى اذا عرفت ذلك فاعلم انه عن الفصول ابتداء القول بالجواز على الاول لانه لاشك ولا شبهة في ان ماهية الصلاة سوى ماهية الغضب فهما متعددان فلا محاله يكون متعلق الامر غير متعلق النهى فاذا لامناص من القول بالجواز و ابتداء القول بالامتناع على الثانى لان ماهية الصلاة و ان كانت مغايرة لماهية الغضب بماهما ماهيتان الا انهما متحدتان في الخارج ومن المعلوم انهما يكونان موجوداً واحداً فح لا يكونان مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه كما عنه ايضاً ابتداء القول بالجواز على كون وجود الجنس والفصل فى الخارج متعدداً والقول بالامتناع على كونه وحدانياً بيان ذلك انه ادعى ان مورد الامر الجنس و مورد النهى الفصل فان كانت الماهيتان موجودتين بوجود واحد كما عليه البعض فلا مناص من القول بالامتناع وان كانتا موجودتين بوجودين فلا بد من القول بالجواز و لكن يرد على الاول انهما لا نرتبطان

و مورده تقياً و اتياناً واقع الامر و حقيقته وهو فعل المكلف و ليس عنوانا طاريا عليه فح لاشك ولا شبهة في ان هذا الفعل واحد وجودا و ماهية و تعدد العنوان المذكور العارض لا يوجب تعدده و مسن المعلوم ان الصلاة والغصب كما مر ليستا من الماهيات الحقيقية لتكونا متعددتين حين كونهما متعلقتين للامر و النهى بل هما حاكيتان عما هو المتعلق في الخارج و هو الواحد الذي وقع مجمعا للامر و النهى .

الدرس يوم الواحد المطابق لليوم السابع والعشرين من ج ٢-٩٨

ينبغي التنبيه على امور الاول عن صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي اخ صاحب الفصول انه قال يلزم على القول بصحة الترتيب اجتماع الامر و النهى في واحد لان ترك الازالة التي هي اهم على الفرض حرام فاذا صححنا الترتيب يصير هذا الترك مقدمة للصلاة و واجبا و لكنه مندفع لان القابل بوجود المقدمة يلتزم به في مقدمة الواجب المطلق و ههنا ليس كذلك فان المهم واجب مشروط كما عرفت مفصلا في باب الترتيب من انه مشروط بترك الاله الثاني انه حيث كان الحدور الآتي في باب الاجتماع تضاد الاحكام و كان هذا مشتركا بين جميع الاحكام فربما يستدل القائل بالجواز باجتماع بعضها مع الآخر على هذا لوجود المناط فاستدل باجتماع الوجوب مع الكراهة كالصلاة في الحمام او النذب معها كصوم يوم عاشورا او الوجوب مع النذب كالصلاة

في المسجد بل الوجوب مع الاباحة كالصلاة في الدار عليه ولكن اجيب عنه اولاً بان البرهان العقلي اذا كان قائماً على الاستحالة كما مر من اجتماع النقيضين والحب والبغض والارادة والكراهة فلا ينفع امثال ما ذكر فلا بد من تاويله لانه لا يقاوم البرهان المذكور و ثانياً بان القدر المسلم هو صحة العبادات المذكورة وقد قلنا ان مجرد الصلاة لا يستلزم الامر فلعل ماخذها وجود لمنايط فعلى هذا امثال العبادات المذكورة لا تكون الا متعلقة لواحد من الاحكام وهو النهي فقط و ثالثاً بان اللازم على الجواز ايضاً ورود الاشكال في بعض الامثلة كاجتماع الاستحباب مع الكراهة كصوم يوم عاشورا لان النهي تعلق فيه على الجهة التي تعلق بها الامر والحال انك عرفت ان القائل بالاجتماع ايضاً لا يجوزه وان الواحد الذي لم يتعد فيه الجهة بان يكون مورد النهي والامر واحداً خارج عن محل النزاع فلا بد من حلة على القولين فيقال ان النهي تعلق لانطباق عنوان مرجوح على الفعل مثل ان ينطبق على صوم العاشوراء عنوان موافقة بنى امية و متابعتهم و عليها يصير منهيها عنه فلا يكون مأموراً به فيح صحته لوجود الملاك المذكور الذي قلنا بكفايته في العبادات ولاينا في هذا النهي التقرب المعتبر لانه تنزيهي لا التحريمي الثالث بان المراد من الواحد في محل النزاع هو المقابل للمتعدد بان يكون ما تعلق به الامر عين ما تعلق به النهي بيان ذلك ان الواحد قد يطلق يراد منه ما لا يكون متعدداً فيقال ان الصلاة في الدار الفصبة واحدة فلا يكون متعددة بمعنى انه ليس

في الدار شيان احدهما مأمور به والآخر منهي عنه بل فيها شيء واحد وهي الصلاة فالغرض من الواحد هذا سواء كان شخصياً كزيد او صنفياً كالزنجي والرومي او نوعياً كالانسان او جنسياً كالحيوان لا في مقابل الكل كما توهم والا فالصلاة الداخلة في محل النزاع لاشك ولا شبهة في كونها كلية غاية الامر تختلف سعة وضيقا لان هذه الصلاة لها افراد بالنسبة الى القائم المختار و غير المختار والقاعد كذلك الخ فظهر بما ذكرنا عدم ورود النقص كما عن العضدي بمثل السجود لله و للصنم فان هذا ليس مجمعاً واحداً للامر والنهي لان الامر تعلق بحصة خاصة والنهي اخرى والخصتان لا يجتمعان في محل واحد فليس ههنا مجمع لمتعلق الامر والنهي فالغرض من الواحد خروج مثل هذا لا خروج مطلق الكلي لان الامثلة المذكورة كلها كلية داخلة في باب الاجتماع فعلى ذلك لو امر باحضار حيوان ثم نهى عنه الخ فيكون مما يتنازع فيه فان قلت فما الفرق بين قولك السجود لله واجب والسجود حرام لكونه للصنم و بين قولك الحركة في الدار الغصبية لازمة لكونها صلاة و حراماً لكونها غصباً قلت الفرق واضح وهو ان الحركة الواحدة وقعت مجمعاً للامر والنهي بخلاف السجود فانه ليس مع وحدته موقعاً للامر والنهي وعلى فرض صحة قولك السجود لله وللصنم واحد يكون على سبيل المجازية كمال يقال الرومي والزنجي واحد

او البقر والغنم واحد اى نوعهما فى الاول و جنسهما فى الثانى فان الصفة متعلقة بحال الموصوف و ليست جارية على الحقيقة بخلاف اذا قلنا الحركة الواقعة فى الدار الغصبية او فى الصلاة واحدة فان الوحدة فيها حقيقه.

الدرس يوم الثلاثاء والسادس عشر من نرج خرداد (٥٧) المطابق
لليوم التاسع والعشرين من ج ٢ - ٩٨

الرابع اختلف كلمتهم فى اعتبار المندوحة التى يراد منها وجود المفرد للمكلف من الاتيان بالمأمور به فى خصوص المجمع بان يكون قادرا على الامتثال بفرد آخر غير منضم بالحرام فلا يكون افراد طبيعة الصلاة منحصرة بما يكون فى دار غصبية فى المثال المعروف من لاصل فى الدار الغصبية كما ان المراد بدمها العكس بان يكون المأمور به منحصرأ بالحرام كما اذا كان الشخص محبوساً فى الدار الغصبية فقال المحقق القمى و صاحب الفصول كما عن شيخ مشايخنا فى اخذ قوله الذى هو فى الفوائد اعتبارها و طائفة اخرى كما قل به الشيخ المذكور فى الكفاية عدمه فقال القمى فى الدليل الارل للجواز ما هذا لفظه نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة مثلا فى الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بالامتناع فلا بد اما من الوجوب او التحريم و قال صاحب الفصول فى اول البحث و ان اختلف الجهتان و كان للمكلف

مندوخه في الامثال فهو موضع النزاع و من ترك القيد الاخير فقد اتكل على الوضوح لظهوره و قال في الفوائد ثم الظاهر انه يعتبر في محل النزاع اعتبار المندوحة و ان اطلقه جماعة بل عن جل الاصوليين اعتبارها و حصر النزاع بما اذا كان للمكلف مضر عن الحرام حتى يكون قادراً على العبادة الخالية عن الحرام فح يكلف بها و بتر كها فاذا خالف فاتي بها في الحرام يجيىء النزاع في اجتماع الامر والنهي اما مع عدم المضر فلا امر بالصلاة حتى يكون النزاع في الاجتماع مع الحرام فانها بلا موضوع أصلاً و نحن نقول الحق هو الاول لعدم تمامية ما ذكره في الكفاية من ان المسئلة مبتنية على كون تعدد الوجه موجباً لتعدد الوجه و عدمه ولا يتبنى على شىء آخر فان القائل بالاجتماع يميل الى الاول كان هناك مندوخة او لا كما ان الممتنع يميل الى الثاني كذلك هو المصادرة على المطلوب و غير مناف لابتناء الخلاف على المندوخة فان اعتبارها يكون من طرف المولى فانه اذا علم ان المكلف له امناص من ارتكاب الغصب في امره بالصلاة غاية الامر ان المكلف بسوء اختياره اساء و ارتكبه في ضمن الاتيان بهذه الصلاة بخلاف عكسه فانه اذا لم يكن لهذا المكلف مندوخة لم يختر للمولى ان يامر بالطبيعة لانه لم تكن قادراً على الاتيان بها خالية عن العصيان فتكون ممنوعة شرها والممنوع الشرعى في مقام الامثال كالممنوع العقلى فيصير التكليف

بما لا يطاق كما ان ما ذكره بعض اعظم العصر لعدم اعتبار المندوحة في محل النزاع بعد ان ابنتى الجواز على الوجهين الاول ما ذكر الثاني عدم سراية حكم متعلق احدهما الى الآخر كما ابنتى عدمه على عدمها من انه يترتب على القول بالامتناع والسراية وقوع التعارض بين دليلي الوجوب والحرمه بحيث لا يمكن ان يكون كلاهما مجعولا و على القول بالجواز وعدم السراية وقوع التضاحم بينهما مع انه يكون على فرض عدم المندوحة في البين حتى لا يكون المكلف قادراً على امتثال كليهما فيتحقق التضاحم فهذا دليل على ان النزاع لم يتبين على المندوحة لانها تنافي التضاحم فكيف يبتنى عليها ليس في محلة لما مر و يظهر من سيدنا العلامة اليرورجدي في بهانية ايضاً اعتبارها الخامس لا يخفى عليك ان الاجتماع قد يكزن من صغريات التضاحم لا التعارض و قد يكون بالعكس و قد لا يدون من احدهما بيان ذلك يحتاج الى التكلم في موارد ثلثة الاول في ان هذا الباب قد يكون مناط كلا الحكمين فيه موجوداً حتى يكون على القول بالجواز محكوماً بالحكمين و على القول بعدمه مندرجاً في قواعد التضاحم وقد لا يكون الا مناط احدهما وقد لا يكون شيء من المناطين فيه الثاني في طريق احراز المناط المذكور الثالث في طريق العلاج بعد احراز احد الوجوه فنقول اما المورد الاول فهو في مرحلة الثبوت والواقع

فاعلم انه يكون باب الاجتماع من التزاحم اذا كان ملاك كل من الحكمين في مادة الاجتماع موجوداً مثل ان يكون للصلاة في مورد اجتماعهما مع الغصب ملاكها بحيث لم يكن فرق بينها وبين غيرها و بالعكس بان يكون للغصب حين اجتماعه مع الصلاة ملاكها بحيث لم يكن فرق بينه وبين سائر افراده فالترجيح ههنا بالاهمية و غيرها من مرجحات التزاحم لا الرجوع الى المرجحات السندية او الدلالة التي كانت مختصة بباب التعارض و انه قد لا يكون من باب التزاحم ايضاً كما اذا لم يحرز مناط الحكمين سواء احرز احدهما او لم يحرز اصلاً غاية الامر الفرق بينهما انه في الاول يحكم بما يكون ملاكها موجود او نفي وحده و في الثاني لا يحكم باحدهما بل بآخر سواهما مثلاً اذا وجب اكرام العلماء و حرم اكرام الفاسق ففي العالم الفاسق لا يخلو من تلك حالات الاولى ان يكون ملاك الوجوب موجوداً فيجب الاكرام الثانية ان يكون ملاك الحرمة فيحرم الثالثة ان لا يكون الملاك اصلاً فينبقى على الاباحة الاصلية فاما عدم كونه من باب التزاحم فقد ظهر مما ذكرنا و اما عدم كونه من التعارض فلانه في عالم الاثبات و كلامنا الآن في عالم الثبوت و اما المورد الثاني الذي هو عالم الاثبات فنقول الدليل على الحكمين ان احرز انه من قبيل وجود المناطين في اليبين و قلنا بعدم الاجتماع فهو من التزاحم و ان قلنا بالاجتماع فليس منه

كما لا يكون من التعارض بقدره المكلف على امتثال كليهما ولوجود
 المناطين في البين و انما التزاحم فيما لا يمكن كاتخاذ الغريفين
 والتعارض فيما لم يحرز المناطان وان احرز عدم المناطين كليهما معاً
 كان علمنا ان اكرام العالم الفاسق اما واجب او حرام فهو من باب
 التعارض فلا بد من عمل المتعارضة من الترجيح بالمرجحات السندية
 او الدلالية فمما ذكرنا ظهر ما اردنا ايراده في المورد الثالث فلا يلزم
 التكرار السادس مما يمهد القائل بالامتناع ان تعدد العنوان لا يوجب
 تعدد المعنوي بل يبقى على وحدته لان المفاهيم المتعددة كالجسم والحيوان
 والانسان تصدق على زيد مع وحدانيته بل ربما يكون الشيء بسيطاً
 من جميع الجهات و لا يكون مورداً للتعدد والتركيب من اي وجه
 و مع ذلك تصدق عليه مفاهيم متعددة كالله جل جلاله فان جميع الصفات
 الثبوتية والسلبية تصدق عليه مع وحدته و بساطته السابع مما يمهد
 ايضاً ان متعلق الحكم ما هو صادر عن الشخص الفاعل و هو المعنوي لا
 الاسم والعنوان بدهاة ان البعث اليه او الرجوع عنه و لا يكون الى غيره
 و لا عن غيره و انما يوجد العنوان آلة للحاظة و اشارة اليه فاذا عرفت
 ما ذكرنا فاعلم ان المجمع حيث كان واحداً من حيث الوجود والماهية
 كان تعلق الوجوب والحرمه به محالاً ولو كان ذا عنوانين لما عرفت
 من ان الفعل بحقيقته وعنوانه متعلق للحكم لا لوجوهه و جهاته فح

عويضة اجتماع الاحكام المضادة الذي هو عمدة ادلة المانعين باقية و ليست بمرتفعة يتعلق الاحكام بالطبايع لا الافراد لان غايه مايقال في دفعها على الوجه الاول ان موضوع الامر طبيعة و موضوع النهى طبيعة اخرى فلا يكون متعلقهما امراً واحداً حتى يستحيل اجتماعهما فيه بخلاف الثاني فان موضوع الامر والنهى شيء واحد و هو الوجود فيلزم الجمع بين المتناقبين فهو مستحيل لما عرفت في السادس ان صدق هذه الطبايع على الشيء من قبيل صدق العناوين على المعنون فكما انه لا يوجب تعدد فكذا صدقها لا يوجب تعدد ما هو صادر عن المكلف و موجود في الخارج و واحد كما عرفت في هذا الامر فلا يندفع به الغائلة للمذكورة لان المتعلق هو نفس المعنون لا العنوان و انما يوجد آلة و خاكياً عنه و هذا المعنون واحد وجوداً و واحد طبيعة و ان تصادق عليه الطبيعتان متعلقا الامر والنهى و ان شئت قل ما هو في الاصل السابع والعشرين من الجزء الاول في اصول الامامية حيث قلنا فيه فحينئذ يكون الى ان قلنا فيه سلمنا لكنه خارج عما تنا رغبنا فيه لان الكلام في اجتماعهما في شيء واحد لا مطلقاً وعلى ما ذكره المجوز يكون متعلق الامر شيئاً والنهى شيئاً آخر انتهى غرضنا ان نزاعه يرجع الى الصغرى فانه ينكرها و هو الاجتماع فعليها ليس منكر لما ذكرنا من استحالة هذا الاجتماع من الكبرى فليس له الداعى على الانكار علينا حتى يصير مجبور التوجيه عبارته

الدرس يوم السبت العشرين من خرداد ٥٧ المطابق لربيع ٩٨
 و قد يستدل للجواز مضافاً الى ما مر بوجهين آخرين الاول
 مثل الخياطة في الدار الغصبية كما مثل بها الحاجبي والمضدى على
 ما حكى عنهما وجه الاستدلال ان العرف يعدون الآتى بهذا المأمور به
 في ضمن الفرد المجرم مطيعاً و عاصياً كما اذا خاطه في مكان غصبي
 و اجيب عنه مضافاً الى الفرق بما مر ان الصلاة و اجزائها من الركوع
 والسجود يعينها كانت تصرفاً في ملك الغير بخلاف الكون في المكان
 الغصبي فانه غير متحد مع الخياطة نحو اتحاد مع الصلاة بانا لا تقبل
 الا صدق احدهما اما المطيع على فرض غلبة الامر او العاصي بالعكس
 ولكن في هذا الجواب اشكال لان ظاهره ان غلبة المناط قطعية الاعتبار
 في التقدم مع انه يمكن ان يقال ان الغلبة في هذا الباب على الامتناع
 لا تعتبر لان المسئلة عليها من باب التعارض لا التزاحم ولا شك ولا
 شبهة في ان غلبة المناط تعتبر في الثاني لا الاول فلا بد من الرجوع
 الى مرجحات هذا الباب الدلالية والسندية كما قبيل بوجود الاول
 في الثاني بل ادعى ان المتسالم عليه عند بعض ارباب الفن تقدم النهي
 لان معناه انتفاء الطبيعة و هذا يتوقف على انتفاء جميع الافراد بخلاف
 الامر فانه ايجاد و هذا يتحقق بفرد ما و على هذا اذا عملت في المقام
 بالنهي عملت بهما و لكنك اذا عملت فيه بمفاد الامر القيت مفاد
 النهي للمنافاة بين العمل بمفاده الذي هو انتفاء جميع مصاديق الطبيعة

و بين عدم العمل في بعض الموارد مما تقدم فيه الامر ولا يحیی هذا التقريب في الامر كما مر مضافاً الى انه قد يكون قرينة منصوصة في تقدم احدهما على الآخر فالمسئلة تصير بهذا الاعتبار على ثلثة اوجه الاول قد يكون التقدم مع الامر مثل ان يقول صل في كل مكان ولو منصوباً لانها لا تترك بحال وقد قال او يقول لا تقصّب الثاني قد يكون بالعكس مثل ان نقول لا تقصّب اى فكان ولو مكان الصلاة لانه حق الناس و قال او يقول صل الثالث قد يكونان مثل صل ولا تقصّب فتأمل وبان الكلام في التعبديات كما يظهر من مثالهم المعروف لا التوصليات فح صدق الاطاعة على فرض التسليم في المثال المذكور لخصوص الفرض واما التعبديات فلا بد من حصول القرينة من المكلف في صدق الاطاعة ولا يكون فيما يصدر مبغوضاً عليه ولا اقل من كون الدليل عاماً والمدعى خاصاً فلا يلزم من القول بالجواز في مثال الخياطة لكونها توصلية يحصل غرضها بايجادها في الخارج سواء كان في ذلك المكان المنهى عنه ام لا الجواز فيما نحن فيه لكونه تعبدياً غرضه يتوقف على قصد القرينة الذي لا يجتمع مع ارتكاب الكون الغصبي الثاني ان المقدمة اعم من الداخلية والخارجية كما مر في بحثها فح الفرد من المقدمات الداخلية للطبيعة فاذا ثبت مقدمية فيسهل كونه مجمعا للطبيعتين عند المجوز لانه اما نقول بوجود المقدمة اولا فالامر على الثاني واضح

لان الفرد ليس واجباً اصلاً حتى لا يجتمع مع كونه حراماً و اما على
الاول الذى هو فرض وجوب المقدمة فلما مر من كون التنافى بين
اجتماع وجوب نفسى تعبدى و حرمة و هذا الوجوب توصلى غيرى فح
لا مانع من اجتماعه مع الحرمة كالر كوجب على الدابة الفصية للحج
الدرس يوم الاحد الحادى والعشرين من خرداد لان المطابق
للخامس من رجب ١٣٩٨

و لكنه مندفع بالمنع من كون الفرد مقدمة للطبيعة فانه لا
مقدمية فى البين بل هو عينها فى الخارج فعليها اذا كان محرماً فلا
يكون واجباً ولو من باب كونه مصداقاً للطبيعة الواجبة فانه ممتنع
كامتناع كون هذه الطبيعة الواجبة بنفسها محرمة بلا فرق بينهما كما
لا يخفى وقد يقرر هذا الوجه بعبارة اخرى من انه لو لم يجز لكان
لوحة المتعلق والثانى باطل فالمقدم مثله اما بطلان الثانى فلمعدم اتحاد
متعلق الامر والنهى اذا الاحكام انما تتعلق بالطبايع دون الافراد كما
هو التحقيق عند اكثر ولا ريب فى ان الطبيعة المأمور بها كالصلاة فى
المثال المعروف غير الطبيعة المنهى عنها كالغصب و ايجادها فى الخارج
ممكن ولو بواسطة الفرد فعليها اين يجتمع الوجوب والحرمة غاية
الامر حيث ان فرداً كلياً فلا محيص من التوصل الى الافراد الخاصة
لايجاد المأمور به كما هو شأن التخيير العقلى بين الافراد العرضية

للطبيعة المأمور بها و لكن الوجوب يتعلق بها سوى الفرد بل لا يتعلق بالفرد اصلاً و لكن لا ينافي التوصل بهذا الفرد الى الواجب لكون الايمان به مستقطاً للتكليف بغيره لحصول الغرض و لكنه مندفع ايضاً بان الاحكام و ان كانت متعلقة بالطبايع ولم تكن متعلقة بالافراد ابتداءً و لكنها تتعلق بها باعتبار الوجود في العين او بايجادها في الخارج و يرجع هذه العناوين الى ان المطلوب والمنهى عنه هو الفعل الواقع في الخارج و هو واحد فيجتمع الوجوب والحرمة في واحد كيف لا يكون كذلك مع ان الاغراض الداعية الى البعث والزجر من الحسن والقبح والمصالح والمفاسد من عوارض الوجود في الخارج لا الطبيعة من حيث هي مضافاً الى ما مر من كون الفرد عين الطبيعة بداهة ان المراد من الفرد مصداقة لا مفهومة حتى يقال ان التغاير بينهما من الواضحات و بهظهر فساداً في هذا الوجه من ان الواجب يتوقف على فرد ما وهو كلي غير ما تعلق به النهي لان فرداً كلياً والواجب لا يتحقق بهذا الكلي فلا يتوقف عليه بل يتوقف على منشأه وهو الافراد الخارجية ففاد المحذور من اجتماع الامر والنهي في الواحد فيجتمع ثبوت و تحقق من جواب ادلة المجوز امتناع الاجتماع مطلقاً فما يظهر من التفصيل في المسئلة المحكي عن المحقق الاردبيلي من الجواز عقلاً والامتناع عرفاً لان العرف حيث كان ملاكاً في تعيين مداليل الالفاظ و

يكون نظره السطحي على الایجاد فيجتمع و لكن النظر العقلي حيث كان ادق فكان المجمع عنده اثنين فيجوز لا يصح لان النزاع في مطلق الوجوب والحرمة سواء كان من مداليل الالفاظ او غيرها الثامن مما تداول على السنة ازباب الفن سيما في هذا البحث تقسيم الجهة الى تقييدية و تقليدية والتفكك بينهما في الحكم فقالوا بعدتساالمهم على ان الاجتماع مبنى على تعدد الجهة فلا نزاع في العدم مع الوحدة ان هذه الجهة تقييدية فلا اشكال في جواز الاجتماع و ليست تعليلية حتى يمتنع فعليها يتفرع جواز المجوز على امرين الاول تعدد الجهة الثاني كونها تقييدية فلا بد لنا من توضيح معناهما والمراد منهما

الدرس يوم الاثنين السادس من رجب ٩٨

فيقول المراد من الاول ما كان مكثرا للموضوع و منوعاً له و وجهه ان الجهة قيد له والقيد كما يمتفى بانتفائه المفيد بتفاوت بنفاوته مثل ان نقول اكرم العالم ولا تكرم الفاسق الا ترى انه مضافاً الى تعدد الجهة يكون الموضوع والمتعلق متعددا و اوضح منه مثل صل ولا تعصب الذي يكرن نفس متعلق الامر والنهي متعددين و ياتي وجهه اوضحية فاذا اجتمع العنوانان في محل واحد مثل زيد العالم الفاسق او الصلاة في الدار النصيب فالجهة تقييدية والمراد من الثاني ما كان علة للحكم في موضوعة الواحد الشخصي مثل اكرم زيدا لانه عالم ولا

تكرمه لانه فاسق و بعبارة اخرى يرجع الحكم فى التقييدية الى الطبايع و فى التعليقية الى الافراد فيقال على الاول ان الاجتماع من حيث كونه مأمورياً ظاهراً جائز و على الثانى آمرى ممتنع فالظاهر ان وجه تسميتهم الاول تعليقية انه فقط علة تعدد الحكم فى الموضوع الواحد فيكون المجمع واحداً فيتمتع بخلاف الثانى قيد الموضوع و حيث ربما تعبد بأخر فيتفاوت فيصير متعدداً فيجوز و ربما يقال ان صدق الاول من قبيل صدق العنوان على المعنون والثانى من قبيل صدق الطبيعى على الافراد و يمثل للاول بصدق العناوين الاشتقاقية مثل العلم والشجاعة مما يكون خارجاً عن المعروض ومبانيا له عليه والثانى بصدق المبادئ مما يكون داخلاً فى المعروض عليه مثل السواد على السواد الخارجى والبياض على الخارجى فقالوا اق العناوين الاشتقاقية لكون جهة الصدق فيها تعليقية لا يمكن توهم جواز اجتماع الامر والنهى فى مورد اجتماع العناوين منها لما مر من ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوان والفرض ان الامر والنهى لم يتعلقاً بالعنوان والجهة المتعددين بل تعلقاً بنفس المعنون مثل اكرم زبداً لانه عالم ولا تكرمه لانه فاسق و من المعلوم استحالة ذلك فلا يصح عند احد حتى المجوز اذا الجهة تعليقية لما مر من انه ايضاً يدعى تعدده اولاً ثم يميل الى الجواز فيدخل هذا فى باب المعارضة و لم يدخل على الامتناع فى باب التراحم

لان الداخلى فى هذا الباب جهة تقييدية فيكون متعلقى الامر والنهى
معنوفين مثل صل ولا تفصب فاللازم كون الداخلى مما يكون نفس
نفس المتعلق فيه متعددا مع قطع النظر عن متعلق هذا المتعلق فانه
وان كان متعدداً و لكن مع كون متعلق الامر والنهى واحد مثل اكرم
العلماء ولا تكرم الفساق يدخل فى باب التعارض و لعل نظر الجمهور
الى ذلك فى معاملتهم معه معاملة المتعارضين فان المتعلق فيه هو
الاكرام الواحد غاية الامر متعلق هذا اكرام متعدد وهو الفاسق والعالم
فعلى هذا لا يصح ما ذكره صاحب الكفاية فى الثالث من تنبيه اجتماع
الامر والنهى فيها من كون هذا المثال من باب الاجتماع لا التعارض
و كان معاملة القوم المذكورة على الامتناع او احراز عدم المناط فى
كليهما فخلاصته الكلام ان الامثلة على ثلثة اقسام الاول من باب
التزاحم على الاتفاق مثل صل ولا تفصب الثانى من باب التعارض كذلك
مثل اكرم زيدا لانه عالم ولا تكرمه لانه فاسق الثالث كالثانى عندنا
و عند الجمهور كالاول عند صاحب الكفاية مثل اكرم العلماء ولا تكرم
الفساق مما لا يكون متعلقى الامر والنهى متعدداً و لكن متعلق هذا
المتعلق متعدد فتأمل فى المقام فانه من مزال الاقدام

الدراسة بعد شهر رمضان سنة الثمان والتسعين بعد الالف
و ثلثمائة هجرية (على ترتيب اصول الامامية)

الاصل الثامن والعشرون في دلالة النهى النخ توضيح هذا الاصل
يتوقف على بيان امور الاول الظاهر ان المسئلة ليست لفظية بل عقلية
لعدم حصر النزاع بالحرمة الاستفادة من اللفظ بل اعم منها و من
المفهومة بغيره من الاجماع والعقل و لعدم دلالة لفظ النهى على الاقوى
الاعلى مطلق ترك الطبيعة و لان الكثير من النواهي يتعلق بما لا يتصور
فيه الصحة والفساد كالقتل والزنا والسرقه ولا ينافي ذلك امكان
ارجاع البحث الى دلالة النهى على الفساد بالالتزام لانه يستلزم عدم
النزاع في غيره واللازم باطل فالملزوم مثله كما لا ينافيه عنوان البحث
في كلمات بعضهم بدلالة النهى على الفساد كما لا يخفى و كذلك لا ينافيه
عنوان بعضهم في النهى عن المعاملات دلالتها على الفساد لان هذه الدلالة
لعل منشأها كون تواهيها اردشادية الى الفساد فلا يكون مفادها الحرمة
المولوية كما يأتي الاشارة اليه في آخر البحث فيخرج مما نحن فيه
الثاني الظاهر ان عنوان النزاع في المسئلة مختص بالتكليف منه فلا
يشمل الوضعي المرشد الى الفساد كالنهي عن الصلاة في جلد المايوكل
لحمه و عن بيع الحصاة و عن فكاح الشعار و فكاح الخامسة هل النزاع
مختص بالنفسى الاصلى ام يعم الغيرى اذا كان اصلياً فكما يشمل النهى

عن الصلاة حال الحيض يشمل اذا نهى عنها لاصل الازالة مال المشهور الى الثانى و ذهب المحقق القمى الى الاول والظاهر ان الحق مع المشهور لان الملاك هي الحرمة سواء كانت تقسيمه او غيرية و يدل على ذلك جعلهم الثمرة للنزاع فى ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن الضد فساده اذا كان عبادة ولا شك فى ان النهى ههنا غيرى مقدمى بل مما ذكرنا من كون المسئلة عقلية يلزم عدم الفرق بين الغيرى الاصلى او التبعى لعموم الملاك فيهما و لشهادة ما ذكرنا آنفاً و عدم العترة باللفظ الذى يحصن الاول منهما الثالث هل المراد من العبادة ما تعلق الامر به كما عن الشيخ فى التقريرات او ما توقف صحته على النية كما فى القوانين او ما لم يعلم انحصار المصلحة فى شىء كما فى القوانين ايضاً او ما يكون عبادة ذاتاً و ان لم تكن مأموراً بها فعلا كالسجود والخضوع و نحوهما او ما لو تعلق الامر كان امره عباديا الظاهر الاخير مضافاً الى ما يرد على الاول منها من عدم صحة فرض النزاع عليها لان المفروض انهما امر به للتعبد فلا يعقل تعلق النهى به و على الثانى منها من الدور لان العبادة يتوقف على صحتها و صحتها يتوقف على العبارة يتوقف على شىء على جزئه فهذا دور مصرح و على الثالث منها عكسا و طردا اما الاول بالطهارات الثلث التى علم انحصار المصلحة منها فى امتثال غيرها و اما الثانى فكا لواجبات التى ما علم المصلحة منها فى شىء مثل بعض

تجهيزات الميت .

الدراسة يوم الاحد ٥٧٧٧ مطابق ذيقعدة ١٣٩٨

الرابع هل المراد من المعاملة في محل النزاع معناها الاخص مثل العقود والايقاعات المتعارفة اولاً ثم على الثاني هل هو ما له الاثر الشرعى او اعم فالاول كما ذكر والثاني كتطهير البدل و نحوه الثالث مثل شرب الماء و نحوه بعبارة اخرى المعاملة اما تكون من المتعارفة كالعقود والموجبات والاول واضح والثاني كالتق و الطلاق او ماسوى العبادات او مطلق ماله القابليه للتقسيم الى الصحيح والفساد والاقرب الاخير فيدخل فيه التطهير المذكور و امثاله ويخرج عنه مثل القتل والسرقة فعليهذا المراد منها هو المعنى الاعم القابل للانصاف بالصحة والفساد فيكون الحق هو القول المتوسط لا الافراطى و لا التفريطى و اما وجه عدم الافراطى فانه مع عدم قبوله الصحة والفساد لا وجه للبحث عن اقتضاء النهى للفساد و عدمه و اما وجه عدم صحة التفريطى فوجهان الاول عموم الادلة الثاني ما نقل عن الشيخ فى المبسوط من استدلاله على عدم طهارة محل الاستنجاء بمطعموم بالنهى و هو يقتضى الفساد و امضاء المعتبر هذا المطلب فانه استشكل عليه لعدم الاقتضاء لايخروجه عن محل الكلام ولا شك فى انه على فرض الثاني كان الاولى الاستشكل عليه به لا الاول الخامس ان الصحة والفساد باقيا على معناهما الاصلى

و هو التمامية و عدمها فاختلف المتكلم والفقيه بتفسير الاول بموافقة الشريعة والثاني ياسقاط القضاء والاعادة لا يوجب اختلاف معناهما لان هذا التفسير باعتبار نظرها المعترف عندهما فان المتكلم حيث كان نظره امتثال الشريعة ففسره بما ذكر بخلاف الفقيه فانه عنده السى فعل المكلف ففسره بما مر كما ان اختلافهما بحسب الآثار لا يوجب اختلاف معناهما وان الاول قد يكون بحسب اثر موجود بخلاف آخر مثل اتمام الصلاة في مواضع القصر اذا لم يكن عن الجهل بالحكم بل عن النسيان يكون صحيحاً باعتبار اثرها القضاء و غير صحيح باعتبار اثرها الاعادة فانه مسقط للاول دون الثاني بل الاختلاف بحسب انظار منعه واحد لا يوجب اختلاف المعنى فالمأمور به بالامر الاضطرارى والظاهرى يكون موافقا لهما فيكون صحيحاً عند المتكلم و يكون مخالفاً للواقعى فيكون فاسداً عنده و كذا يكون صحيحاً مسقطاً للاعادة والقضاء بحسب نظر فقيهه بالنسبة الى الاولى و غير صحيح كذلك بنظر آخر

الدراسة يوم الاثنين ١١/١٠/٥٧ مطابق ذيقعدة ١٣٩٨

السادس هل الاصل يقتضى الفساد او الصحة تحقيق المقام يقتضى الكلام فى موضعين الاول الاصل بالنسبة الى المسئلة الاصولية الثانى بالنسبة الى الفقهية اما الاول فهو ان الاصل فى النهى عن العبادات والمعاملات يقتضى الفساد ام لا فالظاهر عدم وجود الاصل يقتضى احدهما

في هذه المسئلة الاصولية بالنسبة اليهما لان هذه الملازمة اما ثابتة من الازل ام لا فلا معنى لاثبات احدهما بالاصل و اما الثاني و هو ان الاصل فساد العبادة او المعاملة المنهى عنها او صحتها فنقول لا يبعد اقتضاء الاصل فساد المعاملة لان الصحة فيها هي ترتيب الاثر عليها مثل الملكته والزوجيه فـــــــــلا شك في ان الاصل عدمه لان الحالة السابقة كانت على طبق العدم فيستصحب و هذا معنى اصالة الفساد في المعاملات بمعنى استصحاب العدم السابق الازل ان قلت نعم لكن في المقام اصل آخر بتقريب ان المذكور كان ناشياً عن شبهة جزئية شيء او شرطية مثل العزبية او الماصوية في المعاملة فيكون من باب الاقل والاكثر الارتباطين فكما هفاك تجرى البرائة فكذا ههنا قلب هذا غاية تقريب الصحة لكننا اخترنا في هذا الباب الاشتغال فلا تجرى هذا الاصل هذا اذا كان المراد من الاصل الآخر البرائة المذكورة ولكن لا يخفى انه يمكن ان يراد منه ثلث قواعد اخر قد يعبر عنها باصالة الصحة الاولى عموم مقتض للصحة مثل احل الله البيع وادفوا بالقعود الثانية الناس مسلطون على اموالهم الثالثة ان السيرة جرت على حمل فعل مسلم على الصحة فحينئذ يمكن ان يقال في وجه عدم صحة التمسك بها ان الاولى منها على الفرض مفقودة والثانية غير وجيله فسي دخيله ترتيب اثر العقد على ما وقع لان معناها ان المسلم اصالة جواز اعطائه

ماله لغيره فلا ربط بها بما نحن فيه من ترتيب آثار العقد من الملكة
واللزوم والثالثة خارجة عما نحن فيه لان معناها ان ماصدر من المسلم
فى الخارج وله وجهان وجه للصحة ووجه للفساد يخمل على الصحة
حتى يعلم الفساد مثل ان وقع الذبح عن مسلم و شك فى صحته وفساده
بخلاف ما نحن فيه اى الاصل فى الذبح ان يكون صحيحاً بل الامر
بالعكس والاصل عدم الذبح والحرمة حتى ثبت خلافه و كذا لا يبعد
اقتضائه فساد العبادة المنهى عنها بل يكون ههنا اولى من المعاملة تقرىبه
ان العبادة اذا كالت منهيها عنها فلا امر بها حتى تكون مقربة بل ولا ملاك
فى البين يقتضى صحتها و يكفى فيها لان هذا الملاك يكفى اذا لم يكن
منهما عنها والمفروض فى المقام ايضا كذلك فما قيل فى المقام من ان
التقريب يصح بالنسبة الى العبادة التى تحتاج الى تعلق امر كالصلاة
والصوم واما التى لا تحتاج اليه كالسجود والخضوع فاذا تعلق
النهى بها و شك فى مفسديته فلا وجه للالتزام باصالة الفساد
فيها من جهة عدم الامر اذا المفروض عدم احتياجها اليه فليس تصحيح
لان هذا اذا لم يكن منهما عنها بخلاف ما نحن فيه فالفساد المفهوم
من النهى ههنا موجود السابع فى ان التقابل بين الصحة والفساد هل هو
من سنخ تقابل المتضادين كما يظهر من تفسيره بكون شىء بحيث
لا يقرتب عليه الاثر كما فى القوائين او من تقابل الايجاب والسلب كما

يظهر من تفسيره بعدم ترتيب الامر على شىء فيكون عديمياً فلا يكون من الاحكام الشرعية او من سنخ تقابل العدم والملكه كما يظهر من استنادنا العلامة البروجردى بان يكون الصحة عبادة عن كون الموجود الخارجى بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب والفساد عبادة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه هذا العنوان و انطباق العنوان لما كان مترقباً فصار هذا الترقب بمنزلة شئونه فالفساد عبادة عن عدم الانطباق فيما يكون من شأنه الانطباق .

الدراسة يوم الثلاثاء ٥٧٨٢٢ - ٢١ ذيقعدة ١٣٩٨

الثامن ان النهى اما يتعلق بنفس العبادة او المعاملة كالنهي عن الصلاة حال الحيض و عن بيع العبد او السفيه واما يتعلق بجزئها كالنهي عن السور الغرائم فى الصلاة و عن بيع العاضب مع جهل المشتري ببناء على كون البيع عبارة عن الايجاب والقبول كما فى المكاسب عن البعض تفسيره بالايجاب والقبول الدالين على الانتقال او يتعلق بشرطها كما اذا نهى عن الساتر النجس او عن بين الملاقيح او يتعلق بالوصف اللازم مع العبادة كالنهي عن الحمد فى القراءة و بيع الحصاة او يتعلق بالوصف الغير الملازم مع العبادة كالنهي عن الغصب فى افعال الصلاة مثل لا تصل فى الدار الغصبية فانه فى مورد الاجتماع ولو كان عين الركوع والسجود وغيرهما و لكن مع ذلك ليس هذا الوصف ملازماً للصلاة لا مكانها

في محل آخر غير غصبى او لا يبيع فيها وقد يزداد قسما آخر ان الاول
تعلقه بشيىء مفارق متحد مثل صل ولا تعصب او ع ولا تنصب الثانى
تعلقه بمفارق غير متحد مثل النهى عن النظر الى الاجنبية حال الصلاة او حال
البيع لكن الاول منهما داخل في اجتماع الامر والنهى وقد مضى
مفصلا و ثانيهما خارج عن محل الكلام فلذا لم نقل لفساد الصلاة او البيع
فيصير الضابط للاقسام السبعة انا ضمنا الاخيرين اليها على هذا النهج
اما يتعلق النهى بماهية العبادة او المعاملة من حيث هي اولى وعلى
الثانى اما يتعلق بامر داخل فيها اولى وعلى الثانى اما يتعلق بالادواف
الملازمة الخارجة عنها و هو المنهى عنه للوصف اللازم اولى وعلى الثانى
اما يتعلق و يكون بحيث اعتبره الشارع فى الصحة و هو المنهى عنه بشرطه
اولى وعلى الثانى اما يكون من فييل الصفات فهى المنهى عنها لوصفه
الخارج او من قبل الافعال و على الثانى اما يكون متحداً فى الوجود فهى
المنهى عنها بشيىء مفارق متحداً ولا فيكون فمنها عنها لشيىء خارج
غير متحد فح بعد خروج القسمين الاخيرين لا شك فى دخول القسم
الاول من الاقسام الخمسة و كذا التسم الثانى لانه يرجع الى الاول
نعم القدر المتيقن بطلان هذا الجزء فح ان اكتفى به او استلزم زياده
آخر غير منهى عنه محذورا آخر كالقرآن المبطل على قول او عدم
المولات فيفسد العبادة على القول به فيهما والا فلا بخلاف القسم الثالث

فلا يكون حرمة الشرط المبائن للمشروط موجبة لفساد العبادة المشروطة به الا اذا كان مضافاً الى كونه شرطاً عبادة ايضاً مثل الطهارات الثلث فيصير باطلا و يلزمه بطلان المشروط اما لفساد المشروط بفساد شرط او لفقدان اصله لان الشرط هو الصحيح منه لا الفاسد واما القسم الرابع فان الجهر بالقراءة اذا كان أمراً غيراً فيمكن حرمة احدهما بدون الآخر فيكون الصلاة صحيحة لملاك الامر كما حكى عن جماعة منهم الوحيد البهبهاني و صاحب الحدائق صحة اذان المرءة و قرائتها و اثمها اذا جهرت بهما بحيث يسمعهما الاجنبى متلذذا .

الدراسة يوم السبت السادس من برج آبان من سنة و سبع والخمسين

بعد الالف و ثلثمائة هجرية المطابق ٢٥ ذيقعدة الحرام ١٣٩٨

و اولى بذلك القسم الخامس هذا اذا تعلق النهى بهذه الانحاء المذكورة كما اذا قال لا تقرأ العزائم في الصلاة او لا تلبس الحرير فيها اما اذا تعلق بالعبادة و نهى عنها لاجل النهى عن الجزء او الشرط الخ مثل ان يقول لا تصل مع قرائة العزائم او مع ليس الحرير فهذا على قسمين الاول ما يكون من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف كما في قولك زيد قائم ابوه بان كان من قبيل واسطة في العروض كما مر منا في بحث العوارض فاستد النهى الى العبادة بالعرض والمجاز مثل جرى الميزاب و جالس السفينة متحرك فكان المنهى عنه في الحقيقة الجزء

او الشرط فكان حرامه مامر من تعلق النهى بنفس هذه الاشياء وان كان النهى عن العبادة على نحو الحقيقة بان كان هذه الاشياء واسطه في الثبوت كالماء حار فان النار واسطة في ثبوت الحرارة حقيقة للماء فيحال هذا النهى الذى قد مر في القسم الاول من الاقسام المتقدمة بل المنهى عنه نفس العبادة و ان كان سبب تحريمها بمغوضية جزئها او شرطها او وصفها فعلى اى حال اختلفوا في مورد النزاع على اقوال متعددة الاول الدلالة على الفساد مطلقا الثانى عدمها كذلك نقل عن الفخر انه قول اكثر اصحابه و عن جمهور الشافعية والحنابلة الثالث الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات مطلقاً و هذا اقوى و نقل عن الفخر انه قول اكثر اصحابنا و بعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعاً لالغة نقل عن السيد واين حاجب الخامس الدلالة فى العبادات شرعاً لالغة نقل عن اكثر الاصحاب فخلاصة الكلام كما فى هذا الاصل من اصول الامامية ان النهى اذا تعلق بالعبادة فى الجملة يدل على الحرمة فتفسد كما هو المنقول عن الاكثر لان صحة العبادة منقومة بالتقرب فينا فى الحرمة فلا تجتمع مع النهى بهذا الطريق النهى يدل على الحرمة والحرمة لا تجتمع مع التقرب فالنهى لا يجتمع مع التقرب او يقال العبادة محتاجة الى التقرب والتقرب لا يجتمع مع النهى فالعبادة لا تجتمع مع النهى واما اذا تعلق بالمعاملة فلا يدل على الفساد سواء تعلق بالسبب كالايجاب والقبول من دون ان يكون

الامر المرتب عليهما مبعوضاً شرعاً و كما اذا كان التكلم مصرأً فنهى عن
 المعاملة لذلك ام تعلق بالمسبب على عكس ما مر سابقاً فيكون المبعوض شرعاً
 هو نفس الامر المترتب على السبب دون السبب بنفسه كتمليك المسلم من
 الكافر او المصحف منه فان المبعوض النفسى هو هذا التمليك كما اذا
 ابعض المولى انتقال ماله الى عدوه فنهى العبد عن المعاملة لذلك او تعلق
 بسبب خاص كما اذا تعلق بالبيع الربوى على نحو كان المبعوض هو
 التمليك بهذا السبب الخاص كما اذا اراد تملك ماله خليله و لكن
 بلا عوض فنهى العبد عن المعاوضة معه فلو حصل التمليك يسبب آخر
 كالهبة والصلح لم يكن مبعوضاً

الدراسة يوم الاحد والاثنين من آبان ١٣٥٧ (٢٦ و ٢٧ من ٩٨) قمري

من جهة ما اشرنا اليه في هذا الاصل من النهى الظاهر في الارشاد الى
 الفساد دون الحرمة مثل قوله لا تبع ما ليس عندك و كذا ثمن العذرة
 سحت او ثمن المعينة كثمن الكلب و غير ذلك مما يدل على حرمة
 مالو لافساد المعاملة لم يجرم يكون النواهي الواردة من قبل الشارع
 فى امثال المقام سواء كانت فى المعاملات او العبادات مثل لا تصل فى جلد
 مالا لو كل لحمه ارشاد الى المامية كما قد يكون الاوامر ارشاداً الى
 الجزئية او الشرطية مثل واقراء خلف من لا تق به اوصل مع الطهارة
 و هذا لا ينافى ذكرنا من التفرقة بين المعاملات والعبادات كما لا يخفى

بما ذكرنا فان هذه التفرقة في اقتضاء مجردا لحرمة التكليفه سواء كانت باللفظ او غيره و اما ما ذكر يرجع الى النواهي الارشادية الى الفساد لا الدالة على الحرمة التكليفية و على اى حال ان كان النهى ارشادا فهو و الا فلا بد من اخذ الحرمة فقط وقد عرفت انها لا تقتضى الفساد الا في العبادات و قد يستدل على دلالة النهى في المعاملات على الفساد باخبار عمدتها ما ورد عن زرارة عن ابي جعفر قال سئلته عن مملوك تروج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده اجازه و ان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عينية و ابراهيم النخعي و اصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد و لا تحل له اجازة السيد له فقال له ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له وجه الدلالة ان هذه الرواية داله على ان اصل النكاح لم يفسد لانه لم يعص الله فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي هو من المعاملات يوجب الفساد و لكن المستدل عقل من ان المراد من المعصية المنقبة ههنا ليس عصياناً اصطلاحياً تكليفاً متنازعا فيه لان هذا العصيان موجود اذا خالف العبد سيده فلا يصح نفيه فاذا كان موجودا ولم يفسد النكاح فالرواية دالة على خلاف مطلوب المستدل بها بل المراد هو العصيان الوضعي بمعنى انه لم يات به حتى تكون فاسدا وهذا العصيان عبارة عن ما لم بشرعه اليد ولم يمسه ولا شك في ان العصيان الكذائي يوجب

الفساد وغير ذلك مما هو مذكور في المطولات منها الفصول ثم اعلم ان المحكى عن ابي حنيفة و ابي يوسف و محمد بن الحسن الشيباني التفريط في المسئلة من القول بدلالة النهى على الصحة والظاهر ان شبهتهم ناشية من جهة ان المنى عنه يلزم كونه مقدوراً فاذا تعلق النهى به فلا بد من كونه مقدوراً الاثيان به للمكلف ولا يكون هذا الامع تمامية الاجزاء والشرائط الدخيلة في المسمى و احبب عن هذه الشبهة بوجوه ثلثة الاول تاويل النهى بتفسيره بالنفى فيكون معنا لا تنكحوا ولا تكاح و دعى الصلاة ايام اقراءك لاصلاة لك كما ورد عكسه في لا يمسه الا المطهرون فيكون معناه النهى حتى يحفظ من الكذب .

الدراسة يوم الثلاثاء ٢٨ ذيقعدة الاحرام المطابق ٩/٨/٥٧

الثاني تاويل المنهى عنه يحمله على صورته بقصد الصحيح منه فان قلت هذا خلاف الظاهر قلت نعم و لكن لا بد منه اذا خالف العقلي الثالث ان القدر المتيقن المنع من نهى الممتنع بغير هذا النهى و اما اذا كان ممنوعاً بهذا النهى فليس بمحال توضيحه ان غير الصحيح على قسمين الاول بفقده بعض قيود الامور به الثاني بفقده بعض قيود الامر والمراد من الصحيح هو الاول مثل الوضوء بمعنى انه يكون واحد بهذه القيود الاصل التاسع والعشرون كلام في المفاهيم الخ توضيح الاصل يتوقف على الكلام في مقامات الاول في تعريف المفهوم فدعره شيخ مشايخنا في الكفاية بانه عبارة عن حكم انشائي او اخباري تستتبعه

خصوصية المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة و كان يلزمه لذلك وافق فى الايجاب والسلب او خالفه ملحظه انه حكم لازم لخصوصية المعنى المراد من اللفظ بحيث كان هذه الخصوصية علة له ثم قال المفهوم انما هو حكم غير مذكور و عرفه الحاجبى بما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق والمضدى بانه حكم لغير مذكور و يرد على الحاجبى مالا يخفى من عدم الطرد بدخول جميع جميع المداليل الالتزامية والعكس من خروج المفهوم الموافق فتأمل و على المضدى بالاول لدخول وجوب المقدمه والثانى بخروج مفهوم ان جائك زيد فاكرمه فان الموضوع مذكور الثانى فى كونه من صفات المدلول بحيث يصح تقسيمه الى منطوق و مفهوم اذ من صفات الدلالة حكى عن التقريرات و اتبعه الشيخ المذكور الاول حيث قال فى كفايته كان بصفات المدلول اتبعه و قال توصيف الدلالة كان من باب التوصيف بحال المتعلق مراده ان تمسك الثانى كما عن المضدى والحاجبى والشهيد بتقسيم الدلالة اليهما لعل من الباب المذكور فمعنى قولهم بكون دلالة الاشارة كدلالة الآيتين من المنطوق اى مدلوله منطوق كزيد قائم ابوه اى ابوه قائم الثالث فى التسامح الذى وقع من القوم حين تعبيرهم عن مفهوم القضية الشرطية فانهم يقولون مثلا فى ان جائك زيد فاكرمه مفهومه ان لم يجئك لا تكرمه والحال

انه ان لم يجيبك لا يجب عليك الاكرام الرابع في انه مختص بلوازم
المركبات او اعم منها و وجه الثاني امكان القول به والتمثيل له في
المحتم بوجوده فان هذا الوجود مفهوم لهذا المفرد ولكن الظاهر اختصاصه
بالاول الخامس في ان هذا المفهوم هل يشتمل دلالة الاشارة اى دلالة
الاشارة اى دلالة الكلام على شىء غير مقصود للمتكلم كدلاله الآيتين
او الوالدات يرضعين اولادين حولين كاملين وحمله وفضاله ثلاثين شهرا

الدراسة يوم الاحد ١٤/٨/٥٧٢ و يوم الاثنين ١٥/٨/٥٧٢

المطابق ٥ ذىحجه ١٣٩٨

و دلالة الاقتضاء اى دلالة على شىء يتوقف صدق الكلام عليه
كرفع عن امتى الخطاء فانه يتوقف صدقه على تقدير المواحدة لان
الخطاء ليس مرفوعاً بنفسه او توقف صحبته الشرعية عليه كدلالة قوله
اعتق عندك عنى على التمليك او لا لان القفق لا يصح الا فى الملك او
صحته اللعقية كدلالة واسئل القرية على تقدير الاهل لان السؤال لا
يصح من غير الاهل عقلا او دلالة الايماء والتنبيه اى دلالة على عليه شىء
لولاها لبعد الاقتران بينهما كقوله كفر بعد قول الاعرابى هلكت و
اهلكت و اقرب عيالى فى شهر رمضان فانه لولا يكون الوقاع علة
للتكفير لاستبعد قوله كفر و جعله قريناً لقول الاعرابى قلت كيف
يتمحص دلالة الاقتضاء كرفع الخ على توقف صدق الكلام والحال انه

يتوقف صحته ايضاً على ما يتوقف صدقه وكذا الكلام فى مثل اعتق
عندك عنى و اسئل القرية بالعكس فانه يتوقف صدقه على تقدير
التمليك فى الاول و الاهل فى الثانى قلت لعل الوجه مناسبه الاخبار
للصدق والكذب فلذا اختص بالمثل الاول بخلاف الانشاء فلذا اختص الصحة
بالثانى والثالث والمناسب الاول فظهر بما ذكرنا ان قول الشيخ الانصارى
على ما حكى سيدنا العلامة الحاج الآقا حسين البروجردى من ان
ما يستفاد من اللفظ تبعاً قصد، بلا خارج عن المنطوق والمفهوم لا يمكن
المساعدة معه السادس هذا المفهوم الذى يكون لازماً للخصوصية
المذكورة فى الشرطية اما مخالف للمنطوق او موافق الاول كمثل
قولك ان جائك زيد فاكرمه فان مفهومه ان لا يجبك لا يجب عليك
اكرمه الا ترى ان المنطوق اثباتى والمفهوم سلبى و يسمى مفهوم
المخالفة و دليل الخطاب الثانى كما فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف
فانه يدل على حرمة الضرب والفعل و يسمى مفهوم الموافقة و لحن
الخطاب و فخواه و قياساً جلياً كما غيرنا عنه بالقياس بطريق اولى فى
اصول الامامية و لكن الا نسب التعبير بالجلي كما هنا لان مفهوم
الموافقة اعم لان اقدر المسلم فيه عدم دخالة هذه الخصوصية المذكورة
فى المنطوق سواء كان هذه الخصوصية موجودة فى المقيس بالاول كما
مرخ فى الآية او لا كما ورد مثلاً فى الشكوك ان الرجل يشك فى القراءة

بعد ما يركع مع عدم كون خصوصية الرجل معتبرة اصلا و يسمى كلاهما لازمي الخطاب كما ظهر ان تعبير شيخ مشايخنا في كفايته من اصل المفهوم في مقام التقسيم بالخصوصية ليس على ما ينبغي لان هذه الخصوصية في الموافق على عكس المتخالف فكما انها دخيله فيه و يكون هذه الدخالة منشاء للمفهوم لا يكون دخيله على الاول بل كانت ملقاة عند العقلاء.

الدراسة يوم الثلاثاء ١٦/٨/٥٧

اذا تبين ما ذكرنا فنقول هنا مطلب الاول مفهوم الشرط و

انه يكون اولاً لا يخفى عليك انا اذا قلنا ان جائك زيد فاكرمه يقع الكلام في انه يستفاد منه عدم وجوب الاكرام عند عدم مجيئه اولاً فان استفيد يسمى مفهوم الشرط فعليها ظهر ان النزاع كما ذكرنا في اصول الامامية في الصفرى اى وجود هذا المفهوم لا الكبرى اى حجيته بعد الاستفادة المذكورة وعدمها على اى حال هذه الاستفادة تتوقف على الامور الاول الملازمة بين الشرط والجزاء فان كانت ثابتة بحيث كلما كان الشرط كان الجزاء كان للنزاع محل والا بان كان الجملة طاهرة في مجرد الثبوت عند الثبوت من باب الاتفاق مثل ان يقول ان كان زيد خفيف الموته فعظيم المعونة فلا الظاهر انه لا شبهة في ظهورها في الملازمة وكون الثبوت عند الثبوت من الباب المذكور خلافه فلا بد من القرينة للمحمل عليه الثانى كون الملازمة المذكورة من باب العلية والمعلولية اى ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة والظاهر ان هذا ايضاً مما لا ينبغي الشك فيه الثالث كون هذه العلة ظاهرة في المنحصرة بمعنى ان الشرط علة للجزاء ولا علة له غيره فاذا تحقق الامور الثلاثة نقول بالمفهوم والانتفاء عند الانتفاء فلا يكفى فيه مجرد ظهورها في الملازمة او مجرد ظهورها في علية الشرط فيلزم كون الشرط علة منحصرة للجزاء في الانتفاء المذكور فظهر مما ذكرنا ان المنكر له الوسعة والفسحة فانه اما يكر الملازمة التى ترجع الى الامر الاول وان كان صعباً حتى اعترف شيخ مشايخنا في الكفاية بان المنع من دلالتها على اللزوم

اللزوم في غاية السقوط مع انه لم يقبل المفهوم او ينكر سببية الشرط وعليته للجزاء وهذا ايضاً يتلوا الاول في السخافة او ينكر علميته المنحصرة فيرجع الى منعه ترتيب الجزاء على الشرط ترتيب المعلول على علته المنحصرة فان منعه هذا الامر ايضاً كاف لانكار المفهوم المذكور وهذا المنع لما لم يكن كالاولين فاستجوده الشيخ المذكور في الكفاية فلا تقول بالمفهوم لوضع انه لا يبتنى على مجرد ظهورها في اللزوم او ظهورها في محض العلية فان غاية ما يلزم عليها الملازمة في طرف الوجود لكون العلة تامة ولا تتم في طرف العدم لجواز انتفاء احدي العلل وقيام اخرى مكانها فينحصر استفادة المفهوم المذكور بما اذا كان الشرط علة منحصرة للجزاء فح اذا اقتضى انتفى

الدراسة يوم الاثنين ٢٢/٨/٥٧ - ١٢ ذي حجة ١٣٩٨

كيف كان حكى عن المشهور منهم العلامة و ابنه وصاحب المعالم قولهم بالوضع كذلك و كونها مجاز الواسمتملت في غيرها و يمكن الاستدلال لهم بامور الاول تبادر اللزوم بينهما على نحو العلة التامة المنحصرة الثاني نص اهل اللغة به الثالث انصراف اطلاق اللزوم بينهما الى الكائن بين العلة المنحصرة و معلولها لا كمليتها من غيرها المعبر بهذا العنوان في مقام الاستدلال الرابع قياس هذا اللزوم في اقتضائه الكائن بين المنحصرة و معلولها على اقتضاء اطلاق صيغة الامر خصوص

النفسي لا الغيرى الخامس اقتضاء اطلاق الشرط انحصاره بما ذكر فمعنى ان جائك النج ان المحيي وحده مؤثر في وجوب الاكرام فلو كان شيء آخر مؤثرا لم يكن وحده مؤثرا بل هو او مقارنه او سابقه السادس اقتضاء اطلاق الشرط تعيينه كاقضاء اطلاق صيغة الامر للتعييني فكما ان اطلاقه يقتضى تعيين الوجوب و انه ليس بتخييري فكذلك اطلاقه يقتضى انه لا شرط سواء ثبت الانحصار به والانتفاء عند الانتفاء السابع ما في نهاية سيدنا البروجردى وذكره في درس استاده صاحب الكفاية من ان ظاهر الشرط كونه بخصوصه و شخصه دخيلا في المشروط فلو تاب منا به آخر يكون الجامع دخيلا فيه لامتناع صدور الواحد بما هو واحد عن الاثنين بما هو اثنان فيكون منافيا لما استظهرنا و اجاب المذكور بان هذه القاعدة عقلية والمناط في فهم المفهوم هو فهم العرف وقد يخدش الجواب بان المحذور العقلي لا يندفع بعدم فهم العرف ثم احتمال السيد الاستاد وجوده من كون بناء العقلاء والعرف على حمل خصوصيات كلام المتكلم على الغاية كما مر في اصل المفهوم فح يثبت كونه دخيلا بعنوانه لا بما هو فرد للجامع الثامن الاخبار منها ما ورد من موثقه ابن بكير لا ينبغي ان يزوج الرجل الحر الملوك انما كان ذلك حيث قال الله تعالى و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم و منها ما ورد ان يعلى

ابن امية سئل عمر بن خطاب فقال ما بالنا نقصر وقد آمنا وقد قال الله تعالى ولا جناح عليكم ان تقصير و امن الصلاة ان خفتم و قال عمر قد عجبت مما عجبت منه فريب الاستدلال ان نعجبهما كان من جهة استفادة المفهوم من الآية لانهما فهما منها عدم جواز القصر في الصلاة عند عدم الخوف مع ان رسول الله امرهم بالقصر مطلقاً ولذا سئلا الرسول من ذلك فقال صدقة تصدق الله عليكم بها فاقبلوها و منها ما روى ان النبي لما نزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال لزيدن على ذلك السبعين فيستفاد من هذا الكلام انه فهم المفهوم منها ما عن عبد زرارة قال سئلت الصادق عن قوله تعالى فمن شهدا لشهر فليصمه قال ما ايئنها من شهد الشهر فليصمه و من سافر فلا يصمه — و من يسافر فلا يصمه نقول لا ينافى هذا ما مر منا — ان المفهوم الانتفاء عند الانتفاء فيجب ان نقول لا يجب عليه صومه لانه يمكن ان يقول هذا بملاحظة ما ثبت من حرمة التشريع الدراسة و منها ما عن الصادق في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه و من تاخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا يتعجل لكنه قال و من تاخر فلا اثم عليه نقول الآية واردة في تخيير الحاج بين رجوعه الى مكة في الثاني عشر المسمى بالنفر الاول والثالث عشر من ذي حجة المسمى بالنفر الثاني اذا اتقى الصيد والنساء في احرامه

و في وجوب رجوعه في الثاني عشر تعيينه اذا ارتكب احدهما فارجع الى الفقه في باب الحج ومنها ما عن حسن بن ديان قال سئلته عن رجل طلق امرئته ثلثا فزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره لانه تعالى يقول فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق ومنها ما عن جميل عن ابي عبد الله قال قال له جعلت فداك ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا تدعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا تقون بعهد فانه تعالى يقول ادعوا بعهدي اوف بعهديكم والله لو وقيتم لله سبحانه لو في لكم التاسع ما عن العلامة من ان الشرط ليس علة للجزاء فسلام يلزم من وجوده وجوده فان لا يلزم انتفائه انتفائه خرج عن كونه شرطاً لانه على فرض الخلاف يمكن جعل كل شيء شرطاً العاشر ما عن صاحب المعالم من ان قولك ان جائك زيد، فاكرمه يجرى مجرى قولك الشرط في اكرامه مجيئة و ظاهر الثاني الانتفائه عنده فالاول مثله الحادي عشر انه لو لم يفد التعليق الانتفائه عنده يلزم لغويته لان الفرض في ان جائك زيد فاكرمه وجوب الاكرام على كل تقدير من مجيئه و عدمه و يمكن الحدثة في الاول بعدم تسليم انسباق العلة المنحصرة من الشرطيه و يؤيده انها اذا استعملت في غيرها كما في قولك ان جائك زيد فاكرمه وان احسن اليك فاكرمه لم تلاحظ علاقة والحال.

ان التبادر لو كان مستلزماً لما ذكر كان مستلزماً لكون امثال الاستعمالات مجازية بالعلاقة وفي الثاني لعدم ثبوته اولا وعدم حجيته ثانياً وفي الثالث يمنع كون اللزوم المذكور اكمل اولا و منع حجية ثانياً و الرابع لعدم صحة ادعاء هذا الاقتضاء حتى في المقيس عليه فضلا عن المقيس ولو تنزلنا بقياسه على لطلاق الصيغة في اقتضائه النفسى مع الفارق فانه واجب على اى حال وجب شىء آخر اولا بخلاف القيرى فانه واجب على تقدير دون آخر فيحتاج بيانه الى التقييد فيكون الاطلاق محمولا عليه بخلاط ظاهر الشرطية فانه مطلق الترتب اعم من كونه على نحو العلة المنحصرة او غيرها فلا يكون الاطلاق محمولا على الاول بل هو والثاني محتاجان الى القرينة و فى الخامس يمنع الاقتضاء المذكور فيه و فى السادس بمنع القياس فيه بل منع صحه المقيس عليه الدراسة و فى التاسع بما ملحظه من ان الدليل احمض من المدعى فان الشرط المتنازع فيه نحوى ما يقع تحت ادواته فعمليهذا قد يكون علة فيقص الدليل اذا احتمل كون المذكور اياه لانه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و فى العاشر بما مر فى جواب العلامة انفا من ان الشرط المتنازع فيه مطلق ما يقع تحت ادواته سواء كان علة اولا فح التبادر منه فى المثال الاول فيجوز الى ينوب مقامه اخرى لكنه محتاج الى التامل و فى الحادي عشر بان القائدة لا تنحصر فى الانتفاء المسد كور

فيحتمل ان يكون لآخرى و اما الوجهان الباقيان من السابع والثامن فالانصاف كون السابع بالتقريب الذى مر من سيدنا الاستاد البروجردى اقربها و كذلك الثامن من الاخبار المذكورة لاشك فى كون بعضها قابلاً للاستناد مضافاً الى ان الانصاف ظهور الشرطية فى الامور المذكورة من اللزوم على نحو الاطلاق سواء كان الشرط سبباً مثل ان ظهرت فاعتق رقبة (فكفر) او مسبباً مثل اذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة او معلولين لعله مثل اذا كان البهار موجوداً فالعالم مضىء فالقدر المتيقن ان للشرط علة بالجزاء يقتضى عدم الفكاه عنه وهذه العلة علة اللزوم التى تكون موجودة فى انواعها الثلاثة مما ذكره من كون العلة المذكورة علة تامة و من كونها منحصرة فح اذا كان الغالب على هذا النهج فيلحق الشيء بالاعم الاغلب نعم قد يكون التعليق لغير الانتفاء عند الانتفاء مثل ان يكون مورد الشرط مهتماً به بالنسبة الى غيره كما اذا قال ان رزقت و لذا فاشكر ربك فان الجزاء مما لا يمتفى عند عدم الشرط بل ربما يكون فى بعض المقامات بالعكس مثل ان يكون مورد الشرط مظنوناً عدم دخوله فى الحكم كما اذا قال فان سبك احد فلا تشبه فان الجزاء هو حرمة السب ثابت وجد الشرط اولم يوجد بل هى عند عدم الشرط بالطريق الاولى و لكن هذه التعليقات على خلاف الاصل و اما ادلة المنكر فامور الاول ما عزى الى السيد المرضى من ان نيابة بعض

الشروط مقام بعض آخر كثير فانتفاء البعض لا يدل على انتفاء الجزاء كما في قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين الخ فان الشاهد الثاني كما انه شرط لقبول الشاهد الاول كذا يكفى صنم امرئين او اليمين فانتفاء احد هذه الثلاثة مع وجود بعضها الآخر لا يدل على انتفاء الحكم واجب عنه بما مضمونه انا لا تنكر امكان نيابة بعض الشروط مكان لآخر في عالم الثبوت و لكن لا بنا في هذا بل احتمال وقوعها اثباتاً وظهوراً بالجمله الشرطه في الانتفاء عند الانتفاء اذا لم يعلم البعض النائب للتبادر السابق في خصوصية الشرط .

الدراسة ٢٠ ذي حجه ١٣٩٨ - ١٣٠٨٨٥٧

الثاني قوله ولا تكرر هو فتياكم على البغاء ان اردن تحصنا و اجيب عنه تارة بانا لا تنكر استعمال الشرطية في خلاف ما استظهرناه احياناً و بالقرينة وانما المدعى كونها ظاهرة وضعا او انصافاً او اطلاقاً بمقدمات الحكمة على الوجوه السابقه في الانتفاء عند الانتفاء واخرى بانه يمكن ان يقال ان الآيه خارجة مما نحن فيه توضيح المطلب ان الشرط اما يكون من باب تحقق الموضوع للمحكم بمعنى ان الموضوع ينتفى عند انتفائه فلا محل للبحث كما اذا قلت اذا ركب الامير فخذ ركابه فان الشرط للتحقق فعلى فرض عدمه لا يبقى ركاب حتى يجب الاحد او لا يجب و كما مر اذا قلت ان رزقت و لذا فاختمه فعلى العدم

لا يبقى ولد حتى يقع الكلام في حاكم الحتان و اما يكون غيره ذلك بل له دخل في الحكم مع بقاء الموضوع كما اذا قلت ان حائك زيد فاكرمه فان الموضوع زيدا يبقى بعد انتفاء الجزاء فح يقع الكلام في ان الشرط اذا انتفى انتفى هذا الحكم عن الموضوع اولا و لكن الآية من القسم الاول الثالث انه لو دل لكنت باحدى الدلالـ والملازمة كبطلان التالي ظاهره واجيب عنه باننا نقول بالالتزام فلا نسلم بطلان التالي و لذا قلنا فيما سبق ان المفهوم الموافق والمخالف يسميان لازمي الخطاب ههنا تنبيهات الاول لا يحفى عليك انه وقع الخلاف بين ما حكى عن صاحب التقريرات والشهيد الثاني وغيرهما و بين شيخ مشايخنا في ان انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط والوصف واللقب من باب المفهوم اولا في الوقوف والوصايا والعقود مثل ان يقول وفقت هذا الولادى ان كانوا فقراء اولادى الفقراء او لاولادى و قس عليها غير الوقف مما ذكر بعد اتفاقهم على عدم الحكم عند العدم فمال الاول الى الاول فقال فلا فرق بعد انتفاء الحكم عند الانتفاء بين كون الجملة الشرطية واقعة في موارد الوصايا او الاوقاف او الاقارب انتهى مفاد كلامه و مال الثانى الى الخلاف و توضيح مراده على ما فى الكفاية بتوقف على امور الاول ان المفهوم انتفاء سنخ الحكم الثابت فى المنطوق عند الانتفاء لا شخصه لان هذا الانتفاء عقلى بانتفاء موضوعه

ولو ببعض قيوده مثلا اذا قلنا ان جائك زيد فاكرمه فانتفاء شخص هذا الاكرام الذي هو معلول المحيي وكذا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعه فالعرفة ميئة فانتفاء اضافة العرفة الشمسية قطعي بانتفاء مجيي زيد وانتفاء طلوع الشمس وانما الكلام في انتفاء الاكرام المطلق وكذا الاضافة المطلقة فيقول القائل بالمفهوم بعدمهما فان قال ان احسن اليك اكرمه او ان كان النهار موجوداً فالعرفة مضيئة يكون مخصصاً للمفهوم ومما يدل على ذلك ان انتفاء الشخص يرجع الى الانتفاء في اللقب فاذا قلنا اكرم زيدا فينتفي هذا الوجوب عن اكرام عمرو مع انهم لا يقولون بمفهوم اللقب الدراسة الثانية ان النزاع المعرف في المقام يتوقف على امكان مجيي الحكم قى غير مورد القيد لانه على فرض عدمه بان يكون منحصراً في فرد لا يكون السنخ موجود الثالث ان الوقوف و غيرها مما مر من الثاني بمعنى ان الحكم منحصر بالفرد فعليها انتفاء هذا الحكم من غير مورده لا يكون من المفهوم ويدل على ان الانتفاء محل الاحماع مع انه لو كان من باب المفهوم يقع النزاع في هذه الموارد ووجهه ان ما ذكر لا يمكن ثبوت الحكم فيه على فرض عدم الوصف او اللقب او الشرط فان الدار ذا كانت للفقراء بالوصف واللقب والشرط فلا تصح ان تكون لغيرهم مع عدم القيود المذكورة بخلاف باب مفهوم الشرط فانك اذا قلت ان جائك زيد فاكرمه فانه مع عدم مجيئة

يمكن وجوب اكرامه بشرط آخر لما يحتمل انه قال قبله او بعده
يقول ان احسن اليك فاكرمه الثاني في تعدد الشرط و اتحاد الجزاء
و طريق الجمع كما في المثال المعروف اذا خفي الاذان فقصر اذا خفي
الجدران فقصر فاذا خفي احدهما ولم يخف الآخر تعارض الدليلان
فدليل الخفي يدل على القصر بمقتضى منطوقه و دليل غير الخفي يدل
على التمام بمقتضى مفهومه فمفهوم احديهما يناهض منطوق الآخرى
فهل يكون المسئلة من باب انتفاء المفهوم فى المقام او تقييد مفهوم
كل منهما بمنطوق الآخر بان يقال فى اذا خفى الاذان فقصر ان
مفهومه اذا لم يخف ليس له القصر الا اذا خفى الجددان و بالعكس
او يقيد منطوقه بمنطوق الآخر بان يقال اذا خفى الاذان و خفى
الجددان فقصر او يقال ان التعدد كاشف عن عدم دخالة الخصوصية
المذكورة فى الجزاء بل الدخيل فىه هو الجامع فذكر هذه الخصوصيات
من باب مصاديق يتحقق بها هذا الجامع و هو البعد عن الوطن و استقرب
هذا الاخير سيدنا الاستاد الحاج الآقا حسين البروجردى فى نهايته و
يبعده عدم ذكر خصوصيته اخرى سواهما فى الروايات و كذا الوجه
الاول بعيد مع ما ذكرنا من ظهور الشرطية فى المفهوم ان قلت نعم
لو لم يكن قرينة على العدم و لكنها فى المقام موجوده و هو الشرط
الآخر قلت لو لم يكن علاج فى البين يبقى فى الجملة الظهور المذكور

فان الضرورة تتقدر بقدرها فاذا يبقى الوجهان الوسطان و حيث كان الظهور المنطوقى فى الاطلاق والشمول اقوى من المفهومى دلالة كما فى النص والظاهر فيقيد المفهوم بالمنطوق فيكون الوجه الثانى اقرب من الآخر عندنا و قد يحكى وجه خامس من تقييد احدهما الذى هو اذا خفى الجددان فقصر بمفهوم اذا خفى الاذان فقصر بان يقال معناه وجوب القصر عند خفاء الاذان وعدمه عند عدمه الراجع الى العمل بهذا الدليل مفهومأ و منطوقاً و الى رفع اليد عن منطوق الاول و مفهومه رأساً لانه لا يجب القصر بخفاء الجددان مع عدم خفاء الاذان بمقتضى مفهوم الثانى فلا يعمل بمنطوق الاول و يجب بخفاء الاذان و ان لم يخف الجددان بمقتضى منطوق الثانى فلا يعمل بمفهوم الاول **الدراسة**

فنتيجة الكلام انه لا يرفع التعارض الواقع بين مفهوم الثانى و منطوق الاول الا بما ذكر من الترجيح بلا مرجح فالظاهر ترجيح الثانى على سائر الوجوه المذكورة ووجهه ما مر من حفظ ظهور الشرط فى الانحصار الذى هو المفهوم فى الجملة و رفع عمومه و من المعلوم ان الظهور المنعقد لا يخرج عنه الا بمقدار العلم بخلاف الوجه الاول فانه لا يبقى الظهور المذكور اصلاً و يرفع المفهوم رأساً كذا بخلاف الوجه الثالث فانه على الوجه المختار يكون الظهور المنعقد على كون اشترط علة مستقلة محفوظاً و لكن على الثالث لا يكون كل واحد

من الشرطين علة مستقلة لا تتفاء ظهور الاستقلال و بخلاف الوجه الرابع
لحفظ الظهور في دخل خصوصية الشرط على المختار دونه و كذا الوجه
الاخير المحكى عن الحلبي كما مر من استلزامة ترك العمل باحدهما
الذي هو اذا خفي الجددان فقصر رأساً فيملوه ما ذكرنا من الترجيح
بلا مرجح الدراسة الثالث اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء كما اذا
قلت اذا بليت فتوضاً و قلت اذا تمت فتوضاً فعلى الوجه —————
الثالث من الوجوه المذكورة في التنبيه السابق من تقييد منطوق كل
منهما بمنطوق الآخر فلا تحت لانه على الفرض لا يكون السبب التام
متمهداً فح ما عن استنادنا العلامة الحاج الآقا حسين البروجردى من
عدم ابتناء النزاع على الوجه الثالث غير صحيح فانه كما عرفت بناء عليه
من التقييد المذكور يصير مجموعهما سبباً واحداً فكيف ياتى النزاع
المذكور فعلى الوجوه الثلاثة الاخيرة الباقية هل يتداخل الاسباب بمعنى
عدم تأثير السبب الثانى فيكتفى بمسبب واحد كما عن الآقا حسين
الخونسارى او لا كما عن المشهور و امتاز ناه في اصول الامامية او
يفصل بين اتحاد جنس الشرط مثل اذا بليت فتوضاً و اذا بليت ايضاً فتوضاً
و تعدده كما قلت اذا بليت فيوضاً و اذا تمت فيوضاً بالتداخل في الاول
و عدمه في الثانى كما عن الحلبي و استدلل لعدم التداخل بامور الاول
ما عن العلامة في المختلف ان نوادر السببين لا يخلو من اربع حالات

الاول ان يؤثر كل منهما في مسببين الثانية ان لا يؤثر الثالثة ان يؤثر في مسبب واحد الرابعة ان يؤثر احدهما دون الآخر و حيث كان الثلاث باطلة فنعين الاولى ولكن لا يخفى عليك انه يمكن ان يقال في جوابه بعدم بطلان الحاليتين الاخير بين اما الاولى منهما فبان يصيرا حين اجتماعهما كالسبيين المنضمين التامين مثل رفع الحجر عن الارض بوسيله شخصين كل منهما يقدر على رفعه بالاستقلال و اما الثانية منهما فبان يقال المؤثر هو السابق منهما الثاني ما في الكفاية من ان ظاهر الشرطية الحدوث بعد الحدوث على هذا الفرض و على التداخل يلزم فقط الثبوت الاول و لغوية مما عدا الشرط الاول الثالث ما عن الشيخ الانصاري من ان مقتضى ظاهر الشرطية كون الشرط علة تامه لجزائها سواء حصل معه شرط آخر او لا و مقتضى ذلك تعدد المشروط ثم اورد على نفسه بما مفاده ان قلت ان اطلاق الجزاء يقتضى كونه طبيعة واحدة فهي لا تتحمل وجوبين لان كثرة التكليف اما تكون لكثرة المكلف او المكلف او المكلف به والفرض وحدتها فهذا الاطلاق الذي يرجع الى ظهور الجزاء في وحدته يقتضى تداخل الاسباب فيصدم ظهور الشرط المقتضى لتعدد الجزاء فاجابه بما مفاده قلت اطلاق المتعلق انما هو بمقدمات الحكمة و منها عدم البيان والفرض ان ظهور الشرط بيان فيرفع اليد به عن هذا الاطلاق الدراسة فحاصل وجهي الشيخ

و صاحب الكفاية الذين جعلنا هما الثاني والثالث ان ظهور الشرط دليل على كون المتعلق متعددًا ومقيدًا في رفع اليد عن الاطلاق المذكور المقضى لوجوب طبيعة واحدة لو حصلت بالفرد الاول ثم اعلم ان التداخل على قسمين الاول تداخل الاسباب كما مر تفسيره بعدم نأثير السبب الثاني واختصاص الاثر بالاول منهما والثاني تداخل المسببات بمعنى ان الاثر يكون للثاني ايضاً غاية الامر يستهلك الثاني في الاول ويندك فيه بحيث يوجب تأكيد الاول فيكون للسبب مسبب واحد مؤكداً فيكون اصله بالاول و تاكده بالثاني على فرض التلاحق و على التقارن يكون المجموع مؤثراً في المؤكد و قد يفسر هذا التداخل بمعنى ثان وهو تاثير كل واحد منهما في وجود مستقل على الفرضين الا انه يكتفى في مقام الامتثال بالاثبات مرة واحدة و اطلق التداخل في كلام بعضهم فح يمكن ان يكون عرضهم كليهما و على اي حال الكلام فيما اذا امكن التكرار بالوضوء بخلاف غيره كالقتل فانه اذا قيل اذا ارتد فاقتله ليس قابلاً له فيخرج عن محل النزاع بل قد لا يكون قابلاً للتأكد كالحديث الاصغر فانه لا يقبل التأكد فضلاً عن التعدد بخلاف الحديث الاكبر مثل الجنابة فان في رواية سعيد بن يسار قال قلت لابي عبد الله المرثية ترى الدم و هي جنب اتغتسل عن غسل الجنابة والحيض فقال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك فان ظاهرها انه قابل

للتأكد اذا عرفت ذلك فتجن نقول اما الاستظهارات المذكورة من الطرفين من ظهور الاطلاق الذي تمسك به الموافق و ظهور الشرطية الذي تمسك به المخالف لنا في هذه الدراسات لا يعبأ بها مادامت لم تفد العلم فعليها المسئلة و ان كانت غير منصوصة بهذا العنوان ولكن يمكن استظهار التداخل المذكور من النصوص بوجهين الاول كونه منصوصاً في بعض الموارد مثل الوضوء والاغسال كما في كتاب الطهارة في باب ٣١ من ابواب الاغسال في حديث زرارة قال عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة والجمعة و عرفت والنحر والذبح والزيارة الى ان قال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزئك غسل واحد و لذا ادعى عدم اختلاف الفقهاء في اجزاء وضوء واحد عن اسبابه العديدة مطلقاً اتحدث جنسها او تعددت تعاقبت او تقارنت فكذا الفسل الثاني كونه سهلاً و يسراً وقد وودت آيات قرآنية و روايات معتبرة دالة على كون شريعة الاسلام سهله و سمحه بيل لنا الحزم و دليله جراتنا على العمل بالتداخل مادام لنا السبيل عليه فانما فسى كثير من الاوقات اذا اردنا عملاً شرطه الصلاة تداخل مع الفريضة الموافق له كما و كيفاً الدراسة المطلب الثاني في مفهوم الوصف اختلفوا ايضاً على نهج ما سبق في مفهوم الشرط في ان تعليق الحكم بالوصف يدل على انتفائه عند انتفائه او لا فاستدل للاول بامور منها لزوم اللغوية مثل

ان يقول الانسان العامى اذا نام لا يبصر اولا يعلم الغيب منها فهم ابي
 عبيدة او ابي عبيد مع انه كان من اهل اللسان من قول النبى ﷺ
 لى الواحد يجعل عقوبته و عرضه دلالة على ان لى غير الواحد لا يحل
 عرضة و قوله به و منها ما حكاه صاحب الحاشية الشيخ التقى المحقق
 عن البعض من ان الاصل فى القيود كونها احترازيه الا ان يقوم هناك
 قرينة على خلافه ومنها ما حكى عن البهائى من التمسك للاثبات المذكور
 بمثل اعتق رتبة مؤمنة فانه لا شك فى عدم كفاية عتق غير المؤمنة
 والاشكال على المشهور بالتنافى بين قوليهما من عدم كون المفهوم فى
 باب الوصف حجة و من لزوم حمل المطلق على المقيد فان الثانى لو كان
 صحيحاً لزم كون مفهوم الوصف حجة و ان لم يكن حجه لزم عدم
 الحمل المذكور و منها ما مر فى مفهوم الشرط من وضع اللفظة والتبادر
 والانصراف والاطلاق و كون المفهوم اطهر الفوائد واجيب عن الاول
 بما اجيب فى الشرط من عدم لزوم اللغوية اذا كان لذكوره فائدة اخرى
 و على فرض الانحصار لا يتجاشى المنكر من القول به و لكنه بالقرينة
 و عن الثانى بان فهمه معارض لفهم غيره من عدم الدلالة فان المتقول
 عن الاخفش اختصاصه بالتوضيح مضافاً لى ان المسئلة اجتهادته فلا
 يكون اجتهاد الغير حجة علينا مع تمكننا منه بمراجعة العرف
 و لكن الانصاف ان امثال اكرم رجلا عالماً و فى السائمة زكاة و لى

الواحد يحل عقوبته ولان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا بعد فرض كون الصفة محذوفة و كون الاصل شعرا كثيرا ظاهرة في الدلالة على الانتفاء المذكور كما هو المحكى عن الشيخ والشهيد الاول في الذكرى و صاصب القوانين مع تأمل الاخير وتوقفه في الجملة للزوم اللغوية المذكوره على فرض الخلاف فح لا تحتاج الى اطالة الكلام في صحة الاستدلال بسائر الوجوه المذكورة و عدمها حتى يجاب عن الثالث بان الاشعار المذكور لا يستلزم المفهوم فانه يكون لازماً للعلية المنحصرة لا مطلقاً وعن الرابع بان معنى الاصل في القيد كونه احترازياً هو تضيق دائرة الموضوع من قبيل اللقب و ليس من باب المفهوم بمعنى انتفاء سنخ الحكم عن غير محل الوصف بل هو معناه السكوت عما عداه كمفهوم اللقب فيكون جئى بحيوان ناطق مثل جىء بانسان بلا فرق بينهما فكما ان الانتفاء في الثانى يكون من باب انتفاء الحكم من الموضوع فكذا في الاول و هذا ما قلنا من باب اللقب و عن الخامس بان باب المطلق والمفيد خارج عما نحن فيه لان الفرض هناك القطع بوحدة التكليف فاذا علمنا بالمفيد كفاننا عن المطلق وعملنا به بخلاف العكس الدراسة بيان ذلك انه بعد انقطع المذكور يقع التنافى بين المنطوقين ظهور المطلق في الاطلاق وان الخصوصيات المذكورة من باب احد افراد التخييرى و ظهور المفيد في التقييد

وانها دخيله في الغرض وان الواجب هو الطبيعة مع الخصوصيات
المذكورة فيكون واجباً تعيينياً وحيث كان الثاني اقوى من الاول
فيرفع البد به عنه و بعبارة اوضح يرجع الحمل المذكور ايضاً الى
تضييق دائرة الموضوع والسكوت عما عداه و يجاب عن البقية بعدم
ثبوت الوضع المذكور والانصراف بعد فهم العرف في كثير من الموارد
فوائد اخرى عند المفهوم و قد مر في باب مفهوم الشرط تقيية الكلام
في الوجوه الاخيره واستدل الناقدون منهم السيد والمحقق والعلامة بل
المحكي عن المشهور ايضاً نفيه بانه لو اقتضاه لكان باحدى الثلاث
مع لحاظ انهم يجعلونه من المفهوم الذي هو من اقسام الدلالة اللفظية
وهي منفيه اما المطابقة والتضمن فظاهر عدمهما مضافاً الى انه لو كان
بهما لكانت بالمنطوق وهذا خلف متفق على فساده و اما الالتزام فلعدم
ظهور اللزوم عقلاً ولا عرفاً و باننا نقطع ان قول القائل اشتر لنا عبد حبشياً
لا يدل على عدم امره بشراء عبد رومي وان قوله جئني برمانه
حامضة لا يدل على عدم امره باتيان زمانه حلوه و قوله اشتر لي معز
ايض لا يدل على عدم امره بشراء معز اسود و يمكن الجواب عنهما
لعدم بطلان التالي بالنسبة الى الدلالة العرفية في الاول و عدم صحة
ادعاء القطع المذكور في التالي و قد يتوهم دلالة آية و ربائكم اللاتي
في حجوركم على نفي مفهوم الوصف كما في الكفاية تقریب الاستدلال

بها ان الوصف الذى هو الموصول للربائب لا يكون دخيلاً فى حرمتها لانها محرمة مطلقاً سواء كن فى حجر الزوج او لا فتدل على عدم كون الوصف موضوعاً للمفهوم فاجاب صاحب الكفاية عنها بامرين الاول ان الاستعمال فى غير المفهوم ليس بعزيز ولا منكر غاية الامر تكون مع القرينة عند المثبت فلا ينافى فى قوله الثانى ان الآية خارجة من محل النزاع لانه فيما اذا لم يكن الوصف وارداً مورد الغالب والوصف المذكور ههنا غالبى لان الربيبية تكون غالباً فى حجر الروح و لذا فبدت لان الفرد الغالب المذكور ادعى لغلبته انه الفرد لا غير فلا يكون ذكره لاختصاص الحكم به حتى يدل على المفهوم فهى محرمة سواء كانت فى حجر الروح او لانه لا يخفى عليك ان الوصف المذكور لا يخلو من كونه اما مساوياً للموصوف كجىء بانسان ضاحك او اعم كجىء بانسان حساس او اعم من وجه كجىء بانسان ابيض او اخص مطلقاً كجىء بحيوان ناطق اما الا ولان فمن حيث ان عدمهما مستلزم لعدم الموصوف الذى هو الموضوع فى الحقيقة فلا وجه للنزاع فى النفى فيما عداه و عدمه فيبقى الكلام فى الاخيرين فلا وجه للاشكال فى جريان النزاع فى الاخص المطلق منهما لانه عند انتفاء الوصف يبقى اعم الذى هو الموضوع فيجىء الكلام فى الانتفاء عند الانتفاء وعدمه الدراسة و اما الاخص من وجه فتارة يقع الكلام فيما اذا بقي

الموصوف الموضوع بلا وصف بان كان الأفتراق من الموصوف كما اذا قلت في الغنم السائمة زكاة هي يدل على انه ليس في الغنم المعلوقة زكاة اولاً و اخرى بالعكس كما قلت في المذكور هي يدل على انه ليس في الابل السائمة زكاة اولاً و ثالثة اذا كان الأفتراق من كليهما كما قلنا في المذكور المعلوقة غير الغنم فيها الزكاة اولاً الظاهر كاد ان يكون متفقاً عليه عدم الدلالة في الثاني بل يكون حكمه حكم المنطوق بخلاف القسم الاول فانه داخل في محل النزاع اما الثالث فيحكي عن بعض الشافعية الدلالة فيدخل على هذا القول في محل النزاع فيلزمه القول بالدلالة في الاعم والمسارى ايضاً اذا قلت اشتهى الغسل الحلو يدل على عدم اشتهائه الزمان الحامض كما اذا قلت جيء بانسان ناطق يدل على عدم وجوب الايمان بالحيوان الناهق و لكنه ضعيف لانه يستتبع كون متهم اللقب ايضاً حجة لانه يرجع اليه فتبين مما ذكرنا في هذه الدراسة التفكيك بين مفهوم الوصف واللقب من استظهار وجود الاول بخلاف الثاني خلافاً لما في اصول الامامية حيث قلنا المطلب الثاني الظاهر بل ادعى الضرورة والبديهة انه ليس في امثله في الانعام السائمة زكاة و لعن الله الراشى والمرتشى والرشوه و ضم ثلاثة ايام من كل سنة دلالة على عدم وجوب الزكاة في الانعام المعلوقة التي تسمى مفهوم الوصف وعلى عدم اللعنة على ما لا يتناول

الرشاء التي تسمى مفهوم اللقب و على عدم رجحان صوم غير الثلاثة التي تسمى مفهوم العدد الخ من جعلها متحدة الحكم و لكن دعوى الظهور لمفهوم الوصف اولى من عكسه لما ههنا بخلاف اخويه من اللقب والعدد فانهما كما قلنا في اصول الامامية ثم يخفى عليك ان المطلب الثالث ينبغي ان يذكر فيه مفهوم الغاية ولكننا حيث رتبنا هذه الدراسات على ترتيب اصول الامامية و كان هذا المطلب منه امير فيه الى المفهوم الموافق فنقول على ترتيبه المطلب الثالث قد يستفاد حكم الاعلى من الحكم المعلق على الاذن الخ حاصل الكلام في هذا المطلب ان المفهوم الذي قد مر تفسيره في صدر البحث بانه خصوصية للكلام على قسمين الاول الموافق لموافقته للمنطوق في النفي والايجاب الا ترى ان لا نقل لهما اف موافق للضرب والقتل في الحكم لذا سماه بعضهم بالمنطوق كتسميتهم فحوى الخطاب و لحنه و قياسا جليا الثاني المخالف و هو الذي يسمى دليل الخطاب ايضاً وقد مر شرط من ابجائه و ياتي بقيته و حيث قلنا ان الاول يسمى قياساً جليا فينبقى عطف عنان الكلام لبياناه فنقول الظاهر ان هذا القياس سوى القياس منصوص العلة فانه يصرح فيه بها كما اذا قلنا لا تشرب الخمر لانها مسكرة فيكون التصريح معمما و مخصصاً فيعممه بكل مسكر و ان كان غير الخمر مثل النبيذ و يخصصه بالخمر المسكرة فلا تشمل التي ليست

بمسكرة فعليها يمكن التفليك بين القياسين هذا الذي ذكرنا والذي هو مردود بيننا و يسمى هذا المردود قياساً مستنبط العلة بمعنى كون علة الحكم مستنبطة بواسطة عقل المخاطب بخلاف ما مر فانه منصوص للعلة في كلام الشارح

الدراسة يوم الاربعاء ٢٠٣٠ ر ١٠٠٥٧

وقلنا في حكم المردود منهما في اصول الامامية بخلاف ما لو استنبط العلة و حكم عليها بالحدس و زعمها مناطا قطعيا من القياس في الذين المنهى عنه الذي محق به لمثل ما عن الصدوق في باب الديات عن ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعاً من اصابع المرثة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلاثاً قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثاً فيكون عليه ثلثون فيقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا و نحن بالمعراق فقلنا ان الذي جاء به الشيطان قال مهلابيا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان المرثة تعادل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك احدثني بالقياس والسنة اذا قيست محق الذين انتهى ما في اصول الامامية هذا الذي ذكرنا من معنى منصوص العلة بقرينة التمثيل هو معناه الخاص فكما يخرج عنه ما هو مستنبط العلة يخرج عنه غيره مما هو حجة عندنا ايضا من

منقح العلة و مخرجها على وجه و محققها فان الظاهر ان المراد من الثلاثة غير ما ذكرنا فان الذى ذكرنا مضافاً الى كون علة معلومة تكون مذكورة بخلاف الاول فان تنقيحها عبارة عن النظر فى الاصل و الغاء خصوصياته و الحاق الفرع به فى الحكم كما مر فى مثال دلالة الايماء و التنبيه من دلالة كفر على علية الوقاع لها فينتفى خصوصية عربية المحل و اهليته و الثانى فان تخريجها عبارة عن النظر فى اثبات علة الحكم فى الاصل حتى تحيى فى الفرع مثلاً اذا القى الينا الخمر حرام نظرنا و تفحصنا عن كون الاسكار علة لها اولاً كما هو مثال رد الفروع الى الاصول فى الاجتهاد فاذا اجتهدنا و عرفنا كونه علة لها فنقيس عليه مشاركه فى هذه العلة مثل النيذ و الثالث فان تحقيقها عبارة عن انظر فى وجود العلة المعلومة عليتها بالنص و الاستنباط فى الفرع فالمعنى الذى ذكرنا لمنصوص العلة يخرج عنه جميع ما ذكرنا من الاقسام و قد يفسر بما هو معناه العام الشامل لجميع ما ذكرنا من الاقسام الاربعة الخارج عنه ما يعمل به اكثر العامة فيقال هو ما استفيد علة الحكم فى الاصل من كلام الشارع كما يقال ان تجريح العلة هو عين عمل العامة لان غاية ما يفيد الاجتهاد المذكور فى تعريفه العلم ولا شك ولا شبهة فى ان مجرد حصول العلم لا يخرج عن مستنبط العلة الذى هو ممنوع و يؤيده ان السائل فى قضية ايمان

حصل له العلم بالمناط الذي هو كون الزيادة في القطع موجبة لزيادة الابل فلذا تعجب و تحير عن حكم الامام بخلافه كما يؤيده اطلاق الاخبار الواردة بمضمون ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا يكون ابعد من عقول الناس فاطلاق هدين كنخبر ابان ان استقلال العقل فيما يتعلق بعلم الاحكال لا يجوز و ان كان مفيداً للقطع

الدراسة يوم السبت ٢٣/١٠/١٣٥٧

المطلب الرابع لا يخفى عليك النخ والكلام فيه يقع في مقامين الاول في كون الغاية داخلية في المعنى فاذا قلت صم شهر رمضان الى اليوم العاشر فالحكم فيه وجوب الصوم في ايام من شهر رمضان والغاية فيه هو اليوم العاشر فح المقام الاول في انه يقع الخلاف في ان هذا اليوم حكمه وجوب الصوم كما كان حكم غيره مما قبله و هو المعنى كما نسب الى السيد والشيخ او حكمه عدم الوجوب كما نسب الى المشهور المقام الثاني في ان هذه الغاية سواء كانت داخلية في المعنى او خارجة تدل على ارتفاع الحكم عن سواها غاية الامر بناء على دخولها تدل على خروج الحكم عما بعد الغاية فالكلام المذكور كان دالاً على عدم كون الحادي عشر واجب الصيام و بناء على خروجها يدل على عدم كون العاشر ايضاً واجب الصيام اما المقام الاول فالظاهر خروجها عن المعنى في الحكم لكونه مقتضى غايتها و ان لم يكن في الظهور كما بعدها

ولذا قلنا في هذا المطلب فيه حتى المميزين من الاطفال يفهمون ان ما بعد الغاية غير ما قبلها المعنى في الحكم و على فرض ارادة الخلاف يلزم القرينة كما هو مقتضى الظواهر وسائر المقامات فحكمها كما بعدها فيقع الخلاف فيها ايضا كما انه على القول الآخر يكون محكومة بحكم المنطوق فالصوم المذكور كان واجبا قطعاً فلا يقع الخلاف فيه بل فيما بعده و نيلوه في الجوده التفصيل بين حتى وغيرها بالدخول في الاول والخروج في غيره فان قولك جائني القوم حتى فلان ظاهر في الدخول كما اختاره الزمخشري على ما نسب اليه ولا يخفى عليك ان التفصيل المذكور في الجازة اما العاطفة فلا بد من الدخول فيها على قول واحد و اما القول بالدخول مطلقاً فضعيف فصار الاقوال ثلثة و اما المقام الثاني فاختاره شيخ مشايخنا في الكفاية التفصيل في المسئلة و هو ان الغاية اما تكون للحكم كما في قولك كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام و كل شيء لك ظاهر حتى تعلم انه قدر فلا بد من ان تقول بخروجها حتى تكون لها الثمرة و اما تكون فيدا للموضوع كما اذا قلت سر من البصرة الى الكوفة و لكن لا يخفى عليك عدم الفرق بين المثالين فمختاره ممنوع صغوريا كما لا يمكن المساعدة معه في اصل التفصيل فهو ممنوع كبروريا فالظاهر ان الغاية ايضا كما مر في مفهوم الشرط والوصف تدل على الاتفاء المذكور لعين ما مر فيما قبله من

لزوم اللزومية على فرض الخلاف هذا بحسب اصل مفاهيم العرف فلا
ينا في عدم الدلالة في بعض المقامات فمثل اذا قال صم الى العاشر ثم
قال ومنه الى العشرين لا يكون الثاني منافياً للاول كما اشرنا اليه
في هذا المطلب من اصول الامامية حيث قلنا نعم قد يتعلق القرض للمولى
و يرى المصلحة بايجاد الابهام في نهاية مقصده الخ المطلب الخامس
في مفهوم الاستثناء الظاهر انه ايضاً مما يكون حجة عند العرف و
عمدة ما يمكن الاستدلال به الاستظهار العرفي و لعل من غير الاستباق
والتبادر اراد هذا فان الاستثناء من النفي كما جائى القوم الا زيد
يفيد حصر النفي للمستثنى منه و بالعكس وهذا معنى كونه مفيداً للمفهوم
الدراسة و لا يكون المخالف فيه الا أبو حنيفة على ما حكى
متمسكا بمثل لا صلاة الا بظهور تقريب ما جعله وجهاً لمخالفته ان
الاستثناء لو كان مفيداً يلزم وجود الصلاة بمجرد الطهارة كما هو مقتضى
الحصر لما مر من كون الاستثناء من النفي اثباتاً ولا شك في انه باطل و
اجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين الاول ان المراد منها ان الصلاة التي
كانت واجدة لجميع الاجزاء والشرايط لا تكون الا مع الظهور فلا شك
في ان هذه الصلاة توجد اذا انضمت اليها الطهارة الثانية ان الاستعمال
مع فرض القرينة لا اشكال فيه و قد يشكل على خصوص كلمة التوحيد
بان الخبر لا يخلو من امرٍ ————— ن اما الامكان فعليها هذا

يتوجه الاشكال على خصوص المستثنى لانه يثبت امكان آخر فلا يفيد الوجود لانه اعم منه و اما الوجود فيتوجه على خصوص المستثنى منه لانه لا ينفي امكان آخر لانه اخص و سلب الاخص لا يستلزم سلب للاعم و قد يجاب عن اصل الاشكال بانه صحيح على الفرضين بعد فرض كون المراد من الآله المذكور هو الواجب فحائبات الامكان له يستلزم الوجود لان الواجب لا ينفك عن الوجود و كذا على فرض كون الخير موجودا لان عدم الوجود في الواجب يستلزم عدم الامكان لعين مامر من انه لو كان ممكنا لكان موجوداً و قد يشكل على هذه الكلمة بان المراد من الآله لو كان مطلق المعبود لكان كذباً لكثرة ولو كان المعبود بالحق للزم استثناء الشيء عن نفسه وقد يجاب بان المراد من لفظ المستثنى معناه العلمي و هو فرد خاص و من المستثنى منه الكلي من المعبود بالحق فلا يلزم المحذور المذكور لانه يتعارف استثناء الفرد عن الكلي ثم انه قد وقع الاختلاف في مفهوم الاستثناء و انه اذا قلنا جائني القوم الا زيد هل تكون كلمه الافعية او تكون حرفيه فعلى الاول يعنى استثنى زيدا فيناسب جعله من باب المنطوق لصدق تعريفه عليه و على التالي تكون معناها الخصوصية المذكورة في المفهوم فيكون عدم ثبوت الحكم لما بعدها او نفيه عنه من لوازم هذه الخصوصية فيصدق عليه تعريف المفهوم والثاني اظهر كما لا يخفى على المتامل الدراسة

الاصل الثلاثون في العموم والخصوص قد عرف الاول بتعاريف الاول هو اللفظ المشترك لما يصلح له وفي الفصول هو ما استغرق جميع جزئيات مفهومه وضما وفي القوائين هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جميع جزئياته كما عن الشيخ البهائي و في الكفاية هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح له ان ينطق عليه فنقول قد يقال ان هذا التعريف والاول يرجعان ما الى واحد فلمله اخذه منه و على اى حال اورد على الاول باللفظ المشترك اذا تلى اداة العموم مثل كل عين بعدم العكس فانه عام مع عدم استغراقه لجميع ما يصلح له مثل اذا قلت كل عين تجرى الى دارن فلا تصلح هذه العين لافراد الباكية فتأمل و باللفظ المشترك ايضا اذا استعمل في جميع معانيه بعدم الطرد فاننا اذا جوزنا استعماله فيها دفعة واحدة فهو مستغرق لجميع ما يصلح له و ليس بعام و اما الثانى والظاهر انه اراد بقوله اجزائه او جزئياته الاشارة الى العموم المجموعى الذى يلحظ فيه كل الافراد بحيث يكون الحكم واحدا والاستغراقى الذى ينحل الحكم فيه السى عديدة لان الافراد فى الاول بمنزلة الاجزاء بنحو يكون الجميع موضوعاً واحدا فلواخل باكرام واحد فى اكرم كل عالم مثلا لما امتثل اصلا بخلاف الثانى فانها جزئيات و لذاني الفرض المذكور اطاع بالنسبة الى فرد وعصى بالنسبة الى آخر و اما اذا اردنا البدلى فالملحوظ وان كان الاستغراق ولو لكن

يفرق منه بان الامتثال يحصل بواحد دون العصيان و بان التعبير عنه بالفارسية بهر بخلافهما فانه بهمه ففي الثالث في الفروض المذكور اطاع و ما عصى فتحقق بما ذكرنا ان تعريف القمى اولى بالنسبة الى غيره و لكن الحق كما عرفت في الاصل الاول من اصول الامامية ان هذه التعاريف ليست حقيقية حتى تقع مورد النقض والابرام ولذا قلنا في هذا الاصل من دون حاجة الى تعريفها لانها اوضح من كل ما يفسر به انتهى مفهوم هذه العبارة يرجع الى ان التعريف يلزم ان يكون اجلى من المعرف ولا يتم مهنا لان الامر بالعكس و الى هذا اشار صاحب الكفاية حيث قال فانها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالماء الشارحة ولا تقع في جواب السؤال عنه بالماء الحقيقية بمعنى ان الماء على قسمين الاول الشارحة الثاني الحقيقية فالاول سؤال عن التعريف الذي يحصل به الميز في الجملة كتعريف الانسان بما يحصل به كذلك كما يقال الانسان حيوان ضاحك والسعدانه تيت والثاني سؤال عن التعريف الحقيقي كتعريف الانسان بحقيقته وكنهه مثل الانسان حيوان ناطق او ناطق عاية الامر كل منهما على قسمين ناقص والتام فان كان الاول بلا انضمام الجنس فهو رسم ناقص و ان كان معه فهو تام و ان كان الثاني مع الجنس فهو حد تام والا فهو ناقص **الدراسة**

فظهر بما ذكرنا ان الحق من الاقوال في المسئلة القول بان للعموم

صيغة خاصة لا القول بان الصيغة موضوعة للخصوص ولا القول بانها مشتركة لفظية بينهما مطلقاً ولا القول بانها مشتركة لفظية لغة و منقولة الى العموم شرعاً ولا القول بالتوقف و تمسك الاول بوجهين الاول ان الخصوص قدر متيقن فوضع اللفظ له اولى الثاني ان الخصوص اغلب فوضعه لما هو الغالب يقتضى تعليل المجاز و هو ايضاً اولى مندفع بان هذه الاولوية لا تصادم ما ذكرنا من البديهة في وجود الالفاظ للعموم كالخصوص في هذا المطلب بقولنا لا ريب في ان لكل قوم الى قولنا بعضها عام و بعضها خاص و كذا بها يجاب عن الثاني من عدم مقاومته في قبال ما ذكرنا من البديهة و بعدم الملازمة بين ارادة التخصيص و المجارية لاحتمال كون الاستعمال في العموم و ارادة الخصوص من قبيل تعدد الدال والمدلول كما في ارادة العهد من الرجل فان طبيعة الرجل مرادة مما سوى الالف واللام والعهد مراد منها و الى هذين الدليلين اشرنا في هذا المطلب بقولنا استناد بعض الاصوليين في المقام لانكار العموم الى الاستحسانات المخترعة بزعمه من ان جميع الالفاظ وضعت باعتبار الاول للخصوص لانه المتيقن والاكثر لشهادة ما قبل ما من عام الا قد حوض تمسكاً باولوية جعل اللفظ حقيقة في المتيقن و تخلصاً من كثرة المجاز اللازمة من وضعها للعموم و تريد على ذلك في جواب الاول ههنا ان لازم ذلك الخصوص الذي لا يحوز بعده

الى البعض والمخالفة الى الآخر الدراسة المطلب الثالث قد يذكر
 لاء الناقية الخ توضيح مراد هذا المطلب انه كما يكون للعموم الفاظ
 خاصة على ما اخترنا كذا كذا جملوا من تلك الالفاظ الاء المذكورة والنكرة
 فى سياق النفى و وجهه واضح لان الاء المذكورة و كل ما يفيد
 النفى مما سواه اذا وقع على النكرة يفيد نفي الماهية ولا تنفى الا
 اذا اتفقت جميع افرادها وهذا معنى العموم و هذه الدلالة مما لا اشكال
 فيها و لكن يقع فى كونها للوضع او العقل الظاهر الثانى لان كلمة لا
 او غيرها من ادوات النفى موضوعة له والتالى لها فى مثل لا تضرب
 احداً ولا احد فى الدار موضوع لنفس الطبيعة لا بشرط على ما حقق
 فى محله ولا وضع ثالث لمجموعهما غاية الامر حيث ان نفى الطبيعة
 لا يحصل الا بانتفاء جميع وجوداتها يحكم بعدها عقلا و هذا واضح
 ولا ربط له بالوضع نعم لا شك فى ان العموم المشار اليه تابع للمراد
 من المدخول فيرجع الى عموم المراد او عدمه لا عموم ما يصلح انطباق
 المدخول عليه فانك اذا قلت لا تضرب احد من العلماء او لا احد من
 العلماء فى الدار او ليس احد من العلماء عندى ليس معنى افادة العموم
 الشمول لجميع ما يصلح له حتى يكون منافيا لما ذكرنا و مجازاً
 فى الامثلة بل المعنى عموم الاحد لما اريد منه من العلماء فيكون عاماً
 لجميعهم لا غيرهم و كذا الكلام فيما كان دلالة على العموم بالوضع مثل

كل فان عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافيه ولا يصيره مجازا تقييده بل التخصيص على قول مر وجهه ان قلت فما وجه تسمية التخصيص به فانك اذا اردت خاصاً من العام فهذا الخاص هو المراد ولا التخصيص فيه قلت اطلاق التخصيص بالمسامحة باعتبار وضعه للعموم ولا يكون باعتبار الارادة والاستعمال كما تشاهد في ضين فم الر كبة بمعنى احده ضيقا وليس المراد سعة اولاً ثم تضييقه ثانياً ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا في هذا المطلب من افادة النكرة في سياق النفي العموم مما انتفى الخلاف فيه على ما في القوانين فقال لا خلاف ظاهراً في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم فـــــــــــــــــ الجملة في وكذا في الفصول ما مفهومه ادعاء البديهة فقال فيه لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تقتضي العموم وفي الكفاية ما لا يكون اسفل منهما فقال فيه ربما عد من الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي او النهي ودالاتها عليه لا ينبغي ان تنكر عقلاً لضرورة انه لا تكاد ان يكون الطبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد بموجود و الا كانت موجودة أنتهى تقول هذه العبارة و ان لم تكن مصرحة باللاء الناقية للجنس والحال انا جعلناها اول ما يفيد العموم من ادواته ولا منافاة وسره ان المالك النفي او النهي الوارد على الجنس سواء كان بلا او غير هافذ كره

كاف في الباب .

الدراسة في ١٣٩٩ هجرية قمرية

و مما يجب التذكر ان اللاء الناقية المذكورة غير الجنس الذي ذكر في هذا المطلب انه يفيد العموم ايضاً فانه لا دخل للنفي في افادته ولذا جعلناه ثالثاً و وجهه صحة الاستثناء في (والمصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا) و يقع الكلام في انه يحتاج افادته العموم المذكور الى جريان مقدمات الحكمة اولاً بل هو بنفسه قرينة عليه ظاهرنا و ظامر شيخ مشايخنا صاحب الكفاية حيث قال فيه و هذا هو الحال في المحلي باللام جمعا كان او مفردا بناء على افادته العموم انتهى الثاني وجه الظهور ذكره بعد كلمة كل هذا احداً الاقوال في المسئلة من افادته العموم مطلقاً والثاني التفضيل بين الجمع والمفرد بافادة الاول دون الثاني والقول الثالث العدم مطلقاً متمسكاً بما مر في عدم كون افادة العموم من النكرة في سياق النفي بالوضع بل بالعقل من ان اللام موضوعة للتزيين و مدلول الجمع الجماعة الصادقة على الثلثة وما فوقها ومدلول المفرد الطبيعة والهيئة المنتزعة من الامر من غير موضوعة لشيء بل يمكن القول بان دخول اللام على الجمع يفيد عكس ما زعمه القائل من دخالة هذه اللام في العموم لتوقف صدق الجمع المنكر على العموم في الجملة من الثلثة و ما فوقها كما مر و كون المحلي غير متوقف

صدقه عليها كما مر من انه لو قال المولى اكرم العلماء فاکرم واحد منهم يحصل الامتثال بالنسبة اليه و ان عصى بالنسبة الى الآخر بخلاف قوله اكرم علماء فانه لو اكرم واحدا منهم لمـــــــــــــــــا امتثل فيصير نتيجة هذا عكس ما زعمه القائل من افادة المفرد المحلى باللام العموم فان اللام المذكورة اذا كانت بهذا الشأن في الجمع يمكن جريان الكلام بعينه في المفرد و لكن الانصاف كما قلنا في هذا المطلب الدلالة حتى في المفرد المعرف وجهه الآية المذكورة ولا يهمننا البحث في انه بالوضع او بقرينة الحكمة والشبهة المذكورة في التفرقة بين الجمع المعرف والمبكر مدفوعة بان العموم كما مر في الدراسة السابقة حيث يصدق مع البديل فصدق الامتثال باكرام واحد في المثال السابق لكون المعنى المذكور موجودا في البين فلا يختلف مفهوم الجمعين لان الموجب للصدق المذكور لعله تعلق الحكم كذالك فيصير هذا قرينة على ما ذكر و مما ذكرنا ظهر عدم البعد في كون افادة الجمع المعرف العموم اظهر مما قبله كما في هذا المطلب لان الجمع من حيث هو يدل على الكثرة فهذا زيادة على افادة المفرد المعرف العموم وكذا بالنسبة الى اللاء المذكورة والنفي فانهما يحتاجان في الافادة المذكورة الى التقريب المتقدم بخلافه

الدراسة في ٢١-١٠-٥٧ و ٢٢ صفر ٩٩

وقد يعد من الالفاظ المذكورة الجمع المضاف كقولك ادع الى دارى فقراء المحل كما فى القانون الثالث من قوانين المحقق القمى فقال و كذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين انتهى وفى الفصول فصل الجمع المضاف ظاهر فى العموم كعرفه و هذا مما لاخفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه و انما الاشكال فى منشاء هذا الظهور انتهى وقد عد ايضاً منها المفرد المضاف كقولك اكرم عالم بلدك وانكره صاحب الفصول ففيه و اما المفرد المضاف فالحق انه لا يفيد العموم وقد يفصل فى المسئلة بين كونه مصدرا مثل اجل الله تكاح الامة و حرم وطى الحائض و قس عليها فيفيد والا فلا وقد عد منها الجمع المنكر كما فى قولك جائنى رجال عن المعالم اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه و ذهب بعضهم الى افادته ذلك و حكاه المحقق بقرينة الحكمه والاصح الاول فنقول اما الاول فالظاهر ما ذهب اليه المحققان و يدل عليه صحة الاستثناء بلا معونة القرينة فى قولك السابق الا شارب الخمر او تارك الصلاة و اما الثانى فالظاهر ان التفصيل المذكور من افادة المصدر منه العموم دون غيره فى محله كما يدل عليه الامثلة و اما الثالث فالظاهر ان الحق مع الشيخ و يدل عليه المثال المذكور فلا شك فى انه ليس المراد منه

عددا خاصا و يدل عليه صحة الاستثناء بلا معونة القرينة ومما يدل ايضاً على العموم الموصولات و ادوات الشرط الاسمية منها مثل كلما او مهما او متى او حيثما والدليل على ذلك انك اذا قلت الذي جائك فاكرمه يفيد العموم و كذلك اذا قلت كلما او مهما او متى او حيثما اكرمك زيد فاكرمه غاية الامر الاول بالنسبة الى الافراد وغيره بالنسبة الى معناه فمثل متى يشمل عموم الازمان ولا يكون هذا موجياً لتفرقتها في ما ذكرنا فان المناط افادة عموم المراد من اللفظ المطلب الرابع في حجية العام المخصص في الباقي غرض هذا المطلب من اصول الامامية ان العام المخصص حجة في الباقي في المتصل والمنفصل وفاقاً للمشهور و وجهه ما مر من الظهور الباقي بعده و لهذا لو لم يكرمه في مثل اكرم العلماء الا زيدا ليس له اعتداد بعدم الظهور في البين و كذا لو لم يشتر من سائر الكسبة في مثل قولك لخدامك اشترا متعة بيني من جميع الكبيسة الا عمروا كان مستحقاً للذم واللوم بخلاف البعض فانه قال بعدم حجية فيه مستدلاً بالاجمال تقريره ان العام اذا خصص يصير مجازاً في الباقي و هذا متعدد حسب تعدد مراتبه فيصير مجملاً فتعيين بعضه دون آخر ترجيح بلا مرجح و اجاب عنه بعض من وافق المشهور بان المرجح والقرينة للباقي كونه اقرب الى الحقيقة فتعين و فصل البعض الآخر فوافق المشهور في المتصل فقال ان التخصيص فيه لا يوجب

اتلام الظهور فهو باق فليس مجعلا بخلاف المنفصل و لكن الحق هو القول الاول فيكون حجة في الباقي مطلقاً موافقاً للمشهور و احتجاج القائل بالعدم بالاجمال مدفوع بما مر من احتمال عدم كون التخصيص من باب المجاز الذي هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له حتى يلزم ما ذكر فح لا يحتاج الى ما ذكره البعض في جواب هذا الاحتجاج بان التخصيص يكون مجازاً و لكن الباقي من حيث كونه اقرب من غيره يحمل اللفظ عليه و الى ما ذكر اشرفنا في هذا المطلب من اصول الامامية يقولنا فالقول بان التخصيص يوجب التجوز الذي مراتبه عديدة المقنن اختيار احد بها الى القرينة ليس بشيء لاحتمال كون التخصيص مثل التقييد والحاق الصفات بالعمومات الذين ليس استعمالا في غيرنا وضع له حتى لا يحتاج الى جوابه بان الباقي اقرب المجازات و هو القرينة الدراسة خلاصة جوابنا هو امكان كون استعمال ادوات العموم ولو مع التخصيص من باب الاستعمال في الموضوع له غاية الامر يختلف سعة وضيقه باختلاف افعال الادوات فان كان مثل كل رجل كان اوسع و ان كان من قبيل كل رجل عادل فهو اضيق و مع ذلك الموضوع له والمستعمل فيه في كليهما واحد و ليس التفكيك بينهما في الثاني كما يكون نحو استعمال رقة في اعتق رقة و اعتق رقة مؤمنة واحدا نعم يمكن التفكيك بين المتصل والمنفصل فان العام

في الاول لم ينعقد ظهوره من اول العمر في العموم بخلاف المنفصل فان
الظهور منعقد فيه غاية الامر ليس هذا الظهور حجة ولكن العام المذكور
على اى حال استعمل في معناه كما اشار اليه شيخ مشايخنا في كفايته
بقوله والتحقيق في الجواب ان يقال انه لا يلزم من التخصيص كون
العام مجازاً أما في المتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلاً و ان
ادوات العموم قد استعملت فيه و ان كان دائرته سعة و ضيقاً يختلف
باختلاف دوى الادوات فلفظة كل في مثل كل رجل و كل رجل عالم
قد استعملت في العموم و ان كان افراد احدهما كالثاني في المثال بالاضافة
الى الآخر قليله و اما في المنفصل فلان ارادة الخصوص واقعاً لا تستلزم
استعماله فيه و كون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعاً استعماله
معه في العموم و كون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيماً للنص
او الاظهر على الظاهر لا مصاد ما لاصل ظهوره و معه لا مجال للمسير
الى انه قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الاحتمال انتهى غرضه التفكك
بين الارادة الاستعمالية والجديية و بين الاطاعة والمعصية في الحقيقة
والمجاز بان مدارهما في الاول على التطابق مع الاستعماليه و عدمه
وفي الثاني على التطابق مع الجديية و عدمه الخامس العام المخصص
بالم متصل المجرى الخ ما مر كان حكم المعلوم دخوله في العام و كان
منشاء الشك احتمال عدم ارادة هذا الفرد الذي هو محط النظر و وجود

مخصص آخر لم يصل اليها وكان هذا المطلب فيما احتتمل دخوله فيه و في المخصص و يتقسم ايضاً الى المتصل والمنفصل و كل منهما اما تكون الشبهة فيه من جهة دوران الامر بين الاقل والاكثر او المتباينين فيصير اربعة اقسام و ايضاً اما تكون الشبهة مفهومية او مصداقية فتصير ثمانية اقسام و اما يكون المخصص لفظياً او لبيانياً فتكون ستة عشر قسماً اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجمال المذكور في هذا المطلب يسرى الى العام في جميع اقسام المتصل فلا يصح التمسك بالعام كما لا يصح بالخاص فمثل اكرم العلماء الا الفساق ظاهر في المقيد كما لا يخفى فيجب احرار العنوانين في مقام التمسك في المقام و ان كان احد العنوانين موجوداً و لكن شك في وجود الآخر فاذا لم يصح التمسك يرجع الى الاصول العملية و هو البرائة في البين و بعبارة اخرى اذا قيل اكرم عالماً فكما في هذا المثال اذا شككت في بعض الافراد اما مفهوماً بان لم تعلم ان المراد مطلق من علم شيئاً او خصوص من علمه عن تدبر و تفكر و كان هذا الفرد عالماً بالاول دون الثاني او مصداقاً بان اشتبه شخص بين العالم والجاهل من جهة خلط الامور الخارجية كما هو شان الشبهة المصداقية لا يصح التمسك به فكذلك في المقام عاية الامر المأخوذ فيه عنوانان شك في الواحد منهما في المورد وفي الاول عنوان واحد شك في انطباقه على المورد واما المتصل فلا يصح

التمسك ايضاً بالعام في الاربعة منه الدراسة وهي ماكان متردداً بين المتباينين سواء كان المخصص لفظاً اولياً والشبهة مفهومية او مصداقية فان الاجمال المذكور و ان لم يسر الــــ الى العام حقيقه لكنه كما مر يسرى حكماً فان بناء العقلاء على عدم العمل بالظهور وعدم حجتيه عندهم اذا علموا اجمالاً بالتخصيص و ان كان منعقداً في نفسه و لذا قلنا يسرى الاجمال الى العام حكماً لا حقيقة كما يصح في الاثنين منه بلا كلام و هما ماكان متردداً بين الاقل والاكثر مع كون الشبهة مفهومية سواء كان لفظياً اولياً كما اذا قام احدهما على حرمة اكرام الفاسق من العلماء بعد الخطاب باكرم العلماء و تردد معناه بين مرتكب الكبيرة او الاعم منه و من المرتكب للصغيرة لانتقاد الظهور في العموم حتى في الافراد الخارجية التي منها هذا الفرد المشكوك يقيناً وعدم حجية المخصص الا في الاقل الذي هو مرتكب الصغيرة فقط لعدم انعقاد ظهوره الا فيه فالظهور الاول حجة عند العقلاء ما لم تقم حجة اقوى على خلافه

الدراسة ٥٧١١٤٤ صفر ٩٩٢٦

و يختلف في الاثنين فيكونان محلي النزاع احدهما المخصص المنفصل اللفظي الدائر بين الاول والاكثر المشتبه شبهة مصداقية مثل اكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء و اشتبه فرد من جهة خلط الامور الخارجية بين الفاسق والعاقل فقيه وجهان بل قولان واستدلال

للادول بوجوده الاول ما مر في المفهومية منها من ظهور العام في العموم حتى في الافراد الخارجية يقيناً و عدم حجية الخاص الا في الاقل لعدم انعقاد ظهوره الا فيه والظهور حجة عند العقلاء ما لم تقم حجة اقوى على خلافه فهذا الوجه كما ترى مركب من مقدمات ثلث وقد يجاب بان المقدمتين الادليين وان كانتا مشتركتين في المقامين الا ان الكلام في ثبوت الثالثة ههنا فانها قد تمتع تقريبا بالمنع ان ظهور الخاص في المتقدم منحصر في خصوص الاول و هو مركب الكبائر ولا ظهور له له في مركب الصغيرة ايضاً لكون الشبهة مفهومية فالخاص لم يعنون العام في مقام الحجية الا مقدار ظهوره وهو المركب للكثيرة فخصه بهذا المقدار فقط فيكون العام حجة في غير المركب للكثيرة فهذا المركب فقط خارج عن الحجية داخل في العام بما هو و اما المركب للصغيرة داخل في العام ظهوراً وحجة اما الاول فواضح واما الثاني فلان موضوع الحجية هو غير المركب للكثيرة بخلاف المقام فان ظهور المخصص انعقد في مفهوم الفاسق الواقعي بعنوانه واما الشك في انطباق هذا الظاهر على المورد فيكون مخصصاً للعام في مرتبة حجيته بغير الفاسق الواقعي فاذا شبهه فرد بين العادل والفاسق فدخوله في العام بما هو حجة ليس اولى من دخوله في الفاسق بخلاف المتقدم فان المشكوك فيه ليس من قبيل مصاديق الظهور قطعاً لانعقاد الظهور في غيره على ما عرفت فدخوله في العام بما هو حجة اولى من دخوله في المخصص لعدم حجية فيه لانها فرع ظهوره

المقطوع عدمه و بعبارة اخرى ان المشكوك في المتقدم على فرض كونه فاسقاً واقفاً ايضاً لا يصدق عليه المخصص بما هو ظاهر لان عقاده في غيره و قى المقام يكون المخصص شاملاً للمشكوك على فرض كونه فاسقاً و انما الشك في انطباق الظاهر عليه فلذا من ان المندمة الثالثة و ان كانت مقبولة هناك و لكنها مردودة لا اقل من كونها مشكوكة مختلفا فيها ههنا لاحتمال كون الخاص اقوى ههنا من العام الثانى استصحاب حكم العام فيما قطع باندراج المشكوك ثم شك و قد يجاب اولاً بعدم الكلام فى الاصل بل هو فى حجية الظهور و عدم تمامية الوجه فى غير المورد ثانياً و عدم جريان هذا الوجه ثالثاً لكون الشك سارياً بمعنى تعلق الشك و سرايته الى يقين سابق اى شك فى اللاحق بان من يتقن بوجود اكرامه فى السابق و هو المشكوك فى الآن كان متيقن الاكرام و هذا شك سار لا الاستصحاب كما ان عدالة زيد يوم الجمعة اذا شك فيها محكم بها فيه من غير تعرضها لثبوتها فى زمان الشك و هو يوم السبت سارياً و ان حكم بها فيما بعد يوم الجمعة من غير تعرض ثبوتها ليوم الجمعة فهو الاستصحاب فتأمل

الدراسة يوم ١٠/١١/١٣٥٧ و ربيع الاول ١٣٩٩

فيصير نتيجة ما ذكرنا ان العام المخصص بالمتصل المجمل فيما اذا كان اجماله من جهة دورانه بين الاول والاكثر و من جهة دورانه

بين المتباينين والعام المخصص بالمنفصل اذا كان اجماله من جهة دورانه بين المتباينين ليس بحجة الاول كما اذا قلت اكرم العلماء الا لفساق منهم و شك في زيده و اجب الاكرام اولا من جهة شبهة معنى الفسق في انه هل هو بمعنى ارتكاب مطلق المعاصي فيخرج عن العام و يدخل في الخاص او بمعنى خصوص ارتكاب الكبائر فيدخل في العام و يخرج عن الخاص لان المفروض انه مرتكب الصغائر فقط الثاني كما اذا قلت اكرم العلماء الا زيدها فشككت في ان هذا زيدين عمرو او زيدين خالد الثالث كما اذا قلت اكرم العلماء لا تكرم زيدها فشككت في هذا المستثنى مثل ما مر مفاد هذا ما في هذا المطلب الخامس من اصول الامامية فقال صاحب الكفاية في هذا المقام بخلاف ما اذا لم تكن كذلك بان كان دائرا بين المتباينين مطلقا او بين الاقل والاكثر في المتصل فيسرى اجماليه اليه حكما في المتصل المردد بين المتباينين و حقيقة في غيره بخلاف العام المخصص بالمنفصل المجمل اذا دار امره بين الاقل والاكثر كما اذا قلت اكرم العلماء لا تكرم فساق العلماء مع كون الشبهة مفهومية ايضا كما مر تقريبا فانه حجة فيه هذا مفاد ما في اصول الامامية في هذا المطلب و عليك عين عبارته بخلاف دورانه بين الاقل والاكثر فان العام حجة ولا يسرى اجماله اليه هذا اذا كان المخصص مجملا مفهوما فان العام ليس بحجة في الموارد الثلاثة المذكورة

بخلاف الصورة الاخيرة فانه حجة فيما لم تخصصه وقال شيخ مشايخنا في الاخيرة فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا بان كان دائراً بين الاقل والاكثر و كان منفصلا فلا يرى اجماله الى العام لا حقيقة ولا حكما بل كان العام متبعا فيما لا ينفع فيه الخاص لوضوح انه حجة فيه بلا مزاحم اصلا ضرورة ان الخاص انه يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى فما في اصول الامامية موافق للكفاية فع هل يكون الامر كذلك او لا بل يحتاج الى التامل فقد استدلل على الله مقامه للصورة الاخيرة في عبارتنا بان العام حيث كان ظاهرا في عمومه فينتج الا في القدر الذي علم خروجه وليس المعلوم خروجه الا احدهما و عليك متن عبارته اما الاول فلان العام على ما حققنا كان ظاهراً في عمومه الا انه لا ينتج ظهوره في واحد من المتباينين الذين علم تخصيصه باحدهما فهذا الكلام كما ترى يدل على حجية هذا العام لانعقاد ظهوره او لا لان المفروض كون المخصص منفصلا نعم خصص الحكم بالاقل والاكثر كما هو المفروض بقوله الا انه لا ينبع ولا شك في ان نظره كما الى المفهومية لا المصادقية فانه لا يراه حجة فيما كما يصرح به

الدراسة فى يوم ١٤١١١١٥٧ و ١٤١١١١٥٧ و ١٤١١١١٥٧

بقوله اما اذا كان بحسب المصداق مجملا بان اشبهه فرد وتردد بين ان يكون فردا له او باقياً تحت العام فلا كلام فى عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا و اما اذا كان منفصلا عنه ففى جواز التمسك به خلاف والتحقيق عدم جوازه الى آخر ما ذكره من وجهه السابق كما اشرنا اليه فى هذا المطلب الخامس من اصول الامامية بقولنا و اما اذا كان مبنياً و لكن شك فى بعض الافراد انه الداخلى فى العام او الخاص فلا يجوز التمسك بالعام فى المشكوك فيه و هذا ماجرى اصطلاحهم فيه بتسميته شبهة مصداقية مثلا اذا قال المولى اصف المتعلمين الا الذين هم فى المدرسة الشمالية او لا تكرم الدين هم فى هذه المدرسة او علمت انه لا يريد كل من فى هذه المدرسة و شككت فى زيد انه فى هذه المدرسة او لا لا يجب ضيافته من دون فرق بين المخصص اللفظى المتصل او المنفصل كالاولين او اللبى مثل الاخير انتهى فهذا الكلام كما ترى فيه نصريحنا بعدم جواز التمسك بالعام فى هذه الشبهة فعليها ما ذكره المجوز من وجوه الجـ واز لا يمكن المساعدة معه فقيه و لذا نقلنا ردها ولم نجب عن الرد فتصل التوبة الى الاصول العملية و تختلف باختلاف المقامات كما هو واضح السادس كلام فى الخطابات الشفاهية الخ يقع الكلام فى هذا المطلب السادس فى مقامين الاول

ان المراد من اختصاص التكليف او الخطاب او ادواته على ما ياتي بالحاضرين هل خصوص من كان حاضراً في مجلس المحاضرة وبالغكس فيكون المراد من شموله لغيرهم الشمول لمن كان موجوداً و لم يكن حاضراً فيه او اعم بان يكون المراد من الحاضرين الموجودين و ان لم يكونوا في المجلس و من غيرهم الاعم حتى يشمل على التعميم المعدومين الثاني ان المراد من صحة التعميم والشمول هل هو صحة تكليف غيرهم باى معنى كان او صحة المخاطبة معهم او صحة وضع الأدوات الموضوعه لذلك لغيرهم فنقول اما المقام الاول فمن الفصول ما ظاهره الاول فانه قال و ربما فسر اى المعدوم بغير الموجودين في مهابط الوحي انتهى كما عن تقريرات الشيخ الانصارى هذا فانه قال الظاهر عدم الفرق بين المعدوم والغائب عن مجلس الخطاب فى عدم تحقق المخاطبة معه وظاهر عناوين البعض الثاني فى القوانين قانون الى ان قال لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب فنقول سيما اذا لاحظنا المقام الثاني باعتبار المعينين الاخيرين منه وهما صحة المخاطبة مع غيرهم وصحة الأدوات لهم المعنى الاول فان القائل بالعدم لا يفرق بين ان يكون غيرهم معدوماً راساً او موجوداً غير حاضر بل قد يدعى عدم شموله للحاضر غير الملتفت اما المقام الثاني فمن الفصول ان الكلام فيه من جهة الوجه الثانى فففيه و كيف كان فالكلام فى المقام من جهة توجه

الخطاب الى المعدوم لا من جهة اطلاق يا ايها الناس او يا ايها الذين آمنوا عليه انتهى و ظاهر التقريرات الثالث يعنى ان النزاع يقع فى عموم ما ذكر و عدمه

الدراسة يوم ١٣/١١/٥٧ و ٥ ربيع الاول ١٣٩٩

و ظاهر عبارة شيخ مشايخنا فى الكفاية عدم ترجيح احد الوجود المذكورة و اكتفائه باحتمال كلها و عليك نص عبارته فاعلم انه يمكن ان يكون النزاع فى ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين ام لا و فى صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعية للخطاب او بنفس توجيه الكلام اليهم و عدم صحتها او فى عموم الالفاظ الواقعة عقيب اذاعة الخطاب للنائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما بقرينة تلك الالفاظ انتهى و اما نحن فاخترنا فى المقام ما ظاهره الاول حيث قلنا لا يكاد يشك كل من له الطبع السليم فى ان من له بدا الخطابة و التأليف و التكليف يخطب الناس و يؤلف الكتب و ينشاء التكليف و ليس عرضه محصوراً على الحاضرين المشافهين بل يهمهم و غيرهم حتى المعدومين ممن له اهلية الخطاب الى يوم القيمة انتهى فتبين مما ذكرنا ان النزاع على ما اخترنا فى الاول منها فى المقام الثانى و ان المختار فيه التعميم و انه فى خاص الخاص اى المخاطب

المشافه و عدمه في المقام الاول ولكن حيث ان التكليف لا يصح بالنسبة الى المعدومين باعتبار معناه الذي هو البعث والرخر فعلا ضرورة استلزامه الوجود فلا بد من الالتزام يكون التكليف المذكور بمعناه الانشائي فانه خفيف الموته فعلى ما اخترنا فالمشي ينشاء التكليف بمعنى انه يقنن قانوناً بالنسبة الى الموجود والمعدوم حتى يصير فعليا بعد وجود الشروط و فقد الموانع بلا حاجه الى انشاء آخر فالانشاء المذكور له جهتان احديهما بالنسبة الى الموجود والاخرى بالنسبة الى المعدوم يختلف باختلافهما يكون فعليا اذا اخطبا مع الاولى فيؤثر حكما فعليا و يكون انشائيا اذا احظنا مع الثانية فيؤثر شائياً و استعداديا يصير فعليا بعد وجوده و اما الثمرة بين القولين فتظهر في امرين الاول كون ظواهر القرآن حججاً على المعدومين على التعميم و عدمه على خلافه و يمكن الخدشة فيه اولا يمنع الملازمة بين المخاطب والمقصود بالفهام فان الشخص ربما يخاطب احدا مع انه ليس بمقصود بالفهام و بالعكس فيكون بينهما عموم من وجه و ثانياً على التسليم يمنع حصر الحجية على المقصود بالفهام

الدراسة يوم الاحد ١٣٥٧/١١/١٥

الثاني في اثبات الحكم الذي ثبت للموجودين خال الخطاب للمعدومين اذا كانوا مختلفين معهم فيما يحتمل دخوله في هذا الحكم على التعميم وعدمه على الآخر مثلا اذا ثبت وجوب صلاة الجمعة بآية اذا نودي للصلاة على الموجودين حال حضور الامام فشك فيها للمعدومين لاحتمال دخالة حضوره عليه السلام فيها فيبتمنى الثبوت وعدمه على القولين و اجيب عنها بانها مثبتة على عدم وجود دليل الاشتراك بيان ذلك ان ما احتل دخوله في الحكم يرتفع بالاصل فاذا ثبت الارتفاع فيأتي دليل الاشتراك نحن نقول هذه الثمرة منقولة عن المحقق البهبهاني والقوانين والتقريرات و لكن الذي يخطر ببالنا ان الثمرة لم تكن بهذا النهج حتى يرد عليها الاشكال بعدم الفرق بينها وبين الادلى بل تكون على هذا التقريب من ان الحكم الذي ثبت للموجودين الواجدين لخصوصية لم تكن للمعدومين ان قلنا بتعميمه لغيرهم يمكن التمسك بهذا التعميم لرفع هذه الخصوصية و الا فلا فيرجع الفرق الى التمسك بالاطلاق لرفع الخصوصية لا الاسراء للحكم في المعدومين حتى يرجع الى الاول و اجيب عنهما بما لا يخلو عن خفاء فاحسن الاجوبة ان يقال كون المعدومين مشتركين مع الموجودين في الحكم و عدم دخل الخصوصية المذكورة للحكم المذكور حتى يوجب الفرق بينهما كما

يمكن بعدموم الخطاب اهم يمكن ان يكون بقاعدة الاشتراك فلانكون
الثمره بين القولين و ممن لم يظهر من تقريره الثانية فرقه مع لاولى
شيخ مشايخنا فى الكفاية فعليك نص عبارته ربما قيل انه يظهر بعدموم
الخطابات الشفاعة للمعدومين ثمرتان الاولى حجية ظهور خطابات
الكتاب لهم كالمشاهدين و فيه انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر
بالمقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص بهم ولو سلم فاخصاص
المشاهدين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر ان الناس كلهم
الى يوم القيمة يكونون كذلك و ان لم يعمهم الخطاب كما يومى اليه
غير واحد من الاخبار الثابتة صحة التمسك باطلاق الخطابات القرآنية
بناء على التعميم لثبوت الاحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و ان لم
يكن متحدا مع المشاهدين فى الصنف و عدم صحته على عدمه لعدم
كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشاهدين فلا بد من اثبات اتحادهم
فى الصنف حتى يحكم بالاشراك مع المشاهدين فى الاحكام حيث لادليل
عليه ح الا لاجماع ولا لاجماع عليه الا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى
انتهى و مما يشهد على ما ذكرنا من كون الغرض من الثانية رفع احتمال
دخالة الخصوصية الموجودة فى الحاضر و المعدومة فى الغائب فى الحكم
على التعميم به و على عدم بغيره ذكره الجواب عنها فانه قال فى ضمن
الجواب عدم دخل ما كان البالغ الاجل فاقد له مما كان المشاهدين

واجدين له كانه رحمه الله ذكر الثمرة الثانية من غير تدبر للفرق بينها وبين الاولى كيف لا يكون كذلك والحال ان جوابه كما عرفت يوافق تقرير الثمرة على ما ذكرنا

الدراسة ١٦/١١/٥٧ و ٧ ربيع الاول ١٣٣٩

و يقرب بما ذكره شيخ مشايخنا في مقام تقرير الثانيه من عدم حسنه ما قرره السيد الحكيم فانه قال في مقامه ما مفاده انه بناء على عموم الخطاب للمعدومين بتكفل لاثبات الحكم لهم بخلاف عدمه فانه يتضمن فقط بيان الحكم للموجودين وعليك نص عبارته يعنى انه بناء على عموم الخطاب للمعدومين يكون اثبات الحكم الذى تضمنه الخطاب لهم بنفس ذلك الخطاب لان الخطاب اذا تضمن ثبوت الحكم للعنوان المنطبق عليهم مثل الذين امنوا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا والناس في يا ايها الناس فقد دل بنفسه على ثبوت الحكم اما بناء على عدم شموله لهم فالخطاب انما يتضمن اثبات الحكم لغيرهم فاثباته لهم يتوقف على قاعدة الاشتراك والاجماع و ان قام على ثبوتها الا ان المتيقن من معقد الاجماع هو اشتراك المعدومين مع الموجودين في جميع الخصوصيات التى كانوا عليها حال الحكم و مع فقدهم لبعض خصوصيات الموجودين لا طريق الى ثبوت الحكم ولا يكفى الاشتراك فى العنوان المأخوذ موضوعاً فى الخطاب انتهى مضافا الى ما يرد على هذه العبارة من قوله

هو اشتراك المعدومين الى حال الحكم من عدم كونها وافيه بما اراده فالانساب ان يقول هو اشتراك المعدومين مع الموجودين في الحكم جامعين لجميع الخصوصيات التي كانوا عليها حال الحكم وعلى اى حال نحن حيث راينا شان النمرة على ما ذكرنا اغمضنا عن ذكرهما مستقلتين في اصول الامامية واكتفينا بما قلنا في ذيل هذا المطلب السادس و عليك نص عبارتنا فآيات القرآن و خطابات النبي ﷺ والائمة عليهم السلام في مقام الارشاد و بيان الحق من القواعد الدينية والاحكام الشرعية كذلك بل يستفاد هذا من كلامهم صلوات عليهم من عدم مبوت القرآن بموت الاشخاص و كونه طريا غير ميلو بمرور الدهور انتهى نقول و مثل ذلك خبر الثقلين المقبول عند الطرفين و خبر عرض الاخبار على الكتاب و نحو ذلك السابع في العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص الخ توضيح هذا المطلب ان عمدة ما يجب معرفته على الراجع الى الادلة الشرعية والقواعد الدينية هو علمه بالتخصيص والتقييد والنسخ حيث ان اغلبها لولا الكل منها عمومات ومطلقات كما قد يكون بعضها منسوحاً فيجب على المرید لمعرفة العلم المذكور كما اشتهر ما من عام الاوقدحض و ما من مطلق الاوقد يقيد و لعله بشير الى ما ذكرنا ما ورد في توبيخ الى حنيفة و قنادة حين دعوتهما الناس الى انفسهما من متع الامام ﷺ عن الاقناء حيث

قال للاول ويملك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب و للثانى ويحك يا قنادة انما يعرف القرآن من خوطب به فانه لاشك فى ان مراد الامام عليه السلام استقلالهما فى الفهم بلا مراجعة الائمة و معرفة عن عامها و خاصها و مطلقها عن مقيدها و ناسخها عن منسوخها سيما اذا لاحظنا قوله عليه السلام ان الله لم يورث مثل ابى حنيفة و قنادة من كتابه حرفا و ياتى بقية الكلام فيما يناسبه انشاء الله .

الدراسة فى ١٨١٨ و ١٨١٩ و ٨ ربيع الاول ٩٩

الثامن كلام فى تعقب العام بالضمير الخ توضيح هذا المطلب ان العام الذى يتلوه ضمير يرجع الى بعض افراده بعد تمامية العام بدوثة ايضا اما لكونهما فى كلامين او فى كلام واحد مع استقلال العام مع قطع النظر عن هذا الضمير وقد اشتهر على السنتهم التمثيل لذالك بمثل قوله تعالى فى سورة البقرة والمطلقات يتر بصن بانفسهن ثلاثة قروء و لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يومن بالله واليوم الآخر و بعولتهن احق بردهن فى ذالك يقع النزاع الآتى فى ضميره من ضمير بعولتهن الراجع الى خصوص الرجعيات من المطلقات لاجميع المطلقات فتخرج البائئات منهن من الصغيرة و غير المدخول بها واليائسة والمختلعة والمبارات والمطلقات ثلثا الا ترى ان العام قد تم فان لم يكن كذا لك كما اذا قال والمطلقات بعولتهن احق بردهن

فكان خارج النزاع و واجب التخصيص اذ ليس فى البين الا كلام ذو حكم واحد يختص ببعض الافراد على الغرض كما عن الفصول ثم الظاهر ان النزاع فيما اذا كان العام والضمير فى كلامين مستقلين كما يشهد عليه التمثيل بالآية او فيهما او فيما اذا كانا فى كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير اليه نحو اكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول و اما اذا كانا فى كلام واحد واستدعى العام عود الضمير اليه كما لو قيل والمطلقات ارواجهن احق بردهن فلاشكال فى تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض انتهى و كذا مثله فى الكفاية فانه قال فيه و ليكن محل الخلاف ما اذا وقعاً فى كلامين او فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام كما فى قوله تبارك وتعالى والمطلقات يترصدن الى قوله و بعولتهن احق بردهن و اما اذا كان مثل والمطلقات لزواجهن احق بردهن فلا شبهة فى تخصيصه به انتهى فلا مجال لتوهم بقاء العام على عمومته للزوم اللغوية فالنزاع المذكور وقع فى انه بتعيين التصرف فى الضمير مع ابقاء العام على عمومته و هذا على نحوين اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من المزجج و هذا خلاف الظاهر لان الظاهر من الضمير رجوعه الى التمام لا البعض او بارجاعه الى تمامه و لكنه مع التوسع فى الاسناد يعنى بسند الحكم الذى هو للبعض حقيقة الى الكل مجازاً كما يقال جمع الامير الجند مجازاً باسناد

الجمع المسند الى البعض حقيقة الى جميعهم تجوزا او يتعين العكس
 اى التصرف فى العام بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه و
 يريد من المطلقات ما اريد من ضمير بعولتهن وهى الرجعيات فقط فى
 عالم الثبوت فيوجب التصرف فى ناحية العام بالتخصيص و ابقاء الضمير
 على حاله او يتوقف فى اختيار احدهما على التعيين لعدم ترجيح احدهما
 على الآخر بحيث يوجب الحزم عليه والمتوقف فى سعة و فشحة
 نسب الاول تارة الى العلامة فى التهذيب و خلافه اخرى اليه فى النهاية
 و يعلم من الاختلاف المذكور مرتبة خفاء المسئلة بحيث اختلف نظر
 مثل العلامة فى كتابيه و على اى حال نقل الاول ايضا عن المرتضى وحكى
 عن الشيخ و نسب التوقف الى المحقق و استقر به الفصول و هذا ايضا
 وجه تان لخفاء المسئلة حيث توقف فيها الفحلان مثل المحقق والفصول.

الدراسة ١٦/١١٩٥ و ٢٢ ربيع الاول ١٣٢٩

ثم اعلم ان شيخ مشايخنا رجع رجع المجاز بالاستخدام على
 التصرف فى العام وبنى المسئلة على ماضى من كون الاصل فى الاستعمال
 الحقيقة على احد وجهيه المقبول عند المشهور دون الآخر المقبول
 عند السيد المرتضى المرود عندهم بيان المطلب انا اما شككنا فى
 حقيقة المراد او مجازيته بعد العلم به كما ان المراد ههنا فى طرف
 الضمير معلوم و هو بعض الافراد و لكن كونه حقيقة او مجازاً
 غير معلوم ففى هذا المقام لا يكون الاصل جازياً.....
 على المشهور و لذا يردون قول المرتضى بان الاصل فى الاستعمال

الحقيقة بقولهم انه اعم منها و حال الضمير كذلك لان المراد منه معلوم و هو البعض قطعاً فلا يكون اصالة الحقيقة بالنسبة اليه جارية و اما شكنتنا في المراد بعد العلم بالحقيقة والمجاز كما انا علمنا ان العموم معنى حقيقي للعام ولكن لا تعلم انه مراده حتى يحمل اللفظ عليه ففي هذا المقام يجرى الاصل على المشهور ايضاً و لذا يتعارف منهم ان الاصل في الاستعمال الحقيقية و حيث كان حال العام من قبيل الثاني فيجرى الاصل المذكور بالنسبة اليه بلا معارض و عليك نص عبارته والتحقيق ان يقال انه حيث دار الامر بين التصرف في العام بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه والتصرف في ناحية الضمير اما باراجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه او الى تمامه مع التوسع في الاسناد باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعاً وتجاوزاً كانت اصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير و ذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لافي كيفية الاستعمال و انه على نحو الحقيقة او المجاز في الكلمة او الاسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير و بالجملة اصالة الظهور انما يكون حجة فيما اذا شك فيما اريد لا فيما اذا شك في انه كيف اريد انتهى و عن التقريرات تحقيق آخر لتقديم ظهور العام على ظهور الضمير و هو ان الشك في ارادة خلاف ما هو ظاهر الضمير

المسمى بالاستخدام الذى هو عود الضمير الى غير ما اريد من اللفظ كما ههنا مسبب عن الشك فى ارادة العموم نظير الشك فى طهارة الثوب المتنجس المغسول بالماء المشكوك طهارته و من المعلوم ان السببى مقدم على المسببى و لكن مع ذلك نحن من المتوقفين لاحتمال عدم جريان اصل الحقيقة بالنسبة الى العام ايضاً لاختفاقه بما يحتمل كونه قرينة على الخلاف فيصير الثوقف متعيناً و لذا اكتفينا بنقل الاقوال فى هذا المطلب فى اصول الاماميه و تركنا ترجيح البعض و عليك نض عبارته اختلفوا فى تعقب العام لضمير يرجع الى بعض افراده على ثلثة اقوال الاول تخصيص العام؛ به الثانى التصرف فى الضمير دون العام الثالث التوقف انتهى

الدراسة يوم ٢٢/١١/١٣٥٧ و ٢٨/١٢/١٣٩٩

التاسع كلام فى تخصيص العام بالمفهوم المخالف و عدمه الخ قد عرفت فيما سبق ان المفهوم يتقسم باعتبار الى المخالف و الموافق فالاول ما يخالف المنطوق فى الايجاب و السلب و يسمى دليل الخطاب و لحنه و فحواه كما قد يسميان لازمى الخطاب و ههنا يقع الكلام بعد الاتفاق على ان الموافق يخصص العام كما اذا قال ولا تقل لهما اف ثم قال اضرب كل فاسق فان الموافق من الاول الذى هو حرمة ضربهما يخصص الثانى فى ان المخالف ايضاً يخصصه كما اذا قلت اكرم العلماء

ثم قلت اكرم زيدا ان كان عادلا فالمفهوم منه الذى هو عدم وجوب
 اكرام زيدا الفاسق هل يخصص العام اولا لان وجه الاول رجوعه الى
 التعارض بين الخاص والعام لان المفهوم الموافق لا فرق بينه و بين
 المنطوق فكما ان التعارض بين هذا المنطوق و بين العام يكون منهما
 فكذا فى الموافق والعام فح لا شك فى تقديم الخاص على العام و هذا
 الوجه لا يأتى فى المخالف فلذا اختلف فيه ففن الاكثر ثبوته منهم
 صاحب المعالم واستدل بان المفهوم ايضا دليل فاذا خصصناه به عملنا
 بالدليلين و استدل المخالف بان المفهوم من حيث كونه مفهوماً لا يقدم
 على ظهور العام لانه منطوق فلا يقع بينهما التعارض و اورد على
 الاول بوجهين الاول ان مطلق الجمع ليس على وجوبه دليل مادام لم
 يكن احدهما نصاً او اظهر بالنسبة الى الآخر والثانى ان الدليل اخص
 من المدعى فان الجمع كما يمكن بذلك اى الفاء العام كذلك يمكن
 بالفاء المفهوم و على الثانى بان المفهوم وان كان بطبعه اضعف من المنطوق
 ولكن ربما يعرضه الخصوصية والضيقة الموجبتان لقوة دلالاته وشدة
 ظهوره و لذا قال شيخ مشايخنا وقد استدل بكل منهما بما لا يخلو من
 قصور وكيف كان الحق فى المقام ان يقال ان المفهوم المخالف اذا
 اثبتنا باى وجه كان وفى اى شىء على ما مر يقدم على عموم العام لما
 مر من كونه اخص و اضيق فيكون مخصصاً للعام كما يكون المنطوق

الخاص منحصراً وفاقا لما في اصول الامامية في هذا المطلب و عليك نص عبارته و لكن يمكن ان يقال اذا قال اكرم العلماء وقال اكرم زيداً ان درس العلوم القديمة فدرس العلوم الجديدة لا يجب اكرامة ويخص هذا المفهوم وجوب الاكرام و لعل السر في ذلك ان المدار بالظهور العرفي الذي يكون ملاكا في كل ما لم يرد به النص والعرف يجمع بين هذا المقام والخاص كما ذكرنا انتهى .

الدرس ٢٣ ر ١١ ر ١٣٥٧ ١١ ربيع الاول ٩٩

فظهر بما ذكرنا من ان المدار على الظهور انه ينهدم ما ذكره شيخ مشايخنا في المقام من جعله على اقسام متعددة بتقريب ان العام والمفهوم اما في كلام واحد وفي كلامين و على الثاني اما يكونان متصلين بحيث يصلح كل واحد منهما للقرينة على التصرف في الآخر اولا و على اى حال اما يكون العموم بالاطلاق او بالوضع فان كان العموم المذكور بالاطلاق او الوضع في كليهما لا يصلح كل منهما للتقدم على الآخر لان الغرض كون العموم والمفهوم المذكورين سببين في صلوجه للمزاحمة للآخر غاية الامر على فرض كون الكلام واحدا يزاحم اصل انعقاد الظهور في الآخر وعلى فرض كونه منعدا يزاحم استقراره ان كانا متصلين و يعارضه بعد استقراره ان كانا منفصلين فان لم يكن احدهما اظهر يعاملان معاملة المجمع و ان كان فهو القرينة على التصرف في الآخر غرضه بعبارة اخرى ان ماله العموم و ماله المفهوم اما يكونان في كلام واحد او كلامين متصلين و على اى حال اما بقرينة الحكمة او بالوضع

فالاول كما اذا قلنا دلالة المفرد المعرف باللام على العموم بهذه القرينة وكذا الجملة الشرطية على ما مر به هذه القرينة لم ينعقد لاحدهما الظهور اصلا لفقدان الشرط الذي هو احدى مقدمات الحكمة التي هي عدم كون القرينة للقدر المتيقن لان المفروض وجودها فلا يعامل معهما الا معاملة المجمل فصل النوبة الى الاصل ويجرى البرائة في المثال الآتي ان لم يكن الاستصحاب موجودا فلا يجب اكرام الفاسق ان لم يكن واجب الاكرام من قيل و كذا اذا كان بالوضع فانه و ان انعقد الظهور و لكنه مراحم بالآخر كما اذا قلت اكرم العلماء و قلت ايضاً اكرمهم ان عدلوا فلا يجوز التمسك بهذا المفهوم والقول بعدم وجوب اكرام الفاسق منهم كما لا يجوز التمسك بالعام والقول بوجوبه و اما اذا كانا في كلامين منفصلين فانه و ان انعقد الظهور في كليهما ولكن احدهما متكافو بالآخر فلا يعمل به الا اذا احرز اظهريته فيكون هذا قرينة على الآخر مثلا لو كان العموم المذكور من اكرم العلماء اظهر من مفهوم اكرمهم ان عدلوا في دلالة على وجوب اكرام غير العادل من دلالة الثاني على عدم وجوبه او بالعكس يقدم هذا الاظهر على غيره بحمل المفهوم على الكراهة او بالفائه رأساً فان الحمل الاول و ان كان موجبا لمخالفتها في الحكم لكن العمل يمكن بهما كالعبادات المكروهة او يحمل العموم على الاستحباب او الفائه رأساً فيأتي ما ذكرنا آنفا فيه

الدراسة يوم الثلاثاء ٥٧١١٢٤

وجه عدم صحة ما ذكره و انه دامه ان المدار في التقديم ما ذكرناه سابقا من قولنا الحق تقديم المخالف لاخيسته واضيقته كما في تقديم كل خاص على عام مضافاً الى عدم استيفائه جميع الاقسام المتصورة في المقام مع كونه في مقامه على الظاهر فانه لم يتعرض لماد على العموم والمفهوم المختلفين من جهة الحكمة والوضع فانه اذا فرضناه في الشقوق الثلاثة من كونهما في كلام واحد او كلامين متصلين او منفصلين فيكونان تارة في العموم واخرى في المفهوم فيحصلت صور فمع فرض الاختلاف يصل الى اثني عشر قسماً و لكن الامر كما ذكرنا من كونه تطويلا بلا طائل و عليك نص عبارته و تحقيق المقام انه اذا ورد العام و ماله المفهوم في كلام او كلامين و لكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر و دار الامر بين تخصيص العموم او الغاء المفهوم فالدلالة على كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة او بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المراحة كما في مزاحمة ظهور احدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم اذا لم يكن مع ذلك احدهما اظهر و الا كان ما نعى عن انعقاد الظهور او استقراره في الآخر و منه قد انقح الحال فيما اذا لم يكن ما دل على العموم و ما له المفهوم ذلك الارتباط والاتصال و انه لا بد من ان يعامل مع كل منهما معاملة المجمع لو لم

يكن في اليبين اظهر و الا فهو المعول والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل انتهى و يمكن ان يقال في وجه عدم تعرضه لها انه لا اشكال في تقديم الظهور بالوضع عنده على ما هو با لحكمة بل لم ينعقد الثاني مع الاول بتقريب و انما الكلام في وجهه فقديقال ان الوجه رجوعه الى قاعدة المقتضى والمانع في الوضع لان الوضع ثابت و انما الشك في قرينية الآخر و هو المانع فيبني على عدمه بخلاف الحكمة فان عدم القرينة فيه جزء المقتضى فمع الشك فيه لا يبيني على وجوده و اجيب كما مر اليه الاشارة بعدم الدليل على حجية هذه القاعدة بل الاولى ان يقال ان الوجه استقرار بناء العقلاء على العمل بالوضعي عند الاختلاف المذكور فتأمل كما ظهر فيما سبق نعم يبقك الاقسام المذكورة بعضها عن البعض فيما لا يرتبط بالحكم فان ماله المفهوم و ماله العموم ان كانا في كلام واحد لا ينعقد الظهور اصلا و اما اذا كانا في كلامين متصلين ينعقد ولكن لا يستقر كما اذا كانا منفصلين ينعقد و يستقر ولكنه يتلى بالمعارض و شيخ مشايخنا اعلى الله مقامه لم يتعرض ايضاً للفرق الاخير بين المتصلين والمنفصلين

الدراسة يوم ١١٢٥/١١٢٥

العاشر الكلام في الاستثناء المتعقب للحمل الخ توضيح هذا المطلب ان هذا الاستثناء الواقع عقيب جمليتين او اكثر هل هو راجع

الى الجميع والاخيرة او الاولى او لا رجوع له في شئ منها وجوه ولا يخفى انه لا اشكال في الاوسطين بحسب مقام الثبوت و انما الاشكال في الاول بحسبه من وجهين الاول ان كلمة الا من الحروف وهي موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص و لازم ذلك كون الاخراج واحدا فينا فيه تعدد المخرج عنه المستلزم لتعدد الاخراج و اجيب عنه او لا يمنع كون الموضوع له في الحروف خاصاً فهو كالوضع عام وثانياً يمنع استلزام خصوصية عدم تعدد المستثنى منه لان المراد من هذه الخصوصية لا يخلو من ثلثة وجوه الاول الاضافة الثاني الذهنية الثالث الحقيقية فعلى الاولين الامس..... واضح لان هذه الخصوصية ليست بمعنى الخارجية الحقيقية فيمكن التعدد وعلى الثالث ايضاً لاتنافى تعدد المخرج عنه بيان ذلك ان الاخراج المذكور على هذا الوجه و ان كان واحداً ولكن وحدته لا تستلزم وحدة المخرج عنه ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً اصلاً في ناحية اداة الاخراج و كان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى فتعدد المخرج او المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه اداة الاستثناء والاخراج مفهوماً فلا فرق في هذا المفهوم بين الفروض الثلاثة من كونهما متعددين مثل اكرم العلماء والفقراء والايام الا الفساق

والاعداء والاغنياء و مختلفين والمثال واضح الثاني ان اللحاظ في اداة الاستثناء لحاظ آلى تبعى كما حقق فى المعنى الحرفى و هذا اللحاظ فى هذه الاداة واحد و لازم ذلك وحدة اللحاظ الاستقلالى الموجود فى المستثنى منه فىنا فى تعدده فىتركب هذا الوجه من المقدمات الثلث من كون اللحاظ آليا و وحدة اللحاظ الآلى الموجود فى اداة الاستثناء و استلزامها وحدة اللحاظ الاستقلالى الموجود فى المستثنى منه فكيف يكون متعدداً و اجيب عنه بان الوحدة المعتبرة فى الاستقلالى هى الوحدة حال اللحاظ الآلى لا قبله والمستثنى منه المتعدد ملحوظ حال ذكر اداة الاستثناء لحاظ وحدانياً استقلالياً كما ترى ذلك عند تعدد المخرج بلا فرق بينهما فكما لا يلاحظ معنى استقلالاً بمجرد ذكر المخرج عنه قبل ذكر اداة الاخراج فى حال الوحدة كذا فى حال التعدد فرجوع هذا الاستثناء الى الجميع بحسب المقام المذكور لا اشكال فيه كالادسطين كما ان الاخيرة على عكس ذلك فلا اشكال فى عدم امكانها بعد وجود اداة الاخراج فىبقى الكلام فى مقام الاثبات فنقول ان الاقوال فى المسئلة عديدة الاول ظهورها فى الاولى المنقول عن الشيخ والشافعية الثانى ظهورها فى الاخيرة المنقول عن ابى حنيفة واتباعه الثالث الاشتراك بينهما لفظاً المنقول عن السيد الرابع الوقف المنقول عن الغزالى الخامس الاشتراك المعنوى المنسوب

الى المعالم السادس عدم الظهور في شيء منها المختار عندنا في هذا
المطلب من اصول الامامية

الدراسة في يوم ٢٨/١١/٥٧

ومما ذكرنا من التفرقة بين المقامين ظهر عدم صحة شكل بعض
المعاصرين في عنايته على قول صاحب الكفاية وكذا في صحة رجوعه
الى الكل بان هذه الصحة على القول الاول والقول بالاشتراك اللفظي
والمعنوي في محلها ولكن على القول برجوعه الى خصوص الاخيرة
لا يصح ليس في محله لان كلام صاحب الكفاية في مرحلة الثبوت لا
الاثبات وعلية نص عبارته الاستثناء المتعقب للحمل المتعددة هل
الظاهر رجوعه الى الكل او خصوص الاخيرة او لا ظهور له في واحد
منهما بل لا بد في التعيين من قرينة اقوال والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال
في رجوعه الى الاخيرة على اى حال ضرورة ان رجوعه الى غيرها بلا
قرينة خارج عن طريقه اهل المجاورة وكذا في صحة رجوعه الى الكل
نح فان المتفاهم من كلامه في صدره انه في صدد اثبات احد الاقوال
المذكورة فتقلها في هذه المرتبة وفي وسطه حين قال والظاهر انه
لا خلاف ولا اشكال في رجوعه الى الاخيرة في صدد الامكان الذي يرجع
الى مرحلة الثبوت فيمهدا للرد على صاحب المعالم و يؤيده اشكال
بعض المحشين على المصنف بان صاحب المعالم كان عرضه اثبات ما اختاره

من الاشتراك المعنوي من بين الاقوال لا الامكان فان البعض ايضاً فهم من كلام صاحب الكفاية ههنا انه في مقام الثبوت وصحتها فاعترض عليه بان صاحب المعالم ليس في هذا المقام فح يمكن اقرارها مع انكاره الوقوع والظهور فيرجع الى كون الدليل اعم من المدعى وعلى اى حال التحنيق عدم ظهورها في شىء منها وقد عرفت ان المدار في الحجية الظهور العرفي وهذا الظهور لا يثبت بالاستحسامات كما اشرنا اليه في اصول الامامية و عليك نص عبارته وقد مر مراراً ان الاعتبار في المجاورة في كل فن و اصل و لغة بالظهورات العرفية التي لا يثبت بالاستحسامات الزعمية ما لم تصل الى الحد الذي يتم به البيان والحجة و لذا لا تقول في الاستثناء المتعقب للحمل الصالح لرجوعه الى الكل والاخيرة بظهوره في احدهما و ان اختار البعض اليها لكونها متيقنه على اى حال و اما الاقوال العديدة المذكورة فالاشتراك اللفظي خلاف الاصل كما مر فيما سبق فلا يصاد اليه والوقف ليس يقول وعده منها من التسامح والاشتراك المعنوي ايضاً يحتاج الى دليل لاثباته و غاية ما مر يدل على امكانه لا الوقوع كما ان رجوعه و ظهوره الى الجميع بلا دليل فالحق هو القول الاخير من عدم الرجوع والظهور في احدها فلا بد في مورد الاستثناء في غير الاخيرة من الرجوع الى الاصول لاختلافه بما يصادم ظهوره و اما الاخيرة فانها متيقنه التخصيص على اى حال فلا اشكال فيها

الدراسة ١١٣٩ ر ٥٧ و ٢٠ ربيع الاول ١٣٣٩

الحادي عشر الكلام في بعض الامور الراجعة الى المتعارضين الخ
توضيح هذا المطلب يتوقف على تفسير هذه العناوين المذكورة في المطلب
والفرق بينها و ان يأت الاشارة الى كل منها في بابها فنقول التعارض
من العرض اى الازهار في اللغة و لكنه بمعنى التنافي والتمانع بل
التكاذب في اصطلاح الاصولي ولا يخلو المعينان من المشابهة كان كلامهما
بمنافاته للآخر يظهر نفسه عليه ليقلبه فلهذا لا يتصور فيما
يمكن الجمع بينهما لعدم المناقاة المذكورة كالعام والخاص فان الاول
و ان كان في يد النظر منافياً للثاني فانك اذا قلت اكرم العلماء ولا
تكرم فساق العلماء كان المناقاة البدوية موجودة بين عموم العلماء
الشامل للنساق و بين لا تكرم المذكور و لئلك اذا عمقت النظر ترى
رفع المناقات بينهما بكون دخول الفساق في العام بالشمول والظهور
فهم و احبوا الاكرام بهذا الظهور و كون دخولهم في الثاني بالنص
فيجمع بينهما فيستهلك ظهور الاول في نصبة الثاني بخلاف المتعارضين
فانك اذا قلت صلوة الجمعة واجبة في عصر الغيبة و قلت ايضاً صلوة
الظهر واجبة فيه والفرض علمنا بعدم الجمع بينهما وجوباً في عالم
الثبوت لا يمكن الجمع بينهما فلا بد لك من اعمال القواعد المذكورة
في بابها و اما الفرق بين العام والخاص والمطلق والمقيد فقد يقال كما

عن الفصول ان العموم يستفاد شموله بالوضع بخلاف الاطلاق فانه مستفاد فيه بمقدمات الحكمة وقد يعبر عنها بمقدمات الاطلاق و قرينة الحكمة والمراد واحد فيكفى اى فرد منه كان غاية الامر جواز الاكتفاء في الاول بوضعه كذلك بخلاف الثاني فانك ترتب اولاً المقدمات المذكورة الاولى كون المتكلم في مقام البيان لا الاجمال والاهمال واصل تشريع الحكم بلا قصد لبيان خصوصيات المطلب ويمكن الفرق بين هذا الاجمال والاهمال بعد اشتراكهما فيما مر بان المتكلم في الاول يكون عالماً بواقع الامر و خارجه مثل قول الطبيب العالم بكيفية الدواء للمريض لا بد لهذا المريض من شرب الدواء و في الثاني يكون غير عالم مثل قول غيره وقد يفرق بينهما بانه في الاول بتعمد المتكلم في ابهام الامر و تعميمه المراد على المخاطب فيه بخلاف الثاني فانه فيه يترك الشرح والبيان الثانيه ان لا يكون قرينة حال او مقال في المقام الثالثة ان لا يكون القدر المتيقن في البين فلا بد من ان يريد الشياخ والاخلاق بعرضه بخلاف عدم تكميل المقدمات فلا يكون مخالفاً لانه مع انتفاء الاولى لم يكن له الغرض الا الاجمال او الاهمال الحاصل و مع انتفاء الثانية كان الغرض حاصلًا بالقدر المتيقن الموجود و مع انتفاء الثالثة كان الغرض حاصلًا بالقرينة الاخرى و عن الشهيد الثاني فسي تمهيد القواعد انه قال في مقام الفرق بينهما ان المطلق هو الماهية لا بشرط

شئ والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وعن بعض المعاصرين في عنايته في مقام الفرق بينهما ان كلامنا العام والمطلق وان كان عبارة عما استغرق جميع مصاديقه و افراده و لكن العام يستغرق مصاديقه بنحو العطف او اذ كان كل عالم اى اكرم هذا العالم و ذلك العالم و هكذا والمطلق يستغرق مصاديقه بنحو العطف باو فاعتمد رقبة اى هذه الرقبة او تلك الرقبة و هكذا

الدراسة يوم ٣٠/١١/٥٧

و حكي عن تقريرات الشيخ انه اكتفى بمقدمتين اوليهما كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد و ثانيهما انتفاء ما يوجب التقييد و لم يذكر الثالثة التي هي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب و قد يكتفى البعض بالآخرتين و يلقي الاولى بتقريب ان احراز كون المتكلم في مقام البيان في مقام التخاطب لا دخل له في السريان الشيعي والاطلاق بل في حجية هذا الاطلاق والظهور فان في المقام الامرين اصل انعقاد الظهور في هذا الشيعي الثاني حجيته بعد انعقاده كما في العمومات المستفادة من الوضع والظواهر فانك اذا قلت اكرم كل عالم و رايت اسدا قوياً تارة يقع الكلام في المعنى الذي يكون الكلامان ظاهرين فيه و اخرى في حجية هذا الظهور فالاول ثابت بمجرد هذين الظهورين ولكنه لم يكن حجة ما لم يحرز كون المتكلم فيهما في مقام

البيان لجواز ارادة بعض العلماء والرجل الشجاع والانتكال على قرينة منفصلة على هذا المراد فكذا المطلق. ينعقد الظهور في الشيعاء بلا كلام بمجرد انتفاء ما به التعيين والقدر المتيقن ولكنه لم يكن حجة ما لم يحرز كون المولى في مقام البيان هذا وقد افترض بعض آخر ولم يكتف بالثلاث المذكورة فقال بل لا بد من ضم احراز بناء العرف على ارادة الاطلاق عندنا فنحن نقول اما الاولى فيقع الكلام فيها تارة في ان المراد من هذا البيان هل هو ما في قولهم عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون المراد منه بياناً لبيان القانوني والاستعمالى لاشك في ان مرادنا ههنا الثانى فح يصح التمسك بالمطلق كما جرت عليه السيرة ولعل هذا بعينه هو الدليل على ذلك ولم يعلقوه على عدم البيان الى الابد بل يعلقونه على عدمه في مقام التخاطب بل الظاهر عندنا بتقريب ما مر عدم تعليق اصل الظهور الذى يرجع الى البيان الاستعمالى ايضاً على الاولى كما اشار اليه البعض بل ينعقد وان لم يكن حجة ولا شك في ان كلامنا في الاول دون الثانى واما قول الاخير الذى افترض فيه فزاد رابعة فالحق عدم الاحتياج الى ما ذكره واما اختلاف شيخ مشايخنا مع صاحب التقريرات فى الثالثة فيختلج ببالنا ان الشيخ الانصارى لعله فهم من القدر المتيقن المذكور اعم مما كان بالقرينيين الحالية او المقالية كما فى الثانية او بنحو آخر فيمغنى ذكر الثانية عنها و يمكن ان نقول بالعكس بان ما يوجب التعمين اعم مما كان بالقرينيين او بنحو يحصل لنا العلم بالقدر المتيقن فيكتفى بالثالثة عن الثانية فعلى اى حال

ليس الامر مهما عندنا على ما عرفت فثبت مما ذكر انه يمكن القول
بالاكتفاء في هذا المقام بالتعبير بعنوان احدى الوستيين كما ظهر
مما ذكرنا ان المراد من العنوان المذكور في الثالثة هو في البيان الاستعمالي
لا الجدى والافتقار في عويضة عدم القدرة على حمل شئ من المطلقات
على المعنى الى الابد بل مطلق الظواهر والعمومات.

الدراسة ١٢٤١ و ١٣٥٧ و ٢٢٢ ربيع الاول ١٣٩٩

وكيف كان ما ذكره صاحب الفصول من الفرق بينهما بحسب
الوضع في العموم و مقدمات الحكمة في المطلق يرد عليه النقض ببعض
افراد العام كما قيل في احل الله البيع فان العموم المستفاد منه مستند
الى مقدمات الحكمة و ليس بمطلق و بالعكس كما في تصدق بدرهم
على اى فقير فان استغراقه ليس بمقدمات الحكمة مع انه مطلق فتأمل
و اما ما ذكره بعض المعاصرين من ان العام هو ما استغرق مصاديقه بنحو
العطف بواو و المطلق عبارة عما استغرق مصاديقه بنحو العطف باو فيرد
عليه النقض بالعام البدلى فانه كما مر هو مثل العطف باو فانك اذا قلت
اكرم خدامى و اردت البدلى منه يكون معناه اما هذا او ذاك او ذالك
بحيث لو اكرم واحدا منهم لامثل على القطع و كذا ما ذكره الشهيد
الثاني من ان العام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة و المطلق هو الماهية
لا بشرط يرد عليه النقض ايضاً بالعام البدلى فان الظاهر عدم صدق

الكثرة فيه و على آية حال الفرق بينهما في غاية الخفاء ولذا يشتمه
 بينهما كثير او يمتنع احدهما بالآخر مثلا عرف المطلق بانه ما دل
 شايع في جنسه كمثمل رجل موضوع للفرد المنتشر من غير اختصاص
 ببعض الافراد دون البعض بخلاف زيد فانه يدل على شخص مخصوص
 غير قابل للانطباق الاعلى فرد معين فاشكل في طرده بالعام البدلي و
 بالعكس بالمطلق فان تعريف العام يصدق عليه ولذا يخطر ببالنا الآن ان
 الاولى الاعراض عن اطالة الكلام في هذا المقام لما اشير اليه كرارا من
 هذه التعاريف ليست بحقيقته بل للاشارة الى المسمى فالاولى الاحالة
 الى الامثلة والاسماء المطلقة والعامه فلا ريب في ان لفظ انسان من
 الجواهر او سواد من الاعراض من المطلق كما ان لفظ كل و جميع من
 العمومات و اما النسخ فلا شك في ان المراد منه ازالة الحكم و لكن
 يقع الكلام في انه يرجع الى عالم الثبوت او الاثبات بمعنى انه في الواقع
 دفع الحكم بحيث ينكشف به انه لم يكن في الواقع حكم و ان كان
 ظاهر الدليل وجوده اقتضاه الحكمة فيظهر دوامه مع انه في الواقع ليس
 بدائم كالامر بتقديم الصدقة قبل نحوى الظاهر في الدوام او انشائه مع
 انه ليس بمنشاء كامر ابراهيم بذبح ولده هذا بناء على عالم الثبوت و
 فرق المتالين انه في الاول لم يرد الدوام والثاني لم يرد اصله

الدراسة يوم الثلاثاء ٥٧١٢٢٢

او انه ليس كذلك بل يرجع الى عالم الاثبات فهو كما في الظاهر يكون رفعا كذا في الواقع الظاهر الاول فالنسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا و بياناً لعدم الحكم من الاول الا صورياً فعليها ينهدم ما اشكل عليه من ان النسخ مما يستحيل في حقه تعالى لاستلزامه الجهل لان الحكم المذكور ان كان مشتملا على مصلحة موجهة لتشريعه الى الابد فلم ينسخ و ان لم يكن مشتملا على مصلحة فلم يشرع على التأييد فحوا به ان الحكم المذكور ليس بمشروع على التأييد كما لا يكون مشتملا على المصلحة كذلك و لذا يقال في تعبيره انه بيان اصل الحكم و انتهاء امده و عن الكفاية ابصاً تعيين امده كما عن الفصول اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع للحكم الشرعي او بيان لانتهاء امده و عن الكفاية ايضاً تعيين امده و غايته فعليها لا يرد عليه اشكال فانه تعالى اخفى امد الحكم ولم يبينه مع انه له امد او غاية كما ينهدم بما ذكر وجوب اشتراط حضور وقت العمل في النسخ كما نسب الى جمهور اصحابنا تارة في المعالم او الى اكثرهم كما عن الفصول اخرى فالحق ما عن المفيد على ما حكاه المحقق عنه من جواره قبل العمل واجتج المجوز بوجوده الاول بمحواله ما يشاء و يثبت فانه باطلاقه يشمل ما قبل العمل الثاني انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخة قبل وقت العمل

الثالث ما روى من ان النبي امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع
كراداً الى ان عادت الى خمس و ذلك قبل العمل الرابع ان المصلحة
قد تتعلق بنفس الامر او النهى فجازا لاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل
و قد يشكل على الاول والثاني اما الاول فان التمسك بقوله تعالى بمحو الله
النج فرع اثبات مرحلة الثبوت فاذا لم يسلم الحضم و استحاله عقلا لا
تصل النوبة الى التمسك بالاطلاق المذكور اذ للخصم ان يدعى انه ممتنع
عقلا فلا يشمل الاطلاق فتخصص الآية بمقتضى حكم العقل بالنسخ بعد
العمل اما الثاني فبان التمسك به لاثبات ما ذكر متفرع على كونه مأموراً
بالذبح فح حيث لم يصدر عنه فنسخ فيدل على جوازه قبل حضور وقت
العمل كما عن المفيد مع انه يمكن ان يقال لم انه يؤمر بالذبح المذكور
الذى هو فرى الوداج بل المأمور به هو مقدمانه من القائه على الارض
و جعل السكين على النحر و يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا و لكن
يندفع الاشكال الثاني بان ظاهر الآية انه مأمور بنفس الذبح ولكنه حيث
ضار بصدد الامتثال و شرع في هذه المقدمات فحصل التصديق المذكور
فليس موقوفاً على حصول ذى المقدمة كما في غير المقام اذا شرع المأمور
في التصدى لمقدمات ما امر به حصل له المدح و صدق انه ممثل و
كيف كان فهذا الفرق بين النسخ والتخصيص من ان الاول بشرط ان
يكون بعد العمل بخلاف الثاني فانه بالعكس لا يكون ظاهراً

الدراسة ٥٧١٢٣٥ و ٢٦ ربيع الاول ١٣٣٩

كما يظهر جوازه من تعريف شيخ مشايخنا في الكفاية حيث قال فاعلم ان النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت اثباتاً الا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً و انما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم او انشائه فان الثاني اشارة الى النسخ قبل العمل بل يصرح به بعد هذا الكلام حيث قال و حيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً و ان كان بحسب الظاهر رفعاً فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل انتهى فلا يردانه قبل وقت العمل ليس الحكم حتى يرفع و قد ظهر بما ذكر من معنى النسخ الذي يرفع به ما يستشكل به في كونه قبل العمل انه لا بد لنا من تفسير البداء الذي وقع بما يمكن و يندفع به الاشكال فيه من ان معناه الحقيقي كما عن الجمع بداله في الامر اذا ظهر له استصواب شيء غير الاول في حقه كما ورد انه لم يبد لله مثل ما بداله في اسمعيل فان البداء الذي هو مستحيل في حقه هو ظهور ما خفي عليه فانه بهذا المعنى حيث مما يستلزم بغير ارادته فيستلزم الجهل في حقه محال فلا بد لنا من تفسيره بابداء ما اخفاه في بدو الامر و اما اشتراط كرن التخصيص قبل العمل على عكس النسخ فانه ايضاً ليس بظاهر لان تأخيره اذا كان لمصلحة تقتضيه ليس به باس قتيبن بما ذكرنا ان هذا الفرق بينهما ليس على ما بينى وقد يفرق بينهما بان التخصيص يتوجه الى الافراد

و يمنع عن سراية الحكم الى جميعها بخلاف النسخ فانه يتوجه الى
الازمان و يمنع عن سرايته اليها مثلا اذا دار الامر بين النسخ و التخصيص
في شيء واحد كما في الخاص المتأخر فالتمرة بينهما بعد اشتراكهما
في ان المعيار من حين ورود الخاص و بمداه على العمل به انه على النسخ
يبنى على خروج الخاص عن العام من حين وروده و على التخصيص يبنى
على خروجه عنه من اول الامر فلو قال اكرم العلماء ثم قال لا
تكرم فساق العلماء فان جعلناه ناسخاً و جب اكرام العالم الفاسق الذي
حين ورود هذا النسخ وان جعلناه مخصصاً لهذا العام لا يجب اكرامه
اصلاً فنتيجة الكلام ان المخاطب لو لم يكرم الفساق اصلاً فعلى الاول
يستحق العقاب و على الثاني لا شيء عليه فتأمل و ينسب هذا الفرق الى
المشهور و يرد عليه ايضاً أمور الاول انه قد لا يكون للنسخ عموم زماني
كما في ذبح اسمعيل و قد يكون و لكن بابي عن التخصيص كما اذا قلت
اكرم زيدا كل يوم الى سنة و ورد ايضاً لا تكرم نسبة اشهر باقية فان
الثاني ناسخ للاول بلا شك مع كونه نصاً في العموم فياتي عنه الثاني
يلزم عليه هذا التخصيص المستهجن لكون الزمان الباقي فيه نادراً بالنسبة
الى الخارج كما لا يخفى الثالث يلزم منه جواز اتصال النسخ بالمنسوخ
كما في المخصص المتصل فيقال مثلاً اكرم العلماء دائماً الا بعد غد
الى الابد الرابع يلزم كون العمومات المخصصة بادلة الجبار منسوخة

فوليهذا التحقيق ان النسخ غير التخصيص كما هو كذلك عند العرف غاية الامر البحث في اطرافها اوجب الخفاء في هذا التفريق فان الثاني التصرف في الطريق و اصالة الظهور بخلاف الاول فانه تصرف في ذى الطريق الذى هو الحكم كما قلنا فى اصول الامامية ان الفرق بينهما كالفرق بين التورية والكذب فى الاخبارات

الدراسة يوم ١٢٤٦/١٣٥٧ و ٢٧ ربيع الاول ١٣٩٩

و كيف كان اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان كون الخاص المذكور مخصصاً او ناسخاً يقع الكلام فيه فلا بد لنا من بيان الاقسام المتصور المشار اليها فى هذا المطلب الحادي عشر من العموم والخصوص و عليك نص عبارته و لذا جرت السيرة على العمل بعمومات الكتاب مع كثرة تخصيصه و على جعل اللفظ مخصصاً للعام على اليقين او اولويته على النسخ فى جميع الاقسام المتصورة فى العام والخاص الا فى الخاص الذى ورد بعد العمل بالعام النسخ توضيح المطلب ان العام والخاص اذا كانا متقاربتين فلا اشكال فى كون الخاص مخصصاً للعام بلا خلاف يعبا به كما عن المعالم خلافا لبعض الحنفية و اما اذا كانا غير متقاربتين فهذه على اربعة اقسام الاول ان يكون الخاص بعد العام وقبل حضور وقت العمل به الثانى ان يكون بعد كليهما الثالث ان يكون العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل به الرابع ان يكون بعد كليهما اما الاول فلا اشكال فى كون الخاص

مخصصاً للعام بخلاف كونه ناسخاً فإنه مشكل عند من اشترط كونه بعد العمل و جملة وجه افتراقه مع المخصص ولكن قد مر انه غير معتبر فيجوز فيه امر ان غير ان التخصيص في امثال المقام اكثر فيلحق الشيء بالاعم الاغلب وقد صرح صاحب الكفاية بجوار كونه ناسخاً و كذا الثاني ان لم يفرق بين التخصيص والنسخ بلزوم كون الاول قبل حضور وقت العمل بالعام فعليهذا يجوز فيه الامران كما مر في ردالثرمة بينهما بعدم اشتراطه و لكن في الكفاية تبعاً للتقريرات تعيين كونه ناسخاً وعلله بلزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة على فرض جعله مخصصاً و هو ليس بجائز و لكنه قد مر عدم الاشكال فيه اذا كان لمصلحة تقتضيه نعم اذا احرز كون العام في مقام بيان الحكم الواقعي فهذا الخاص لا بد من جعله ناسخاً لا مخصصاً كما يجب ايضاً احراز درود هذا الخاص بعد العمل بالعام ايضاً فمع هذين الشرطين بتعيين كون الخاص المذكور ناسخاً و لذا قلنا في هذا المطلب كما مر الاشارة اليه يجوز الامر ان الا في هذا القسم الذي جعله صاحب الكفاية نسخاً و عليك نص عبارته و ان كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً لثلا يلزم تأخير البيان عن الحاجة فيما اذا كان العام وارد البيان الحكم الواقعي والافكان الخاص ايضاً مخصصاً له النسخ الا ترى انه ايضاً اشترط في تعيين كونه ناسخاً احراز كون العام في مقام الواقعي غاية الامر اكتفى بهذا الشرط فقط و لم

يشر الى الآخر من الاحراز لورود الخاص بعده كما اشترطنا في هذا المطلب
 و عليك نص عبارتنا ولكن يمكن ان يقال في هذا القسم ايضاً لا يجب
 كون الخاص ناسخاً للبشرطين لا يتحققان الا نذرة الاول اذا علمنا وروده
 بعد العمل بالعام بخلاف اذا احتملنا وروده قبله لكنه اختفى علينا
 ثم ظهر بعد سنين متعددة فانه ح لا اشكال في كونه مخصصاً حين ظهوره
 الثاني اذا علمنا ايضاً ان المراد من العام الذي ورد قبله حكم واقعي
 اولى انتهى

الدراسة ١٣٥٧/١٣٧

و اما الثالث وهو كون العام بعد الخاص و قبل حضور وقت العمل
 به فهو كالاول في جوار الامر بن من التخصيص والنسخ غايه الامر يفترقان
 في ان احتمالهما في الاول في الخاص فهو محتمل المخصصيه والناسخية
 و ههنا يكون احتمال التخصيص في الخاص ايضاً بخلاف النسخ فانه
 يكون في العام و في ان التخصيص هناك كان مستلزماً لتأخير البيان عن
 وقت الخطاب و قد يقال كما مر بعدم جوازه و ان رددنا عدمه عن وقت
 الحاجة فضلاً عنه و لكنه لا يلزم في المقام و اما الرابع و هو كون
 العام بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به فلا اشكال في جواز كل
 من التخصيص والنسخ اما الاول فلعدم لزوم المحذور اصلاً من تأخير
 البيان من وقت الخطاب والعمل و اما الثاني فلجوازه على كل من القولين
 حتى القول باشتراط كونه بعد العمل الا ان التخصيص اظهر فيوجب ذلك
 اقوائية الدوام والاستمرار في الخاص الذي هو يرجع الى التخصيص

من ظهور العموم الافراد الذى يرجع الى النسخ مثلا اذا قلت لا تكرم المنجمين من العلماء ثم قلت اكرم العلماء ان جعلت الاول مخصصا كان موجبا للعموم الازمانى فى الخاص وهذا يظهر بخلاف اذا جعلت العام ناسخاً لما قلنا من ان التخصيص يكون فى الخاص والنسخ فى العام فى هذا القسم فانه يوجب رفع اليد من العموم الازمانى المذكور و ابقاء العام على عمومه الافرادى والاول اظهر من الثانى مضافاً الى شيوع التخصيص و نذرة النسخ فتأمل ولا يخفى عليك ان هذه الاقسام المذكورة و احكامها اذا علم الاقتران او السبق واللحوق كما بين و اما اذا شك فايضاً يكون كما سبق لان العام والخاص المذكورين لا يخلوان تبوتاً الا من الاقتران او من الاقسام الاربعة وقد عرفت ان كلها يجوز فيها الامر ان الا فى القسم الواحد و هو كون الخاص بعد العام و حضور وقت العمل بالشرطين المذكورين من احراز كونه معده نقيبا و احراز كون العام فى مقام بيان الحكم الواقعى فتبين مما ذكرنا ان الخاص كما يختلف مخصصا وناسخا كذا قد يصير منسوخا فى الثالث والرابع كما ظهر مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكر صاحب الكفاية للرجوع الى الاصول العملية فى هذا القسم من مجهولى التاريخ اذا العمل به على اى حال يجوز نسخا ومخصصا الا فى القسم الواحد الذى اشترط فيه ما مر من احراز كون العام للحكم الواقعى واحراز ورود الخاص بعد العمل به قطعاً فيتبعين كونه مخصصا و هذا نادر جدا

مع لحاظ الشرطين فالظاهر ان صاحب الكفاية سلك مسلك المشهور من وجوب كون النسخ بعد العمل فيلزمه كونه مخصصا على فرض وروده قبل حضور وقت العمل و كذا من وجوب كون التخصيص قبل العمل و عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فيلزمه كونه نسخه على فرض وروده بعده والفرض كونهما مجهولي التاريخ فيلزم ما ذكر

الدراسة يوم ١٣٥٧/١٢/٢٨ - ٢٨ ربيع الاول ١٣٩٩

الاصل الحادى والثلاثون فى المطلق والمقيد و فيه مطالب الاول قد مضى بعض المطالب الراجعة الى هذا الاصل آتفا فى الفرق بين الخاص والعام والمطلق والمقيد و ههنا ايضا نشير الى ما يناسبه فنقول قد عرف اكثر الاصوليين المطلق بانه ما دل على شايع فى جنسه و اختلف صاحبوا المعالم والقوانين والفصول فى تعريفه ففن المعالم انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك و عن القمى انه حصة محتملة الصدق على خصص كثيرة مندرجة تحت تلك النخصة وعن الفصول فصل المطلق ما دل على معنى شايع فى جنسه شيوعا حكما و اختلفوا ايضا فى مقام التفرقة بينه و بين العام كما مر ما فرق به بينهما الفصول والشهيد الثانى و غيرهما و لكننا قلنا ان هذه التعاريف لفظية لشرح الاسم لحصول الميز فى الجملة لا حقيقيه فلا ينبغي الاشكال فيه فالاولى الاكتفاء بذكر الالفاظ الموضوعه له و ارخاء عنان الكلام

اليه فنقول قد ذكر له الفاظ الاول اسم الجنس مما وضع لمعنى بلا شرط اصلا حتى الارسال والعموم البدلي فلا يصير معناه بشرط شيء ولو كان ما ذكر فانه ليس كذلك ولا بشرط لا وهذا واضح ولا لا بشرط بمعنى لحاظ هذا معه بحيث يرجع الى اللابشرط القسمة كل ذلك لصدقه بما له من المعنى بلا قرينة التجريد عما ذكر فهو ما يلحظ من دون ان يلحظ معه شيء حتى لحاظ انه لا بشرط فهذا ايضا غير ملتفت اليه في هذا القسم المسمى بالمقسمة بخلاف ملاحظته بما هو هو مبهم مهمل لكن مع لحاظ انه لا بشرط فهو اللابشرط القسمة الا ترى ان اللابشرطية لوحظت معه فهو ملتفت اليه و بخلاف ملاحظته بوجود خصوصية معه من العلم والعدالة والطول والقصر فان هذا يسمى بشرط شيء و بخلاف ملاحظته مقيداً بعدم خصوصية معه و هذا يسمى بشرط لا فتصير اربعة اقسام و اسم الجنس المذكور موضوع للاول منها فعلم مما ذكر ان المراد من اللابشرط و بشرط لا في هذا المقام ما هو المراد في الفرق بين المشتق و مبدئه بمعنى عدم الابعان الحمل كما في الثاني فالمشتق لا بشرط اي بمفهومه غير اب عن الحمل والمبدئ بشرط لا اي بمفهومه آب عنه فاعلم ان المراد من اسم الجنس المذكور غير ما هو المراد من الجنس فان الثاني موضوع للمفهوم بما هو هو مبهم مهمل فان هذا المفهوم هو الذي يسمى باللابشرط القسمة الطبيعية الكلية

المقررة في ذهن الشخص مع قطع النظر عن وضع لفظه فمفهوم الرجل هو ذات ثبت لها الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة فهذا هو الجنس ولا يعتبر في تحققه كثرة ولا وحدة بل يتحقق مع الواحد والكثير والمتعدد والقليل و اسم الجنس هو الحاكى عن هذا المفهوم كما عن الفصول في الفصل الثاني من الغام والخاص ما لفظه يقترب اسم الجنس عن الجنس على ما اخترناه افتراق الاسم عن المسمى و مرجعهما الى واحد

الدراسة يوم ١٢٩٩/١٢/١٣٥٧ و ربيع الاول ١٣٩٩

الثاني علم الجنس كما قال ابن مالك ووضعوا لبعض الاجناس علم كعلم الاشخاص و هو عم و اختلف في معناه فعن مشهور العربية انه للماهية بما هي متعينة في الذهن و علوه بالمعاملة معه معاملة الاعلام من امتناع صرفه مع سائر اسبابه و من الابتداء به و من عدم توصيفه بالنكرة و عدم دخول الالف واللام عليه ولكن الحق انه كاسم الجنس موضوع لها بما هي هي بلا تعيين اصلا ولا ينافية ما ذكرناه و احكام معرفة لفظاً لا معنى كالمؤنث المجازى فكما يجب اجراء احكام المؤنث عليه تعييناً في بعض الاوقات مثل الشمس طلعت و تخيراً في الآخر مثل طلعت الشمس كذلك هذا العلم و لعل آخر بيت ابن مالك و هو عم دال عليه فيكون معناه ما مر في اسم الجنس من انه ما دل

على شايح في جنسه وعن الفصول انه موضوع للماهية بمعنى ان الموضوع له هو الماهية بما هي متعينه جنساً لان هذا كالمعرف بلام الجنس غاية الامر التعريف المذكور في الثاني بالالف واللام وفي الاول بالذات وقدم انه لا داعي لهذا التعيين ايضاً الا المعاملة معه معاملة المعارف وهي اعم من المدعى مضافاً الى ان هذا التعيين ان كان بمعنى ان كل جنس في نفسه متعين ممتاز عن الآخر فهو مشترك بين علم الجنس والمعرف باللام واسم الجنس كما لا يخفى ويد لك على هذا انه لا يرى الفرق بين ما مثلوه له وبين غيره من النكرة فما الفرق بين ام عربط للعقرب و بين اسد للحيوان المقرس فهو معنى نكرة لا يخص واحدا بعينه وعن شرح التسهيل ايضاً انه كالنكرة وعلى هذا يكون ذكره في كتب العربية وفهمه من اهلها اولى من ذكره في الاصول وما استشكلنا به في معناه مما يخطر ببالنا من سالف الزمان مضافاً الى انه يظهر ما ذكر من كفاية شيخ مشايخنا فعليك نص عبارته لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه اصلاً كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي انتهى فالحاصل ان الفرق اللفظي بين علم الجنس كما قال بن مالك من ذاك ام غريط للعقرب وهكذا تعالاة للثعلب واسم الجنس كعقرب و ثعلب لا يكشف عن الفرق المعنوي بينهما فهما معنى واحد مما يؤيد وهن معنى المشهور

في الكفاية بعدمها مستدلاً بعدم صحة افادتها التعريف الا الامتياز فيجىء الاشكال الماضى في العمل على الخارجيات فالظاهر بناءً عليه هذا كون المراد منها ما مر من اسم الجنس اذا دخل عليه التنوين و افاد الوحدة وهى اما فرد فى الواقع و اما الطبيعة مقيدة بالوحدة والفرد اما متعين عند المخاطب كما فى قولك اى رجل جائك و اما عند المتكلم كما فى قوله و جاء رجل من اقصى المدينة والثانى غير متمين عند واحد منهما كما فى قولك جيئنى برجل فنتيجة الكلام ان النكرة يجمعها عدم التعيين فى الجملة والوحدة فتارة يكون عدم التعيين عند المخاطب و اخرى عند المتكلم و نالته عند كليهما كيف كان هل استعمال المطلق فى المقيد يكون من باب المجازا والحقيقة فنقول حيث كان اعتبار الماهية على اربعة اقسام لا بشرط مقسمى و قسمى و بشرط شىء و بشرط لا والمطلق موضوع للاول فيتعين عدم كون التقييد مجازاً مطلقاً سواء كان القيد متصلاً او منفصلاً لان التجوز موقوف على الامرين الاول كون المطلق موضوعاً للمعنى الثانى من الاقسام الاربعة من ما فيد بالشيوع والسريان فيكون التقييد منافياً له وقد ابطنا و اثبتنا وضعه للماهية بماهى هى للمعنى الاول الثانى ان يكون القيد مراداً من نفس المطلق فى مثل اعتق رقية مؤمنة يكون الايمان مراداً من نفس الرقية وقد جعل لفظ المؤمنة قرينة على ارادته منها و هذا خلاف الظاهر اذا الظاهر

ايضاً الحمل والتقييد واستدل لهم بامور الاول الجمع بين الدليابين وهو اولى ورد بوجوه الاول ان هذا الجمع لا دليل عليه الثاني سلمنا لكنه لا ينحصر به فيمكن يحمل الامر في المقيد على الاسحباب او بحمله على التخيير كما في الاقل والاكثر في غيره فيول الى كون المدعى وهو تقييد المطلقات في الباب اخص من الدليل و هو الجمع بينهما فلا يحرز الاخص بالاعم كما لا يخفى فلا بد من الدليل الآخر لهذا الحمل هذا اذا كانا مثبتين اما اذا كانا منفيين كما اذا قال اذا ظاهرت لا تفتق مكاتباً واذا ظاهرت لا تفتق مكاتباً مشروطاً فعلى عكس ما قبله فقد حكى الاتفاق على عدم الحمل والتقييد لا اقل من المشهور فنن المعالم ما لفظه الثاني ان يتحد موجبها منفيين فيعمل بهما معا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تفتق المكاتب ولا تفتق المكاتب الكافر انتهى و عن المحقق القمي ما لفظه الثاني و هو ما كان منقياً مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً ومثل له الاكثر بقوله في كفارة الظهار لا تفتق مكاتباً ولا تفتق مكاتباً كافراً ونحن نقول اما الاتفاق المحكي فليس بحجة في المسائل الاصولية فيصير هذا القسم كالاول و ليس الداعي للتفكيك بينهما فان قلنا في الاول بالحمل والتقييد كما عن المشهور فكذلك في هذا القسم فيكون المراد من الزمان في قولنا لا تا كل الرمان لا تا كل الرمان الحامض هو الحامض فهو الحرام لا غير و ان لم نقل فيه به فكذلك في الثاني فيحمل النهي

في المنيد على التاكيد و يبقى الاطلاق في المطلق محفوظاً على حاله فيه و حيث انا لم نلتزم في الاول بالحمل و التقييد فلا يلتزم به في الثاني ايضاً ولو قلنا في الثاني بالتاكيد لجرى ذلك في الاول بلا فرق اصلا اصلا فالتفكيك المذكور المحكى عن المحققين في غير محله

الدراسة ٦ من الربيع الثاني ١٣٩٩

و يؤيده ما استدلل به له في التقريرات فقال في وجه عدم الحمل في الثاني لا حمل بلا خلاف كما عن العلامة بل ادعى عليه الاجماع في الزبده و الاتفاق في المعالم على ما حكى عنه و الوجه في ذلك عدم الداعي عليه لان انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة في سياق النفي لا ينافي انتفائه عن الفرد ايضاً فان التاكيد بابه واسع فانا نكر عليه فنقول في القسم الاول ايضاً ان الحكم بالطبيعة كالامر بالمعتق لمطلق الرقبة مما لا ينافي الامر بالفرد ايضاً لرقبة مؤمنة فيكون لتاكيد الوجوب و كونه من افضل الافراد فان قلت ان ظهور الطبيعة في التعمين الذي هو مقتض للحمل اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق الذي هو مقتض للتاكيد قلنا كذلك ظهور النهي في التأسيس الذي هو مقتض للحمل في الثاني اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق و توجه نفسه المقدسة اليه فلذا قال بالحملة لانجد الفرق بين المقامين و كذا المحقق القمي فقال في المقام الثاني فيمكن الجمع بينهما بالحمل فيصير كالاول الى قوله و

لكنا قلنا ان الحق عدم الحمل في المقامين

الدراسة من ٧ ربيع الاول ١٣٩٩

و بما ذكرنا ظهر ان ظاهر الكفاية من ان المشهور على الحمل والتقييد في كالا القسمين من المشتبين والمبقيين غير معلوم لان المنقول عنهم في الاول الحمل والتقييد بخلاف الثاني فانهم يعملون بهما جميعاً ثم انه قد يشكل بناء على ما مر من ان الامر حيث دار في مثل اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة بين ظهور المطلق في الاطلاق و ظهور المقيد في الايجاب التعييني و كان الثاني اقوى من الاول يحمل المطلق على المقيد و يقيد به فينحصر وجوب العتق بالمؤمنة بالمستحبات لانه يقتضى التقييد فيها مع ان بناء المشهور على حمل الامر فيها على تأكد الاستحباب ففي مثل رزالحسين في ليلة الجمعة و رزالحسين الامر دائر بين الاخذ بظهور المطلق في الاطلاق فيحمل القيد في المقيد على الاستحباب و بين الاخذ بظهور المقيد في الاستحباب التأسيسي لا التأكيدي فيحمل المطلق على المقيد فلا استحباب لزيارة الحسين في غير ليلة الجمعة اصلاً والثاني اقوى و اشد من الاول فيتعين حمل المطلق على المقيد كما في الواجبات و لكنه يندفع بان الغالب في باب المستحبات هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة فزيارة الحسين مثلاً محبوبة و اذا كانت ليلة الجمعة فهي احب و اذا اجتمعت مع الخشوع والبكاء

فهى احب من الجميع و هكذا و لذا يقال ان الغالب فى باب المستحبات ان يكون القيد لاجل التأكد و مزيد المحبوبة لاجل الاحتراز والدخول فى اصل المحبوبة كى يحصل المطلق فيها على المقيد فيلحق الشئ بالاعم الاغلب و يمكن دفعه ايضاً بانه كان بملاحظة التسامح فى ادلة المستحبات فكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيئ دليل المفيد و حمله على تأكده استحبابه للتسامح فيها لاجل اخبار من بلغه ثواب ففن الوسائل فى ابواب مقدمة العبادات من باب استحباب الاتيان بكل عمل مشروع و روى له ثواب منهم عن صفوان عن ابي عبد الله قال من بلغه شئ من الثواب على شئ من الخير فعمل به كان له اجر ذلك و ان كان رسول الله ﷺ لم يقله ولا يخفى عليك انه لا فرق فيما مر من حمل المطلق على المقيد بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى كما مر او الوضعى كما فى قوله البيع كما سبب للنقل والبيع من البالغين سبب له غاية الامر انه فى الاول يدور امره بين الاخذ بظهور المطلق فى الاطلاق و بين الاخذ بظهور المقيد فى التعمين وكان الثانى اقوى من الاول فقدم عليه وفى الثانى يدور امره بين الاخذ بظهور المطلق فى الاطلاق و بين الاخذ بظهور القيد فى الاحترازية و كان الثانى اقوى لنذرة خلافه فقدم على الاول

الدراسة ٨ من الربيع الثانى ١٣٩٩

المطلب الثانى لا يخفى عليك ان ما قاله الاصوليون من تقييد المطلقات الخ توضيح هذا المطلب ان الحمل المذكور يجب بشروط

ثلاثة على ما في هذا المطلب الاول اذا كان الحكم المعلق على المطلق والمقيد بحيث لا يجتمعان بان لم يكونا متعددين كما اذا قلت اكرم العلماء ثم قلت جالس العلماء العدول و اشار صاحب الكفاية اليه بقوله اذا وود مطلق و مقيد متناقبين الخ فاحترز به عما اذا لم يكن بينهما نناف كما قال اكرم العلماء وصل خلف العدول منهم و بان لم يكن موضعهما مثل اكرم العلماء و اكرم حكام العدول و بان لم يكن متعدد المستحبات كما مر مفصلاً في الدراسة السابقة لانه ما ورد في المستحبات والسين من القيود ليس من باب التقييد والوحدة بل من باب تعدد المطلوب نعم لا اشكال في استعمال المطلق في معنى الاول بالارادة الاستعمالية و ارادة المقيد منه بالجدية بالفرائض كما استعمل و اريد منه المقيد في امثله اشتر اللحم فاريد لحم الغنم و اكرم صديقاً سخياً و اريد منه خصوصى السخى و اكرم صديقاً و بعد نقول لا تكرم الا صديقاً سخياً لكن هذا ليس من باب المجاز كما مر فالقرينة ليست للمجاز فلا يستعمل المطلق الا في معناه الموضوع له و يراد خصوص لحم الغنم والسخى من قرينة حال كالاول او مقال كالثاني او خارج كالثالث وقد اجاد صاحب الكفاية حيث افاد هذه الشروط بقوله السابق متناقبين فانه يشملها و ان كان صحة العبارة تقتضى ان تكون بالواد و او في بعض النسخ منها التي عندنا غلط بل قد يكون المطلق آيباً

عن هذا التقييد كما تقول مثلاً الانسان حيوان ناطق فعليها يحمل
 المقيد على افضل الافراد ان امكن كما تقول الانسان حيوان ناطق عالم
 والايامل معهما معاملة المتعارضين ثم ما ذكر في تخصيص الكتاب
 بالخصصات الواردة بعد العمل من الاشكال في كونها مخصصة للزوم
 تأخير البيان عن وقت الحاجة و كونها ناسخة للزوم كون كلام الامام
 ناسخاً للقرآن ياتي في تقييد المطلقات و جوابه ما ذكرنا هناك من
 ان النسخ لا بد منه بشرطه لا يتحققان الاول العلم بورودها بعده بخلاف
 اذا احتملنا وروده قبله واختفائه علينا الثاني العلم يكون المطلق
 لبيان الحكم الواقعي لا الصوري فح اذا احتملنا كون مفاده حكماً
 غير واقعي فنكشف الواقعي بهذا القيد بلا اشكال ولا يلزم النسخ لانه
 يتوجه الى الواقعي سواء كان بمعنى دفع الحكم او رفعه هذا مضافاً
 الى اننا لا نشترط كون التخصيص قبل العمل بل يجوز كونه بعده
 لمصلحة تقضيه .

الدراسة ١١ ربيع الثاني ١٣٩٩

بقي امور الاول قد عرفت ان احدى مقدمات الحكمة كون
 المتكلم في مقام البيان غاية الامر قدرها صاحب الكفاية دخيلة في
 اصل الاعتقاد و بعض المعاصرين دخيله في حججه لا في اصله ونحن
 اسقطناها برأسها و ارجعنا المقدمات الثلث بل الاربع الى الواحدة وهي

انتفاء القدر المتيفن او ما يوجب التعيين على سبيل منع الخلو و على
اي حال على فرض الاحتياج اليها فان احردناها بالعلم واليقين فهو
والافهل الاصل عند الشك في كون المتكلم في مقام البيان انه في هذا
المقام ام لا فنقول نعم الاصل كونه في هذا المقام الى ان يعلم خلافه
واستدل على هذا الاصل صاحب الكفاية بسيرة اهل المحاوراة على التمسك
بالاطلاقات من دون احراز كون المتكلم في مقام البيان فلو لم يكن
الاصل عندهم كونه في هذا المقام لم يصح لهم التمسك بالاطلاقات
و لكن الظاهر عدم اختصاص هذا الاصل بباب الاطلاقات بل يأتي في
مطلق ابواب الظواهر فلا يلزم احراز كون المتكلم في مقام بيان
مراده فيها فالاولى الاستشهاد لاصالة كون المتكلم في مقام البيان
بسيرة العقلاء على العمل بالظواهر عموماً فان هذا اولى من الاستشهاد
المذكور من سيرة اهل المحاوراة على التمسك بخصوص الاطلاقات الثاني
انه هل الاصل اذا شك في وجود ما يوجب التقييد من قرينة لفظية
او غيرها وقد اختفى علينا بالاسباب والدواعي هو انتفاءه والا الظاهر انه
ايضاً مما يحتاج اليه في عموم ابواب الظواهر من غير اختصاص بباب
الاطلاقات فاذا ورد الكلام من الغير و كان ظاهراً في المعنى الحقيقي
او العموم او الاطلاق لم يجز لنا الاخذ بهذا الظهور ما لم ينسد باب
احتمال القرينة على التجوز في الاول او التخصيص في الثاني او التقييد

في الثالث باصل عقلائي و هو البناء على العدم و عدم الاعتبار باحتمالها
بمجرد الشك غاية الامر عدم القرينة في بعض المقامات المذكورة كالمعنى
الحقيقي او العموم مما لا دخل له في اصل انعقاد الظهور فهو من قبيل
عدم المانع و في بعض آخر من قبيل المقام له دخل في الاصل فهو
من قبيل عدم المقتضى على الاقوى و مثل الاصلين المذكورين اصل
عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب الذي هو احدى مقدمات الاطلاق
على قول صاحب الكفاية و من تابعه فانا اذا شككنا في وجود القدر
المتيقن في المقام المذكور الاصل انتفائه كيف لا والحال ان المطلق
بعد عدم اختفائه في الظاهر بما يوجب النيقن فيه ينعقد له اطلاق و
ظهور في الشياخ والسريان لا محالة ولا يكاد تعبير فسي قبال هذا
الظهور باحتمال الخلاف بوجه من الوجوه .

الدراسة في يوم ١٢٤ ربيع الثاني ١٣٩٩

الاصل الثاني والثلاثون في المحمل والمبين الخ ولا يخفى ان
الثاني من البيان لكنّه غير ما مر في مقدمات الاطلاق فان هذا البيان
في المقام كما ياتي بمعنى الظهور و من البديهي انه موجود في المطلقات
سواء كانت في مقام البيان او الاجمال والاهمال فعليها يكون باقياً
على معناه الاصل ولا ينعقد اصطلاح خاص فيه فالمبين هو الذي له
ظهور سواء كان مستندا الى الوضع او القرينة ولو علم انه غير مراد

لا الذى هو المعلوم مراده الاستعمالى ولا الذى له ظهور بشرط ان لا يعلم انه غير مراد كما ان هذا الظهور غير دلالة تصويرية او تصديقية فان المراد من الاول خطور المعنى الى ذهن السامع فان هذا الخطور اعلم لتحققه فى الاستعمال المجازى مع القرينة بلا ظهور فانه يخطر المعنى الحقيقى من هذا اللفظ ولا شك ف..... الى انه ليس ظاهراً فيه فان الظهور المذكور بمعنى قابلية اللفظ للمعنى و ليس بموجود هنا للقرينة المذكورة و من الثانى تصديق السامع للمتكلم فى ارادته معنى اللفظ فانه بالعكس فربما يتحقق الظهور ولا تصديق كما اذا علم عدم كونه فى مقام البيان اولم يحرز فان الظهور بمعنى القابلية المذكورة محقق كما لا يخفى و ليس الدلالة موجودة اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه وقع النزاع فى مراد بعض الالفاظ منها اليد المستعملة فى القرآن فانها تارة فسرت كما فى آية السرقة بالى الاصابع و اخرى كما فى آية الوضوء بالى المرافق وثالثة كما فى آية التيمم بالى الزند فلاند فى غير هذه الموارد من التفقيش لظهورها فى اى من المعانى المذكورة فثبت مما ذكرنا ان المبين ليس خصوص صريح فى معنى بل يعمه والظاهر فيه كما ثبت انه ليس مقيداً بالعلم بااردة ظهوره بل لو علم بالقرينة ان هذا الظهور ليس بمراد لا يضرب باطلاق المبين عليه كما فى قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة فان الادلة

العقلية والنقلية قائمة على عدم ارادة هذا الظهور من النظر بالعين
ولكن مع ذلك هذا مبين كذا ضده المجمل فهو ما ليس له ظهور
و ان علم المراد الاستعمال منه كما قلت رأت عينا فلو قامت القرينة
على ان المراد منه هو الباكية لا التجارية فمع ذلك هذا مجمل فيما
ذكرنا ظهر ضعف تعريفه الثانى من ان المبين هو المعلوم مراده
الاستعمالى فانا قلنا انه يجتمع مع المجمل كما ظهر بما ذكرنا عدم
صحة المعنى الثالث من انه هو الـ الذى له ظهور بشرط عدم
العلم بعدم ارادته لانا قلنا ان الآية الشريفة من المبين مع العلم
المذكور ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا من اجمال الآيات المذكورة
لا ينافى ما ذكرنا من كون المراد منه معلوماً كما مر من ان المجمل ما
ليس له ظهور و ان علم مراده مضافا الى ان آية السرقة منها غير
معلومة المراد ايضاً عند السيد المرتضى لاحتمال ما هو المراد من آية
الوضوء من القطع الى المرفق او التيمم منه الى الزند او آية السرقة
عند المشهور منه الى الاصابع

الدراسة فى يوم ١٣ ربيع الثانى ١٣٩٩

وكذا اختلف فى آية حرمت عليكم امهاتكم و احلت لكم
بهيمة الانعام بل مثل روايتى لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة مما
اضيف التجليل او التحريم الى امثال الاعيان المذكورة و مما ينتفى

فيه الفعل مطلقاً بمجرد فقد بعض الاجزاء او الشرائط فقال الاكثر انها ليست مجملة بظهورها في الفعل المقصود منه فتحريم الام يراد به وطئها و سائر الاستمناعات بها و تجليل البهيمة يراد به حلية لحمها و سائر الانتفاعات غير المحظورة بها و ذهب البعض الى انها مجملة لان الافعال كثيرة و حيث لا يمكن تقدير جميعها لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها كما لا يمكن تقدير بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح فيقع الاجمال و لكننا حيث سلطنا في تفسير المجمع الى ما ليس له ظهور و يكون امثال ما ذكر ظاهرة في تقدير ما يناسبه تذهب الى الاول و كذا امثال الروايتين فان المراد من النفي و ان كان في بدو النظر مشتركاً بين الصحة و الكمال و لكن لا ينبغي الشك في ظهور هذا النفي في نفي الحقيقة و ادعاء هذا الظهور ليس بلا دليل فان العرف يباسبك فانه الحاكم في طرف الاختلاف فانك اذا راجعت وجدانك تجده شاهداً على ما ذكرنا ثم هل الاجمال والبيان من الاوصاف الاضافية او الحقيقية اختار الاول شيخ مشايخنا في الكفاية فقال لا يخفى انهما وصفان اصافيان فربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع او لتصادم ظهوره بما حف لديه و مبيناً لدى الآخر لمعرفته به و عدم التصادم بنظره و لكن الظاهر على ما اختار بعض المعاصرين في عنايته انهما وصفان واقعيان لانا قلنا ان المبين ما له ظهور سواء كان مستنداً الى الوضع او القرينة و سواء علم المراد منه اولم يعلم او علم كونه المراد خلافه

فهذا كما ترى لا يتفاوت بحسب الاشخاص فالمعيار كله هو العرف بحسب كل اللغة واللسان وعليك نص عبادة المعاصر الموافق لنا بل الظاهر انهما وصفان واقعيان لا يختلفان لعدم معرفة شخص بالوضع او لمعرفة آخر به او بتصادم ظهوره بما حُف به لديه وعدمه فاللفظ اذا كان بحيث لو القى الى اهل العرف لم يعرفوا منه معناه و ترددوا في المراد فهو المجمع واقعاً و ان فرض ان الشخص قد عرف معناه بقريئة حال او مقال منفصل عنه او نحو ذلك فالمعيار كله في البيان والاجمال هو فهم العرف وعدمه فان عرفوا معناه فهو مبين واقعاً والا مجمل كذلك هذا آخر ما استقننا الى من كان حاضراً في مجالس تدريس هذه الدراسات الواقعة على ترتيب اصول الامامية في الاصول الفقهية و به تم المجلد الاول من الكتاب في سنوات السبع او الثمان او التسع بعد الالف و ثلثمائة هجرية قمرية على هاجرها آلف التحية .

فهرست

| صفحة | عنوان |
|-------------------|---|
| ١ و ٢ و ٣ و ٤ | تعريف علم الاصول و موضوعه |
| ٥ و ٦ و ٧ | الغرض الذاتى و غيره و مناط اختلاف العلوم |
| ٨ و ٩ و ١٠ | فى حجية الظواهر |
| ١١ و ١٢ | الحقيقة الشرعية |
| ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٦ | فى الصحيح والاعم |
| ١٧ تا ٢٧ | علائم الحقيقة والمجاز |
| ٢٨ تا ٣٣ | الاشترك و استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى |
| ٣٤ تا ٣٤ | المشتق |
| ٣٩ تا ٤٠ | مادة الامر |
| ٥٠ تا ٥٣ | معنى صيغة الامر |
| ٥٤ تا ٥٩ | كون معنى صيغة الامر مطلرية المأمور به |
| ٦٠ | فى المرة والتكرار و استفادتهما من الامر |
| ٦١ تا ٦٨ | فى الفور والتراخى و استفادتهما من الامر |
| ٦٩ تا ٨٨ | الكلام فى الاجزاء و فيه معنى سببية الامارات و طريقتها |
| ٨٩ تا ٩٤ | الكلام فى مقدمة الواجب و فيه تفسير اقسام الدلالات |
| ١٠٢ تا ١٠٦ | المقدمة الثالثة فى ان مقدمة الواجب مسئلة اصولية اولا |
| ٩٥ تا ١٠١ | نمرات مسئلة مقدمة الواجب |
| ١٠٧ تا ١١٦ | المقدمة الرابعة فى تسميات المقدمة و فيها معنى الشرط المناخر |
| ١١٧ تا ١٢٠ | المقدمة الخامسة فى الفرق |

- ١١٧ تا ١٢٠ بين السبب و غيره و كلام المرتضى
المقدمة السادسة في ثمرات
- ١٢١ تا ١٢٤ القول بوجوب المقدمة و فيها شبهة الكعبي
المقدمة السابعة في المراد من الوجوب
- ١٢٤ تا ١٢٦ من التبعية او الغيري والاصلي او التبعية
المقدمة الثامنة هل يختص النزاع بمقدمه
- ٢٧ و ١٢٨ ما ثبت وجوبه باللفظ او اعم
المقدمة التاسعة في ان الامر المطلق
- ١٢٨ و ١٣٠ حقيقه في الواجب المطلق او اعم
المقدمة العاشرة هل مطلق الواجب
- ١٣٠ و ١٣٢ يتعقبه المدح والثواب او يختص بالاصلي
المقدمة الحادية عشرة في تقسيم
- ١٣٢ و ١٣٤ المقدمة الى المقدورة و غير المقدورة
في اقوال مسئلة مقدمة الواجب
- ١٤٢ تا ١٤٨ بحث الاضداد
الاقوال في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن لحد
- ١٤٩ تا ١٥٧ و فيه تقرير شبهة الكعبي
في الاقتضاء النهي عن الضد العام
- ١٥٨ تا ١٦١ في ثمرات الاقتضاء المذكور
و فيها مسئلة الترتيب
- ١٦٣ تا ١٧١ مما يكشف عن صحة الترتيب

- صحة عمل الجاهل بالحكم في مسئلتى الجهر والاختفات ١٧٢ تا ١٧٦
- في نقل كلام صاحب الكفاية لصحة عمل الجاهل ١٧٧ تا ١٨١
- في الميز بين باب التزامم والتعارض
و مرجحات باب التزامم ١٨١ تا ١٩٦
- في مسئلة نذر زيارت الحسين قبل الاستطاعة
فاستطاع و نقل كلام السيد في العروة الوثقى ٩٧ تا ٢٠٠
- في تقدم بعض مرجحات التزامم على الآخر ٢٠٠ تا ٢٠٥
- في جواز الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه ٢٠٥ تا ٢٠٨
- في كون متعلق الطلب الطبايع ٢٠٨ و ٢٠٩
- في بقاء جواز المأمور به بعد نسخ وجوبه ٢١٠ و ٢١٢ و ٢١٣
- في كون موضوع الحكم نفس الطبيعة
بيان مقدمات الحكمة ٢١٣ تا ٢١٦
- في بيان الواجب التخييري والكفائي
والموقت والموسع ٢١٦ تا ٢٢٤
- في اجتماع الامر والنهي
والمميز بين هذه المسئلة ٢٢٤ تا ٢٢٩
- و مسئلة النهى في العبادات
في ان النزاع صغرى في الاجتماع
او كبرى و مناط جوازه و عدمه ٢٣٠ تا ٢٣٣
- في الامور الممهدة للامتناع المختار عندنا ٢٣٣ تا ٢٤٢

| صفحة | عنوان |
|------------------|--|
| ۲۴۲ | بعض ادلة المجوز منها كون الجهة تقييدية لا تعليليه والفرق بينها و بين الامثلة |
| ۲۶۱ تا ۳۴۹ | في دلالة النهي على الفساد والامور الممهدة في هذا المقام و منها قول المفرط من العكس من دلالته على الصحة |
| ۲۶۵ تا ۲۶۱ | كلام في المفاهيم |
| ۲۸۱ تا ۲۶۵ | مفهوم الشرط و غيره |
| ۲۹۳ تا ۲۸۱ | مفهوم الوصف و مفهوم الغاية والعدد و مفهوم المواقفه و اقسام القياس |
| ۳۰۲ تا ۲۹۴ | في العموم والخصوص و الفاظ العموم |
| ۳۰۵ تا ۳۰۳ | في حجبية العام المنخص في الباقي |
| ۱۰۴ تا ۳۱۳ | في حجبية العام المنخص في المشكوك دخوله في العام او الخاص و فيه الشبهة المصدقية |
| ۱۳ تا ۳۱۵ تا ۳۱۹ | كلام في الخطابات الشفاهية |
| ۳۲۰ تا ۳۱۹ | في العمل بالعام بعد الفحص عن المنخص |

| صفحة | عنوان |
|-------------|--------------------------------------|
| ٣٢١ الى ٣٢٤ | العام المتقب للضمير الراجع الى البعض |
| ٣٢٩ الى ٣٢٤ | تنخيص العام بالمفهوم المخالف |
| ٣٢٩ الى ٣٣٣ | الاستثناء المتعقب للحمل |
| | في الامور الراجعة الى المتعارضين |
| ٣٣٤ الى | والفرق بين المطلق والعام |
| | و تفسير مقدمات الحكمة |
| ٣٣٩ الى ٣٤٨ | النسخ و فيه اقسام المخصص والعام |
| | المطلق والمقيد والفرق بين |
| ٣٤٨ الى ٣٥٢ | المطلق والعام والاسماء الموضوعة له |

غلطنامه

| صفحة | سطر | غلط | صحيح |
|------|-----|---------------|-------------------------------|
| ۵ | آخر | فيقصر | قيصير |
| ۶ | ۲ | ما يعرض | بوساطة داخل |
| ۹ | ۱۶ | منها في المحل | ومنها في المحل |
| ۱۰ | ۶ | الخامسة | السادسة |
| ۱۰ | ۱۳ | السادسة | السابعة |
| ۱۱ | آخر | | كالميتة |
| ۱۲ | دوم | | الاعتبار الاعتباري |
| ۱۳ | ۸ | | السابعة الثامنه |
| ۱۴ | ۴ | | في الروايتين |
| | | | في الروايتين ينفي الصلاة |
| ۱۵ | ۱۵ | | الثامنه التاسعة |
| ۱۷ | ۳ | | التاسعة العاشرة |
| ۱۸ | ۵ | كل حادث | كل متغير حادث |
| ۱۹ | ۲ | العاشرة | الحادية والعشرة |
| ۲۱ | ۵ | وجود | الاتحاد ماهة |
| | | | وجود او الاتحاد |
| ۲۱ | قبل | از سطر آخر | من مصاديقه والا |
| | | | من مصاديقه فصحة الحمل الاولى |
| | | | الذاتي علامته له وعدمها علامة |
| ۲۳ | ۳ | بساطة | بساطته |
| ۲۳ | ۱۵ | الصناعي | الصناعي فيه المغايرة |
| ۲۳ | ۱۰ | الذين مر | الذي مر |
| ۲۴ | آخر | الثالثة عشره | الرابعة العشرة |
| ۲۶ | ۶ | في موارد | المشكوك |
| | | | في الموارد المشكوك |
| ۲۶ | ۶ | ذلك اللفظ | ذلك ان اللفظ |
| ۲۶ | ۱۴ | الرابعة عشر | الخامسة والعشرة |
| ۲۸ | ۲ | الخامسة | العشرة |
| | | | الخامسة والعشرة |
| ۲۸ | ۶ | على التفصيل | ۰۰۰ على |
| | | | التفصيل الثاني و بالعكس |
| ۲۹ | ۴ | الكفاية... | اداة الكفاية |
| | | | الثالثة اداة |
| ۲۹ | ۸ | بصورة | الافراد اردة |
| | | | بصورة الافراد لا يجوز ارادة |
| ۲۹ | ۵ | لكثير | للتكثير |
| ۲۹ | آخر | السادسة | السابعة |
| ۳۱ | ۱۱ | السابعة | الثامنة |

| | |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| صفحه سطر غلط صحیح | صفحه سطر غلط صحیح |
| ۱۳ ۶۶ والفرقی والفرق | ۳۲ ۲ معناه الحقیقی معناه الحقیقی |
| ۴ ۵۶ تدل علی تدل الاعلی | ۳۲ قبل آخر الثامنہ التاسعة |
| ۶ ۵۶ ارادلاتین ارادالاتین | ۲۳ ۵ توفیقی و توفیقی |
| ۱۱ ۵۹ قصد واحد قصد اداحداً | توفیقی و توفیقی |
| ۳ ۶۲ سطر بآخر مانده فقعوا فقعوا | ۳۴ ۱ الوضع فیستلزم کونه مجازياً |
| ۷ ۶۷ یعبر یعبر | الوضع فیستلزم کونه حقیقياً |
| ۱۰ ۷۷ السلمین السلمین | و بالنسبة الی المجازی القرینة |
| ۷ ۸۴ اشارة انه اشارة الی السببه انه | فیستلزم کونه مجازياً الخ |
| ۶ ۸۴ سطر بآخر هجرر مجرد | ۳۴ ۹ ان کان احدهما |
| ۸۴ یک سطر بآخر سبط بسط | ان کان فی احدهما |
| ۷ ۹۵ عن من | ۳۶ ۴ سطر بآخر مانده العشرون |
| ۹۶ آخر علیه علیهما | الحادية والعشرون |
| ۱۳ ۹۷ رتبها رتبها | ۳۸ ۶ سطر بآخر مانده الحادية |
| ۱۰۰ اول عادياً عادياً | والعشرون الثانیة والعشرون |
| ۶ ۱۰۰ طی علی | ۴۰ ۴ الثانیة والعشرون |
| ۱۴ ۱۰۶ للفقیه للفقیه | الثالثة والعشرون |
| ۹ ۱۰۸ الاخير قال الاخيرة | ۴۹ ۹ وجهین...من وجهین الاول من |
| ۶ ۱۰۸ سطر بآخر باعتبار العقلية | ۵۱ ۱ اسبعصه استطعتم |
| باعتبار الی العقلية الخ | ۵۱ ۹ اجولوب الوجوب |
| ۴ ۱۱۰ سطر بآخر مانده ضد عند | ۵۳ ۵ سطر بآخر فانها فانها |
| ۹ ۱۲۲ کن کون | ۵۵ اول المأمور المأمور بها |

| صفحه سطر غلط صحیح | صفحه سطر غلط صحیح |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| ۱۴۸ آخر الضدی العضدی | ۵۱۱۳ للتعارن للتعادل |
| ۱۵۱ ۵ سطر بآخر هذا هده | ۱۲۱ ۱ فی ففی |
| ۱۵۳ ۵ سطر بآخر الكفی الكعبی | ۱۲۵ ۸ علیه عليك |
| ۱۵۴ ۶ سطر بآخر الظاهری البعض | ۱۲۵ ۱۰ لا یصح لان لا یصح كما |
| الظاهری من البعض | حصر الواجب الى الاصلی والتبعی |
| ۱۵۶ ۵ او آخر او فعل آخر | فی عالم الاثبات لان |
| ۱۵۹ ۶ نقول القول | ۱۲۵ ۶ سطر بآخر منهما منها |
| ۱۶۰ ۴ سطر بآخر لانه لقوله | ۱۲۹ ۸ اشراطه اشراطه |
| ۱۶۲ ۹ بالمضین والاهم- بالمضیق الاهم | ۱۳۰ ۱۰ بالاصل بالنفسی |
| ۱۶۵ ۱۰ دل ادل | ۱۳۷ ۱۲ تابع لثبوتنا تابع له ثبوتنا |
| ۱۶۹ ۴ سطر بآخر فلذا فلا | ۱۳۹ ۳ وجب واجب |
| ۱۷۱ ۲ سطر بآخر الجمع للجمع | ۱۴۱ يك سطر بآخر الاثباته الاثبات |
| ۱۷۲ ۴ سطر بآخر الستین الستین | ۱۴۲ ۹ نتیجتها اعله للكبری |
| ۱۷۵ ۴ سطر بآخر الترتیب الترتیب | نتیجتها كبری |
| ۱۷۷ ۱۸ مامرادا مامورا | ۱۴۳ ۸ تفعل تمقل |
| ۱۷۹ ۵ فینقی فینقی | ۱۴۵ ۹ تضییق التضييق |
| ۱۸۲ ۴ سطر بآخر فانظرنا نظرنا | ۱۴۷ ۵ سطر بآخر كانا كانا |
| ۱۸۳ ۴ التانی التانی | ۱۴۸ ۵ « « بالبیاض يتوقف على |
| ۱۸۴ ۲ سطر بآخر التانی الاول | بالبیاض لا يتوقف على |
| ۱۸۸ ۴ فیندمه فیندمه | ۱۴۷ آخر العین البین |
| ۱۹۷ قبل از سطرها ۳۷ ۳۱۶ | ۱۴۸ ۵ السلوك السكون |

| صفحه | سطر | غلط | صحیح | صفحه | سطر | غلط | صحیح |
|------|-----|-------------------------|---------------------------|------|-----|------------------------|------|
| ۱۹۸ | ۵ | سطر باآخر الخبر المذکور | تارة الدرس تارة | ۲۲۵ | ۱۱ | تارة الدرس تارة | صحیح |
| ۲۰۰ | | الدرس الى ۱۹ ۹۸ | باختصاص الوجوب باول الوقت | | | | |
| ۲۰۱ | | آخر من كون في السابق | و اخرى باخره الدرس | | | | |
| | | من كون السابق | هذه هذا | ۲۲۶ | ۴ | هذه هذا | |
| ۲۰۲ | آخر | تقدير تقديرى | بالفرض بالفرض | ۲۳۱ | ۶ | بالفرض بالفرض | |
| ۲۰۲ | آخر | هذا المنال هذا المثال | بالاولى بالاول | | | | |
| ۲۰۳ | اول | الذين الذى | لمنات المنات | ۲۳۴ | ۶ | لمنات المنات | |
| ۲۰۵ | آخر | الامر الامر | اخر باخرى | ۱۳۵ | ۹ | اخر باخرى | |
| ۲۰۶ | ۷ | يمكن تكن | حقيقية الدرس حقيقة | ۲۳۶ | ۴ | حقيقية الدرس حقيقة | |
| ۲۰۸ | آخر | فالنتيجة فالطبيعة | فتمام الدرس | | | | |
| ۲۱۰ | ۱۰ | منشا منشاء | هو فهو | ۲۳۷ | ۱۲ | هو فهو | |
| ۲۱۱ | ۲ | ينتفى بانتفاء لاينتنفى | شرحا شرعاً | ۲۳۷ | ۱۷ | شرحا شرعاً | |
| | | كله بانتفاء | الدلالة الدلالة | ۲۳۹ | ۶ | الدلالة الدلالة | |
| ۲۱۴ | ۱ | احدت وحدث | الذى نسخة التى | ۲۴۱ | ۱ | الذى نسخة التى | |
| ۲۱۵ | ۲ | نعمد نعمد | السادس ان السادس من ان | ۲۴۱ | ۶ | السادس ان السادس من ان | |
| ۲۱۵ | ۳ | لتمسك التمسك | للمذكورة المذكورة | ۲۴۱ | ۹ | للمذكورة المذكورة | |
| ۲۱۶ | ۳ | فشد يكون قديكون | منصوباً منصوباً | ۲۲۳ | ۵ | منصوباً منصوباً | |
| ۲۱۶ | ۸ | تصهير تطهير | الثانى التالى | ۴۴۴ | ۸ | الثانى التالى | |
| ۲۱۷ | ۸ | للمامور با للمامور به | ۴ سطر باآخر فعاد فعاد | ۲۴۵ | ۴ | ۴ سطر باآخر فعاد فعاد | |
| ۲۱۸ | آخر | التسوية البدلية | فيجتمع فيمتنع | ۲۴۶ | ۱ | فيجتمع فيمتنع | |
| ۲۲۲ | ۸۰۶ | الفرض الفرض | تعبد قيد | ۲۴۷ | ۷ | تعبد قيد | |

| صفحة | سطر | غلط | صحيح |
|------|-----|----------------|-------------------|
| ٢٩٦ | ٥ | تعليل | تقليل |
| ٢٩٩ | ٥ | ضين | ضيق |
| ٣٠٣ | ٥ | سطر بآخر | حجيه حجيمه |
| ٣٠٣ | ١٠ | غيرنا | غيرما |
| ٣٠٥ | ١٣ | شخلمب | شككت |
| ٣٠٦ | آخر | المتصل | المنفصل |
| ٣٠٧ | ١٢ | مر تكب | الصغيرة |
| | | مر تكب | الكبيرة |
| ٣٠٧ | ٣ | بآخر بين الاول | بين الاقل |
| ٣٠٩ | ١٤ | السبت ساريا | |
| | | السبت | فيسمى ساريا |
| ٣١١ | اول | لم تخصصه | لم تخصصه |
| ٣١١ | آخر | كما | كان |
| ٣١٧ | ٢ | الثانية فرقها | الثاقبه عدم فرقها |
| ٣٢١ | ٢ | الغرض | الغرض |
| ٣٢٢ | ١٤ | رجوع | رجوع |
| ٣٢٦ | ٨ | ثانيهما | ثانيتها |
| ٣٣٩ | ٣ | دل شايح | دل على شايح |
| ٢٤١ | ١٠ | لم انه | انه لم |
| ٢٤١ | ٦ | سطر بآخر | بسبة سنة |
| ٣٤٢ | ٣ | سطر بآخر | اقام اقسام |
| ٣٤٩ | ٥ | سطر بآخر | المقام ما |
| | | المقام | ليس ما |
| ٣٥٢ | ٩ | للمح | للمح |

| صفحة | سطر | غلط | صحيح |
|------|-----|--------------|-------------------------|
| ٢٥٠ | ٤ | سطو يتوقف | على العبارة |
| | | يتوقف على | العبادة وكذا في ما قبله |
| ٢٥٢ | ٧ | الازل | الازلى |
| ٢٥٤ | ٩ | يكن منهما | تكن منها |
| ٢٥٥ | ٣ | سطر بآخر | من الحمد عن الجهر |
| ٢٥٦ | | يكس طر بآخر | كالقرآن كالقران |
| ٢٦٠ | | آخر | اليه الله |
| ٢٦١ | ٥ | سطر بآخر | معنا ممتعاً |
| ٢٦٢ | | سطر آخر | واحد واجدا |
| ٢٦٣ | ٦ | سطر بآخر | ابتعه اشبه |
| ٢٦٣ | ١١ | الليعقله | العقلية |
| ٢٦٣ | | يكس طر بآخر | الاعرابى قلت |
| | | | الاعرابى ان قلت |
| ٢٦٤ | ٧ | تبعا قصد بلا | تبعا بلا قصد |
| ٢٦٣ | ٥ | سطر بآخر | الفعل القتل |
| ٢٦٤ | ١ | سطر بآخر | بالاول بالاولى |
| ٢٦٥ | | آخر | مطلب مطالب |
| ٢٧٠ | ٢ | سطر بآخر | الحدثة الخدشة |
| ٢٧١ | ٤ | سطر بآخر | فيقتض فيقتض |
| ٢٧٤ | اول | حاكم | حكم |
| ٢٧٥ | ٣ | معته | مضيته |
| ٢٧٥ | ٩ | المعرف | المعروف |
| ٢٧٦ | ١ | الاول | الاولى |
| ٢٨٠ | ٦ | يستلوك | يستهلك |
| ٢٩٣ | ٣ | للاعم | الاعم |
| ٢٩٣ | ٥ | من الالية | المذكور |
| | | من الالية | المذكورة |



PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 073411660