

Princeton University Library



32101 075818292

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

--	--

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لا يخفى على حملة العلم ان لحضرت علامة شيخنا الاستاذ متع الله المسلمين بطول عمره وافاداته تصنيفات عديدة في الفنون الكثيرة وتأليفات نافعة في العلوم المختلفة واوصى بها حسب ما هو المرسوم في ظهر كتبه المطبوعة في النجف الاشرف زاد الله شرفاً في سنة ١٣٥٠ فامرنا بنشر فسخ الوصية التي لو حدث لحضرت الحادث فليحمل قرة عينه العلامة الفاضل الاعانور الدين الى المكتبة الشوتريّة ويجعلها وقفاً على حملة العلم من اهاليها لكنه لما رجع من الارض الاقدس الطوس وحصل له العوائق من الرجوع ووقف على العجالة في بلدة قم على كره منه ففسخها ونشر فسخها ايضاً في ظهر ذخيرة العباد وهي رسالة عمالية في دورة الفقه مبذولة لاهلها وفي ظهر تقريراته المسمّاة بالغوالي اللثالي ايضاً وفوض امرها هو كولا الى قرة عينه المذبور فلينفذ رائيه فيها كيف يشاء من التملك لنفسه او الوقف على احدي المكاتب في المراكز العلمية التي الساعة وهي سنة ١٣٨١ منحصرة بالنجف الاشرف وقم ورجومنه لو بنى على ان يوقف فليقدم مكاتب النجف حتى الامكان ولا يترك تلك العتبة المقدسة التي (لى فل) فمن تلك الجهة تعرضاً لاطاعته من النشر اردنا ايضاً ذكر فهارست تصنيفاته وتأليفاته كما امرني بشبها وضبطها في ذيل تلك الرسالة ايضاً وانا ذكر من مطبوعاتنا وغير مطبوعاتنا وهي هذه (روح الايمان في لزوم معرفة حقيقة الانسان المطبوع في النجف سنة ١٣٥٠) (اعلام العامة في صحة الحج مع ابناء العامة المطبوع في النجف سنة ١٣٦٤) (ايقاظ البشر في اجزاء اضطراري المشعر المطبوع في النجف سنة ١٣٦٤) (ارشاد الامة في عدم اجزاء الصلوة الجمعة في عصر الغيبة عج المطبوع في النجف سنة ١٣٦٥) (ذخيرة العباد دورة فقه فارسية رسالة عمالية المطبوع سنة ١٣٦٨) (كتاب المحاكمات بين الاعلام الذي حاصله هذه التقارير المطبوع في سنة ١٣٧١) (رسالة في العلم الاجمالي ورسالة في الخل ورسالة سبعة وخمسين ومائة فرع من فروع العلم الاجمالي الراجع الى الصلوة والخلل الحاصل فيها وحقيقة هذه الرسائل الثلاثة هي التي طبعت باسم الغوالي اللثالي

Arab)
BL
A724

تاليفات شيخنا الاعظم دام بقاءه

من تقريرات بعض الاجلة من المعاصرين زبدت ووفقه من اهالى الاراك فى سنة ١٣٦٩) رسالة فى الحاشية الاستدلالية على العروة الوثقى (رسالة فى الحاشية الاستدلالية على المجلد الثانى منه) (حاشية فتاوى على العروة الوثقى المجلد الاول والثانى منه) (حاشية فتاوى على الوسيلة) (حاشية فتاوى على تبصرة العلامة) (كتاب الطهارة) (كتاب الصلوة) (كتاب البيع) (كتاب الخيارات) (رسالة فى شرائط المراجع العامة) (رسالة الدرر المنظومة) (رسالة فى الحيض) (رسالة فى قبول توبة المرتد مطلقا) (رسالة فى قاعدة لاضرر) (كتاب الاقرار) (رسالة فى النفاس) (رسالة فى الرضاع) (رسالة فى طهارة العصير العيني) (رسالة فى اللباس المشكوك) (رسالة فى الاستحاضة) (رسالة فى منجزات المريض) (رسالة فى حكم تلقيح النسوان) (رسالة فى حكم الاذاعة والراذير) (رسالة ثانوية فى قاعدة لاضرر) (رسالة فى حكم النساء مع الاجانب) (رسالة منية الطالب فى لزوم القيام عند ذكر الغائب عجل) (رسالة فى درهم والدينار الشرعى) (رسالة فى مناسك الحج لم يسبقها احدا اليها) (رسالة فى حكم حلق اللحية) (رسالة فى صلوة ذوالاعدار) (رسالة فى وجوه اعجاز القرآن) (رسالة فى الزيارة العاشوراء) (رسالة فى حقيقة النفس) (رسالة فى الحسن والقبح) (رسالة فى فضيلة العلم وبيان المراد منه) (رسالة فى الدعاء السيفى) (رسالة فى بيان بعض المسائل اللازمة فى الهيئة والحساب) (رسالة فى حقيقة نبذة من الايات والخبار) (رسائل متفرقة كثيرة فى الفقه والاصول) (كتاب القنية فى شرح الفية ابن مالك) (كتاب درر المنطقية فى المنطق) (كتاب اعتقادات الاثنى عشرية فى الكلام) (كتاب شهاب العتيد فى رد ابن ابي الحديد) (كتاب الحاشية على مكاسب الشيخ قده) (حاشية صغيرة على المكاسب) (كتاب تحف الاصول دورة كاملة فى ثلاث مجلدات) (كتاب نهاية المأمول فى شرح جلدى الكفاية الاصول فى المجلدين كل واحد يسوى صلوة الجواهر) (حاشية على الكفاية) (حاشية على تقريرات استاذہ النائيين على المجلد الاول والثانى لكنه مدظله العالى غير موفق لاتمام هذه الحواشى الثلاثة والتمسنا اتمامه زاد الله فى توفيقاته) (رسالة فى شرح بعض اشعار العرفاء من الحكماء وهذا اخرها امرنا بنشره فانمرت و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله الطاهرين اقل المدرسين والمقررين مسلم السرايى التبريزى

هَذَا

جزء الاول

من التقارير المسمى
بالمحاكمات بين الاعلام
و سيتلوه الجزء
الثاني انشا الله
وهي

من بحث استاذ الاعظم المولي الاكبر والركن الافخم غواص بحار التحقيق
وقطب دوائر التدقيق عماد الشيعة ومجيب الشريعة درة الادوار باقعة الادهار
شيخ الفقهاء والمجاهدين حجة الاسلام والمسلمين آية الله الكبرى في العالمين
بقية السلف وخاتمة الخلف حاوي الفروع والاصول جامع المتقول والمعتقل
منبع الافاضات وينبوع الفيوض شيخنا وملاذنا الشيخ عبد النبي النجفي العراقي
متع الله حملة العلم والمسنمين بطول بقائه لمقررهما الامير زاملهم اغا السرايى النبريزي

يا حبذا من جواهر الكلمات	يا نور سزد نقش نمودن برخ حور
فيها انطوت يا لها كنوز رموز	باشوق وشعف ريز كه افزون شودت نور
لله درقا ملها الجواد لقد	بادا ابد الدهر الى ينفخ في الصور
	بها تجلت بصاء النسمات
	على الذي يترغب سميل نجاة
	اجلاد في محاكمته ما هو دليل حياة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اما بعد فالذي بهم بيانه ولا ينبغي ستره وكتمانه اني قد لا خطت عدة من القواعد المهمة والمسائل الفاضلة في تقريرات قرّة عيني ولدنا العزيز الروحاني العالم الفاضل و الثقة الجليل الكامل ذوالفضل العظيم والطبع السليم والفهم المنقلم ذوالقربة القوية والسليقة المستقيمة صفوة العلماء الاعلام نخبة المدرسين الكرام الاغا ميرزا مسلم السرايى التبريزى دامت توفيقاته فوجدتها قد اجاد في ضبط ما استفاد منى واحسن فيما اودعه فيها وحفظ عنى فيما استفاد الله دره فى تحريرها خالياً عن الایجاز المخل والاطناب الملل وعلى الله اجره فى الدارين اللهم ارفع له قدرأ و ارفع له ذكرأ والحمد لله على نعمائه وصلى الله على محمد وآله من الجاني عبدالنبي النجفي العراقي

محل الغائم الشريف

هذه

رسالة المحاكمات

من تقريرات دروس استاذنا

الاعظم حضرت آيت الله العظمى الشيخ

عبدالنبي النجفي العراقي متع الله

حملة العلم بطول بقائه

لمقررهما الجاني الميرزا

مسلم السرايى

التبريزى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على مواهبه السنية وعطاياه الجزيلة واشكره ان جعلنا من علمه الشريعة ولو ياشباحهم فى اللبس والطريقة واسئله ان يصلى على محمد واله خير البرية واستشفع بهم ان يهدينى الى استقامة السليقة ولعنة الله على اعدائهم شر الخليفة اما بعد فان لشيخنا الاستاذ دام ظله العالى رسالة سمها بالدرر المنظومة وهى منظومة فارسية قد اودع فيها اسرارها

فى نفسه القدسية من الجهات الدينوية والاخرية ولم يذكرها فى فهرست كتبه المطبوعة فى النجف وقم لجهات شتى فانه مدظله بعد ما ذكر فيها مدة اقامته فيها وهى اربعون سنة و مدة تلمذه وهى عشرون سنة ومدة تدريسه للسطوح وهى عشرة سنين وتدرسه للخارج وهى عشرة سنين وذكر اجازاته عن مشايخه قده فى الهجرة الاولى وذكر مشايخه فى الهجرة الاولى والثانية وعدة تصانيفه المطبوعة فيها وغيرها ان من جملتهم قده المولى الاعظم محيى السنة عماد الملة المحقق المدقق امام الفقهاء والمجتهدين المقنن للقوانين والمذهب للمباني العالم الربانى والحجة الكبرى الصمدانى الاغا ميرزا حسين النائينى قدس الله تربته لكنه دام ظله قد ذكر فيها ان تلمذتى عنده كان قليلا واستفادتى منه هذيلاً حيث فى الهجرة الاولى كان ما يقرب سنتين وفى الثانية ما يشبهه ولكن مطالبه قد ظهرت بامضائه ومقاصده قد شاعت بنشرها ومسالكه ومباينه قد بانت بطبعها فانه قده قد اسس قواعداً وابتكر قوانيناً قد شيد بنيانها واستحكم اركانها ثم اصطلح عليها اصطلاحاتنا ولم تنسبها الى غيره وبني عليها دورة اصوله وفقهه وردبها كلمات الاعلام والاساطين قده وزعم خطائهم فيها فاخذها حملة العلم سائرين فيها ونحن لما حضرنا بحث شيخنا الاستاذ الاكبر مدظله العالى طلبنا من جنابه والتمسنا منه التعرض لكلامه قده فاجاب سئولنا فضلاً منه ونحن لما تأملنا فيها رأينا جلها لولا كلها قابلاً للتأمل والنظر بل لا يخلو عن الخلل والحقير فيها انا اذكرها واحدة بعد واحدة مع ما يرد عليها على حسب فهمى القاصر ونظرى القاصر فان رأيتموه صواباً وحقاً فهو بالاتباع احق والافليس اول قارورة كسرت فى الاسلام فان الانسان لا يخلو عن الخطاء والنسيان وسميت كتابى هذا بالمحاكمات بين الاعلام وان لست من رجال هذه الميدان وعليه توكلى وبه اعتصامى

(منها) ان القوم قد خلطوا موضوعات الاحكام بمتعلقاتها مع ان الفرق بين لان الماهيات
المختارة الشرعية كالصلوة والصوم والحج وامثالها مما تعد من افعال المكلفين لا تكون
موضوعات الاحكام الشرعية بل تكون تلك الحقائق من متعلقاتها وموضوعها انما هو البالغ العاقل
لان التكليف موضوع عليه ولكن لما طوب منه الصلوة والصيام وامثالهما من الحقائق
سميت تلك الامور بمتعلقاتها مع ان الفوائد والثمرات في معرفة كل واحد منهما وتميزهما
وتشخيصهما لكثيرة جدا وانت خبير بانه لا يخلو عن خلل واضحة وان تلك الدعوى
بمكان من الغرابة للزوم الخلف والتناقض ومخالفة القواعد العربية والحكمية ومخالفة
اتفاق علماء الاسلام وتوضيح ذلك يتوقف على طي مقدمات كلها من المسلمات الاولية
التي تصديقها مساوق لتصورها الاولى ان كل حقيقة وماهية بما هي هي تكوينية كانت او تشر
يعية لها في نفسها في الواقع اسم خاص وعنوان مخصوص تخص به سواء كانت من المجعولات
الشرعية كالصلوة والصوم وامثالهما تأسيساً او امضاء او من الامورات الحقيقية التكوينية
كالماء والتراب وامثالهما فيكون ذلك الاسم او العنوان معرفاً لها وحاكياً عنها وبه يشار
عليها فلا معرف لها في الواقع الا ذلك الاسم والعنوان ولكنها بلحاظ طر والاعتبارات عليها
وعروض الحالات عليها وحملها عليها بالحمل الشائع واتصافها بها يتحقق لها اسم وعناوين
اخرى بمثابة لولا تلبسها بها ما كان لها تلك الاسامي والعناوين فما كان اولها التكبير و
اخرها التسليم من حيث هي وفي نفسها يسمى صلوة ولكن بلحاظ تعلق الطلب بها مطلوباً
وبلحاظ تعلق الارادة مراداً وبلحاظ تعلق الامر بها مأموراً به وبلحاظ تعلق القصد بها
مقصوداً وبلحاظ التلفظ بها ملفوظاً وبلحاظ الانفهام مفهوماً وبلحاظ الدلالة مدلولاً و
بلحاظ وضع شئى عليها موضوعاً الى غير ذلك من العناوين الاخرى الطارئة عليها بلحاظ
الاعتبارات كما لا يخفى الثانية ان اتصاف شئى بالموضوعية يستحيل ما لم يحتمل ويوضع
عليه شئى والحمل والوضع لا يصح الا ان يكون بين الموضوع والموضوع عليه تباين من
جهة واحدة من جهة كما ذكر وافي العلم الاعلى في باب الحمل في شرايطه وذلك واضح جداً
الثالثة ان حكم الله عند المشهور من العامة والخاصة خطاب الله العارض على افعال المكلفين
الرابعة اتفاق علماء الاسلام على ان موضوع علم الفقه هو افعال المكلفين وبنو اعليه بينها

كون البالغ العاقل موضوعات الاحكام دون افعاله - ٥ -

واغصانها واسسوا عليه ابوابها ومسائلها الخامسة اتفق كل ذى فن فى الاسلام وغيره بان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية السادسة ان تلك العوارض الذاتية عبارة عن لوازم الماهية الخاصة بمشابهة لا توجد فى غيرها وذلك واضح الى النهاية اذا عرفت تلك المقدمات لتعرف استحالة كون البالغ العاقل موضوعاً للحكم دون الحقائق الشرعية حيث ان بحكم مقدمة الرابعة ان موضوع علم الفقه هو افعال المكلفين التى عبارة عن الماهيات المخترعة امضاء او تاسيماً التى هى معروض الاحكام بحكم المقدمة الثالثة وفى كل موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التى هى من لوازم الماهية الخاصة بحكم المقدمة السادسة فعليه كيف يعقل ان يكون موضوعاتها هى البالغ العاقل فهذا هو الذى قلنا من مخالفة العلماء طراً والا كان عليهم ان يجعلوا موضوع الفقه هو البالغ العاقل دون افعاله وان يقال ان الحكم خطاب الله المتعلق بالبالغ العاقل دون افعاله فلو كان موضوع الحكم هو البالغ العاقل فلا بد ان يكون الاحكام من عوارضه الذاتية لانفاقهم بان الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية هذا هو الذى قلنا من لزوم الخلف و التناقض ويستحيل ان تكون من عوارضه من جهة عدم صحة الحمل فلا يصح ان يقال البالغ العاقل واجب او حرام ولو كان موضوعها فكان الحمل صحيحاً كما يصح ان يقال الصلوة واجبة او شرب الخمر حرام لما قرر فى محله من عدم صحة كون الشيئ موضوعاً لشيئ الا بعد صحة حمله عليه فمن عدم الصحة يعرف عدم صدق الموضوع لانك قد عرفت ان اتصاف الشيئ بالموضوعية انما يكون بعنوان ثانوى وهو بلحاظ وضع الشيئ وحمله عليه ولذا قال فى الحاشية وكك سائر المنطقيين بان الموضوع سمي موضوعاً بلحاظ وضع المحمول وحمله عليه كما ان المحمول انما بلحاظ حمله عليه سمي محمولاً ولا يصلح الوضع والحمل الا بشرائط الحمل وانها مفقودة فيما ادعى قده جداً كما لا يخفى فهذا هو الذى قلنا بانه مخالف للقواعد الحكمية والا يقتضى صحة قولنا ان البالغ العاقل واجب او مراد او مطلوب كما يصح ان يقال الصلوة واجب او مراد او مطلوب او محبوب الى غير ذلك على ان الهيئة الواردة على المواد مدلولها الطلب او الارادة ومعنى المصدري منهما بناء على اتحادهما على خلاف التحقيق هو (خواستن) فى الفارسي ومعنى الامر (ميخواهم) ولا ريب ان (ميخواهم) بمعنى اريد او اطلب من الافعال المتعدية فيحتاج الى المفعول وطريق معرفة المفعول بالفارسية هو ان يكون فى آخره كلمة (را) كما نقول (آبر آشاميدم نان را خوردم وزيد را زدم) الى

غير ذلك فح مفعول الارادة والطلب المستفاد من الهيئة اى شئى فتقول ميخواهم صلوة راميخواهم صيام رايوقال ميخواهم بالغ عاقل رافهذاهو الذى قلنا بمخالفته للقواعد العربية فان قول الشارع صل بمعنى اطلب الصلوة واريدها الصلوة لا اطلب واريدها بالغ عاقل رافهذاهو البالى العاقل موضوع الحكم مما لا وجه له (من جهة انه) يكون مخالفاً للكلمات ومخالفاً للقواعد السمعية والعقلية وموجب للخلف والتناقض كما عرفت بل انه نفس افعال المكلفين ونفس الحقايق المخترعة الشرعية كالصلوة والصوم وغيرهما من الماهيات كما يقال لها المتعلق ايضا لتعلق الحكم بها كما يصدق عليه سائر العناوين المذكورة فلا فرق بين الموضوع والمتعلق واحد هما عين الاخر وكلاهما عين المطلوب والمراد والمحبوب وكما صدق عليه احد العناوين يصدق عليه الاخر كما يصدق عليه سائر العناوين فلا يتصور الفرق فضلا عن كون الموضوع هو البالغ العاقل وانها من متعلقاته وانقدح عما ذكرنا ايضا فساد كل شرط موضوع وبالعكس كما سيأتى تفصيله فى طى كلام مستقل ايضا وظنى انه مما لا يعتريه ريب ولعل منشاء الاشتباه ما فى كلمات القوم ان البالغ العاقل اذا وضع عليه قلم التكليف فكذا وظن انه موضوع الحكم وان التكليف وضع عليه والغفلة من ان قلم التكليف عبارة عن وجوب الالتزام بما جاء به النبى (ص) (حتى به يصير المكلف مكلفاً ويقال البالغ العاقل مكلف وانه مؤمن وانه مصدق وانه معتقد الى غير ذلك مما تعد من العوارض الذاتية للبالغ العاقل ويصح حمله عليه ويصلح ان يكون موضوعاً لها لانه موضوعات الاحكام الشرعية كيف انهم قد نصوا بان موضوع الفقه هو فعل المكلف وان الحكم عارض عليه وفى كل علم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ولا يمكن ان تكون العوارض عوارضاً له الا بعد صحة الحمل ولا تصلح الا بعد تحقق شرائطه وقد عرفت فساد حمل الاحكام وما يشابهها عليه نعم لا باس بكونه متعلق الحكم لان تلك الحقايق يطالب منه ويؤاخذ منه فصح نسبة التعلق به لكنه لا على نحو الحقيقة بل من باب المجاز فى النسبة والا قد عرفت استحالة العقلية من كونه موضوعاً للاحكام من جهات شتى فيا ليت كان ينعكس الامر اذ قد عرفت صحة الاطلاق المجازى فى كون البالغ العاقل متعلق الحكم دون العكس كما لا يخفى بعدما لاحظت الادلة والكلمات (منها)

ان الجعل يكون على اقسام ثلاثة تكويني جبلي يكفي في وجوده حصول سببه والتشريعي وهو علاوة على ارادة المريد يحتاج الى ارسال الرسل وانزال الكتب الى غير ذلك وجعل متوسط بينهما الا صرف التكويني ولا صرف التشريعي (بل مركب منهما) ثم اطال الكلام في تشييد تلك القاعدة وبنى عليها باب دلالة وضع الالفاظ حيث زعم ان دلالتها ليست بذائية كما زعمها جماعة كالشيخ عبد الكريم الايرواني وابن الصيمري وميرداماد وتلميذه الشيرازي على المحكمي عن التنكلا نبي قده ولا جعلية كما عليها المشهور على اختلافهم في نحو جعلها بل لها جعل متوسط بينهما مدعيان واضع الالفاظ هو الله جل جلاله لاستحالة ان يكون غيره واضعاً ولكنه ليس على وزان التشريع حيث لم يعين ارسال احد لمعرب عنه بان لفظ الفلاني ان الله عنراسمه جعله لكذا ولاعلى وزان التكوين حتى يكون صرف المناسبة الذاتية سبباً لحصول الاختصاص بين اللفظ والمعنى بل ان الله تبارك اسمه يلهم عباده كل طائفة بالتكلم بلفظ مخصوص عند ارادة معنى خاص لمناسبة فيه والدليل على ذلك اننا لم نجد شيئاً من الآثار والاخبار يدل على واضع خاص في اللغات وزعم ان من احسن التكلم في تلك المسئلة هو جرجي زيدان وقد اطال الكلام في المقام تارة في كلامه واخرى في القوس النزول والصعود وثلاثة في الطعن على الذاتية الصرفة ورابعة في رد من زعم انها جعلية على انتحائها وخامسة في عدم الدليل على الجعل الى غير ذلك والتحقيق ان الجعل انما يكون على قسمين تكويني وتشريعي ولاشك في اليقين وان الوضع يحصل بجعل تشريعي حيث ان التكويني منه في خصوص المقام انما يكون على نحو العلية التامة بمعنى ان المناسبة الذاتية للمغى الكذائي صارت علة تامة لاختصاصه بلفظ الكذا بدون احتياجها الى الجعل كما ادعى الشيرازي واستاده واما يكون على نحو الاقتضاء حتى يكون جزء الاخير لحصوله جعل الجاعل والاول باطل جداً لانه لا يتم الانتمائية قوسهم ولم يثبت عندنا بل الثابت خلافها وقد اعترف قده بفساد تلك الدعوى نعم لو ثبت صحته فلا مفر من الالتزام بالدلالة الذاتية لكنه كما ترى مما لا اصل له ابداً والثاني بناء على ان الواضع هو الله تبارك اسمه مبني على قبح ترجيح بلا مرجح فمن يدعى جوازه فمن اين يثبت المناسبة فعليه جعله لها جزافاً كما عليه الاشعري وانه قده على ما سيأتي ممن ينكر تلك القاعدة فعليه تنفي الجهة الذاتية بالمرّة فلما انتفت فينتفي الجعل

المتوسط كما لا يخفى فقد انقح عما ذكرنا أيضاً فساد ما قيل في المقام من شرح بيان المناسبة الذاتية فكانه لم يرجع الى كلماتهم اولم يعرف القائل بها حتى يرجع كلامهم ثم ان ما ذكر من استحالة كون الواضع غير الله عز اسمه لم يعلم وجهه اذ غاية ما يمكن ان يقال عدم تنهاى المعانى وفيه اولا انه مسئله خلافية عند الحكماء فلا نسلم عدم تنهايهما وانما القائل انما يقول في افراد الكلمات دون نفسها فيمكن الدعوى الوضع على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص ونالنا ان التناهى وعدمه لا يضر بالوضع فانه يوضع لمقدار الحاجة ورابعاً يمكن دعوى اوضاع متعددة بمرور الزمان فقد ظهر عما ذكرنا امكان كون الواضع غير الخالق من مخلوقاته واما ما ذكره من عدم الدليل عليه من الانار والابخار فهو كما ترى لوجود اخبار كثيرة في تعيين عدة منهم كما في الصافي والمجمع وغيرهما فراجع فان الاخبار قد نصت بان واضع لغة العرب الحجاز هو اسماعيل ذبيح الله جدينيناصلى الله عليه واله وغير الحجاز هو يعرب ابن قحطان ولغة الترك هو ابن نوح النبي والفرس ابنه الاخر وقد ذكر فيها اسمهما ايضاً الى غير ذلك فكيف ادعى عدم وجود الاخبار والاثار مع اسفاضتها فراجع اليها واما انكاره للجعل التشريعي فينبغي بيان الجعل التشريعي اولاً حتى يعلم بانـه لا وجه لانكاره وان باب الوضع عين جعل التشريعي فاقول ان المعقول من الجعل التشريعي كلاحكام الشرعية مثلاً ان شئ الكذائي ذات مصلحة تسمى بملاك الحكم بناء على انها تابعة للمصالح والمفاسد ولكن ليست تلك الاملاكات التي اصطلاح عليها باباب الدواعي لها التي في لسان القوم تسمى بالحكمة علة تامة التي اصطلاح عليها باباب المسببات التوليدية التي في لسان القوم تسمى بالعلة حتى يكون من باب السبب والمسبب فلا يحتاج الى الجاعل اصلاحاً حتى مدت كون الانبياء صلوات الله عليهم مخبرين عن الواقع والكاشفين عنه حتى يكون كل الخطابات ارشاداً بدون انعقاد الارادة او الكراهة في انفسهم القدسية بعد الفراغ من عدم انعقادهما في المبدء الاعلى بل فيه ليس الا العلم بالملاك فقط على ما قيل بل يحتاج الى الجعل ايضاً على اختلاف نحو جعله قولاً او فعلاً او تقريراً وذلك الجاعل تارة مجعوله يكون لنفسه كما في بعض الانبياء واخرى لمحلة كما عن الاخر وثالثه لقرية كما عن الثالث ورابعة لبلدة كما عن الرابع وخامسة لمملكة كما عن الخامس وسادسة لكل البشر كما في اولى العزم منهم وطريق وساطتهم في اتصال المجعول الى غيرهم واستفادتهم من

من الله عز اسمه قد يكون بسماع الصوت وقد يكون بمشاهدة الملائكة وقد يكون بالنوم
وقد يكون بالالهام وقد يكون بالكل على حسب مراتب نفوسهم الزكية في القوة والضعف على
حسب استعداداتهم فهذا حقيقة الجعل التشريعي وذلك المعنى بعينه ممكن في باب الوضع بدون
تفاوت اصلا بوجه من الوجوه حيث ان الاختصاص لا بد ان يكون لمناسبة في المعنى لكن في
الواسطة الذي يلهم اليه ينقذ الارادة فيجعل لفظ الكدائي لمعنى الكدائي دون المبدء فيه ليس
الا العلم بالمناسبة غاية الامر تلك الواسطة طريق بيانه عن الله واستفادته منحصرا بالالهام فقط دون
بقية الطريق على زعمه ولكن ذلك لا يوجب اخراجه عن السفراء والالهي الذي طريق استفادته
كان منحصرا به يوجب اخراجه عنهم فالتالي باطل بالضرورة فحاي قصور في الجعل التشريعي
واى فرق بين باب الوضع وسائر الجعل التشريعي نعم اسامى تلك الوسائط والسفراء
تختلف نبي تارة ورسول اخرى وولى ثالثة وواضع رابعة نعم لا يشترط في الواضع ما يشترط فيهم من
العصمة وغيره الكنه غير مرتبط بما نحن فيه فتلخص ان الجعل المتوسط غير معقول وان بابه عين
الجعل التشريعي ولا غير والله العاصم الهادي

ان تنجس الملقى النجس هل هو بالسراية او بالتعبد وعلى تلك القاعدة بنى مختاره في ملاقى
المشبهة المحصورة على خلاف المشهور حيث انه قد ادرج اقسامها منه في حكم المعلوم بالاجمال
وحكم قده بنجاسته واخرج بعضه وحكم بظهارته خلافاً للمحققين زعماء منه قده غفلتهم
عن تلك القاعدة او انطباقها على المقام فنحن لا بد ان نذكرها اولاً ثم ننظر فيها هل لها مساس
بالمقام ام لا وعلى الاول هل يبقى مورداً للقول بالتفصيل ام لا منها الوعلم ان احاد الاناء الخمسة
مثلاً خمر نم بعد العلم بها وتنجز العلم حصل الملاقات مع احدها فالمشهور كما هو المنصور
والمختار ان الملقى بالكسر طاهر وحلال فاصالة الطهارة والحلية تجري فيه بلا معارض
بعد عدم اجراء الاصل في الملقى بالفتح اما لعدم شمول ادلته لاطراف المعلوم بالاجمال
او من جهة المعارضة فتح يجري الاصل في المسبب بلا معارض جداً وانه قد زعم ان المسئلة
مبنية بان نجاسة الملقى للنجس هل هي بالسراية والتوسعة او انها فرداخر للنجاسة قد تحقق
في الخارج والشارع قد حكم بوجود الاجتناب عنه تعبداً فتح اذا كان في اناء معين معلوم
بالتفصيل خمر فوضعنا يدنا فيه مع علمنا بالتفصيل انه خمر فلا ريب في وجوب الاجتناب عن

رطوبة اليد ونجاستها لكن الكلام في ان نجاسة اليد هل هي بالخطاب الاول وجوب الاجتناب عنها ليس الا بالخطاب الاول المتعلق بما في الاناء غاية الامر قبل الملاقات كان في موضوع الخطاب ضيق و بعدها حصلت فيه توسعة فلوفرض تقسيمها الى الفقسمة ليس في البين الا الخطاب الاول ولا وجوب اجتناب الا وجوب الاجتناب الاول لسراية الموضوع وسعته فسعة الموضوع وضيقه لا يوجب تكرار الخطاب وتعدده فكلما حصل في الموضوع سعة فنفس الخطاب الاول وجوب اجتنابه حاكم بلزوم الاجتناب بدون ان يتحقق خطاب اخر وجوب اجتناب اخر وليس الامر كذلك بل كلما تحقق فرد من النجاسة يتحقق له فرد اخر من الخطاب غير مرتبط بحكم افراد اخر ففي المثال لو قسمنا الى الفقسمة يتحقق لكل قسمة حكم غير مرتبط بحكم بقية الافراد اطاع فيه او عصي فهذا في العلم التفصيلي فليكن العلم الاجمالي مثله لان الفرض ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي من كل الجهة فح لما كان التحقيق ان الحكم بالنجاسة انما يكون بملاك السراية والتوسعة فلا محيص ان نقول ان الملاقى للشبهة المحصورة نجسة جدأبعين نجاسة الملاقى بالفتح ويكفي وجوب الاجتناب عنه نفس وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح فلا يحتاج الى خطاب اخر حتى يشك فيه فيجرب فيه الاصل كما عن الكفاية و جماعة وانت خير بانها لا مساس لمسئلتنا وهي لزوم الاجتناب عن الملاقى او عدمه بمسئلة السراية وعدمها بوجه من الوجوه وانها اجنبية عنها بالمرة والتحقيق عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر بالمرة حيث ان الكلام في المسئلة السراية تارة يقع في كبرى المسئلة واخرى في ان المقام من مصاديقها ام لا اما الاول فيفها قولان ولكل واحد منهما دالة مذكورة في محلها لا يهمننا البحث عنها بل انما الكلام في خصوص المقام بانها من صغيرات المسئلة وافرادها و مصاديقها ام لا والتحقيق كما اشرنا بانها غير مرتبط بها اصلا فان ملاقات النجاسة توجب التعدي عن ملاقيها اى ربط لها بملاقات شئى لم يعلم نجاسته بل في نفسه معلوم عدمها فان الاجتناب عن اطراف المعلوم بالاجمال انما يكون من باب المقدمة العلمية لحصول الفراغ اليقيني لا انها محكومة بحكم المعلوم بالاجمال واقعا وظاهرا وذا لك واضح الى النهاية ولا ظن ان يخفى على اولى الدراية فلعل غرضه شئى اخر ففي خمسة اناه اللتى مثلنا بها فلو شرب واحدا منها فهل يقيم عليه حد او شرب الكل تدريجا في ايام فهل يقيم عليهم عليه الحدود الخمسة فلو كان

ناذراً ترك شرب الخمر فهل يباح بشرط واحد منها او يجب عليه كفارات الحنث متعددة
عند شرب الكل على نحو العموم السرياني فلو باع احدها وجعل صداقاً للنسوان فهل يعامل
معه معاملة بيع الخمر او جعلنا مهرأفلو كانت مرددة بين عشرين اناء مملوءة بدهن فغصب الكل
غاصب فيقتضى عدم الضمان لعدم كون الخمر مضموناً فلو كانت لعشرين زوجة وعلم ان فيهن
ذات البعل فأتى بهن فصارت كلهن حراماً أبدياً على الواطى الى غير ذلك من المفاصد فنحن نعلم
وجداً ان الواقع بلحاظ جهلنا به لا يتغير عما هو عليه فالخمر ماء مأخوذ من العنب مسكر ذو
رائحة خبيثة لها آثار مزاجية الى غير ذلك من الآثار ولذا نقطع على ان غير واحد منها ليس
تحت تلك الحقيقة فصرف لزوم ترك الكل من باب حكم العقل بان تلك الاشياء الغير النجسة
فى انفسها لازم تركها بلزوم الفراغ اليقيني من باب مقدمة العلمية لا يوجب كونها نجسة
حتى يقال بالسرية لثبوت مقدميتها علمية عنده دون غيرها فملاقات النجاسة التى قد علم
بشخصها موجبة للتعدى لانبجاسة شئى يشك فى كونه نجساً ولم يعلم نجاسته بل قد علم عدمها
فى نفسها ولا ينافى لزوم الترك مع عدم النجاسة كما لا يخفى وصرف احتمال ان الملاقى
بالفتح هو المعلوم بالاجمال وهو النجاسة الواقعية وعلى فرضه قد سرى الى الملاقى لا يفيد ما دام
لم يقم حجة وجداً او تعبداً على ان الملاقى بالفتح هو النجس بخصوصه والفرض عدم قيامها
كك بل انها قائمة على خلافها ولم يكن ذلك الاحتمال الامتناء للشك فلا يبقى فى البين
الاحتمال التكليف وانه شك بدوى كما فى الشبهة البدوية فلو كان شئى يحتمل انه بول ولا
لاقت يده معه فهل يقال بوجوب الاجتناب عن الايد لاننا قلنا ان ملاقى النجس ينجس بالسرية
وهذا من غرائب الكلام فلا بد من قيام الحجة على النجاسة اما وجداً او ما تعبداً ومع فقد هما كما
فى المقام يكون مشكوكاً بشك بدوى فلا مانع من اجراء الاصول كما لا يخفى فالقائل بتركه
ايضاً لا بد له من اقامة الدليل عليه فضلاً عن يدعى انه نجس فهل سمعت احداً يدعى ان شئى
الكذائى مصداق لكبرى الكذائى من جهة ان الكبرى لا اشكال فى تماميتها والحاصل انه لا يجوز
التمسك بهذه القاعدة ولا اقل من الشك فيجوز الاصول العدمية كاصالة عدم السرية و
اصالة عدم عروض النجاسة واصالة عدم انتقالها واصالة عدم انصافها بها الى غير ذلك من الاصول
الحكمية والموضوعية فالتحقيق ان الملاقى فى الصورة محكوم بالطهارة والحلية لاجراء

الاصول فيه بلا مناع اصلا ولا ربط لكبرى السراية قبل المقام ابدأ كما عليه الفحول ومن هنا علم ان التمثيل بالشجرة الغير المشمرة غير مشمرة لجهات اصلا منها انما هو معروض الحرمة اعم من القوة والفعلية والاولى ثمرتها والثانية عينها كما اذا كانت من الاول الثمرة والمنافع فعلية لعدم التفاوت بين فعلية المنافع وقوتها ولذلك غصب عبد الله منافع ولولم يستوفى الغاصب يكون ضاهنا بلا كلام وهكذا في امثال المقامات كما في المعاملات الفاسدة على المشهور فتكون حال المنافع مثل ذبيها فالقياس مع الفارق و لو سلمنا فيكون مصادرة ففيها ايضا نحكم بالحلية لو كان فيها اصل جار فيها بلا معارض كما لا يخفى ومنها انه لو علم بالملاقات ثم علم اجمالا بانه اما الملاقى بالكسر نجس او طر ف و كان الملاقى بالفتح بعدها وقبل حصول العلم الاجمالى خارجا عن محل الاتباء وكذا حين العلم ثم بعد العلم عاد الملاقى بالفتح فعلم اجمالا بنجاسته او طرف الملاقى بالكسر فيجرى فيه الاصول بلا معارض ويحكم فيه بالطهارة والحلية كصورة الاولى فى الملاقى بالكسر كما لا يخفى لكنه قد حكم بلزوم الاجتناب عن الملاقى بالفتح وطرفه مع الحكم بطهارة الملاقى بالكسر وحليته وذلك لقاعدة اسسها على زعمه قد وهى ان العلم الاجمالى لا يكون تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الاطراف ولا تنجزه يكون على نحو التنجيز بل صورت المعلوم بالاجمال اذا تبدلت او انقلبت عما حدثت عليه ينقلب حكمه ايضا ولذلك تنجزه مشروط بعدم الانحلال فالعلم الاجمالى بوجوب احد الشئتين انما يقتضى الاجتناب عنهما اذا لم يحدث ما يقتضى سبق التكليف بالاجتناب عن احد هما ولو كان ذلك علما اجماليا اخر كان معلومه سابقا فى الزمان والرتبة على المعلوم بالعلم الاجمالى الاول ولو كان العلم فى المعلوم المقدم زمانا ورتبة متاخرا عن العلم المقدم زمانا والا كان المدار على العلم الاجمالى الثانى زمانا السابق معلومه زمانا ورتبة ويسقط العلم الاجمالى الاول زمانا كما لا يخفى الا ترى لو علم بوقوع قطرة من الدم فى احد الانامين ثم علم بوقوع قطرة اخرى من الدم فى احد هذين الا نامين ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً اسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومة اولاً فلا ينبغي التأمل فى ان العلم الاجمالى الثانى يوجب انحلال الاول لسبق معلومه وعليه لما كان العلم اجمالى بين الملاقى بالفتح وطرفه وان كان متأخرا زمانا ولكن لما كان معلومه متقدماً

زماناً ورتبة على المعلوم بالعلم الاجمالي بين الملاقي بالكسر وطره فلا جرم ينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فيكون المشك في الملاقي بالكسر شكاً بدوياً فيجري الاصول بلامعارض فيه ابداً وينجز العلم الاجمالي بين الملاقي بالفتح الذي حين علم الاجمالي الاول كان خارجاً عن محل الابتلاء ثم عاد فيجب الاجتناب عن الملاقي بالفتح وطره دون الملاقي بالكسر كما عرفت والظاهر انه لا يخلو عن نظر جداً ولا ماساس للمثال بالمثل حيث اولا جعل مبنى المسئلة عند القوم زعمهم بان العلم الاجمالي تمام لموضوع وانه منجز مطلقاً فالزعم بلزوم ذهاب هؤلاء المحققين باستحالة الانحلال مع انهم قائلون به او كون تنجزه مشروطاً بعدم تعقبه بالانحلال لان تنجزه مطلقاً ينافي مع الانحلال فلا بد من ذهابهم الى الاشتراط او انكارهم للانحلال مع انهم ملتزمون بانه تمام الموضوع ومنجز مطلقاً في اليت شعري ماذا اتعب نفسه الشريفة في بيان تلك القاعدة فان القول بكون العلم الاجمالي تمام الموضوع وان تنجزه انما يكون على نحو التنجيز لا ينافي مع الانحلال ابداً حيث انه اما حقيقي واما حكمي اما الثاني فليس الاتوسعة في مرحلة الفراغ كما ستعرف انشاء الله واما الاول فهو تبدل العلم الاجمالي الى التفصيلي فاي ربط لتلك المراحل بخطائهم في العلم الاجمالي وانه ليس بتمام الموضوع وان التنجيز لا يكون مطلقاً وانه ينافي الانحلال وثانياً ان سبق التكليف الغير المؤثر زماناً ورتبة لاثاره مادام لم يقم الحجة عليه وانها ليس في المقام الا العلم الاجمالي بوجوده سابقاً على علم الاجمالي الاول وذلك العلم الاجمالي الثاني لا يكون منجزاً اماً في زمان معلومه لعدم الاثر لعدم وجود العلم واما في زمانه لتنجز العلم السابق والا يلزم الدور لان تنجز العلم الثاني يتوقف على عدم تنجز العلم الاجمالي الاول والافلو كان منجزاً فلا ريب في عدم تنجز الثاني وعدم تنجز الاول يتوقف على تنجز الثاني و الافلو لم يكن الثاني منجزاً لكان الاول منجزاً بلا كلام وذلك دور واضح لا يعتريه ريب اصلاً وثالثاً ان المثال لا يشبه بالمثل فان القياس يقتضي ان يفرض ثلاثة اثناء وقع في احد هاقطرة من الدمى فالواقع مع الجهل بالواقع بالمرة ثم خرج احدها عن محل الابتلاء ثم علم بوقوع قطرة اخرى في احد الانائين الباقيين ثم بعد العلم صار اناء الثالث الخارج عن محل الابتلاء حاضراً وصار محل الابتلاء وعلمنا بانه في السابق قد وقعت قطرة من الدم في احد

هذه الاناء الثلاثة فلا ريب في تنجز العلم الاجالي الاول دون الثاني ولا شك في اجراء الاصل فيما كان خارجاً عن محل الابتلاء ثم صار بعد العلم الاول محل الابتلاء فح اى ربط للمثال بالمثال فكيف علم الثاني يوجب انحلال الاول فمتى تنجز حتى يوجب الانحلال ففي المثال لنا علمان والثاني كما قررنا لا ينجز الى الابد والاول ينجز الى الابد فالى الابد فالى مساس لما ذكره من المثال بالمقام كما لا يخفى فح اذا لاقى بعد الانسان احد الا نائمين غافلاً عن طهارتها ونجاستها ثم ان الملاقى بالفتح صار خارجاً عن محل الابتلاء ثم علم بان امايده اللتى هي الملاقى نجسة او آنية اخرى اللتى كانت طرف اليد فلا ريب في تنجز ذلك العلم الاجمالى لوجود نجس في اليين قد علم به وجداناً فيجب الاجتناب عن كلاهما لحكومة العقل بلزوم الفراغ اليقيني ثم بعده عاد الملاقى بالفتح الخارج عن محل الابتلاء حين العلم الاول فح لو كان هو النجس في الواقع يجب الاجتناب عنه والافلا ولكن لما يشك في نجاسته فلا مانع من اجراء الاصول فيه بلامعارض والعجب انه قد يدعى بانه يعلم اجمالاً بانه اما هو نجس او ما كان طرف اليد مع ان الذى طرفها قد وجب الاجتناب عنه بحكم العقل كان الملاقى بالفتح نجساً ام لا لما عرفت من جهة مقدمته للفراغ اليقين وصار طرفها منجزاً عليه والمنجز لا ينجز ثانياً وتوهم عدم تنجزه من جهة الانحلال مع انه قد عرفت عدمه كما ترى دور صريح حيث عدم تنجزه يتوقف على الانحلال فلو توقف الانحلال على عدم تنجزه لدار هذا امضاً الى استصحاب بقاء حكمه وبقاء تنجزه فتأمل فان بعد العلم الثاني لا يبقى بالقياس اليه علم بتكليف في اليين لم يكن منجزاً عليه سابقاً حتى ينجز عليه بذلك العلم ثانياً فيكون الشك في الملاقى بالفتح شكاً بدوياً فيجوز فيه الاصول بلامعارض كما لا يخفى واربعاً ان احتمال العقلى في كون الملاقى بالكسر في الواقع ونفس الامر قد لاقى النجس الواقعى في الصورة الاولى اللتى قد حكم بها بلزوم الاجتناب عن الملاقى بالكسر مع الصورة الثانية اللتى قد حكم فيها بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى بالكسر سيان من حيث امكان العقلى من ملاقاته للنجاسة الواقعية فح ان كان ملاك التنجيس والتنجس عن الملاقات السراية فابن ذهب السراية في المقام وفي تلك الصورة فان كانت صحيحة ففي الصورة الثانية كالاولى يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر لقيام الاحتمال وان كانت باطلة ففي الصورة الاولى كالثانية لا يجب الاجتناب عن

الملاقى بالكسر لان صرف احتمال العقلى لملاقات النجاسة الواقعية فى كلاهما سيان وبملاك السراية تنجز النجس الواقعى يكفى فى لزوم الاجتناب عنه بدون الاحتياج الى دليل آخر فالفرق بينهما من عدم لزوم الاجتناب فى الصورة الثانية دون الاولى تحكم جداً وحكم بلا فارق على مذهبه من السراية كما لا يخفى فتأمل فى اطراف المسئلة لعلك تهتدى الى الحق والله العاصم الهادى

(منها)

ان العلم الاجمالى وان اختلفوا فى حجتها وعدمها وفى كيفية حجتها على اقوال لكنه قد قد اخترار التفصيل فى المسئلة فذهب الى انه علة تاممة بالقياس الى المخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة الى الموافقة القطعية ثم زعم ان المستفاد من الشيخ قد ايضا كك وانه استفاد من جعل البديل الذى اختاره الشيخ لكن مع ذلك تلك النسبة بعيد عن ظواهر كلامه فى موارد عديدة بل انه قائل بالعلية مطلقا وجعل البديل لا ينافى مع العلية التامة اصلا وكيف كان قد استدل لكون واحد من العقد الايجابى والعقد السلبى بعدة امور من كونه عبارة عن تخطيط العلم بالجهل وانحلاله الى قضية معلومة والقضايا المشكوكة ومن البديهي عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى معه حتى تجرى الاصول فى اطرافها كما زعمه الخراسانى فى المبحث القطع و الترخيص على خلافه غير ممكن الا باحد الوجهين من نسخ الحكم الواقعى او تقييده بالنتيجة التقييد بالعلم التفصيلى وكلاهما خلف وبديهي البطلان ودعوى الملازمة بينهما فى العلية او الاقتضاء لا شاهد عليها فان الترخيص فى المخالفة القطعية ترخيص فى المعصية فهو قبيح من الشارع بل لا يناله ايده فان الاحكام العقلية التى فى سلسلة معلولات خطابات الشارع تستحيل ان يناله ايده ووجوب الطاعة وقبح المعصية من هذا القيل وذلك بخلاف الموافقة القطعية فان له الترخيص فى بعض الاطراف دون البعض الا ترى ان الشارع لم يلزم على تحصيل موافقة القطعية من العلم التفصيلى بل اكتفى بالموافقة الاحتمالية من جهة بعض الاصول المحرزة من قاعدتى التجاوز والفراغ فجرين الاصول بالنسبة الى جهة الموافقة بمعنى ترخيصه لبعض الاطراف والاكتفاء ببعض الامانع منه لما قلنا ان بان حاله ليس اعظم من العلم التفصيلى و اما اجراء الاصول فى تمام الاطراف والقول بالتخيير مما لا دليل عليه بل انه دعوى بلاينة ثم بعد استحكام ذلك المبنى وتشيد ار كانه رتب عليه نمرات كثيرة فى الاصول والفقه و

فيه مالا ينقضى تعجبي من الغلل الكثيرة والحق ان العلم الاجمالى علة تامّة مطلقا كالعلم التفصيلي في كلت المرحلتين ولم يعلم بينا ولا ميمنا ان الشارع قد حكم في العلم التفصيلي بعدم وجوب الموافقة القطعية بل المقطوع عدمه فانه تده قد خلط مراحل البحث بعضها ببعض فلنا في المقام ان نتكلم في الجهتين الاولى في معنى تنجز العلم اجماليا او تفصيليا و الثانية فيما ذكره من الادلة اما الاولى فانه وان اختلفوا في حقيقة العلم بانه من مقولة الفعل او الاضافة او الانفعال او الكيف كما عليه المشهور من الفلاسفة ولكن اتفقوا في التعبير عنه بالادراك وذلك الادراك عند تعلقه بحكم من احكام الشرع يكون للعقل احكام عقلية طولية كل لاحق مرتب على ثبوت السابق وتلك الاحكام من المستقلات العقلية حتى عند الاشعري المنكر لادراك العقل الحسن والقبح فان كلامهم ليس في تلك المراحل والايلازم سد باب اثبات الصانع ويلزم افحام الانبياء فح فالاول منها انه حين تعلقه به يحكم باشتغال الذمة به ومعنى اشتغاله به انه صار في عهده وذمته وله نحو ثبوت ووضع عليه نظيره في الحسن وضع الجواهر في الصندوق ولا يمكن عقلا تحقق الواسطة بين الاشتغال وعدمه والايلازم ارتفاع النقيضين ومن هذا المعنى نعبر بالتنجز والظاهر ان تلك المرحلة عند القائلين ببجتيه ولو في الجملة مملا كلام فيه وفي تلك المرحلة يستحيل اجراء الاصل النافي للتكليف ولو كان بلا معارض لانه يضاد مع حكم العقل بالاشتغال فلا مجال له اصلا سواء كان العلم اجماليا او تفصيليا والثاني بعد الفراغ من ثبوته في عهده يحكم بان اشتغال ذمة اليقينية يقتضي الفراغ اليقيني وهذه المرحلة مرحلة حكمه بعدم جواز المخالفة القطعية لانها عصيان وليس للشارع ترخيص فيها ولو من جهة الاصول لانه فيجيب عليه لانه يوجب نقض غرضه وتقويت المصالح على المكلف واقائه في المفسدة الى غير ذلك من المحاذير ومرحلة حكمه بوجوب الموافقة القطعية لانه طاعة والحاكم فيها هو العقل وليس للشارع التصرف فيها اصلا ولذا حمل الآية الكريمة على الارشاد والظاهر ان تلك المرحلة ايضا مملا كلام فيه عنده قد ولذا قال ان المخالفة حرام والموافقة واجب غاية الامر انه يظن عدم منافات حكم الشارع في بعض الاطراف مع حكم العقل على ماسياتي والثالث ان الفراغ اليقيني لا يمكن الا باتيان كلمتيه تحمل مع تركه بقاء التكليف بالفرق بين المعلوم بالتفصيل او المعلوم بالاجمال

وفي هاتين المرحلتين ربما لا يبقى علم بتكليف وربما لا تكليف واقعاً ومع ذلك ان حكمه فيها باق على حاله بل افرق بين البابين كما ترى فيمن وجب ان يصلى الى الجوانب الاربعة اذ اصلى طرفاً واحداً فلا يبقى للمكلف علم بالتكليف بل يحتمل عدمه واقعاً ومع ذلك كله العقل حاكم بتحصيل الفراغ اليقيني وكذا نيمن صلى الفجر مثلاً ثم بعد الفراغ شك في صحته وفسادها يحكم بلزوم اعادةها مع انه لا علم بالتكليف بل يحتمل عدمه مع قطع النظر عن حكم الشارع بالفراغ وتلك المرحلة الاخيرة تسمى بمرحلة الفراغ فتلك احكام عقلية طولية مترتبة كل سابق منها

موضوع للاحقة نتيجة اعلم ان مركز العلية او الاقتضاء هو المرحلة الاولى وقد عرفت فيها انه بالنسبة الى حكم العقل انما يكون على نحو العلية ولا يلزم الخلف كيف انه بعد العلم به اما ان يحكم بالاشتغال او بعدمه ولا واسطة في البين ولا يلزم ارتفاع النقيضين فاذا لم يعقل الواسطة فلا بد من القول بالاشتغال لانه هو المفروض فصار علة للاشتغال كالعلم التفصيلي ولذلك قلنا بعدم امكان اجراء اصول النافية في تلك المرحلة لأوله الى التناقض مع ثبوت الحكم الفعلي في الذمة والا فيرجع الى عدم الثبوت وذلك هو الخلف ففي هذه الرتبة لا اشكال في علية مثله فهذه الرتبة ترتبة للتنجز وعدمه وهذه الرتبة ترتبة العلية وقد عرفت ان توهم الاقتضاء مما لا يعقل لرجوعه الى الخلف والتناقض واما بقية المراحل اجنية عن مرحلة التنجز وعدمه و العلية او الاقتضاء لانها مراحل طاعة الحكم الثابت في الذمة فدعوى الاقتضاء فيها او العلية لامساس لها بباب تنجز العلم اجمالياً او تفصيلياً واما المرحلة الثانية ايضاً فلامجال لاجراء اصول النافية مطلقاً في المخالفة والموافقة لكونها ايضاً يناقض مع حكمه بتاناً في تلك المرحلة اما بالنسبة الى المخالفة القطعية للزوم الترخيص في المعصية ونقض الغرض وغيرها من المحاذير التي قد عرفت هاها بالقياس الى الموافقة القطعية للزوم الترخيص في عدم وجوب الطاعة فكما ان العقل حاكم بعدم جواز الترخيص في المعصية (فكك) حاكم بعدم جواز نفي الطاعة فانه مع قبجه لا يناله يد الشرع فحكمه بوجوب الموافقة القطعية من الاحكام الواقعة في سلسلة المعلولات فلا يناله يد الشرع اصلاً على وفقه ايضاً

فضلا عن خلافه فمع حكمه بانه ليس للشارع في تلك المرحلة ان يزاحمه في حكمه وسلطانه ولذا حمل الاية الكريمة على الارشاد فكيف يمكن ان يتصرف في حكمه بانه لا يجب عليك الموافقة الراجع الى عدم لزوم الطاعة الذي يرجع الى الترخيص في المعصية ولذا قد اقر في باب عدم جريان الاصل في الفرد المردد بان العقل مستقل بان الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وليس هذا من الاحكام التي ينالها يد الجعل الشرعي لان ذلك من شؤون الطاعة والمعصية التي يستقل به العقل فوجوب الايمان بالمحتمل الاخر محرز بالوجدان لان الشك في الفراغ تمام الموضوع لحكم العقل ولا يعقل التعبد به وان كان كلامه هذا في ذاك الباب يناقض مع كلامه في المقام بان للشارع ان يتصرف في الطاعة على ما استعرف في المرحلة الثالثة وكيف كان لا اشكال ظاهراً على ان حكمه في كلتا المرحلتين على نحو العلمية في الاجمال والتفصيل وليس له ان يتصرف في حكمه مع انه لافرق (ح) بين العلم الاجمالي او التفصيلي في المرحلتين وانما الكلام في المرحلة الثالثة ففيه ايضاً لا مجال لاجراء الاصول النافية ولو كانت بلا معارض وذلك بديهي لكونها يناقض مع حكمه بلزوم اتيان كلما بحتمل معه بقاء التكليف فثبت ان الاصول النافية في اطرافه يستحيل اجرائها ولو كانت بلا معارض في تمام مراحل حكمه فقد انقذ عما ذكرنا بان البحث بان لدلتها اطلاق يشمل اطرافه ام لا لا يكاد يشمر ابدأ كان لها اطلاق ام لا مع ان الغاية فيها قد حصلت لا مجال لشمولها لها ابدأ و اما الاصول المثبتة المعبر عنها بالاصول المحرزة فلأمانع عنها في المرحلة الثانية والثالثة الراجعة الى مراحل الفراغ اما من جهة ايجابها للانحلال حقيقياً او حكماً فتقوم مقام اليقين كما قررنا في محله من ان الامارات والاصول المحرزة تقوم مقامه او موجب للتوسعة في الفراغ لان حكم العقل فيها ليس الا انه يجب عليك تحصيل اليقين وتحصيل القطع والشارع حكم انها تقوم مقامه فتكون محرزاً لليقين عند القيام وهذا ليس بمخالف مع حكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية حتى يقال ان الشارع رخص في عدمه بل توافقه ويحكم بوجوبها لكنه يقول ان الموافقة والفراغ والاحراز على قسمين وجداني وجعلي وانها تقوم مقام اليقين الطريقي فلا تكون مناقضاً مع حكمه

بنحو العلية لوجوب الموافقة القطعية فكانه زعم قده ان اجراء تلك الاصول مخالف لحكم العقل على نحو العلية فذهب الى الاقتضاء مع ان الامر ليس (كك) بتاتا فحكمه على نحو العلية بالقياس الى وجوب الموافقة القطعية باق على حاله ولكن لا يناقض اجرائها معه اصلا بعد قيامها مقام اليقين والتوسعة في الفراغ في المرحلة الثالثة والانحلال اما حقيقيا واما حكما في الثانية لان حالها من جهة الاحراز حال الامارة فهذا هو معنى جعل البديل لان الشارع حكم بعدم وجوب موافقة القطعية وله التصرف في دائرة الامتثال حتى يكون على نحو الاقتضاء مع انكاره ذلك ايضا في باب عدم جريان الاصل في الفرد المردد فكم فرق بين قوله لا يجب عليك الموافقة القطعية حتى يكون ترخيصا في المعصية او ترخيصا في عدم وجوب الطاعة ويكون تصرفا في الطاعة حتى يطرح قوله لعدم المورد لحكمه كما عرفت وبين القول بوجودها يقينا لكنه قد احرز الموافقة القطعية بملاك الحكومة اما واقعية او ظاهرية كما ترى في العلم التفصيلي ولا اظن ان يقول في العلم التفصيلي ايضا يكون بنحو الاقتضاء بالنسبة الى الموافقة القطعية ولا داعي اصلا بعد حصول التوسعة وحصول اليقين بها بملاك الحكومة في العلم الاجمالي والتفصيلي وذلك واضح الى النهاية فتلخص عما ذكرنا انه علة تامة مطلقة وان الاصول النافية لا تجرى ابدال كونها مضادة مع حكم العقل و ان المثبت منها غير مضر بجهة العلية المطلقة لحكومتها على اليقين المؤخوذ في موضوع حكم العقل في وجوب الاحراز و يوجب القطع و اليقين لانها من المحرزة كما لا يخفى . واما الدعوى الثانية

(فاولا) لا معنى لدعوى ان العلم الاجمالي عبارة عن خلط العلم بالجهل فان حقيقة العلم اجمالا او تفصيلا عبارة عن انكشاف الواقع الذي بالفارسية يقال له (دانستن) وعنده يحكم العقل بلزوم اقامة العبودية واستحقاقه للطاعة وان المخالفه ظلم على المولى وهتك لحرمة بتنجز التكليف عليه (فبح) فاما معنى خلط النور بالظلمة و خلط الوجود بالعدم ولذلك قلنا ان التفصيل والاجمال انما هو من باب الصفة بحال المتعلق وانه صورة مبهمة بلحاظ تطبيقها

على ذى الصورة يسمى اجمالياً و(ثانياً) اين مرحلة التنجز وعلية العلم له مع المراحل الاخرى الراجعة الى مراحل الفراغ و(ثالثاً) اى شهادة من اجراء الاصول المشتبة مع الاقتضاء فانها فى مقام توسعة الفراغ كما فصلنا كما ان جعل البديل ايضاً لاينا فى مع العلية ولا مع الموافقة القطعية كما عرفت و(رابعاً) ان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع بقبح مخالفته يقيناً او احتمالاً اذ عرفت انه حكم بان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و(ح) لا يبقى مجال لتوهم ابتناء المسئلة على لزوم دفع الضرر المحتمل او جلب المنفعة المحتملة حتى يحتاج الى الدفع و(خامساً) ان ما اورده على الكفاية من ان اجراء الاصول فى الاطراف اما راجع الى النسخ او الى نتيجة التقييد غير وارد عليه حيث انه ملتزم بان للحكم مراحل ومراتب خمس (فج) من ورود الترخيص على المخالفة القطعية تجمع بين الادلة بحمله على الانشاء وهو معنى اقتضائه كما التزم قد به فى الحديث الرفع وفى الناسى الى غير ذلك و ان يتحاشى عن ذلك الاسم لانه خلاف مسلكه حيث انه منكر لحكم الانشائي ولا بد ان يلتزم به احد الامرين فذلك وارد عليه دون الكفاية كما لا يخفى و (سادساً) اذا امكن القول بنحو الاقتضاء من العلم الاجمالى فلا بد ان يكون من العلم التفصيلى ايضاً (كك) ولا اظن التزام احد به وان قيل بتعليقية حكم العقل لكنه مطلقاً دون التفصيل و (سابعاً) كيف يمكن للشارع التصرف فى دائرة الامتثال مغانه يناقض مع كلامه فى الفرد المردد من المنع مطلقاً مضافاً بان موارد التي وجده للمنوع والتصرف قد عرفت حالها بانه وسع فى الفراغ دون المنع على انه قد كرر الكلام غير الامرة بان الاحكام العقلية الواقعة فى سلسلة معلولات خطاب الشارع يستحيل ان ينالها يد الجعل (فج) ما الفرق بين حرمة المخالفة وجوب الموافقة حيث ان الثانية ينالها دون الاولى فهذا تحكم بين وثامناً اى محذور فى التخيير اذا فرضنا لادلتها اطلاق يشمل اطرافه حيث بعد تعارضها يحمل ظاهر كل منهما على نص الاخر و ينتج تخييراً نظير ما يقال فى الاخبار العلاجية بالتخيير وهذا تخيير ظاهرى نظير ما فى التوقيع بايهما عملت وسعك فى مسئلة تكبير حال التهيئة للقيام مع انا قطع بكذب احدهما بناء على مسلك المشهور

من ذهابهم الى الطريقة الى غير ذلك من الموارد الكثيرة جداً لكن قد عرفت ضعفه بتاتاً من جهات شتى فتأمل فانه من مزال الاقدام والله العاصم الهادي

(منها) انه قسم العلة على قسمين علل توليدية التي يعبر عنها بالعلة التامة كاللقاء والاحراق حيث ان اللقاء مولد للاحراق وروحها ان لا يكون في ترتب المسبب على سببه واسطة وراء اختيار الكلف نحو اللقاء الذي هو فعله يصدر عنه اختياراً عليه يترتب الاحراق بدون احتياجه الى شيء آخر بوجه من الوجوه وعلل اعدادية التي يعبر عنها بالعلل الناقصة كالبدن والسنبلة فهي ان تكون للامور الشكيرة وراء فعل المكلف واختياره دخل في ترتب المسبب عليها كما ترى في السنبلة فان بذل المكلف علة معدة او وجودها يكون لوجودها امور كثيرة دخل فيها وهي في تحت يد عمال عالم الملك من الشمس والقمر والرياح والهواء و عدم المخلخ في السن الى غير ذلك التي كلها بيد عمال عالم الملك وزعم قده ان ترتب المسبب على سببه في المعاملات من الاولى وفي العبادات من الثانية الا الطهارات الثلاثة فانها من باب الاولى ثم زعم قده استحالة تعلق التكليف بالمسببات الاعدادية عند كون الواسطة غير اختيارية لعدم كونها تحت قدرة المكلف لخروج اكثراجزاء علتها التامة عن حيز قدرته (فح) لا يمكن تعلق ارادة الأمر بها لاستحالة تعلق البعث مع عدم امكان الانبعث حيث ان ارادة الامر للاستدحاح ارادة الفاعل مضافا الى اشتراط قدره في التكليف واما المسببات التوليدية فلا مانع من تعلق التكليف بها لامكان تعلق ارادة المكلف بها لقدرته عليها بل ان قدرته عليها عين القدرة على علتها لان كل واحد عنوان للآخر (فصح) تعلق ارادة الامر به ايضا ثم بنى على تلك القاعدة مسائل جمة (واعجب) شيئاً في المقام يعجبني ذكره انه زعم في باب الصحيح والاعم ان صاحب الكفاية لما التزم بالصحيح وذهب الى تصوير الجامع المعنوي بحكم استحالة صدور الواحد عن المتكثر فبحكم وحدة الغرض في ابواب العبادات كعمراج المؤمن في الصلوة والجمعة من النار في الصوم بحكم بوحدة المؤثرين تلك الكثرات فهو ممن يقول بتعلق الامر بتلك الاغراض فاورد عليه (تارة) باستحالة تعلق الامر بتلك المعاني المسببة لانها من المسبب الاعدادي و(اخرى) يوجب الاشتغال عند الشك في دخل شيء فيها فيستحيل اجراء البرائة وثالثة خلاف ظواهر ادلتها الى غير ذلك من المفاسد مع ان صاحب الكفاية

قد استدلل بوحدة الغرض على وحدة المؤثرين نفس تلك الحركات والسكنات واتحاده
 معهما نحواً من الاتحاد وهو المأمور به المؤثر في الغرض كما اشرنا اليه لان الجامع هو
 الغرض حتى لا يكون اختيارياً فيأليت شعري من اين استفاد ذلك وكيف اشبهه
 عليه فهمه حتى اورد عليه ما لا يلزم به وخلاف نص الكفاية فراجع اليه وتأمل فيه حق التأمل
 وكيف كان فان ما ذكره قده من القاعدة لا يخلو عن خلل كثيرة حيث ان تقسيم العلة الى
 القسمين من التوليدية والاعدادية امر متين ممكن بل واقع في الشرع والعرف ويكون
 شائعاً في كلمات الاصحاب قده ويكون مملاً لا يرب فيه واما الثمرة التي رتبها عليهما من
 صحة تعلق التكليف بالمسبب التوليدى دون الاعدادى فهي غير مشتمر جداً حيث تارة يقع
 الكلام في مرحلة الثبوت في امكان تعلق الامر بالمسبب الاعدادى عقلاً او عدمه (كك)
 و اخرى في مرحلة الاثبات ومرحلة الوقوع والذي ينبغي ان يتكلم فيه ويترتب عليه
 الثمرة المذكورة هو الاولى دون الثانية حيث انها تابعة لنظر الفقيه واستفادتها من الدليل
 بعد فرض الامكان لان دعوى الظهور وانفهام العرفي مما لا يمكن اقامة الدليل عليه فما
 ينبغي طي الكلام هو المرحلة الاولى كما هو غرضه ايضاً فقول ان تعلق الامر بالمسبب الاعدادى
 امر ممكن عقلاً كالمسبب التوليدى طابق النعل بالنعل حيث اولا انه لو كان محالاً عقلياً
 فكيف صار ممكناً في الطهارات الثلاثة حتى اختاره ونسبه الى المشهور فنطالبه بالفرق
 بينها وبين الصلوة وامثالها من العبادات فكما ان فيها امر ممكن بل واقع في الخارج فلعل
 ابواب العبادة كلها كك فان كان لعمال الملك دخل في تربية العمل ففي الكل وان كانوا
 معزولين عن التصرف فيه (فكك) فالفرق في الاستحالة والامكان في ابوابها كما لا يخفى
 مع ان المذهب غير منحصر فيها بل يحكمون به في باب طواف الصبى والمغمى عليه ايضاً
 مع كون الحامل ايضاً يجب عليه الطواف فان النص والفتوى على صحته ويستحيل الا كونه
 معنى مسبباً يحصل بركة واحدة فراجع المسئلة و (ثانياً) دعوى تصر فهم فيه معنى عرفاني
 لا ينبغي ذكره في الفقه فضلاً من جعله دليلاً و (ثالثاً) ان تعلق الارادة بشيء يكون على وجهين
 بدون فرق بين كونه معنى مسبباً او سببياً حيث ان اغراض العقلاء في نحو تعلق امرهم بالواجب

عدم امکان تعلق التكليف بالمسبب الاعدادی - ۲۲ -

تختلف بدون فرق بين كون المقدمات كلها في حيز قدرة عبيدهم و ممالئهم او كان بعضها في حيز قدرتهم (فتح) قد يتعلق غرضهم بحفظ وجود الواجب مطلقاً بمشابهة انه حافظ لوجوده من ناحية اى شىء يتطرق اليه العدم ويكون في مقام سد كل انتحاء عدمه فلا بدح كلما يكون له دخل فيه يكون المكلف قادراً عليه حتى لو فرضنا انه لا يقدر المكلف على بعض المقدمات فعلى المولى اقداره كرفع جهله و امثال ذلك لئلا يكون التكليف محالاً وينتهى الى نقض غرضه بالافرق بين كون الواجب هو المسبب او المسبب وقد يتعلق غرضهم بحفظ بعض انتحاء وجود الواجب ويريد حفظه من ناحية بعض مقدماته وساد البعض انتحاء عدمه دون بعض الآخر و او كل حفظه من ناحية غير ما امر به الى تحقيقه من باب الاتفاق او ايجاد غير المأمور وذلك بملاحظة جهات شتى من جملتها ان لحصولها دخل في المصلحة دون تحصيلها او لايجاد غيره دخل في المصلحة دون ايجاد المأمور الى غير ذلك من المصالح بدون فرق بين الغير المأمور به من الامور التى يقدر المأمور عليه ام لا قرب مقدمة تكون تحت قدرة المكلف ومع ذلك لا يريد الامر حفظ وجود الواجب من ناحيته ولا يريد سد باب عدمه من ناحيته وعلى تلك القاعدة بنينا تصوير الواجب التخييري والواجب الكفائي بل الامر بالمهم في باب الترتب في عرض الامر بالا هم حتى لا يحتاج الى الترتب و لو كان عندنا امر معقول على التحقيق وقد نعبر عن ذلك القسم من الامر بالامر الناقص اذا عرفت تلك المقدمة الدقيقة فقد ظهر ان استحالة تعلق الامر بالمسبب الاعدادی انما يكون فيما كان امره من قبيل الاول حيث يلزم التكليف بالمحال وموجب لنقض غرضه و اما اذا كان امره من قبيل الثانى فلا استحالة فيه بل امر ممكن بل واقع شائع عند العرف (كك) لاننا نرى بالوجدان ان كثيراً من الاوامر العرفية (كك) وكيف كان ان تعلق الامر بالمسبب الاعدادی في مقام الثبوت بمكان من الامكان بل يعد من الواضحات فضلاً عن امكانه وقد اشرنا بان مقام اثبات تابع لنظر الفقيه لا يقع فيه البحث كما لا يخفى و (رابعاً) ان ما ذكر من انه لو تعلق الامر بالمعنى المسببى من ابواب العبادة فلا يجرى فيها البرائة بل لابد من الاشتغال لانه بسيط غير قابل لاجراء البرائة فيه فيكون لازال امره دائراً بين الوجود والعدم فيمكن

علاجه واجرائها فيه ايضاً حيث اولا وان كان بسيطاً لكنه كل بسيط ذات تشكيك وذات مراتب عديدة فاذا علمنا ان المولى امرنا بايجاد النور ولكن نشك في دخل مرتبة من المراتب من الشدة والاشدية الى غير ذلك فيه فإى قصور في اجراء البرائة عن الخصوصية مع امكان دعوى بعد كونه من ذوات التشكيك ان لكل مقدمة له دخل في مرتبة من المراتب فكلما يشك فيه انما يشك في مرتبة من مراتبه لافى اصل وجوده (فح) لامانع من اجراء الاصل فيها مع ان اجراء البرائة من ناحية بعض تروكه بعد انحلاله في طرف الصند العام الى تروك متعدده لامضايقة فيه ولا اشكال يعتريه مضافاً بانه لامانع من اجرائها في المحقق بالكسر دون المحقق بالفتح بعد فرض كونه مشكوك الوجوب من الاول وان الاشتغال على قدر ماشيت بناء على ان الاصل اذا لم يجر في المسبب لجهة من الجهات يجرى في السبب بلا كلام جداً نعم لولم يمكن اصلاً تحقق نحو وجوده فلا مجال للبرائة اصلاً لكن لا مجال لتلك الدعوى ابداً بل انها خرص بالغيب ومتابعة لما اشتهر .

(منها) ان الماهيات المخترعة الشرعية اذا لوحظت بالقياس الى شرائطها وصارت مركبة معها تكون على القسمين قسم يتعلق العلم والجهل به او يقدر المكلف على ايجادها وتركها كان في العالم امرا ولم يكن فهب كالصلوة واخواتها من سائر العبادات فانه يعلم بانها مركبة وتنقسم الى كونها مع الطهارة او بدونها او مع التستر او بدونه الى غير ذلك من الانقسامات المتصورة وتسمى على حسب اصطلاحه قده بالانقسامات السابقة على الامر وقسم اخر يستحيل تعلق العلم والجهل به او تقسيمها او ايجادها الا بعد الامر بها كداعى الامر وقصد الوجه والتميز والاداء والقضاء و امثل هذه وبعده تنقسم بانها اما كذا واما كذا وتسمى على اصطلاحه بالانقسامات اللاحقة على الامر حيث يستحيل التقسيم الابعده ثم زعم استحالة اخذ تلك الامور اللاحقة في متعلق الامر وادراجها في الانقسامات السابقة بداهة استحالة اخذ المعلول بل المعلول المعلول في رتبة علته فكيف يؤخذ ما هو متأخر عنها برتبة او رتبتين في رتبتها ثم زعم قده انه لو اخذت فيها للمزم الدور في تمام مراحل

الحكم بل غيره ايضا كالامثال بل زعم انه وارد في تمام معاني القرية على اختلاف انظارهم فيها في المسئلة التعبدية ثم زعم انه اذا لا يمكن اخذها في متعلق الامر فلا يمكن عقلا تقييده بها واذا لا يمكن التقييد فلا يمكن الاطلاق لان التقابل بينهما هو التقابل العدم والملكة على زعمه كما سيأتي فسقط الخطاب عن الاطلاق والتقييد كلاهما لكن الاهمال الثبوتى بالنسبة الى تلك الامور ايضا محال عقلا لان تلك الامور الاحقة في نفس الامر وفي عاء الثبوت امالها جعل ام لا واما لها وجوب على حد وسائر الاجزاء والشرائط ام لا (فح) اذا كان الاهمال الثبوتى محالا فيجب على الشارع الحكيم من خطاب اخر وامر اخر يتكفل حالها ويسمى الخطاب الثانى على حسب اصطلاحه بمتمم الجعل (فح) فان كانت واجبة بواسطته فيسمى عليه بنتيجة التقييد و ان يبين عدم الوجوب فيسمى بنتيجة الاطلاق فوجود الخطاب الثانى تتم المسئلة وتفصل المخاصمه وتدفع المعضلة وعلى تشييد تلك القاعدة بنى عدة مهمة من المسائل الاصولية والفقهية واعترض على كلمات الاساطين قده في مواقع عديدة وهوية تلك القاعدة و اركانها اربعة لزوم الدور و استحالة اهمال الثبوتى وان النسبة بين المطلق والمقيدى العدم والملكة ولزوم قصد الامر و امثاله في العبادة بل ربما يحتاج الى متمم الجعل ولولم يكن المجعول عبادة لانه على انحاء هذا ولكنك خير بما فيها من الخلل من جهات شتى حيث (اولا) ماذا دعت نفسه الشريفة واتعبها عن العدول من كلام الشيخ قده بان تصحيح العبادة لا يمكن الا بالامر ين حتى يكون الامر سهلا على حملة العلم بعد فهم كلامه حتى لا يحتاجون الى صرف العمر الشريف مدة مديدة في معرفة ذلك الاصطلاح ثم بعد المعرفة يعرفون بانه كلام الشيخ قده الذى غير مقبول عند المحققين مع ان المتمم الجعل ايضا مما اصطلاح عليه الكل باسنى قده فى اشارته بل انه ايضا لم يرض به ويظهر منه انه كان قبله و (ثانياً) لامشاحة فى الاصطلاح لكن من بظن بامكان خلو الواقعة عن حكم الله ويدعى عدم تمامية الادلة على استحالة او قلنا بامكانه فح كيف يدعى استحالة اهمال الثبوتى ولعل المقام قد اهمل فى حكمه ولن يجعل لها حكماً اصلاً و (ثالثاً) سلمنا استحالة اهمال الثبوتى ولا بد ان يكون فى الواقع ونفس الامر للواقعة حكم مع انه خلاف مسلكه

قدح لكن اى الزام على الشارع فى بيانہ فاذا كان الواجب عليه ايصاله لعدم المعنى لاهماله
 فما معنى للاخبار المستفيضة منها قول الامر «ع» اسكتوا عما سكت الله عليه فان الله عز اسمه
 سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً او غفلة فلا تتكفواها رحمة عليكم وقول الصادق «ع»
 ابهموا لما ابه الله فانه رحمة عليكم وقوله «ع» غفى عنكم عن اشياء فلا تتكفواها الى
 غير ذلك من الاخبار التى ترشدنا بانها لا يجب على الله ايصال كل الاحكام الواقعية الى المكلفين
 ولعل المقام (كك) قد سكت عنه وأوكل امره بما دى اليه نظر المجتهد فى مقام الاثبات على
 حسب القواعد و(رابعاً) سلمنا لكن اللازم على الشارع بيانہ بخطاب اخر فيما لم يكن
 العقل مستقلاً بوجوبه او عدمه ولم يكن من شؤون الطاعة التى لاحاكم فيها الا العقل وليس
 له تصرف فيه اصلاً حتى لو حكم فيه فرضاً يكون محمولاً على الارشاد كما اختاره المحقق
 الخراسانى والخواجه وكل الشراح كالعالمه والقوشجى وغيرهما بل كل المتكلمين حتى
 الاشعرى الذى منكر للحسن والقبح لان كلامهم فى غير المستقلات كشكر المنعم ولزوم
 طاعته وحرمة مخالفته الى غير ذلك من المستقلات العقلية ولذا ترى حملوا آية الكريمة
 على الارشاد لاستقلال العقل به وقد اعترف بان ما كان متولداً من ناحية امر الشارع وكان
 فى سلسلة المعلومات يستحيل تعلق الامر المولوى به ولا ريب ان الانقسامات الاحقة كلها من
 شؤون الطاعة كما نص به كل متكلم فراجع وانها من المستقلات العقلية فلا يحتاج الى بيان
 الشارع بل لو بين محمول على الارشاد فلا الزام على الشارع حتى يبين بخطاب اخر وتوهم
 ان شأن العقل هو الادراك لاثبات الحكم او نفيه لعدم البعث والزجر فيه من غراب المقالة
 حيث اولا انه منقوض بالمبدء عز اسمه فبكل عناية وجهة يقال حكم الله (فكك) فى العقل
 وثانياً بوجوب الطاعة وحرمة المعصية و(كك) سائر المستقلات العقلية كشكر المنعم و
 امثاله وثالثاً بما ثبت به من قاعدة الملازمة ورابعاً بانه مدرك بالزام نفسه على فعل شىء
 او تركه وهل حقيقة الحكم الاذالك والا لا معنى لعدم تعلق الامر المولوى بالطاعة حيث ان
 من ناحيته ليس حكم لعدم تحقق البعث والزجر فيه ولا من ناحية الشارع لما قلتم من الارشادية
 فمن يلزم العقل بوجوبها وحرمة مخالفتها وعلى اى شىء يلزم اذا احكم فى البين مطلقاً واما

توهم امكان تصرف الشارع فيها فاسد كما اشرنا سابقاً وسيأتى تفصيلاً مع تناقض في كلامه من المنع فراجع الى باب جريان الاصل في الفرد المردد فقد منع منه أكيداً وخامساً ان الامر الثاني هل كان بملاك الامر الاول او كان بملاك غيره بعد الفراغ من انه لا بد ان يكون له بملاك يخصه فح ان كان بملاك جديد فهو واجب نفسى آخر غير مرتبط بالاول ابداً وان كان هو الاول «فتح» يكون الامر الثانى توصلياً فصار كراً على ما فر في المسئلة التعبدية فكيف يقصد به الامتثال لانه كان حيلةً ووسيلةً للمولى لوصول المكلف الى غرض الامر الاول و ملاكه فلا ينتج شيئاً اصلاً على انه بناء عليه لا يحتاج اليه حيث كموارد علم عدم حصول الغرض بل لو شك فيه ان العقل حاكم مستقلاً بآتيانه على نحو يحصل به الغرض والملاك ولذلك قد اشرنا بانابه لو فرض امره به كان ارشاداً وسادساً ان مبنى لزوم الدو كما عرفت هو اخذ تلك الامور فيه على نحو القيدية ونحن نمنع ان تكون دخلها فيه (كك) مع دخلها فيه ولذلك قلنا ان كل امر يقتضى التعبدية الا ما خرج حيث ان متعلق الامر لا يكون مطلقاً حتى يشمل حال فقد داعى امره ولا يكون مقيداً حتى يلزم المحذور بل هو حصة من الذات الملازمة مع داعى الامر لا مطلق ولا مقيد كما قال القمى قده فى باب الوضع ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا لا بشرط الوحدة واليه اشار المنطقيون فى القضية الحينية وهو مراد الفصول قده بخروج القيد والتقييد عن الموضوع له فى المعانى الحرفية حيث ان المعلول يستحيل ان يكون دائرته اوسع من دائرة علته والا يلزم الخلف وان العلة ايضاً يستحيل ان يكون دائرته اوسع من دائرة معلولها والا يلزم الخلف فلا جرم ان موضوع الحكم ومتعلقه ولو كان قبل طر والعارض عليه مطلقاً ولكن بعده لا يبقى على اطلاقه و يطء عليه ضيق من ناحيته ولو لم يكن مقيداً به ايضاً بل لا يمكن ثلاً يلزم انقلاب عنصر الممكنة الى الضرورية فما هو متعلق دائماً ليس الاحصاء من الطبيعة الملازمة مع داعى الامر لا مطلق ولا مقيد وعلى ذلك لا يكاد ينفك عنه ولا يوجد الامعه ولا يمكن وجوده بدونه ولو لا يمكن تقييده به للزوم دوره فلا يحتاج فى تحصيل ذلك الغرض الى خطاب اخر وسابغاً للمولى تعجيز عبده بحيث يأتى بالماثور به بداعى امره حيث ان داعى الامر و

مقالة في بيان عدم تمامية

لولا يمكن اخذه في المتعلق ولكن له تقييده بكونه لاداع نفساني ومع ذلك يبقى له الاختيار المعتبر في التكليف (فج) ينحصر وجوده باتيانه بداعي الامر فلا يلزم الدور ولا يحتاج الى خطاب آخر كما لا يخفى و«ثامنا» ان داعي الامر ببركة الامر الثاني صار مجعولا في الصلوة مثلاً شرطاً اوجزه كسائر الاجزاء والشرايط «فج» كما يعتبر اتيان البقية الى داعي الامر في عباديتها فكذلك داعي الامر في حيتها داعي الامر الى اتيان بداعي الامر كغيره من الاجزاء والشرايط ومفاسد تلك المقالة لكثيرة جداً من لزوم التسلسل وشهادة الوجدان بخلافه الى غير ذلك من المحاذير كما هو اوضح من ان يخفى على اولى الدراية «وتاسعاً» لا نسلم لروم الدور حيث انه يلزم فيما لو قلنا من لزوم اخذ داعي الامر فيها بوجوده الخارجي وهو ممنوع حيث لا يتوقف داعي الامر على وجود الامر خارجاً بل يتوقف على وجود العلمي ووجوده الذهني «فج» يكون الموقوف عليه غير الموقوف عليه فلا دور ابداً في تمام المراحل فلا يحتاج الى الامر خارجاً حتى يحتاج الى خطاب اخر «وعاشراً» نحن فتشنا البحار فضلاً عن سائر كتب الحديث لم نجد حديثاً ضعيفاً ورد في العبادات لبيان حال انقسامات الاحقة فكيف اهمل الشارع امر العبادات مع كثرة الابتلاء بها وان لم يهمل امر بيت التخليّة دخولا وخروجاً حتى انتهت مسائلها في الشبهة الحكمية الى اثنين وسبعين مسألة على حسب نقل بعض الاعاظم قدّمه وبين حكمها ولم يبين امر العبادات بالقياس اليها فدعوى ان في العبادات امر ان اثباتها على مدعيها ودونه خطأ لقتاد حتى اذا رأى ان ما ادعى غير واقع فيدعى عدمه فينتج نتيجة الاطلاق فهذا مما يعد من الاضحية مضافاً بانه غير حاسم لمادة الاشكال للعلم بوجوبه ومع ذلك لم يرد فيه رواية فلا يصح دعوى نتيجة الاطلاق بواسطة عدم النص فليس الاحكم العقل به كما لا يخفى فتلك عشرة آيات كاملة تدل على ان متمم الجعل مما لا يحصل له فخذها وكن من الشاكرين والله العاصم

(منها) انه قد زعم ان القدرة المعتبرة في التكليف على قسمين احدهما غير مرتبطة بالآخرى وهي شرعية وعقلية وعلى تلك القاعدة بنى مسائل جمّة في الفقه والاصول واستدل على مرامه بوجوده غير مرصيه بل من المصادرات التي لا يخفى حيث زعم ان كل خطاب بنفسه

يقتضى القدرة على متعلقه لان حقيقة الخطاب ليس الا ترجيح احد طرفي المقدور فاعتبار القدرة على المتعلق وتقييمه بها انما هو باقتضاء نفس ذلك الخطاب لا بامر اخر فاذا كان متكفلاً للقدرة المعتبرة في المتعلق فصارت القدرة الشرعية والملاك في القدرة الشرعية ان تؤخذ في الخطاب بنفسه لكن اخذها في الخطاب يكون على انحاء منها اخذها فيه صريحاً كما في آية الحجج او استفاد من خطاب اخر كما من آية الوضوء او يفيد من نفس الخطاب كما قلنا ان اقتضاء اطلاق كل خطاب (كك) في استفاد ان لها دخلاً في ملاك الواجب فتكون القدرة شرعية حيث ان الشارع لما قيد وجوب الحجج بالاستطاعة والوضوء بالتمكن علمنا ان لها دخلاً في ملاكها فمن تلك الجهة صارت شرعية ثم اعترض على نفسه من لزوم معرفة طريق يرشدنا الى معرفة القدرة الشرعية فاجاب باننا قلنا كل خطاب يقتضيها بعمومه آتيا شرعية او اقللا يحتمل ان يكون الخطاب متكفلاً لها ويكون الخطاب محفوفاً بما يصلح للقربنية او اقللا يحتمل ان يكون لها دخل في الملاك فهي المتيقنة من القدرة هذا وفي كلامه قد مره مواقع للنظر بل لا يخلو عن خلل وحظر وان القدرة الشرعية لا محصل لها وانها منحصرة في العقلية فقط حتى في باب الحجج فضلاً عن غيره ولم نجد في الايات والاخبار والعقل شيئاً يساعده ولذا ترى ليس في الفقه في كلمات الاصحاب قد مر منها عين ولا اثر نعم ان بعض الفقهاء احتمل ان يكون في الحجج كك حيث قال بعين العبارة ويحتمل او كأن الشارع اعتبر فيه قدرة خاصة الخ مع انه ايضا غير مرتبط بالقدرة الشرعية لا يمكن ارجاعها الى ماجرت عليه العادات على ما تعرف وكيف كان انها مردودة من جهات عديدة حيث «اولا» ان ما ذكر من اقتضاء الخطاب ذلك المعنى فهو كما ترى لانه اراد ان العقل حاكم بان طلب العاجز قبيح لانه ظلم او لغو فهو غير مرتبط بدلالة الخطاب فلا يكون القدرة شرعية وان اراد انه بنفس الخطاب يستفاد ذلك فلا بد ان تكون باحدى الدلالة والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة انه مركب عن المادة والهيئة ولا كلام في الاولى لانها نفس الطبيعة واما الثانية فانفتحت كلمات علماء الاسلام بانها موضوعة لنسبة الربطية التي هي معنى الحرفي المعبر عنها بالطلب او الارادة على خلاف في اتحادهما فلا تكون عينها ولا جزئها ولا لازمها

مقالة في بيان عدم تمامية

الدلالى فكيف يدل على القدرة مطلقاً شرعية او عقلية وثانيا ان الخطاب دال على ايجاد احد طرفى المقدور فيقتضى ان يكون دالا بالوضع على القدرة الشرعية فانه يدل ايضا على ارادة احد طرفى المقدور فيقتضى ان يكون موضوعاً للمعنى بما هو مراد كما ينسب الى العلمين ويدل على علم المخاطب باحد طرفيه فيقتضى ان يكون موضوعاً للمعاني بما هي معلومة بل الامور الكثرية لها دخل في صحة الخطاب كمخاطب ومشافهة والهواء وسلامة السامعة وعدم بعد المسافة الى غير ذلك فيقتضى ان يدل الخطاب على كلها ففساد ذلك غنى عن البيان لان توهم دلالة عليه ما يوجب ضحك الشكلى مع استحالة بدونها فكون الشيء مشروطاً عقلاً بامر او امور غير دلالة عليه وضعاً كما لا يخفى و«ثالثاً» سلمنا دلالة الخطاب عليها بالوضع فكيف يدل على القدرة الشرعية فدعوى ذلك لا تصح الا ان يقال ان الواضع وضع الهيئة للمعاني المقدورة وما ارسلنا رسولا الا بلسان قومه وانه تكلم على وفق اللغة فاي ربط بتصرفه في القدرة وانها اى شىء فلا تكون الا ما هو معمول عند العقلاء وعند الموالى العرفيه بدون دلالة على تصرف منه فيها كما هو اوضح من ان يخفى و«رابعاً» فلو اقتضى الخطاب عليها تنخصر في القدرة الشرعية فلا يبقى للتقسيم مجال لانه دائماً لا تكليف فالقدرة واما تكليف فالقدرة مأخوذة فيه لعدم ورود آية او رواية على التخصيص وان التكليف الكذائى مشروط بالقدرة العقلية فيكون تخصيصها فى البعض جزافاً حتى فى الدين مضافاً بخروج مثنى مثنى فلو كان فيشر شذنا اليه و«خامساً» لو كان الخطاب دالا عليها لما بقي لبخشم من صدر الاول الى يومنا هذا فى ان امر الامر مع علمه بفقد شرطه جايز ام لا لان مع عدم القدرة لا يكون امراً حقيقياً و«سادساً» لو فرضنا محالاً او ردد دليل من الشارع فلا بد من حمله على الارشاد لاستقلال العقل باشتراط التكليف بها حتى لو قلنا بصحة الملازمة بين حكمه وحكم الشرع فلا تجرى فى امثال تلك الحسنات كما قرر فى محله فلا معنى لجعل الشارع فى حيز خطابه على نحو خاص و«سابعاً» ان الانسان باى شىء يتوصل فى اثبات مرامه فهل تجد شيئاً اعظم من الوجدان وهو حاكم بانها ليست الاعقلية بشهادة العقل لان الغرض من البعث هو احداث الداعى واحداثه انما هو لاجل الانبعاث فمع عدم قدرة المكلف على الانبعاث يكون بعث الحكيم محالاً بالضرورة لغويته

اولكونه ظلماً على عبد العاجز المسكين المستكين فمن تلك الجهة اعتبر علماء الاسلام في التكليف القدرة عقلاً فاي ربط بدخالة الشارع فيها حيث ان الفعل اما المصلحة فيه ابدأً واما فيه مصلحة مهمة لازمة ولا كلام في الاول وعلى الثاني اما يقدر المكلف على ايجاده ام لا وعلى الاول يحصل البعث وينقذ الارادة في المولى وعلى الثاني يستحيل البعث لما ذكرنا من الاستحالة فكون القدرة شرطاً عقلياً في امكان تحقق البعث وشرطاً للوجوب امر غير خفى بعد الاحاطة بالحصر المذكور ثم لو سلمنا بدخلها في ملاك الواجب كسائر الشرائط المعتبرة فيه حتى بدونها لا ملاك فيه ولا مصلحة فيه (فح) يقع الكلام بعد تماهيتها في جواز البعث فذلك يكون مقيداً بالقدرة العقلية عند العقلاء والعقل لتلايلهم الغلوا والغلام فغير مرتبط بشرط المعتبرة في الواجب مع ان دعوى دخلها في الواجب على نحو الكلية مما يصادم الوجدان ايضاً فان نرى بالوجدان ان كثير آمن الاشياء ذات مصلحة كاملة تامة لنا لکنه لا نقدر على تحصيلها عقلاً حتى انه ربما يكون من جهة عدم القدرة عقلاً على تحصيلها مع كمال المصلحة لترى ان بعض النفوس الكفرة الفجرة تنتحر نفسه بل بعض المؤمنين الفسقة «كك» اتري انهم ينتحرون انفسهم فيما لا فائدة فيه وهذا من غراب المقالة واما مسألة كل شرط موضوع وبالعكس فغير مرتبط بالمقام مع انه قد اشرنا الى فساد اجمالاً وسياً تفصيله و (نامنا) ان ما ذكره من ان القدرة اذا اخذت في خيز الخطاب لا محالة تكون شرعية فغير صحيح اذ نرى في العرف والعادة انها كثيرأ تؤخذ في خيز الخطاب من جهة دفع احتمال علو المتكلم بالقياس الى المخاطب او لتجاهل المتكلم بها لانزجاره عن علمه بها او من جهة العطف والرفقة او للتنبيه الى وجودها او لاعلام الغير بوجودها والصحة اعتذاره اذا اعتذر بعدمها او لمحافظة الاداب او لكتماها عن الاعداء الى غير ذلك من الموارد التي ذكرت في علم البيان الا ترى الى خطاب الرؤساء الى المرؤسين وبالعكس والاصدقاء بعضهم لبعض لازال يقيدون الخطاب بالتمكن مع علمهم بوجوده مع انه لا يريدون منها الا معنى الذي لم يجعلها في خيز الخطاب والا فيما هو شائعة عند العقلاء في العرف والعادة فليست القدرة مشتركة لفظية ولا حقيقة ومجازاً ولا من الموضوعات المستنبطة ولا مما ثبت فيه حقيقة شرعية بل انها حقيقة لغوية عادية يعرفها العرف و

العادة في كل دورة وكورة وكل ملة ونحلة ولذلك ترى ان الشارع لم يدع لبیت التخلية حكماً من احكامها حتى ان الشبهة الحكمية فيها انتهت الى اثنين وسبعين مسألة كما اشرنا ولم يرد في مدة تبليغه في ظرف ثلاثة وعشرين سنة رواية ولو في غاية الضعف ولو من طريق العامه فضلاً عن الخاصه في معنى القدرة وما هو مراد منها في باب التكاليف ولا سئل عنه صلى الله عليه واله ولا من اوصيائه ولا من اصحابه فهل ارسل الرسل الا بلسان قومه نعم في الحج قد سئل عنهم وسيأتي جهة السؤال لانه من جهة القدرة الشرعية ويسئلون عن حقيقتها ولعمري ان ذلك بمشابهة من الوضوح لا يحتاج الى اطالة في الكلام فدعوى انها اذا ذكرت في الخطاب يراد منها غير ما هو معتبرة في العرف والعادة كما ترى توجب الحيرة في طريق الشارع و خروجه عما يقتضيه العرف والعادة عما هو لسان قومه كما لا يخفى وامامنا ذكر من دلالة الآية الوضوء والتميم على القدرة الشرعية فهو كما ترى حيث زعم قده ان قوله تعالى فاذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم «الخ» اى اذا قمتم الى الصلوة وتمكنتم من استعمال الماء وتمكنتم من تحصيل طهارة المائية فاغسلوا واذاماتتمكنتم من استعمالها وتحصيلها الذي تلك العبارة هو مفهوم الآية وهو المراد من تقييد اطلاقها بآية التيمم فتميموا صعيداً طيباً فنتيجة الايتين بعد التقييد هو اعتبار القدرة الشرعية في الوضوء وامثاله حيث ان المراد من عدم الوجدان هو عدم التمكن فاخذ القدرة الشرعية وهى التمكن الشرعى في موضوع الوضوء وعدمه في موضوع التيمم وليس الهرا من عدم الوجدان هو وجود الماء وعدمه اذ نرى بالوجدان مع وجود الماء كثيراً لا يجب الوضوء كما في موارد عديدة من وجوب التيمم مع وجود الماء وجداناً فليس المراد منه الا التمكن الشرعى في موضوع الوضوء وعدمه في موضوع التيمم خصوصاً بعد ملاحظة اقتضاء كل خطاب القدرة شرعاً كما عرفت سيما لحاظ قاعدة كل شرط موضوع وبالعكس فالآية تصير كك البالغ العاقل الداخل عليه الوقت المستتر المستقبل المحقل لمكان المباح العالم المريد القادر شرعاً على استعمال الماء يجب عليه لوضوءه ولا يجب عليه التيمم هذا ولكن الانصاف ان تلك الدعوى فاسدة من جهات شتى ما كنا نترقب منه قده تلك الدعوى فهي بمكان من الغرابة حيث «اولاً» ما الدليل على ان الوجدان بمعنى القدرة فانه ان كان هو اللغة فالولم يستعمل في اللغة «كك» ابداً لاحقيقة ولا مجازاً فراجع و

«ثانياً» لاسند فيه لبقاء ظن الحاصل منه في تحت اصاله الحرمة حتى على مذهبه وان كان هو ظهور اللفظ فيها حتى يكون من باب حجية ظواهر الكتاب كما هو التحقيق فمن اين يستفاد ذلك الظهور فان دعوى الظهور ليس بجزاف فلا بد اما ان يكون مستنداً الى الوضع واما الى القرائن العامة وكلاهما في المقام منفيان كما هو واضح جداً وان كان بواسطة نص صريح من المعصوم فعليه ان يرشدنا اليه وهو مفقود في المقام فان كان بلحاظ اقاويل المفسرين «فاولاً» لم يثبت و«ثانياً» ان الظن الحاصل من اقاويلهم مع معارضتهم ائماً باق في تحت اصاله الحرمة فلم يبين شيئاً موجباً لتلك الدعوى الا التفسير بالاستحسان الذي لا اعتبار به فكيف دلت على التمكن ثم المراد على التمكن الشرعي ايضاً واما اقتضاء الخطاب فقد عرفت فسادها من جهات ثمانية كما ان دلالة قاعدة كل شرط موضوع اجنبى عما هو محط الكلام مع فسادها في نفسه و«ثانياً» ان ما ذكر من موارد عدم جواز الوضوء مع وجود الماء فهذا منه لعجيب حيث ان وجوب الوضوء كسائر الاحكام مشروط بالقدرة العقلية وهي مع وجود الماء موجودة و مع عدمه مفقودة ولذلك اخذ عدم الماء في موضوع التيمم واما دعوى ان مع وجود الماء كثيراً نرى وجوب التيمم كما في الموارد العديدة كما في مورد الضرر والخوف والجرج وحفظ النفوس المحترمة والعسر بل الاموال المحترمة الى غير ذلك كضييق الوقت فهي كما ترى حيث ان وجوب الوضوء والتيمم كسائر التكاليف مشروط بالقدرة العقلية لكن العجز العقلي عن اتيان الوضوء تارة يكون من جهة عدم الماء واخرى من جهة عدم وجوب الوضوء لان مع عدم وجوبه لا يقدر المكلف عقلاً على اتيان الوضوء وحيث ان الادلة العناوين المذبورة لها حكومة واقعية على ادلة وجوب الوضوء فلا محالة لا يجب الوضوء فاذا لم يجب فيكون عاجزاً عن تحصيله عقلاً لانه لا يقدر عليه الا تشريعاً (فتح) يجب عليه التيمم و- وضح ذلك حيث ان الضرورة الاسلام قائمة مضافاً الى الادلة الاربعة بعدم جواز الصلوة بلا ظهور حيث انه شرط فيها فاذا قال الشارع فاغسلوا وجوهكم الخ قد علمنا اشتراطها بالوضوء واذا قال التراب احد الطهورين بكيفية عشر سنين قد علمنا امرين احدهما اشتراطها به ايضاً والثاني انه في عرض الوضوء وانه ايضاً أحد الطهورين

فلو كنا نحن وهذين الخطابين لقلنا ان الطهور شرط في الصلوة وله فردان الوضوء والتيمم والمكلف مخير في اتيان ايهما شاء ثم لما راينا ورود خطاب ثالث وقال فان لم تجدوا ماء فتميموا قد علمنا امرين احدهما انه ليس في عرض الوضوء والثاني كالمورد لا يجب الوضوء يجب التيمم حيث ان المراد من عدم الوجود عدم وجوب الوضوء ولا يرد علينا ما اوردنا عليه من عدم استعماله في التمكن اذ نفى الموضوع بلحاظ الحكم وذلك شائع في الشريعة كما ترى في قاعدة العسر والضرر والحرج والشك الامام مع المأموم وبالعكس الى غير ذلك من الموارد الكثيرة في ابواب الفقه وذلك واضح جداً فح كالمورد لم يجب الوضوء يجب التيمم بدون تصرف واضمار واستحسان في الايات ابدأ ولا يلزمنا محذور اصلاً لانه المقصود في مورد كمالا يخفى اذ ليس وجود الماء تحت سلطنته تشرعاً حتى ينفيه او يشبهه ولو اخباراً فانها سبقت لبيان الحكم فلا محالة يكون بلحاظ حكمه فذلك دليل اجر عقلاً على ان المراد من نفى الموضوع نفى حكمه ولا غير مع ان تنوين الماء اما تنكيرو اما تعويض فعلى الاول وان كان في سياق النهي يقتضى التعميم لكن لا يناسب المقام فالمقدمات في المقام تقتضى التضييق ويريد منها الفرد الخاص وهو الوضوء بالفتح وهو ماء قابل لان يتوضأ لاكل ماء في العالم وتلك القابلية لها انما يتحقق مع توجه وجوب الوضوء ومع عدمه فذلك الفرد الخاص الذي اسمه الوضوء بالفتح لا يوجد فصار المنفى في تمام موارد التيمم بمعناه الواقعي وعلى الثاني كما في الاول وهو واضح منه كما هو واضح مضافاً الى ان الشارع علق وجوب الوضوء بوجود الماء واية التيمم علق التيمم بعده لكن ليس لهما مفهوم بوجه بان في غير مورد عدم الماء لا يجب التيمم اذ قلنا انها سبقت لبيان الموضوع (فتح) يكفي عند ثبوت عدم وجوب الوضوء بلحاظ العناوين المذكورة ولزوم اشتراط الصلوة بالطهور قوله التراب احد الطهورين اذ قد عرفت ان مع قطع النظر عن الخطاب الثالث كان المكلف مخيراً والفرص سقوطه فيبقى المكلف وظيفته منحصرة في التيمم اذ كل واجب تخييرى اذا ارتفع احد عدليه ينحصر في الاخر كما في المقام بدون لزوم محذور اصلاً فاذا فقدنا الماء فقد علمنا بعدم وجوب الوضوء ولو لم يقل يجب عليكم التيمم لكان علينا اتيانه من جهتين الاولى ان التيمم احد الطهورين والثانية ان التكليف بالصلوة محال

مع عدم سقوطها في حال فاذا علمنا بعدم وجوب الوضوء لكونه ضروريا او حرجيا بلحاظ حفظ حكومة دليلها فقد علمنا بوجوب التيمم لانه احد الطهورين وكلما كان (كك) فالتيمم واجب لانه احد الطهورين ولو كان الماء موجوداً ومن ذاك الباب تعد مسألة ضيق الوقت حيث ان مزاحمة المصلحة الوقتية مع المصلحة الطهارة المائية واهمية الاولى وتعجز المولوى في صرف القدرة في الاولى دون الثانية قد علمنا بعدم وجوب الوضوء من جهتين الاولى تقدم مالا بدله على ماله بدل والثانية عدم لزوم لغوية جعل التيمم والا كان على الشارع كالمورد لا يمكن الوضوء يصبر حتى يأتى بالصلوة في خارج الوقت بعد رفع العذر بالطهارة المائية وكلمورد كان (كك) يجب التيمم لانه احد الطهورين وقد انقدح عما ذكرنا ايضاً فساد قول المحدثين قده بعدم مشروعية التيمم في مسألة ضيق الوقت لعدم الدليل عليه فاي دليل اعظم مما حققنا فاعنتم وكن من الشاكرين فكل مورد احرز عدم وجوب الوضوء بلحاظ العناوين الثانوية الحاكمة على العناوين الاولى بالحكومة الواقعية او من جهة وجود الهم العائق عن صرف القدرة في غيره بالحكومة الظاهرية او الواقعية على وجهه او من جهة عدم لغوية جعل التيمم بالمرة الى غير ذلك من اسبابه فقد علمنا بعدم القدرة العقلية على اتيان الوضوء الا تشريعاً فح قد علمنا بوجوب التيمم لانه احد الطهورين مع قيام الضرورة على عدم جواز الصلوة بلا طهور واذالك ذهب المشهور الى سقوطها عن فاقد هما فهكذا ينبغي فهم الفقه فاين القدرة الشرعية وادى دليل عقلى او نقلى يساعد عليها واين يحتاج الى التصرف في الايات كما لا يخفى فدعوى استفادة القدرة الشرعية من الايات المباركة مما لا اساس له ابداً وننالك هذه كتب اصحابنا قد اسرارهم قديما وجديداً في فقههم واصولهم ليس لها عين ولا اثر فيا ليت شعري ماذا اوجه الى القول بها حتى اتعب نفسه الشريفة في تصحيحها بما لا يطابق قاعدة من القواعد فقد انقدح عما ذكرنا من اول المسئلة الى المقام ان احتمالها لا مجال لها فالامعنى لدعوى ان مع احتمالها يكون الخطاب محفوفاً بما يصلح للقرينة او انها المتيقن مع ان كتمان الدعوى بان كماترى وامام مسئلة الحج فهي ايضا غير مسلمة وان نسب الى البعض بان الشارع اعتبر فيه قدرة خاصة على ترديد منه والتحقيق انه ايضا كسائر

التكاليف لا يكون الا مشروطاً بالقدرة العقلية فمع فدعوى القدرة الشرعية فيه ان كانت بملاحظة اخذ الاستطاعة في الخطاب فاولاً قد عرفت فساد توهم دلالة على القدرة الشرعية بما لا مزيد عليه فصرف وقوعه في حيزه لا يدل عليها اصلاً واما دعوى كل شرط موضوع قد عرفت مع عدم تمامية غير مرتبط بمانحن في صده وان كانت بملاحظة ورود اخبار كثيرة في شرح الاستطاعة بانها الزاد والراحلة وتخلية السرب فلا تكون (ح) واقعة في حيز الخطاب ولا تمسك بالكتاب بل بالسنة فلا يد من النظر فيها فهل فيها دلالة عليها ام لا فتأمل و (ثانياً) سلمنا بيان الشارع لها من اعتبار الجدة ولذا قامت ضرورة الاسلام بعدم الكفاية عن المتسكع قبلها لكن انها اما قيد الوجوب واما قيد الواجب وعلى التقديرين قبلها لم يكن الفعل ذات مصلحة عنده حيث قد اقر قده فيما مضى بان لها دخل في ملاك الواجب بمثابة لا يكون قبلها ذات مصلحة اما ابداً واما ملمزومة فيكون لها دخل في المصلحة الازامية فاذا كان (كك) فبعدها يتصف الفعل بما هو ملاك عنوان الواجب فعليه قبلها لم يكن بعث الذي هو حقيقة التكليف حتى يلاحظ هل هذا البعث مشروط ام لا فبعدها يتقدح في نفس المولى بعث ولا بد ان يلاحظ امكان انبعث العبد عقلاً لئلا يكون لغواً او ظمناً عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولذا ترى قبل حصولها لا يجب اصلاً ولا يجزى عن المتسكع لعدم بعث في اليمين وبعدها لا يجب على المعصوب اجمالاً فالاستطاعة المعتبرة في الحج من الزاد والراحلة و تخلية السرب واعتبارها بيد الشارع وعدم مصلحة في الفعل بدونها وتحقق ملاك الواجب بعدها غير مرتبط بالقدرة المعتبرة في حقيقة التكليف التي هي البعث واحداث الطلب والارادة في نفس المولى حتى به يحصل الداعي للعبد على الامتثال و ينبعث عن بعث الباعث فهي عقلية محضة في الحج وغيره وكلمة التكاليف مشروطة بها وان مسألة الاستطاعة في الاية الكريمة والاخبار لادلالة فيهما على القدرة الشرعية في وجوب الحج اذ قد عرفت لا بعث قبلها حتى يلاحظ انه مشروط بالقدرة ام لا وانها عقلية او شرعية وبعدها يتم ملاك الواجب وينتهي النوية الى البعث وهو مشروط عقلاً كسائر التكاليف كما عرفت في عدم وجوبه على المعصوب وامثاله مع وجود الجدة لعدم امكان الانبعث وكفايته عن المتسكع معها اجمالاً

كبر الخطابات الشارع على نهج القضايا الحقيقية - ٢٧ -

فدعوى القدرة الشرعية في الحج وغيره مما لا محل لها ولا أساس لها بل القدرة المعترية في تمام ابواب الفقه ليس الا العقلية العادية العقلانية والله العاصم .
(منها)
ان خطابات الشارع كلها على نهج القضايا الحقيقية وبنى عليها حل المسائل الاصولية بل الفقهية ايضاً ورد بها كلمات الاصحاب قده ولا يزال يطعن عليهم بانهم خلطوا بين القضايا ولم يعرفوا ان المسئلة مبنية على نهجها وان هذه المسئلة مهمة جداً اذ قد قرع سمعك ان اصوله وفقهه قده غالباً مبنى عليها ورد بها مقالات الاعيان (كك) فلا بد من طي الكلام في مقامات اربعة (الاول) في نقل عين عبارة الحكماء والمنطقيين والمتمكلم في شرح القضية الحقيقية لان الحوالة لا يخلو عن محاذير جداً وان يكون مورد النفي والاثبات حاضراً الان في الغيبة مجال واسع للخطأ والثاني ان الاستفادة من تلك الكلمات ان موردها ومحلها اى شىء وان حقيقتها عندهم ماهى وكيف هى وشراطينها اى شىء وكم هى الى غير ذلك مما يستفاد من كلماتهم و(الثالث) في بيان نقل القضية الحقيقية على ما شرحتها وبيان ان ما ذكرها هل هو مربوط بالقضية الحقيقية عند اهلها ام شىء اختراعى اصطلاح عليه بالقضية الحقيقية وانها غير ما هو عندهم (والرابع) في بيان انه يمكن ان تكون الخطابات الشرعية على نهجها او يستحيل عقلاً ذلك المعنى ولقد فصلنا وفهرسنا المسئلة لانها توجب البصيرة ولا واهمية المسئلة (ثانياً) ولوقوع الخلط ثالثاً لعدم مراجعتهم باصول الفن رابعاً فاقول اما الاول فقال السبزواري (ان القضية لقول محتمل المصدق والكذب وطار ما اخل) الى قوله في اقسام القضية بحسب الموضوع (حمالية تقسيمها لقد راعوا) بحسب الموضوع والمحمول او الى قوله غوص في لمية عدم اعتبار القضية الشخصية في العلوم (قضية شخصية لا تعبر اذ لا كمال في اقتناص مآثر الى قوله غرر في بعض احكام الموضوع (وجود موضوع لا يجابية) (حتم فان عينا فخارجية) ذهنية ان هى ذهناً ادرجا) وفي الحقيقة نفس الامر جاء) قال في الشرح ان نفس الامر ظرف لوجود الموضوع في الحقيقة وهى التى حكى فيها على الافراد النفس الامرية محققة كانت او مقدرة مثل كل جسم مركب ومن القضايا المستعملة في العلوم مما ليس الحكم فيها مقصوراً على الافراد المحققة الى قوله (وغص لموضوع الحقيقات) فانظر

الى العنوان والمرأت) قال فى الشرح ونص لموضوع الحقيقيات وكثرتها الغير المتناهية النفس الامرية الشاملة للافراد الخارجية والذهنية الغير المحاط للقوى الجزئية فانظر بعين العقل فى المحصورة الى العنوان وهو الطبيعة الكلية العقلية والمرأت اى اجعل الطبيعة مرأت اللحاظ لالمرئى بالذات وما به ينظر الى المعنون لاما فيه ينظر كما فى القضية الطبيعية ثم اعراف احكام الجزئيات الغير المتناهية من حيث ذاتها المشتركة بالفعل انتهى المقصود من كلامه قال الشيخ فى اشاراته النهج الثالث فى التركيب الخبرى اشارة الى اصناف القضايا التى نحن مجمعون على ان نذكرها وهى التى يقال للقائل انه صادق فيما قاله او كاذب الى قوله ولما الانشائات مثل الاستفهام والالتماس والتمنى والترجى والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الى قوله واصناف الخبرى ثلاثة اولها الحملى وهو الذى يحكم فيه بان معنى محمول على معنى اوليس بمحمول عليه واما الثانى والثالث هو الشرطى المركب من الحملتين الى قوله اشارة الى الايجاب الحملى وهو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشئ الذى نقرضه فى الذهن انساناً كان موجوداً فى الاعيان او غير موجود ولكننا نقرضه وقال الخواجه قده فى شرحه ليس من شرط الموضوع فى القضية الحقيقية ان يكون فى الاعيان فاننا نحكم على موضوعات ليس بموجودات فيها احكاماً ايجابية نحو كل عنقاء طائر وكل بحر من زبيق حار الى آخر كلامه فيه على نهج ماحرره السبزوارى كما عرفت قال فى المطالع القضية لا يدف فيها من محكوم عليه وبه قال شارحه آ نها لا تتحقق بدو نهما فان انحلت الى القضيتين فشرطية والافحلية قال الماتن والشرطية تنتهى الى الحملية قال الماتن الفصل الثانى فى اجزاء القضية قال الشارح عنى بالقضية الحملية فهى تتم بمحكوم عليه وهو الموضوع ومحكوم به وهو المحمول ونسبة ترتبط بالموضوع قال الماتن الفصل الثالث فى الخصوص والاهمال والحصار وقال الشارح ان هذا الفصل انعقد الى انقسامها باعتبار الموضوع فموضوع القضية اى الحملية لأول الشرطية اليها كما عرفت قال فى المتن ومن حق السور ان يرد على الموضوع قال الشارح لان الموضوع فى الحقيقة هو الافراد وكثيراً يشك فى كونها الكل او البعض فيمس الحاجة اليه قال الماتن الثانى فى تحقيق المحصورات

قال الشارح بعد تقسيماته بطولها في الاربعة وتحقيقه ان الحكم في الحقيقة هو الحكم على جزئيات ج فان افراده بحسب ذاته التي يصدق عليها ان الانسان زيد وعمرو وبكرو غير ذلك انتهى قال ملا عبدالله في متن الحاشية القضية قول يحمل الصدق والكذب فان كان الحكم فيها بثبوت شئ على شئ او نفيه عنه فعملية موجبة او سالبة ويسمى المحكوم عليه موضوعاً والمحكوم به محمولاً قال الشارح قوله موضوعاً لانه وضع وعين ليحكم عليه وقوله محمولاً لانه امر جعل حملاً للموضوعه وقال في المتن والموضوع ان كان شخصياً سميت القضية شخصياً وان كانت نفس الامر فسميت القضية بالحقيقة وقال في الشرح و لا بد في الموجبة من وجود الموضوع امام محقق وهي الخارجية او مقدراً فهي الحقيقية انتهى المقصود قال الميرزا في الحاشية بعد ذكره ان القضية قول محتمل للصدق والكذب الى قوله ان القضية الحقيقية على ما هو المذكور في كتب القوم ما حكم فيها على الافراد المقدرة بحسب الخارج او على مطلق الافراد سواء كانت محققة في الخارج او مقدرة قال في الشمسية القضية قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب قال الشارح القضية تنقسم الى العملية والشرطية وانهما اقسام القضايا الى قوله والثانية تنحل الى الاولى قال في المتن والعملية انما تتحقق باجزاء ثلاثة المحكوم عليه يسمى موضوعاً ومحكوم به و يسمى محمولاً والنسبة ترتبط المحمول بالموضوع وقال في الشرح انها تلتئم من اجزاء ثلاثة الخ وقال في المتن موضوع العملية ان كان شخصياً معنياً سميت مخصوصة وشخصية وان كان كلياً فان بين كمية افراد ما صدق عليه الحكم واللفظ الدال عليها سوراً سميت محصورة فان بين ان الحكم لكل الافراد فهي الحقيقية وهي الكلية موجبة او سالبة كقولنا كل نار - نار اوليس بحار وقال في الشرح فان كان الحكم على كل الافراد فكلية او محصورة كلية وهذه هي الحقيقية يفهم من سورها موجبة او سالبة كقولنا كل نار حار اي اي فرد من افراد النار حار انتهى وقال الشريف في الحاشية القضية لا بد فيها من الحكم لانه محتمل الصدق والكذب والحكم لا بدله من المحكوم عليه وبه ثم قال لا اشكال في ذلك انما الكلام انه (كك) لغة او اصطلاحاً او كلاهما ثم اطل الكلام في حصر الاجزاء بانها الموضوع

والمحمول و النسبة والوقوع و لافوع و التصديق و ان كان شخصياً فشخصية
و ان كان كلياً فكلية حقيقية انتهى المقصود من المقام الاول في نقل الكلمات بمقدار
المذكور اذ في الحقيقية علم المنطق موروثي مقالة او لهم كلام اخر هم لا يتطرق
عليه خلاف انما هو طي و بسط والامقالة اخر هم كلام او لهم قلما يطرء الخلاف
عليه وهو ايضا في جزئياته فعليه يعرف انظار بقية الحكماء وذوي فن منهم مما لم نذكره فلان طيل
الكلام وفيما ذكرناه كفاية لاولي الابصار وان كان يأتي ايضا التعرض لكلامهم في موارد
الاحتجاج غير ما تلوناه عليك (واما المقام) الثاني فالمستفاد من كلمات هؤلاء اميراطور
الفن تصريحاً وتلويحاً في حقيقة القضية الحقيقية عدة امور الاول ان القضية الحقيقية لها
اسم اخرى عندهم المحصورة والكلية والمحصورة الكلية « والثاني » ان القضية حقيقية
كانت او غير ها لا بد فيها من موضوع ومحمول ونسبة ترتبطهما في اصطلاحهم
و ان كان في غيره اعم منها والا لا يصدق عليها القضية (و الثالث) سبب تسمية الحج
بالموضوع والباء بالمحمول واذا انتفى السبب لا يسمى الحج بالموضوع ولا الباء بالمحمول
(والرابع) ان الحقيقية لا يتصور الامع كلمة السور والاصدق الكلية عليها غلط واضح
والخامس قد نصوا بان الموضوع فيها هو الافراد والحكم مجعول لها وعنوان الطبيعة مرأت
وطريق لمشاهدتها اذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المشبه له بنحو مع الثبوت « والسادس »
ثبوت الحكم الانشائي للافراد قبل تحققها في الخارج المعبر عنه بالاستعداد وفعليته بعين
وجودها في الخارج الا ترى الى نص السبزواري غص في بحار معرفة احكام الجزئيات
اللايتناهي فلو كان قبل وجود الموضوع فرضنا لا حكم له فكيف يعرف احكامها وقد نص
هؤلاء بوجود الحكم لها قبل وجود الموضوع في الخارج الا ترى قول الخواجه و العلامة قد في
التجريد في باب اثبات الوجود الذهني في مثل كل انسان ضاحك بانه ثابت وواقع والابطلت
الحقيقية فانه نص في وجوده قبله فراجع (والسابع) ان موضوع الحكم فيها كما
اشرنا في الخامس هو الافراد لا الطبيعة غاية الامر غير الموجود منها يفرض موجوداً في
الخارج ويكون عنوان الطبيعة مرأتاً اليه وما اليه ينظر كما نص الحاجي لعدم الاحاطة

بالافراد بدونه لزعمهم انها غير متناهية فيكون من باب الوضع العام والموضوع له الخاص وعنوان الطبيعة يكون آلة لحاظها وسبب ايصال الحكم اليها اذ قد عرفت ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما في الخامس و«الثامن» انها لاتصدق الا في الحملية لأول الشرطية اليها ولا يصدق الا بها فلا نشأت طراً الا ينأتى فيها تلك القضية فانه مضافاً الى تصريحهم وتنصيبهم بخروجها كما عن الشيخ في الاشارات و شارحه كالخواجه وغيرهما فراجع انها لاتتصف بالصدق والكذب ومقوم القضية ذاتاً اضافة اليها بما باتفاق الكل وتعريف الكل ومع انه في مثل اضرب لاموضوع ولا محمول ولا النسبة المرتبطة فعدم تحققها وتعقلها في الانشاء اتفاق منهم فراجع نعم في غير اصطلاحهم القضية صادق عليها اما حقيقة لتتحقق مقوم الموضوع فيها لان العارض من الذاتية لها او في الأول الى الخبرية نصير حملية فبالعناية او من باب جرى اصطلاح الاصحاب والاعدم تعقلها في الانشاء اتفاق منهم فراجع فهذا مورد ثمانية يشترط في القضية الحقيقية فارجع البصر مرتين فهل ترى فيها من فتور وسياتى مزيد اشتراط فيها ذكره يحتاج الى نقل كلامهم فانتظره فهذه هو حقيقية القضية الحقيقية مع مزيد شرط فيما يأتى بيانه المسماة بالكلية والمحصورة الكلية ايضاً المستعملة في علومهم غالباً هذا كله في المقام الثانى واما (المقام الثالث) وهو شرحها على ما شرحتها فاعلم ان الاحكام فى القضية الحقيقية احكام كلية مجعولة ازليه على موضوعاتها المقدرة الوجود وثبوتها لموضوعاتها على اخذ العنوان مرأة للافراد ومنظرة اليها كان لها افراد فعلية ام لم يكن بحيث كلما وجد فرد ترتب عليه حكمه سواء كان فى الجمل الخبرية او الانشائية ومع ذلك يعتبر فى القضية الحقيقية تحقق الموضوع خارجاً اذ شرطها وجود الموضوع فيعتبر فى ثبوت الحكم وجود الافراد ولا حكم اصلا مع عدمها فى الخارج والمدار فيها فى ثبوت الحكم وجود الموضوع خارجاً فلا يعقل ثبوت الحكم قبله والحاصل انه لا يفيد فى ثبوت الحكم لها وجود العلمى للافراد بل لابد لها من الخارج فلا حكم قبل وجود الموضوع ابداً حتى يقال له الحكم الانشائى فى قبال الفعلى وليس الحكم على قسمين انشائى وفعلى بل الحكم ليس الا عند تحقق موضوعه بعين وجود الموضوع اذ لا قبل خلق ادم والعالم المقدرة وجوده هذا وانت بعد الاحاطة

بما تلونه عليك من الكلمات خبير بان ذلك الشرح وتلك الدعوى غير مرتبط ابدا بما اختاره الحكماء والمنطقيون والمتكلمون فى القضية الحقيقية كانت موضوعاتنا للاحكام لاحقا كان او باطلا بل هذه شىء اصطلاح عليه بها ولا مساس له بما عندهم فلا بد ان يتكلم فى ذلك المعنى الاصطلاحي لانها قضية حقيقية التى عندهم فتلك الدعوى غير مرتبط بما عندهم من جهات شتى بعد ما عرفت ما فى المقام الاول فلا يحتاج ظاهراً الى الاعادة تفصيلاً وان كنا مجبورين فى الاشارة الى فسادها اجمالاً حيث (اولاً) اى معنى لقوله لافرق فيها فى الجمل الاخبارية والانشائية فانها فيها سيان فان الحكماء كلهم ذهبوا الى عدم اجرائها فى الانشاء تصريحاً او تلويحاً فانت لو تفحصت كلام كل حكيم ومتكلم ومنطقي ولو اصغر طالبهم لم تجد احداً يتوهم كلامه فى اجرائها فى الانشاء لعدم المعنى لها فيها و - اذا قال الشيخ فى الاشارات و الخواجه فى شرحها انما قيدنا بالخبرية لخروج الانشاءات فما معنى عدم الفرق فى شىء لا يعقل ولو كان معقولا فهو شىء اصطلاح عليه فغير مرتبط بكلامهم كما لا يخفى فراجع الى كلام اى حكيم شئت « وثانياً » كل الكلمات كان ناطقاً فى تعريف القضية باستحالة اجرائها فى الانشاءات عقلاً حيث قالوا انها مركبة عن موضوع ومحمول ونسبة ترتبط بينهما الى اخر مقالاتهم وفيها لاموضوع ولا محمول ولا نسبة ولا وقوع ولا لوقوع ولا تصديق ولا تكذيب فكيف يقال القضية الحقيقية فان قول الشارع اقم الصلوة أو الزكوة وامر بالمعروف وانهى عن المنكر واصبر على ما اصابك قد تكفل خمسة من ضروريات الدين ولم يكن فى احد منه موضوع او محمول او نسبة تجمعهما الى آخر مقاله فنحن نريد مفاد هذه الخطابات على وفق قواعد الادبية فالى ربط لتلك الخطابات بالقضية فى اصطلاحهم فضلاً عن الحقيقية فهى شىء اصطلاح عليه غير مربوط بكلامهم كما لا يخفى (وثالثاً) كل الكلمات كان ناطقاً بان الموضوع هو الافراد وعنوان الطبيعة حاك عنها ومرتأ لها وانه صادق لما ينطبق عليها حتى تنص فى موضوع الحقیقیات لحوال الافراد الغير المتناهية لان المراد من الحال هو الحكم وقد نصر الحاجى فى كتابه حتى تنص فى موضوع الحقیقیات لمعرفة حكم الافراد والجزئيات الغير المتناهية فما

معنى عدم الحكم الانشائي قبل وجود الموضوع حيث «اولاً» اى معنى لنفى الاستعدادات عنها لان الحكم الانشائي عندهم فى قضاياهم عبارة عن الاستعدادات الاشياء وفعلية عبارة عن خروجها منها الذى ليس الوجودها فان اى فرد من النار تصورته فيه استعداد الحرارة بوجوده تحصل له فعليتها فهذا هو الحكم الانشائي عندهم فكيف يعقل نفيه قبل وجوده الخارجى «وثانياً» اذا لم يكن قبل وجوده فى الخارج حكم كيف يعقل معرفة حكم الافراد والجزئيات اللاتناهى وكيف يغاص فيها ليس لها شىء حتى يغاص لها ليس لها شىء فكيف يعرف وماذا يعرف فضلاً عن غوصه لمعرفة حكم تمام الافراد وقد نصوا ان فعليتها بوجود موضوعه فيا عجباً اى فعلية لم يكن لها القوة اى فعلية لم يكن لها القابلية والاستعدادات اى فعلية لم يكن لها انشائية فهذه القوة والقابلية والاستعداد الانشائية فى كل فرد حين تصوره اوفى نفس الامر موجود وفعليتها بوجوده الخارجى فما معنى لنفى الحكم الانشائي قبل وجود الفرد فى الخارج مع تصريحهم بوجوده قبله طراً الا ترى كيف استدل الخواجه فى التجريد فى اثبات وجود الذهنى فى قولنا كل انسان ضاحك بقوله الا لبطلت الحقيقية و (كك) سائر الحكماء فى ذلك المبحث فراجع اليه فتأمل فى كلامهم تهتدى فالقول بان فى القضية الحقيقية ليس لها حكم انشائي وليس لها اصلاً حكم قبل وجود الموضوع فى الخارج اجنبى عن القضية الحقيقية عندهم وغير مربوط بكلامهم اصلاً و«رابعاً» لو كان الحكم فى القضية الحقيقية يتوقف على وجود الموضوع خارجاً بمثابة قبله اصلاً لم يكن حكم ابداً لانكاره لحكم انشائي فتكون القضية (ح) خارجية بنص كلماتهم باشتراط القضية الخارجية فى ثبوت الحكم لها بوجود الموضوع فى الخارج دون الحقيقية فانها اعم كان اولم يكن فراجع الى المقام الاول تعرف نص كلماتهم فدعوى اشتراط ثبوت الحكم فى الحقيقية بوجود الموضوع خارجاً شىء اجنبى عن كلامهم وغير مرتبط بالقضية الحقيقية عندهم فراجع الف مرة واما توهم اشتراط كلاهما بوجود الموضوع فى الخارج فى ثبوت الحكم لكن الفرق هو وحدة الملاك وتعدد هذا والا اجتهد فى مقابل النص حيث انهم نصوا بان الحقيقية لا يجب فيها وجود الموضوع دون الخارجية فلو تم فغير مرتبط ابداً بكلامهم

فهو شيء اصطلاح عليه مع انه ايضا غير صحيح فان الاخبار عن قتل الف نفر واتصافهم بالمقتولية لا يفرق بين وحده الملاك لكونهم سارقين كلهم او مشركين او فاسقين او اختلاف الملاك بان بعضهم سارق وبعضهم مشرك وبعضهم كاذب وبعضهم عدو وبعضهم قاذف وبعضهم مغتاب الى غير ذلك حتى كل واحد بملاك يخصه ولعمرك ان ذلك بمثابة من الوضوح لا يعتريه ريب مضافاً بانه قلنا على فرض صحة المقالة غير مرتبط بالقضية الحقيقية عندهم كما لا يخفى «وخامساً» لم يدع احد من هؤلاء في القضية الحقيقية ان العلم بوجود العلمى هو نبوت الحكم الفعلى للموضوع حتى ينفى او يثبت فاي ربط لهذا الكلام الى مقالة هؤلاء فيها بل انهم يدعون ان الحكم ظرف عروضها واتصافها هو الذهن الذى قد يعبر عنه فى بعض الكلمات بنفس الامر ومن جهة عدم تقيده به عبروا بها وظرف الفعلية هو الخارج نعم فى كلام المحقق الخراسانى فى الشرط المتأخر مقالة الراجعة الى الوجود العلمى تم ام لم يتم اجنبى عن البحث فيها وشرائطها حتى اجنبى عن كلامه ايضا كما لا يخفى فانه واقرب بان كل شرط موضوع واعترف ان فى القضية الحقيقية يشترط فى ثبوت الحكم الى وجود الموضوع خارجاً خلافاً لمقننها واقرب بان ذلك الاصطلاح الجديد يكون موضوعات الاحكام واعترف باجرائها فى الانشاءات واقرب ارجاع كل الانشاءات الى العملية واعترف ارجاع كل عملية الى الشرطية (فح) اذا ارتكب كل هذه الامور الغير الواقعية المصطلح عليها بعد موته فلاشكل وارد عليه وذلك واضح جداً وفساداً لكل واضح حتماً «وسادساً» من غرائب الكلام فيها ارجاع العملية الى الشرطية بدعوى ان الموضوع فيها لم يثبت له حكم اصلاً كما عرفت لكن كلما تحقق ووجد فى الخارج لتحقيق له حكم فيكون القضية العملية لازال شرطية وقد عرفت فى كلما تهم بعد تقسيم القضية الى العملية والشرطية اتفقوا الى أول الثانية الى الاولى وهو قد قام على خلافهم ارجاع الاولى الى الثانية وغفل عن مرادهم فى ذلك فانه بيان بان الحكم قبل وجود الافراد اللائتنهاى ثابت لها انشاءً لافعلياً حتى يتوهم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فاجابوا باننا لم ندع فى مثل قولنا النار حارة ان الحكم الفعلى ثابت لها حتى يرد علينا ذلك بل الحكم الثابت لها شأنى انشائى دون

الفعلى حتى يحتاج الى وجود الموضوع فراجع الى كلاماتهم وقد تفتن فى المطالع لتوهم ذلك فانكر على المتوهم شديداً باجوبة منها ان كلما ليست من اداة الشرط الى غير ذلك فراجع فانا قد القينا تعب المراجعة بالكتابة فهل ترى لتلك المقالة فيها عين واثراً فى ربطها بها «وسابعاً» ما معنى اخذ الازل فى تعريفها فقد نص الشيخ والخواجه فى الشرح انه لم يؤخذ فيها الازل ولا الابد ولا السر مد فان قولنا كل نار حارة لم يلاحظ فيه وقت من الاوقات ولا وعاء من الاوعية وهذا هو الذى قلنا ياتى فيها شرط اخر فيكون الشرح غير مرتبط بكلامهم اصلاً و «ثامناً» فى الازل لم يكن عالم ولا ادم كما نص به فلم يكن قرآن الذى هو كلام الله مخلوقاً وموجوداً فلم يوجد قوله اقم الصلوة وأت الزكوة وأمر بالمعروف وانهى عن المنكر و اصبر على ما اصابك وتوضيح ذلك الاشك فى ان القرآن كلام الله ولا اشكال فى انه عبارة عن ايجاد الحروف والاصوات مع وجود الهواء وانه مخلوق له وحادث قبل واحد وسبعين وثلاثمائة والى سنة و مبدئه دائماً قائم بالغير كالشجرة او غيرها ولا يعقل تحققه بدون الحروف ولا بلا صوت ولا بلا هواء ولا بلا حاسة ويكون غير ذات القار فى الظاهر وفى الازل لم يكن شئ من هذه الامور فكيف تكلم مع لزوم اتصافه بالعدم ايضاً تعالى عن ذلك علواً كبيراً (فج) دعوى ان الخطابات الشارح مجعول فى الازل مبنى على احد الامرين اما الالتزام بمسلك الاشعري من الكلام النفسى وانه صفة من صفاته ازلاً مغايرة للذات قائمة عليها ولذا ذهبوا الى قدماء الثمانية وذلك مما تبرء عنه المذهب وانكره قد ايضاً على المدعى واما ان يلتزم بان القرآن قديم وفساده مضافاً الى الاخبار وضرورة المذهب غنى عن البيان للزوم الكذب تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً حيث قال فيها انا ارسلنا نوحاً الى قومه كونا قدرة الى غير ذلك من اخباراته وانشأته التكوينية حيث لم يكن نوح ولا قوم ولا رسال ولا بنى اسرائيل ولا غير ذلك من مخلوق العالم مضافاً بايات كثيرة آلة على ان القرآن محدث وما يأتى منهم من ذكر محدث الى غير ذلك مع لغوية الجعل كما لا يخفى فكيف يمكن (ح) دعوى ان خطاب الشارح مثل قوله اقم الصلوة وأت الزكوة وأمر بالمعروف والنهى عن المنكر و اصبر على ما اصابك من المجعولات الازلية ثم ارجاعها الى الحملية ثم الى الشرطية ثم الى الحقيقية

فلا جدد لنفسى محملاً لهذا الكلام الاعتراف بقصور فهمى من فهمه والاتصوير هافى القرآن
 فى الازل لعجيب و سياتى فى المقام الرابع مزيد بيان (وتساعاً) انه قد اقر بان الافراد
 هى الموضوع وعنوان الطبيعة حاك و مرأة لها ومع ذلك لا وجود للحكم اصلاً لانشائى
 ولا الفعلى قبل وجوده فى الخارج وقد عرفت فى اول الكتاب وسائر الموارد بان اتصاف
 ذات الشئ بالموضوعية يستحيل عملاً الا بعد الوضع والحمل (فج) اذا لم يكن قبله حكم
 فلا محمول واذا لا محمول فلا موضوع فتلك قضية ازلية اشبه شئ باسد المشوى حيث
 لا موضوع لها ولا محمول ومع ذلك كانت قضية فى الازل هلا رجعت الى كلام الحكماء فى
 تعريفهم وفى باب الوجود الذهنى والابطال الحقيقية (وعاشراً) انه فى الازل لم ينشاء
 حكماً ولذا لم يكن قبل وجود موضوعه وفى الا بدايأ لم يتحصل انشاء جديد فعند وجود
 الموضوع من السماء نزل الحكم او من الارض خرج فكيف يمكن وجود الممكن بدون
 المفاعل والعلة «والحادى عشر» ان الحكم حاله كالوضع لا يتصف بالكلية والجزئية الا
 باحاط المتعلق فان كان مما لا يمتنع صدقه على الكثيرين فهو كلى كالصلوة الجمعة مثلاً
 ان يمتنع فهو جزئى نحو زيد مثلاً (فج) بعد الاعتراف بان الافراد هى الموضوع كما هو
 التحقيق فما معنى جعل الحكم الكلى فى الازل و كيف تكون القضية حقيقية و كيف
 تحتاج الى السور الذى لا ينفك عنه القضية الحقيقية الا ان يدعى ان المراد منه هو مفاد
 السور واراد به العام الافرادى وذلك خلاف الاصطلاح كما لا يخفى (والثانى عشر) ان
 دعوى عدم وجود الحكم فيها قبل وجود الموضوع يناقض مع كلامه فى استصحاب بقاء الحكم عند
 الشك فى النسخ فاذا بنى انه قبل وجود الموضوع لم يكن فى شئ يستصحب بل عليه ان يستصحب
 عدمه لا وجوده كما هو واضح والا يرجع الى التخصيص لا النسخ (والثالث عشر) ان الاحكام طراً
 ظرف عروضها و ثبوتها هو الذهن لكنه لا بوصف الذهنى وان الخارج ظرف السقوط
 فكيف يمكن ان يكون الخارج ظرف ثبوتها نعم ان الاشكال غير وارد عليه بناء على
 مذهبه ان الحقايق الشرعية ليست بموضوعاتها بل انها من متعلقاتها لكن قد عرفت فساد
 الدعوى فى اول الكتاب وسيأتى ايضاً مزيد بيان فى محله اذا عرفت ما تلونا عليك فى المقامات

الثلاثة لتعرف ان ما التزم قده في القضية الحقيقية شيء اختراعى اصطلاح عليه ذلك الاسم وهو غير مرتبط بالقضية الحقيقية عند اهلها ومع ذلك فاسد لا يعتنى بها كما لا يخفى و مما ذكرنا قد انقح فساد كلامه قده من اعتراضه على الاصحاب قد اسرارهم غير مرة بانهم خلطوا بين القضية الحقيقية والخارجية حيث انهم ايضا اطلموا على حاشية ملا عبد الله لكنهم لم اعرفوا حقيقة القضية الحقيقية عند اهل الفن وقد علموا استحالة كون خطابات الشارع على نهجها ولا الخارجية فهم قده في واد وانه قده في اخر ولذلك ترى ليس منها في كلامهم في الفقه والاصول عين ولا اثر مع ان لا عليهم كتاب في المنطق والكلام وليس ذلك الامن جهة استحالة اجرائها في خطابات الشارع بعد الاطلاع بما تلونا عليك واعجب منه والاعظم طعنه على المنطقيين والحكماء في مسئلة الدور الذي اورده شيخ الاشراقي على المشائين بان اسداد لتكم هو القياس واحسنه شكل الاول لكونه بديهي الاتاج مع انه دور صريح فاجابوه من رفعه بالاجمال والتفصيل فراجع تفصيله في الشكل الاول فانه قده قد طعن عليهم بانهم خلطوا بين القضية الحقيقية والخارجية فظنوا موضوعات الاحكام هي القضية الخارجية فوقوا في ما وقعوا حيث انهم امروا بذلك الفن انهم مقننه انهم اخترعوا ذلك العلم انهم اشترطوا انه لا يجوز ان يستعمل في علمهم الا الحقيقية وانهم اشترطوا كلية الكبرى التي ليس لها معنى الا الحقيقية وانهم بينوا شرائطها ومع ذلك انهم اشتبه عليهم وخلطوا احديهما بالآخرى فكيف يمكن عقلا تشكيل الفياس ايضا من الخارجية حتى يختلط احديهما بالآخرى هذا والله العاصم «المقام الرابع» فالحق فيه استحالة كون الخطابات الشرعية على نهج القضية الحقيقية عند الفلاسفة اذ لم نجد في كتاب الله عز اسمه آية ايها الحي البالغ العاقل العالم المتحصل لمكان المباح المتستر الداخل عليه الوقت العارف بالاحكام الفادر المستقبل المتكمن من استعمال الماء الصلوة واجبة بل هي قوله اقم الصلوة وأت الزكوة وأمر بالمعروف وانهى عن المنكر واصبر على ما اصابك فان مفادها ليست الا طالب المادة المستفاد الاول منهما على حسب قانون الوضع من الهيئة والثاني منهما كك من المادة وكل خصوصية متصورة خارج منهما موضعاً وح لا يكون موضوع الحكم ومتعلقه كما حققنا

من اتحادهما الا الطبيعية بوجوده السعى كما عليه المشهور وهو المختار والمنصور اذ قد عرفت عدم اجرائها في الانشآت عقلا ونقلا وليس فيها موضوع ولا محمول ولا النسبة ولا الوقوع ولا الوقوع ولا التصديق ولا التكذيب الى غير ذلك مما مر المتحصل منها انها على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص الا ان كون متعلق الاحكام هو الافراد دون الطبايع و ليس للسور فيها مجال الذي هو مقوم الحقيقة ويستحيل اتصاف الاول بالمحمولية والثاني بالموضوعية ولا تصور النسبة بينهما وكثيراً ايضاً يمكن سلب الوجوب عن بعض افرادها مع استحالة السلب في الحقيقة والا يلزم الخلف مع ان الحكماء لما جعلوا موضوعات احكامهم على نهجها من جهة ان الماهيات ازلية والتزموا بالاعيان الثابتة امامن جهة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم واما ثبوتها بين الوجود والعدم وامامن جهة قدم العالم ولو بالقدم الرتبى كما هو اعتقاد متشرعهم نوعاً فعلى تلك المسالك الباطلة صح دعوى ثبوت اللوازم لمزوماتها اذ لا كالا بداد ليس الحكم عندهم الا لوازم الماهية بناء على اتصالها واعتبارية الوجود وانتزاعه من حدودها او اصاله الوجود واعتباريتها وانتزاعها من حدوده واما بناء على بطلان الواسطة والقول بحدوث العالم زماناً كما هو التحقيق عند المليين فكيف يمكن الالتزام بثبوت اللوازم لمزوماتها في الازل اذ قلنا ان الحكم ليس عندهم الا لوازم الشئ في الازل بضم ان الثبوت يستلزم المثبت له كما لا يخفى فتصوير القضية الحقيقية عندهم والمراد من الحكم عندهم ليس الا كما قررنا فراجع كلماتهم مضافاً بما قلنا من انه يستلزم اما القول بالكلام النفسى او قدم القرآن ولم يكن مخلوقاً حادثاً كما عرفت وارجاعها الى علمه تعالى بالجعل في الابد وبالناطق وباعتبار عند وجود محمد «ص» في الابد كما زعم بعض اجله المعاصرين دام ظله خروجه عنها وجداناً كما لا يخفى فالحقضية الحقيقية في الخطابات الشارع مما لا تتعلقها فلا موضوع لها ولا محمول والله العالم الهادى

منها

انه قد عرفت اسس قاعدة التوسط في التكليف وقاعدة التوسط في التنجيز وبنى عليهما عدة من المسائل الاصولية والفقهية وسمها بقاعدة الجعل المتوسط في التكليف او التنجيز ومن جملتها انه بعد ما جعل اقسام الستة في الاضطرار الى بعض اطراف الشبهة المحصورة

الحاصلة من ضرب حالات الثلاثة للمعلم في قسمي الاضطراب الى المعين اولا بعينه اربعة
لأول بقية الصور اليها جعل اثنين منها عدم وجوب الاجتناب عن غير مورد الاضطراب
ايضاً كما في الاضطراب الى المعين قبل العلم بالتكليف وقبل تعلقه باحدهما والاضطراب الى المعين
بعد التكليف وقبل العلم به وجعل الاضطراب الى المعين بعد العلم به لزوم الاجتناب عن الباقي
«واما القسم الرابع» وهو الاضطراب الى غير المعين فحكم بلزوم الاجتناب عن الباقي مطلقاً كان
الاضطراب قبل التكليف او بعده قبل العلم او مقارنه فجعل مبنياً على قاعدته وحكم بان هذه ايضاً
نحو الصورة الثالثة يجب الاجتناب عن غير مورد الاضطراب تماماً وحكم بانه لازم التوسطية
لكن الكلام في انه توسط في التكليف او توسط في التنجيز ثم اطال الكلام في انه توسط في
التكليف مسلماً فليجتنب عن غير مورد كما في المعين اي الصورة الثالثة ثم طال الكلام في كون
الترخيص واقعي او ظاهري حتى يتحقق انه توسط في التكليف او في التنجيز ومعنى الاول ثبوت
التكليف على تقدير وعده على تقدير آخر بتقييد اطلاق التكليف الواقعي على حال
دون حال كما هو الشأن في تقييد كل اطلاق بقيد وجودي او عدمي والمراد من الثاني
بلوغه الى مرتبة التنجز على تقدير وعده على تقدير اخر مع اطلاق التكليف الواقعي و
ثبوته على كلا التقديرين بل انصرف فيه اصلاً هذا ولكنه لا يخلو عن خلل واضحة بعد
الاحاطة بحقيقة العلم الاجمالي وكيفية تنجزه وعليه لا يبقى محصل لها ابداً حيث ان العلم
الاجمالي المنجز هو الذي كون المعلوم بالاجمال في اي طرف كان في الواقع لو بدل و
انقلب الى التفصيل فرضاً لكان منجزاً وكان له اثر عملي للمكلف ولكن موضوعاً لحكم
العقل بلزوم اطاعته وحرمة مخالفته وفي المقام ان المكلف ولو كان مضطراً الى احد
الاطراف لا بعينه في الظاهر لكن ما يختاره في المستقبل الساعة بل قبل طر والاضطراب معلوم معين
عند الله يستحيل ان يكون مجهولاً عنده فح لما يحتمل ان يكون المعلوم بالاجمال في الواقع هو
الذي يختاره المعين عند الله والمجهول عنده وعلى تقديره لا يكون في اليقين تكليف اصلاً
فيستحيل (ح) ان يكون للمولى بعث ويستحيل عليه ان يكون منجزاً وان يكون
له اثر عملي فيكون (ح) بقية الاطراف كلها شكوكا بدو يافتجى فيها الاصول النافية له بلا
معارضة ابداً فهذا هو معيار العلم الاجمالي المنجز فعليه فيستحيل ان يكون ذلك العلم

الاجمالي منجزاً مع ان بعض اطرافه في الواقع عند الله خارج حين طر والاضطرار بل قبله ايضاً عن حيز تأثير العلم جدا وعليه فالامعنى لثبوته على تقدير وعدمه على تقدير اخر بل عليه لم يثبت تكليف اصلاً وابتداءً لما عرفت من عدم التأثير بل حاله (ح) كالشك البدوي بل عينه لأمثله و(ح) فهل معنى ثبوته على تقدير وعدمه على تقدير اخر الاعين الشك في التكليف فاي الزام للعقل بازوم احتمال التكليف عليه فاين ثبت تكليف في الواقع حتى يقيد فان الاطلاق فرع اصل ثبوته وهو اول الكلام لكونه مشكوكاً كما هو واضح من ان يخفى فعدم اجراء الاصول النافية في الباقي يتوقف على ثبوت اصل التكليف وهو يتوقف على عدم اجرائها فذلك دور واضح جاسي فلا يمكن دعوى اط-لاق التكليف الا بعد ثبوته ولا يمكن تنجزه الا بعد عدم احتمال ما يضطر اليه هو التكليف الواقعي والا فلا يكون منجزاً على كل تقدير وما دام لم يثبت على كل تقدير لا يمكن عقلاً ثبوت التكليف في سائر الاطراف لانها شكوك بدوية فتجربى فيها الاصول النافية له بلامعارضة فاي معنى حينئذ لثبوته على تقدير فهل ثبوت التكليف على تقدير يوجب ثبوته عقلاً حتى يدفع اطلاقه ولقد اجاد القائل في كلامه ثبت العرش ثم انقش عليه فلم يثبت حتى يتكلم في اطلاقه لانه على تقدير وذلك التقدير لم يثبت ويكون شكاً بدوياً فيجربى فيه الاصل بلامعارض فاي محذور فيه وای الزام على العقل بالتزامه مع قبح العقاب بلا بيان وای جحة للمولى على عبده المسكين الدليل في ثبوت التكليف على تقدير فان التكليف مشروط بالقدرة عقلاً حتى بناء على مذهبه قد من ارجائه الى الم-وضوع بدعوى ان كل شرط موضوع فيكون البالغ العاقل القادر موضوع الحكم ومع كونه في مورد الاضطرار في الواقع لا يكون قادراً فلا موضوع فلا حكم فاذا خرج ذلك المحتمل عن الاطراف تبقى البقية مشكوكاً وبلا حجة على التكليف بل الحجة على عدمه اذ قلنا صير وتها مشكوكاً بدوية ولا مانع من اجراء الاصول النافية فيها وای فرق بعد سقوط العلم عن الاعتبار بين ذلك الثبوت على تقدير وبين ثبوته على تقدير في الشبهة الغير المحصورة بل والشبهة البدوية المحضة فان ثبوته على تقدير سيما في الاولى جار وثابت اذ قلنا ان الثبوت على تقدير موقوف على عدم اجراء الاصل

وهو على الثبوت فذلك دور واضح جلي فلعمرك ان ذلك بمشابة من الوضوح ليس قابلا للتأمل فالقول بثبوت التكليف مطلقا حتى في الاضرار الى المعين في غير مورد قول بثبوت التكليف بالاحجة عليه بل قول بشبوته مع الحجة على عدمه فالقول بالجعل المتوسط في التكليف او التنجيز مما لا يساعده الدليل ويكون بلا برهان ويكون مما قام دليل قاطع وجداني على خلافه كما لا يخفى ولذلك نقول ان الصورتين كالصورتين فلا يكون العلم منجزا ابدا وتجرى في تمام صور المسئلة الاصول النافية بالامعارة عقليها ونقليها بلا محذور اصلا ثم مما ذكرنا من عدم معقولية جعل المتوسط في التكليف ظهر عدم معقوليته في التنجيز ايضا حيث ان المتوسط في التنجيز فرع اصل التنجيز وثبوت اصل التنجيز فرع ثبوت اصل التكليف وثبوت اصل التكليف موقوف على كون العلم الاجمالي منجزا او كونه منجزا مطلقا موقوف على عدم طر و الاضرار في الواقع اما قلنا من اشترط التكليف بالقدرة ومع طر و لا يكون قادرا عقلا على امثاله لو كان في مورد فاذن خرج المحتمل عن دائرته تبقى سائر الاطراف مشكوكا بدوية فاين ثبت تكليف حتى يتكلم في تنجزه فضلا عن توسطه فتجرى الاصول النافية في غير مورد بالامعاض والايلازم الدور بان المتوسط فيه يتوقف على اصل التنجيز وهو يتوقف على الثبوت وهو يتوقف على عدم اجراء الاصول وهو يتوقف على ثبوت الزام على المتوسط فيه كما لا يخفى فانه دور جلي وامادعوى ان العبد يأتي بالخير فيما ثبت خيره وفي المقام لم يشب بل اثبات شر عليه مع انه لا معنى لتوسطه لانه اما لا تكليف واما قد اتى به بناء على الاحتياط الذي تارة سماه بالتوسط في التكليف واخرى بالتوسط في التنجيز فقد انقذ عما ذكرنا ان دعوى انه ترخيص في الواقع او الظاهر مما لا اساس له ابدا لعدم ثبوت شيء على العقل وكونه ملزما عليه حتى يتكلم في الترخيص واقعي او ظاهريا فان الترخيص فرع الثبوت وانه فرع تنجز العام مطلقا على كل تقدير وانه فرع عدم طر و الاضرار لا شتراطية القدرة و معه يستحيل تنجزه فلا يعقل ثبوت تكليف فلا يبقى مجال للتكلم في ان الترخيص واقعي او ظاهري ومع الغض عما ذكرنا انه في الاولى واقعي وفي الثانية ظاهري كما لا يخفى على اولى الدراية والله العاصم الهادي

(منها) انه قد زعم ان للشارع ان يتصرف في الامتثال والاطاعة الذي يستقل العقل

يلزومه وشدد النكير على المشهور من انكارهم ثم رتب على ذلك ثمرات واستدل بوجود غير مرضيه منها ان بعض مراتب الرياء لا يكون مضرّاً بالامتنال شرعاً مع عدم جوازه عقلاً والشارع اكتفى بهذا الامتنال الربائي مع ان حكم العقل فيه على خلافه ومنها ان العقل بعد اشتغال ذمته بالتكليف لا يجوز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية مع التمكن العقلي من الموافقة القطعية التفصيلية لما قررنا في محله من طولية مراتب الاربعة للامتنال فمع التمكن من الامتنال التفصيلي لا ينتهي النوبة الى الامتنال الاحتمالي ومع ذلك ترى ان الشارع اكتفى به كما ترى في وادي الفراغ اكتفى به بقاعدتي التجاوز والفراغ فمنهما يستكشف على جواز تصرفه فيه و تكون دليلاً عليه ومنها ان حكمه به انما يكون لرعاية امر الشارع واقامة وظائف العبودية فاي محذور ان يتصرف فيها وفي حقه فعليه فما اشتهر بانه ليس له ان يتصرف فيها ابداً مما لا يحصل له هذا ولكن في كلامه قدّمه مواقع من الخلل كما لا يخفى حيث «اولاً» ان ما ذكره من تجويز الشارع بعض مراتب الرياء لعجيب فيما لیتانه بين مورده ودلنا عليه فاي مورد صدق عند العقل انه رياء والتي به ومع ذلك ان الشارع اكتفى به وكيف يعقل ان يكون الداعي على العمل هو الرياء وان الشارع رضى به واكتفى عليه مع استقلال العقل باستحالة تحقق الطاعة الابداعي الامر فنحن لا نتعقله فضلاً عن وقوعه اى مرتبة كانت اذا صدقت عليها بانها رياء فان العمل بلا داعي محال ان يتحقق في الخارج «فح» للعامل اما داعي واحد واما داعيان وعلى الثاني اماهما مؤثران في العمل او احدهما فعلى الاول لا ظن احداً يفتي بصحته اذا كان رياء وعلى الثاني فالاول منهما كالاول بضرورة من الدين وعلى الثاني منهما غير المؤثر منهما كان او لم يكن وجوده كالبحر في جنب الجدار والمؤثر منهما ان كان رياء فالعبادة باطلة بالضرورة من الدين و ان كان غيره فما كانت عن رياء هذا اذا كان عرضيين و اما اذا كانا طوليين فالاول منهما لا اثر له فالمدار على الثاني منهما فيعرف حكمه عما ذكرنا وكيف كان لم نتعلل مورد يكتفى بالعمل الربائي مع كونه عبادياً كما لا يخفى «وثانياً» ان ما ذكره من اكتفاء الشارع بموافقة الاحتمالية في وادي الفراغ غير مرتبط بالمسئلة اصلاً وليس من باب تصرف الشارع في الامتنال كما اشرنا في بعض المسائل السابقة اجمالاً

واشار به بعض اجلة المعاصرين من تلميذه الاراكي في باب العلم الاجمالي في تقريرات شيخنا الاعظم
 متع الله حملة العلم بطول بقائه في الغوالى حيث ان معنى الامتثال ليس الاتحصيل العلم بالفراغ عما
 اشتغلت ذمته به الحاصل من انطباق الماتى به على المأمور به والشارع لم يتصرف في ذلك المعنى
 ابدا ولم يحكم بانه لا يجب عليك تحصيل العلم به بل مقتضى حكمه بلزوم تحصيله وجوب
 اتيان المأمور به حتى يحصل له اليقين لانه يرى نفسه ملزماً عند الشك ان يأتى به حتى
 يتحصل اليقين بالفراغ والامتثال والاطاعة لكن لما كان اليقين الذى موضوع حكمه مأخوذاً
 على نحو الطريقة والمراد منه هو احراز الامتثال فيقوم الامارات والاصول المحرزة مقامه
 لان بقيامها قد حصل له اليقين وقد حصل احراز الامتثال واحراز الفراغ فلم يحكم الشارع
 بشيء ينافي حكم العقل في الامتثال حتى يقال انه تصرف فيه لان العقل ما حكم الا ان الفراغ
 اليقيني واجب وقد حصل بالاصل المحرز وذلك غير تصرف فيه لان معنى تصرفه انه يحكم
 بغير ما حكم به العقل وانه لم يحكم بغير حكمه حتى يكون تصرفاً منه بل لبقائه عليه و
 ساعده على ما حكم لا اعترافه بحصول احراز الامتثال واحراز اليقين واحراز الفراغ ولم يكن
 موضوع حكمه الا تلك الامور كما لا يخفى (وثالثاً) انه مناقض لقوله في استصحاب الفرد
 المردد فراجع اليه حيث انكر جريانه مدعياً انه لو اريد منه بقاءه مقدمة للعلم بالفراغ
 عما اشتغلت ذمته به فالامجال له لكونه تحصيل الحاصل بل اسوء منه حيث ان العقل مستقل
 بان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني وليس هذا من الاحكام التى تنالها يد الجعل
 الشرعى لان ذلك من شؤون الطاعة والمعصية التى استقل العقل بها لان الشك في الفراغ
 تمام الموضوع احكم العقل فلا يعقل التعبد منه في ذلك الظرف فيستحيل ان يأتى من ناحية
 الشارع التعبد فيه (فح) فهل تلك الدعوى الامناقضاً لقوله للشارع ان يتصرف في الطاعة
 مع ان غير مرة ايضاً اعترف بان الحسنات التى في سلسلة معلولات خطاب الشارع يستحيل
 ان ينالها يد الشارع فراجع «ورابعاً» تجويزه الامتثال الاحتمالى في المدعى مع التمكن
 عقلاً من الامتثال التفصيلي مخالف لما اسسه تبعاً للاشتيائي قدس سره ما من استحالة التنزل
 من المراتب السابقة الى الاحقة في المراتب الاربعة للامتثال فهل حكم العقل قابل للتخصيص

فهل المحال العقلي صار في المقام ممكناً عقلاً وان كان تلك الدعوى ايضاً عندنا غير صحيحة على ما استعرفها لكن المقصود هو الاشارة الى فساد المقالة فلا بد ان يكون اجراء القواعد في وادي الفراغ غير مرتبط بمسئلة تصرف الشارع كما عرفت «وخامساً» لا يعقل ان يتصرف فيه ومحدوده هو اما تحصيل الحاصل واما لزوم التناقض لانه اما يحكم بما حكم به العقل من لزوم تحصيل اليقين بالفراغ او يحكم بغيره فعلى الاول يكون لغوا لعدم حصول الانبعاث المترقب من الاوامر المولوية لانه كان حاصل حسب الفرض وعلى الثاني يرجع الى الترخيص في المعصية الراجع الى التناقض كما لا يخفى «وسادساً» ان ما ذكر من ان اطاعته من جهة رعاية حق المولى وامره فكيف لا يكون له التصرف في حقه كما ترى حيث بناء عليه فله ان يأمره بترك الطاعة كلية حتى بالقياس الى المخالفة القطعية لانه حقه وعليه ان يتصرف فيه وهو كما ترى «وسابعاً» ان العقل حاكم في المسئلة فكيف يمكن ان يكون الحاكم شاكاً في موضوع حكمه حتى يقع البحث في ان المورد من صغريات الاشتغال او البرائته فيدرج في التخخير والتعيسين او الارتباطى فلعمرك بمكان من الوضوح هذا والله العاصم .

منها انه قد زعم عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية اللفظية كما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد بدليل آخر منفصل عنه لا تكرم الفاسق وقد علم حال زيد وجداناً بانه عالم لكنه شك في انه فاسق ام لا فاختار قد عدم الجواز بل نسب الى المشهور ايضاً واستدل امرامه بامور غير مرضية جداً وان الحق جوازه تبعاً للمشهور كما اعترف به الجواهر قده ومنها ان عنوان العام الذي هو عقد الوضع و عنوان الموضوع في الحقيقة ليس بسيطاً بل بعد ورود الخاص يكون مركباً ويكون موضوع الحكم بعد ورود الخاص مركباً من الجزئين وهما عنوان العام و عنوان الخاص فيكون الموضوع في المثال هو العالم الغير الفاسق ومن المعلوم كل موضوع مركب مادام لم يحرز جزئيه لا وجداناً ولا تعيداً ولا بعضه بالوجدان وبعضه بالتعبد لا يشمل العام جداً وذلك واضح ومنها ان موضوعات الاحكام قلنا غير مرة بانها على نهج القضايا الحقيقية لا الخارجية وهي متعرضة للأفراد و انما يكون الحكم مرتباً على العنوان بما هو عنوان لها ومع ذلك له دخل في الحكم فما

عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقة - ٥٥ -

دام لم يحرز كيف يثبت الحكم له ومنها انه لو تم جواز التمسك انما يتم في القضايا الخارجية التي تشترط فيها وجود الموضوع خارجياً دون الحقيقة فان القائل بالجواز زعم ان موضوعاتها على نهجها دونها ومنها ان عنوان العام ليس مقنيا لثبوت الحكم للافراد وعنوان الخاص مانعاً لعدم تمامية قاعدة المقتضى والمانع عندنا ومنها غير ذلك مما لا يدل على اثبات المدعى وعسى ان تشير اليه في طي الكلام وانت خير بان ما ذكره قد لا يخلوا عن خلل جليلة تظهر بعد طي مقدمات تلوها عليك (الاولى) ان العام له اطلاقات كلها حاجة يمسك بها عند محل الحاجة منها العموم الزماني حيث لو شك في زمان انه نسخ حكمه او ورد عليه تخصيص في ذلك الزمان ام لا فيكون حاكماً فيرفع الشك به جدا ومنها العموم الحالي حيث لو شك في اختصاص حكمه بحال دون حال كال فقر والغنى والاسود والايض والعرب والعجم الى غير ذلك من الحالات الطارئة على الاصناف والافراد فهو المحكم في رفع الشك ومنها العموم الافرادى حيث لو شك في خروج فرد من افراده من تحت عنوان العام فهو يكون محكماً «الثانية» ان معنى العام على ما عرفه الاصحاب قد الشمول والاستيعاب وسريان المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه سواء كان مجموعياً او بدلياً او افرادياً وان كان بين كل واحد تفاوت من جهة ولكن لا يضر بعموم التعريف كما لا يخفى (الثالثة) ان من زمان جعفر ابن محمد عليه سلام الله الملك العلام الذي هو المقنن لعلوم الاصول بمقتضى الاخبار المستفيضة بقوله (ع) من القاء الاصول عليكم بتطبيقها والمؤيد له ورود قواعد كلية منهم في نوع عناوينها حتى المعاني الحرفية والمشتق فضلا عن غيرها ولو اختلفوا في مختصره اختلفوا فاشأ الى يومنا هذا باب العام والخاص باب وباب المطلق والمقيد باب آخر موضوعاً ومحمولاً واحد هما غير الاخر وذلك مسلم في الاسن وشايع في زبر الاولين والاخرين فانك لا تجد كتاباً في الاصول من العامة والخاصة الا جعل فيه المبحثين واحدهما غير الاخر والا فلو كان احدا المعنيين عين الاخر يلزم لغوبة افعال هؤلاء الاشخاص امضاء الله في بلاده وعباده «الرابعة» ان العام هو الذي يكون استناد عموميته وسريانه لما يصلح الانطباق عليه الوضع ولا يحتاج في الاخذ به والحمل عليه والتمسك به

الاثبات وضع اللفظ له فهب ايضاً انه ليس له مصداق في الخارج لكن الكلام في بيان حقيقته والمصطلح عليه عند الاصحاب واما المطلق فليس كك فيكون الشيع والسريان و العمومية يستفاد من الخارج من القرائن النوعية او الشخصية عقلية او نقلية الى غير ذلك من مقدماته حتى بناء على مسلك المشهور بانه جزء مدلول اللفظ فضلاً عن مسلك السلطان بانه خارج عنه خصوصاً بناء على خيرته واختياره مذهب السلطان بدون فرق فيما ذكرنا بين كون علة الاختصاص بين اللفظ والمعنى ذاتية او جعلية او مر كبا منهما والحاصل ان باب العام غير باب المطلق خصوصاً على مذهبه من احتياجه الى امر خارج في افادته العموم والسريان (والخامسة) ان المتصور من افراد العام في مقام الاثبات باسرها ثلاثة معلوم العدالة ومعلوم الفسق و مشكوكهما فيكون العام منحصراً عقلاً افراده في هذه الاصناف الثلاثة بناء على عدم الواسطة بين العدالة والفسق والافارقة «والسادسة» يستحيل عقلاً ان يكون دائرة ارادة الاستعمال اوسع من ارادة الجدد وكك بالعكس لأوله الى نقض الغرض الا بالقرائن القطعية ولذلك حكموا بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وقبحه «والسابعة» ان العام على حسب وضعه انعقد له ظهور في تمام عموماته من الزماني والحالي والافرادى فما هو موضوع لحكم العام على حسب ظهوراته التي منعقدة له يستحيل انقلابه عما هو عليه بلحاظ ورود المخصص المنفصل بل لما كان ظهور المخصص اقوى منه فيقع التزاحم فيسقط العام عن حجتيه في مورد بهلاك الحكومة فيقدم الخاص على العام بلحاظ الافوائية والاظهرية والا انه في تلك الحالة ايضاً باق ظهوره في عموماته سيما الافرادى منه ولذلك قلنا بان العام المخصص لم يكن مجازاً في الباقي كما هو المسلم عند المشهور وعند ايضاً قد، (والثامنة) ان خروج بعض افراد العام وانفصاله عن البعض يستحيل ان يوجب تعنون الباقي بعنوان غير عنوانه الذي كان له قبل خروجه فلو فرضنا ان افراد العالم كانت منحصرة عقلاً في الف نفر خمسمائة شيخ وخمسمائة سيد في الواقع و نفس الامر ولو كنا لم نعلم بعددهما في مقام الاثبات فموت خمسمائة سيد او خروجهم من المجلس او اخراجهم كك، او قتلهم او اشاركهمم بخروجهم او اخراجهم لا يكون الباقي

الذي هو خمسمائة شيخ معنوياً بغير عنوان كان لهم في نفس الامر قبل حصول تلك العناوين في الواقع فليس شأن المخصص الامثل حصول تلك العناوين وليس الاخراج بعض الافراد وقصر الحكم على الباقي قهراً من دون ان يجعل الباقي معنوياً بعنوان وجودي او عدمي كما عرفت في الامثلة المذكورة واشباهها ولذلك ترى لو وردا كرم العلماء ثم ورد في دليل منفصل لا تكرم زيدا لا يوجب تعنون العام بعلماء غير زيد ولو وردا كرم العلماء ثم ورد لا تكرم الاصوليين في الشبهة الحكمية فكذلك لو ورد لعن الله النبي امية قاطبة والعقل خصص الخطاب بغير المؤمن وتردد بين المعتقد بالشهادتين او الثلاثة فلا يكون معنوياً بغير الثلاثة في الحكمية او لم يعلم بكون زيد قائل بها ام لا في الموضوعية فلا اشكال في عدم تعنون العام بعنوان غير ما كان فيه وكل ذلك امر وجداني ولا كلام فيه فكما ان في امثال المخصصات لا يكون العام معنوياً بعدها بتسوية من العناوين لا وجوديا ولا عدميا فكذلك في المقام طابق النعل بالنعل وليس الا ان العام يبقى على حاله على ما هو عليه قبل التخصيص ويستحيل الفرق ولو اجتمع الثقلين وكان بعضهم لبعض ظهيراً وذلك هو الفرق بين المطلق والعام حيث ان الثاني بعد ورود القيد لا يوجب تعنونه به ابداً واما الاول بعد وروده يوجب تعنونه وجوديا او عدمياً ويصير الموضوع في الثاني مر كبادون الاول بل يبقى مطلقاً في ارادة الاستعمال او البعد كما لا يخفى (والتاسعة) ان فائدة حجية العام تظهر في الموارد المشكوك وفي الافراد المشكوك بتأثيرها في تحته او خروجها كك والافاي فائدة معقولة في اصالة العموم وليست في ذلك الاصل اللفظي الارفع الشك فيما يشك في اخراجه ان قلت نعم لكن لما كان الشك والشبهة تارة حكيماء واخرى موضوعياً واصالة العموم متكلفة للاولى دون الثانية من جهتين اما الاولى لعدم كون رفع الشك في الموضوعية من وظائف الشارع بدون الحكمية لان المعيار فيهما كلما يحتاج في رفعها الى دق باب الشارع فهي حكمية كما في هوارد عدم النص او اجمالها او تعارضها واما الشبهة الصديقة فهي ايضاً حكمية حكماً وكما يحتاج الى دق باب العرف فهي موضوعية فلا يكون رفعها مرتباً به ابداً فكيف يشملها الاصل اللفظي واما الثانية حيث ان الشك في الموضوع انما يكون في طول الشك في الحكم بل يكون من معلوله

مقالة في بيان عدم تمامية

في الرتبة المتأخره عنه (فج) ليس في عرضه حتى يشملها العموم بل يلزم اجتماع اللحاظين كما لا يخفى قلت اما الاول فهو امر متين لكنه فيما لم يكن عادة المتكلم جرياً نها في رفعه ايضاً وقد علمنا ان عادته كك كما ترى في الاصول العملية الاربعة بل غير هامن سائر الاصول كقاعدة الطهارة وقاعدة الامكان الى غير ذلك حيث انها حجة في كلتا المرحلتين فما الفرق بين العملية واللفظية فان كان محلاً ففي كتابهما والافكك و وقوعه اغنا عن مؤنة امكانه ومن هنا ظهر فساد الجهة الثانية ايضاً فيما لمت شعري اى شىء دعاه قد على التفكيك مينهما ودعوى آ نها مجعولة للعمل دونها لا يرجع الى محصل حيث ان موضوعها لا بد ان يلاحظه فمع طوليتها كيف لاحظ وثانياً اذالم تكن الشبهة الموضوعية من وظيفته رفعها كيف تصرف فيها وثالثاً ليس كلها كك فان المحرزة منها حالها حال الاصول اللفظية كالاستصحاب ونحوه فيكون الاشكال فيهما سيان (فج) كما ان العملية يرفع بها الشك في كلا المقامين فكك اللفظية طابق النعل بالنعل كما لا يخفى فذلك تسعة آيات يينات يرشدك الى وجوب التمسك بالعام في المخصص اللفظي في الشبهات المصادقيه كاللبي وكالحكمية وكالعملية اذ بحكم الاولى انه حجة في العموم الافرادى بل الحالى ايضاً وبحكم الثانية انه سارو شامل لكل فرد فرد وبحكم الثالثة ان باب العام غير باب المطلق عندهم اتفاقاً من العامة والخاصة وبحكم الرابعة استناد عمومه وسريانه الى نفس ذاته بعد الوضع بدون الاحتياج الى امر خارج عنها وبحكم الخامسة ان مشكوك العدالة والفسق في مقام الاثبات يكون من افراده الوجدانية غير قابل للانكار ولا ينقض تعجبى انه ممن يقول بلن الخاص الصادر عن الحجة روى و ارواح العالمين له الفداء لا ينافى مع العام الصادر عن النبى صلى الله عليه وآله لانه مضروب لاعطاء الحجة مع انه م يقولون بان تأخير البيان عن وقت الحاجة مبيح جداً ومع ذلك في المقام ينكر حجتيه وبحكم السادسة ان اوسعية دائرة الاستعمال عن الجحد محال قلا وكك بالعكس لمفاسد كثيرة منها نقض الغرض وبحكم السابعة انه ظاهر في المشكوك بالوضع وان دلالة عليه كدلالة على سائر الافراد وبحكم الثامنة استحالة كون الموضوع في العام ينقلب عما هو عليه بل بعد

ورود الخاص كقبله باق على عنوانه كما في سائر المخصصات وبحكم التاسعة انه حجة في الشبهات الموضوعية كاللبية والحكمة والعملية عقلاً (فح) نقول ان زيدا عالم وكل فرد من افراد العالم يجب اكرامه اذ لم يقم حجة اقوى على خلافه اذا تفقوا على عدم ذهاب ظهور العلم المخصص في عمومه بل انما يقدم الخاص بملاك الاقوائية او الاظهرية والانصية ولذا ترى ان بعضهم ذهب الى تعارض ظهوريهما والرجوع الى الاخبار العلاجية وبعضهم توقف في التساقط والرجوع اليها في العلم المطلق ايضا فليس كل ذلك الابقاء ظهوره حتى ينتهي الامر الى التعارض فانت اذا تأملت في الانوار التاسعة الساطعة ولم يكن مانسب الى المشهور مع خلافه كما عرفت مانعاً لم يكن ايضاً جهة الانس بالاسانيد قدس الله انفسهم القدسية عائقاً عن الغوص في بحار التعمق والتفكير لترى ان لزوم التمسك به من الواضحات حيث ان ما ذكر من تركيب الموضوع فقد عرفت فساده في المقدمة الثامنة فانه بسيط في الارادة الجرد والاستعمال بخلاف المطلق وان بابه غير مرتبط به اصلاً وما تسليمه قد في القضية الخارجية دون الحقيقية فيه مالا يخفى حيث اولا ان كلامه في المقام يناقض مع كلامه فيها من جهتين الاولى قد تقدم فيما مضى انه اشترط فيها وجود الموضوع خارجاً حتى اورد على نفسه بجهة الفارقة مع الخارجية فدفع باختلاف الملاك فراجع والثانية نفى اشتراطه في المقام بتعليقه للخارجية مع التزامه بدخل العنوان بوجوده الخارجي في ثبوت الحكم الراجع الى الاشتراط ايضاً كالخارجية وثانياً اصلاً لما جعل لتلك المقدمة اذ بناء على كون الموضوع مركباً ولم يحرز جزئه الاخر وهو القيد العدمي او الوجودي لا وجداناً ولا تعدياً فكيف يثبت له حكم ولو كانت القضية خارجية لا الحقيقية التي لم نعرف مقصوده منها اذ قد عرفت انها غير ما هو محط نظر اهل الفن وفي كلامه ايضاً انها غير مرة فح يرجع الى مقدمة الاولى من اشتراط التركيب في الموضوع اي قضية كانت واماء عدم تمامية قاعدة المقتضى والمانع فالتحقيق انها تامة لا قصور فيها وسيأتي في طي مسألة مستقلة ولكنه قد لما ادعى عدم تماميتها لاذالم التمسك بها والا انها لا قصور فيها مع قطع النظر عن الاستيناس بكلام الاسانيد قد في المات شعري اذالم يكن عنوان العلم مقتضياً فكيف يتمسك دائماً باطلاق المادة في التمسك

بها الا ان العنوان الموضوع مقتضياً لثبوت الحكم وذلك واضح الى النهاية فانتظر تفصيلها
والله العالم

منها

ان الحكماء قد اختلفوا في ان تمايز العلوم بعضها عن بعض هل هو بموضوعاتها او
بمحمولاتها او باغراضها وتبعهم الاصحاب قده في ذلك والمشهور من الفريقين ان تمايزها
بموضوعاتها ثم استشكل عليهم بلزوم التداخل في العلوم المتحدة موضوعها كالادبية مثلاً
فالكلمة موضوع فيها بين العلوم السبعة الادبية واجيب بامتيازها باخذ الحيثية فيدوا جيب
بانه لا يسمن ولا يغنى شيئاً حيث لو كانت تعليمية فلا يتكسر فيبقى الاشكال على حاله
وان كانت التقييدية فالمحاذير لكثيرة من اخذ ما بالعرض فيما بالذات او تحصيل الحاصل
او الدور او انقلاب الممكنة الى الضرورية الى غير ذلك كصيرورة العلم الواحد علوماً
متعددة فانه قده قد اختار مسلك المشهور ثم دفع الاشكال بانها نختار ان التمايز بالموضوع كما
عليه المشهور ونلتزم باخذ الحيثية بدون محذور اصلاً ولكنها ذاتية تقييدية فان الكلمة
فيها استعداد للحقوق العوارض المختلفة عليها فيخصص بالاعلال والبناء تارة وبالاغراب
اخرى وبالسجع والقافية نالته وهكذا وان هذا التخصيص يكون موجوداً فيها قبل طر وتلك
العوارض عليها (فح) لامانع من تقييدها بها فكل استعداد وقابلية يقيدها عرضه المختص
به فلا يلزم ابدأ محذور ومع ذلك قد تمايز بعضها عن بعض بموضوعاتها (وانت خبير) بانه
لا يخلو عن خلل جدا وظنى انه قده اخذه عن صاحب الاسفار لكنه ام يكن الكتاب عنده
موجوداً او حكى له ذلك الى غير ذلك من المحامل والافساد الدعوى غنى عن البيان
حيث اذا فرضنا ان التخصص الذي هو الاستعداد والقابلية في ذات الكلمة كان محققاً فيها
قبل طر والعوارض كما انه لا بد وان يلتزم بذلك حيث ان رتبة المعارض سابقة على
رتبة عرضه كتأخر رتبة المعلول على علته (فح) اي معنى معقول لحيثية التقييدية فان دعوى
الحيثية الذاتية مع التقييدية متناقضة وخلف جداً كما لا يخفى والحاصل ان حال المعارض
في رتبة السابقة عن طر والعرض عليه لا يخلو عن حالين اما كان ممتازاً ومخصصاً بعضه عن
بعض لان فيه استعداد وقابلية مختلفة فكل واحد منه معروض لعرض خاص به او لا بل لم يكن

امتياز العلوم باخذ الحيثية الذاتية التقيدية في موضوعها ٦١-

فيه امتياز واختصاص ابدأ وانهم اقد تحصل من ناحية الاعراض ولا يعقل ثالث في البين بناء على مذهبه قده من عدم الوساطة بين المطلق والمقيد فعلى الاول فكانت ذاتية فدعوى انها تقيدية خطأ بين لعدم تعقل اجتماع الذاتية معها لما قلنا من لزوم الخلف والتناقض وعلى الثاني فالاشكال باق على حاله والمخاير المذكورة كلها واردة كما لا يخفى فيكون القول بتمايز الموضوع والالتزام بما التزم محالاً عقلياً على كل تقدير واما الكلام فيما افاده الشيرازي في الرسالة فاما غير مرتبط بالمدعى واما لا تكون الحثية تقيدية ويبيانه ان الحثية عنده ثلاثة ذاتية وتعليلية وتقيدية حيث انه بعد ما جعل موضوع الحكمة هو موجود بما هو موجود فقال ان امتياز العلوم كالحكمة الالائية والاصالية والطبيعية والهيئية والهندسة الى غير ذلك من العلوم الحقيقية لا ينافي مع كون موضوع الحكمة هو موجود بما هو موجود لان كون تمايز العلوم بتمايز موضوعها حيث ان الموجودات بذواتها متميزة لان الموجود من حيث الوجوب غير الموجود من حيث الامكان والممكن من حيث الجوهر غير الممكن من حيث العرض وهكذا وتكون تلك الحثية ذاتية للموجودات لا يحتاج في تميزها الى امر خارج عن ذاتها ويكون الموجود بناء على مذهبه من اصالة الوجود من ذات التشكيك والماهيات من الامور الانتزاعية تنترع من حدود مراتب الوجود يكون كل مرتبة منه ذات تخص بها دون سائر المراتب وهي ذاتية لها ليست بامر خارج عنها لان التشكيك لا يكون تشكيكاً الا كان مابه امتيازه عين مابه اشتراكه ومع ذلك يمتاز بعضه عن بعض بنفس ذاته لا بامر خارج فكل من الواجب والممكن والممكن من الجواهر بانواعه والاعراض بانواعه ممتاز بخصوصية ذاتية ليس الامتياز والمخصص امر آخراً جاً عن نفس تلك الذات (فح) يمتاز كل واحد من العلوم الحقيقية بحثية ذاتية واستعدادات مختصة به لا يتعدى منها الى غير هاف هذا ملخص كلامه فح انه قده لو اراد من الحثية تلك الحثية الذاتية (فالو لا) دعوى انها التقيدية يناقض مع الحثية الذاتية كما عرفت (وثانياً) انها في الذات التشكيك دون المتواطى (وثالثاً) انها في الامور الحقيقية دون الاعتبارية او الانتزاعية (ورابعاً) ان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له والقابلية والاستعداد ليس امر موجوداً لافى الذهن

ولا في الخارج حتى يكون معروفاً بل فقط انه امر يناله العقل (وخامساً) كيف يكون في الجنس الذي هو من المتواطى كالحيوان استعدادات مختلفة ويستحيل ان يكون فيه الاقوة واحدة فالحيوان مثلاً ليس فيه الاقوة الحركية الارادية ولا غير فاذا تحصل به الفصول و صار مركباً اتحادياً او انضمامياً صارت فعلية و اما اثار الانواع على اختلافها فهي من اثار الماهية الفصيلية قوة و فعلية و اذا قالوا بان شيئة الشيء بصورتها لا بمادته لان الجنس فيه استعدادات عديدة والا لم يكن الجنس جنساً والا لا يحمل في جواب اشياء مختلفة الحقيقة و امانحن فنلتزم بان التمايز بالموضوع ولكننا في فسحة من المحاذير (فح) اذا كان ذات التشكيك فهي ذاتية ولا يرد عليه محذور ابداً و اذا كان من المتواطى فنلتزم ان الموضوع هو حصة منه الملازم والتوهم مع العارض الخاص لا مطلق حتى يتداخل ولا مقيد حتى ترد المحاذير و اليه اشار الفصول قده في المعاني الحرفية بخروج القيد والتقييد عن الموضوع له و اليه اشار المنطقين في الحينية كما به اشار القمي قده بان اللفظ موضوع للمعنى لا بشرط الوحدة ولا بشرط الوحدة و هو امر متين للزوم انقلاب مواد القضايا وعناصرها اولا ولا استحالة اوسعية دائرة العلة عن دائرة معلوله و بالعكس وقدمر ما يتعلق بالمقام شرح في عدم تمامية قاعدة متمم الجعل فراجع واعجب شيء في المقام دءـ وى التفصيل في تمايزها فان ذلك اعتراف بالعجز فتأمل تعرف والله العاصم

منها

انه قده زعم ان مراحل امتثال الاحكام الالهية عند العقل منحصرة في الاربعة الاولى الامتثال التفصيلي علماً كان او علمياً بالاصول المحرزة ايضاً والثانية الامتثال الاجمالي وهو الاحتياط في الموارد العلم الاجمالي في الشبهات المحصورة فيما صارت منجزة والثالثة الامتثال الظني و الاربعة الامتثال الاحتمالي فـ اذا كانت (كك) فلا يجوز عند العقل مع التمكن من السابق التنزل الى اللاحق في الاخيرين بلا كلام و اما في الاولين محل الاشكال لكن بعد اللتياء التي زعم عدمه فيما استلزم التكرار وجوازه فيما لم يستلزم ورتب على ذلك بطلان تارك طريقى الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط فيما لو قلنا بعدم جواز العدول من السابق الى

اللاحق وصحته معه ولو استلزم التكرار ثم اختار عدم الجواز مدعياً بان الامتثال لا يتحقق الا بحصول الانبعاث عن البعث وهو لا يتحقق الا اذا علم تفصيلاً انطباق المأثري به على المأمور به ومع القدرة تفصيلاً واثباته اجمالاً لا يتحقق الانبعاث على نحو المذكور فلا يجوز العدول وعليه فلا يجوز ترك الطريقين والعمل بالاحتياط فيما استلزم التكرار واما اذا لم يستلزم فلا بأس به ابداً وما ذكرناه ملخص كلامه زيد في علو مقامه وان كان اخذ عن الاشتياني قد فظهر انه مقالة الشيخ اعلى الله مقامه وكيف كان ان في كلامه مواقع للنظر جداً اما اولاً انه لو اراد ان في الخارج بالاستقراء العقلي يكون منحصراً بالاربعة حيث ان الممثل اما يكون عنده حجة تفصيلية ام لا وعلى الثاني اما عنده ظن الانسدادى ام لا وعلى الاخير ينتهى النوبة الى الاحتمال فالمراحل فى الخارج عقلاً منحصرة فيها ثم ان العقل يحكم بعدم جواز العدول من السابق الى اللاحق ففيه منع واضح حيث ان الظن ان قام دليل عقلى او نقلى على اعتباره خاصاً او عاماً كدليل الانسداد فهو يرجع الى الاولى اما الظنون الخاصة فهى واضحة لقيامها مقام القطع الطريقى واما ما تمت حجيتها بدليل الانسداد كظن المطلق فبناء على الكشف ايضاً حاله حال العلم التفصيلى والظن الخاص لقيامه مقامه فلا يبقى مورد للثالثة واما بناء على الحكومة لما يحكم به العقل واتفق عليه الاراء بان الظن فى حال الانسداد كالقطع فى حال الانفتاح ولو فى مرحله الاثبات فضلاً عن مرحلة الاسقاط وصرف ان التكليف قد ثبت بالعلم الاجمالى بالتكليف الذى هو احدى مقدماته لا يخرج عن الحجية العقلية اثباتاً فضلاً عن الاسقاط والامتثال حيث ان القاطع ايضاً مع قطع النظر عن قطعه يعلم اجمالاً بانه مكلف ثم بعد العلم بكونه مكلف اما يقطع بالتكليف ام لا ولذا جعل العلماء موضوع الحجية هو المكلف بان المكلف اما قاطع بالتكليف ام لا وعلى الثانى اما ظان به ام لا وكيف كان لا ريب ان الظن فى الحال الانسداد بناء على الحكومة كالقطع فى حال الانفتاح ولو فى مرحلة الامتثال (فح) لا يبقى لمرتبة الثالثة مجال ابداً لانه اذا كان حاله حال القطع ولو فى مقام الامتثال (فح) نتيجة اما مهمة او مطلقة فعلى الثانية داعماً اما يحصل الظن فيؤل الى الاولى واما لا يحصل فيؤل الى الرابعة وكيف كان

فلا يبقى لثلاثة مورد اصلا وعلى الاولى فاما في البين متيقن واف او باجراء المقدمات
ايضاً يتحصل مقدار الوافي (فح) يكون داخلاً ايضاً في الاولى وفيما لم يثبت ولو بالمقدمات
يكون غير معتبر لاعقلا ولا نقلاً فيكون داخلاً في الرابعة وكيف كان فعلى كل التقادير لا
يبقى مجال للثالثة ابدأ مع انه في نفسه غير صحيح حيث لو ثبت وجوب قتل كل حيوان و
رأى شعباً بعيداً ظن بانه حيوان و احتمل بانه انسان فلا بد من تقديم الاحتمال على
الظن في مقام الامتثال وهكذا الامر في قتل انسان مردد بين كافر مهادور الدم ومؤمن
بل نبي وظن انه كافر واحتمل انه مؤمن ولا اشكال في تقدم الاحتمال على الظن وهكذا
في العرض فالتقسيم بنفسه غير تام وكيف كان فالمرحلة على الظاهر انه ثلاثة دون الاربعة
كما لا يخفى مع امكان منع كونها ثلاثة ايضاً حيث انها تتم على مذهب المشهور من ان
العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي واما بناء على مذهب غيرهم كالقمة وجماعة من انه كالشك
البدوي (فح) يكون الثانية ايضاً داخلة في الرابعة فيكون مراحل الامتثال منحصرة في
الاثنين بل يمكن منع الاثنين ايضاً و انها منحصرة في الواحدة حيث انه بناء على حرمة
الاحتياط كما عليه جماعة كالقمة وغيره (فح) اما يكون العقل حاكماً بلزوم العمل بالاحتمال
ام لا والاول كما في موارد الدماء والاعراض وامثالهما والثاني كما في غير موردها فالاولى
داخلة في الاولى والثانية مجرى البرائة كما لا يخفى هذا اولا (وثانياً) ان ما اختاره
من عدم جواز العدول من التفصيل الى الاجمال غير صحيح لحصول الانبعاث جزماً فاذا لم
يحصل الانبعاث فاي شيء الزمه في الدخول في العمل واما قضية التطبيق لادليل عليه بعد
علمه باتيانها لان المولى لا يريد من العبد الايجاد العمل و ايجاد متعلق امره والعقل لا
يحكم الا بتحويله الى المولى وحصول فراغ ذمته اليقيني ودعوى لزوم العلم به حين
العمل مع انه صادق بانه مشغول به ومنقوض فيما لم يستلزم التكرار لانه يأتي في ضمن
العمل بشيء لا يعلم بانه منه ام لا وهذا المقدار كاف في عدم تطابق الماتى به على المأمور به
بما هو مأمور به ولو قلنا بعدم لزوم الوجه والتميز على ان في التكرار ايضاً لم يفت الا الوجه
والتميز كما لا يخفى ومع ذلك لادليل عليه على ان دعوى المذبور لو تمت يلزم من وجودها

عدمها لانها بناء عليها يلزم عدم منجزية العلم الاجمالى ابدأً لانها تتم عندا مكان بعث المولى عقلاً حتى يكون التكليف فعلياً تاماً وهو يتوقف على امكان الانبعث عقلاً من العبد نحو العمل وهو موقوف على علمه حين العمل بالانطباق وتشخيص متعلق امره تفصيلاً وهو غير مقدور له عقلاً فيكون الانبعث محالاً ولما صار الانبعث محالاً فيكون البعث محالاً عقلاً ولما كان (كك) فيكون منجزية العلم الاجمالى محالاً فيكون كالشك البدوى فالقول بمنجزه مستلزم لبطلان دعوى لزوم الانبعث مستنداً الى معرفة التطبيق تفصيلاً كما لا يخفى (ونائلاً) ان ما ذكر من الثمرة المترتبة على جواز العدول من التفصيل الى الاجمال فى جواز ترك الطرفين والعمل بالاحتياط او عدمه فالمسئلة غير مبنية عليه بل انها مبنية على حرمة الاحتياط و عدم امكانه عقلاً او جوازه وامكانه من جهة ان القائل بالحرمة لهم ادلة على الاستحالة كاختلال النظام فضلاً عن العسر والخرج والضرر وبناء العقلاء والاجماع والمصلحة بأمر الدين ولزوم الوجه والتميز الى غير ذلك مما اقاموا على استحالته نعم بعد فرض الامكان والقول بالجواز بلا محذور (فج) يبقى جوازه مبنياً على ما ذكره على فرض تماميته كما لا يخفى (منها) ان قاعدة الترجيح بالمرجح عند الحكماء والمتكلمين قد اختلفوا فى امكانها او استحالتها واختار الاشعرى جوازه والبقية كلهم استحالته والعجب من بعض الاكابر انه زعم ان الاشعرى يريد من المرحح هو العلة فاجاب بانه محال كيف يمكن خروج الممكن الى عرصة الوجود بلا علة فاعلمية ولا ينتضى عجبى منه كيف رضى باستناد تلك النسبة اليهم مع انهم مسلمون يعتقدون بوجود صانع جامع لجميع الكمالات فكيف يدعون بتحقيق العالم و خروجه من عرصة العدم الى الوجود بلا علة فاعلمية وظنى و ان لم يغنى غيرى شيئاً انهم لم يطلعوا على اصل مورد صدورها وان كانت لها مصاديق كثيرة وهو ان الملمين لما ذهبوا الى ان العالم حادث بحدوث الزمانى لا بحدوث الرتبى ولانه قديم فقد وقعوا فى العويصة بان تعلق ارادة البادى بايجاد العالم لم يكن قبل ذلك الزمان او بعد ذلك الزمان فإى رجحان ومرجح فى ذلك الزمان دون قبله و بعده وذلك يوجب جواز الترجيح بالمرجح فاختره الاشعرى جوازه بانه لم يكن فيه ترجيح ومع ذلك صدر عنه عزاسمه ذلك الفعل

وبقية الحكماء والمتكلمين على خلافهم و- كما وبصحة القاعدة واستحالتها ثم ذكر وافر
 جحات الفعل وانه محال عقلاً وان هذه المسئلة اجنبية عن مسئلة ادراك العقل حسن الشيء
 او قبحه او تمامية قاعدة الملازمة او عدمها بعد التنزل او ان الاحكام تابعة للمصلحة في
 الامر او المتعلق ام لا نعم في خصوص هذه المسئلة انهم يدعون انها ليست تابعة للمصلحة
 في الامر ولا في المتعلق لكنه جل جلاله لم يجعلها اقتراحاً بل الحكمة اقتضت جعلها على
 ما جعلها وان الحكميم لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون الا ترى ان ابا اليس لعنة الله عليه لما صار
 مطروداً و مردوداً وملعوناً فينبى على اظهار كفر ياته الباطنية وبنى على اضلال الملائكة كما
 في النهج البلاغة ثم اورد على الله عز اسمه العالى في امر خلقته اشكالات عشرة بمشابة عجز
 الملائكة عن جوابها وحلها فالتجئوا الى الله تعالى في حلها فاوحى الله تبارك اسمه اليهم اسئلوا
 عن الخبيث لعنة الله عليه فانه يعتقد بانى حكيم لا يفعل الفعل بلا جهة ومصلحة ومرجح ام لا
 ولما سئلوا عنه من كونه حكيماً فاقر نعم انى قائل بانه حكيم فعنده قالت الملائكة فلاحق
 لك في اشكالاتك ولا انها واردة فسكت الرجيم الخبيث ولذا قال في الاسفار لا يمكن
 الجواب عنها ولو اجتمع الثقلين الا ما اجاب الله وان الاشعري لا يقول ان الله يحكم اقتراحاً
 ويحرم شيئاً اقتراحاً ويوجب آخر (كك) كيف انهم يعتقدون بأنه حكيم فكأنه لما رآوا
 انهم ينكرون العدالة في المبدء فظنوا بهم ذلك مع انهم قائلون بان المبدء لا يمكن اتصافه
 بالظلم حتى يقال بانه عادل لان التقابل هو العدم والملكية بل انه مالك حكيم ولذا قال
 المحقق الخراسانى انهم ولو ذهبوا الى عدمها في المتعلق ولا في الامر ولكنهم يلتزمون
 بتبعية الحكم لشيء اخر ولو كان بمثل الحكمة التى اشرنا اليها وكيف كان ان تلك المسائل
 العقلية التى ذكرناها استنادها اليهم غير مرتبط بما هو المهم في المقام حيث ان كلامهم
 فيها في غير المستقلات العقلية والافهم في المستقلات كغيرهم اترى ان الاشعري قائل بان
 العقل لا يحكم بوجود صانع للعالم لعدم ادراكه للحسن والقبح اولا يشكر المنعم او
 لا يحكم بوجود النظر في المعجزة الى غير ذلك من المستقلات فهلا راجعت كلامهم و
 محط ابحائهم فمسئلة عدم الادراك غير مسئلة الادراك ودعوى البطلان في القاعدة وكيف كان

ان اصل القاعدة محكمة صحيحة متينة غير قابل للمخدشة فيه ولا يمكن الالتزام بما اختاره
 الأشعري ابدأ فان الارادة امر حادث في الافعال وهى بلاداع وجهة ومرجح غير معقول
 لان المراد من المرجح اما هو العلة فبديهى حيث ان خروج اى ممكن من استوائيين
 الحديد يحتاج اليها والا يلزم سد باب صانع العالم واما هو دواع عقلائى فبدونه لا يصدر الفعل
 الا عن الطبايع والمجانين ومن يشابههم فضلا عن العقلاء سيما الحكيم منهم خصوصا خلاقيهما
 اترى ان هذه النباتات فى القلل والجبال والمفاوز وكافراد كل نوع صدر عن المبدء
 بلاداع وبلا مرجح وما خلقناكم لاعيين فكيف يمكن انتساب اللغو والقبح الى الله تعالى
 وسيأتى ان انكارها يساق مع ما ذكرنا جدا كما ستسمع بل ازيد منه على ما ستمر اليه و
 اما ما ذكرنا من اختيار الهارب احد الطريقين اذا الجائه الاسد قاصداً اقتراسه او اختيار
 الجائع احد الرغيفين فالاسد على خلفهم فليحذروا منه على اقتراستهم فقيه مرجح نقلى
 بالاستقراء وعقلى بالوجدان فلا جرم يختار اليمين كما اجابهم الحكماء والمتكلمون اما
 الاول فلما شاهدنا من الشارع من تقديمه طرف اليمين على طرف اليسار بالاستقراء كما
 ترى عند دخول المساجد قدم اليمين والمشاهد قدم اليمين وعند الاكل قدم اليمين وعند
 الغسل قدم اليمين وعند الوضوء قدم اليمين وعند المسح قدم اليمين وعند النوم قدم
 اليمين وعند التورق قدم اليمين الى غير ذلك كما فى الادعية والزيارات فى نصب سبابة
 اليمين فكل ذلك على ان اليمين ارجح من اليسار فطرف اليمين لازال فيه مرجح يقدم مادام
 لم يعارضه مرجح اقوى منه واما الثانى ان فى طرف اليمين مرجح طبيعى مادام لم يزا حمه
 مرجح اقوى يعمل الطبيعة فيه الا ترى لو اراد الانسان بدون التفاته الى شىء من الاشياء
 ان يدور على نفسه حركة دورية فيتحرك من طرف يمينه دون يساره وهذه الحركة
 طبيعية وخلافها يحتاج الى القسر الى غير ذلك مما ذكرنا فى المسئلتين وكيف كان الاشكال
 فى ان الترجيح بلا مرجح يكون محالا عقليا باى معنى كان اذا عرفت ذلك على اجمال
 الكلام فى ذلك المقام الذى يحتاج بسطه الى طى الكلام فى مقامات فاعلم فقد انقذح
 خلل كبيرة فيما اختاره قده فى تلك القاعدة حيث ذهب الى جوازه تبعاً للأشعري وذلك

من جهة رسوخ شبهة الرازي عليها والتزم بما اجابه فخر الحكماء الصدرى الشيرازى فى كفاية
المرجح فى النوع وان لم يكن فى الفرد مرجح اصلا على ماسياتى الكلام فيها وجوابها حيث (اولا)
قد عرفت انها صحيحة لا يمكن الخدشة فيها بان الفعل بلا داع عليه لا يصدر الا عن الطبايع
والمجانين ومن يشابههم دون الفاعل المختار العاقل الحكيم فضلا عن خلا قهم اترى ان
النباتات بل الجمادات فضلا عن الحيوان كل واحد منها على شكل خاص وخاصة خاصية و
قائمة خاصة ولو لنا خاصا بمثابة لا توجد فى فرد اخر فكلها فى القلل وبوady والبرو والجراما
خلقوا بلا داع لعدم معرفتنا به فى اغلب الافراد اترى ان الحكماء كيف دفعوا اللغو فى امثال
افعاله باتحاد ما اليه الحركة وما به الحركة الى غير ذلك والا فلا يبقى لاشكال مورد
وهم اميرالمور الفن (وثانياً) ان المسئلة اجنبية عن كون العقل مدركا للحسن والقبح
وبقاعدة الملازمة وتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد اذ قد عرفت ان موارد تلك القواعد
فى غير المستقلات دونها (و ثالثا) ان الاشعرى لا يلتزم بكون الاحكام الشرعية مجعولة
اقتراحاً غاية الامر لا يلتزم بكونها تابعة للمصالح فى الامر او المتعلق كما عرفت (ورابعاً) لا
معنى لارجاع الاوامر الامتحانية الى المولوبته حيث انه زعم ان الامر الامتحانى ايضا
تابع لمصلحة فى المتعلق وهى اظهار عبودية بفعله لمصلحة تامة فان ذلك موجب لانكار الاوامر
الامتحانية الثابتة بالادلة الاربعة مع انه لا معنى لصدق الامر الامتحانى عليه (ح) بل انه
ايضاً امر مولوى كما لا يخفى (وخامساً) سلمنا نحن لم نعرف جهة المرجح فى الفعل فانه
لا يدل على عدمه حتى ينكر على المبدء والتزام جواز صدور الفعل عنه بلا داع و امكان
تطرق اللغو والقيح عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (وسادساً) ان المصلحة النوعية
ان اراد صرف الطبيعة والماهية بما هى هى فلا يسمن ولا يغنى وان اراد من وجود النوع فى
الخارج وهو المثل الافلا طوية وقد تعبر برب النوع فنحن لم نتحصل منه شيئاً وان اراد
افرادها ولو من جهة ان الشئ مادام لم يتشخص لم يوجد ولذا قالوا ان المصلحة النوعية
راجعة الى الشخصية فعاد المحذور ثم ان اول من اعترض على القاعدة هو الفخر الرازى
تبعاً لشيوخه الاشعرى مدعيان بان اجرام السماوية متساوية النسبة من حيث

الاجزاء لبساطتها وان الله اوجد فيها وجعل فيها الدوائر فعلى قولكم من صحة القاعدة فلم
 جعل الحركة في الشمس من المشرق الى المغرب ولم يجعل بالعكس او جعل المعدل في
 جزئها الخاص منها دون غيره الى غير ذلك فاجاب الصدي الشيرازي باجوبة منها كفاية المرجح
 النوعي وكيف كان فان القرآن قد نص في موارد عديدة بانه لم يصدر عنه فعل ولن يصدر الا عن مرجح
 ومصلحة فيه فلا يمكن الالتزام بصدور الفعل عن الله عز اسمه بلا داع ابدأ فان محاذيره لكثيرة لا يحتاج
 الى ذكرها ولو تأملت لتعرف اكثرها مع ان اصل اشكاله غير وارد حيث لا فلك ولا عقل كل ولا نفس كك
 والله العاصم (منها) انه لا اشكال في حسن الاحتياط عقلا ونقل في التوصلات والتعدييات اما الاولى
 فواضحة حيث انه عبارة عن ترك ما يحتمل حرمة او فعل ما يحتمل وجوبه وذلك في غاية
 السهولة واما الثانية فقد استشكلت على كثير من الاعلام قده حيث ان معنى الاحتياط عبارة
 عن اتيان الشيء بكما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم به بعده باتيان جميع ماله
 دخل فيها ومن حملتها قصد امرها والتقرب بها والعمل الفاقد له ليس بعبادة جزماً وقصد
 الامر لا يمكن الا بعد ثبوته وثبوته لا يعقل الا بالعلم او العلمى مطلقا اجمالا كل او تفصيلا
 في الشبهات البدوية لما لم يثبت امر مطلقا فلا يمكن العبادة فلا يمكن الاحتياط فمن تلك
 الجهة كل هرب الى مسلك لتصحيح عباديته فانه قده زعم ان الامر في ذلك سهل حتى استعجب
 عن الشيخ قده من اشكاله عليه حتى زعم ان عبارته غلط وصححه باختاره من ان افد ذكرنا من
 ان مراتب الامثال اربعة من العلم التفصيلي والعلم الاجمالي والظنسي والاحتمالي
 فان هذه المراتب الاربعة مترتبة عند العقل بمثابة لا تحسن اللاحق مع التمكن عن السابق
 «فح» مع عدم التمكن عن المراتب الثلاثة الاولى ينتهي النوبة الى الامتثال الاحتمالي
 والعقل يستقل بحسنه (ح) فيكون امتثالا لامر الواقعي على تقديره ثم اطل الكلام في
 المقام وزعم دفع الاشكال بامتثال الاحتمالي والا لا يمكن الامتثال في مورد العلم الاجمالي
 ايضا لعدم العلم بوجود الامر حين العمل في غير الفرد الاول وعدم العلم بتطبيق المعاني
 به على الامور به مطلقا مع انه لا ريب في صحة الامتثال فيها فلا اشكال في كفاية الامتثال
 الاحتمالي اذا انتهى النوبة اليه كما في موارد الاحتياط في الشبهات البدوية فان امتثال

الاحتمالي الذي نهاية قدرة العقل عليه يكون كافياً كما لا يخفى ثم اطال فيما اختاره القوم تارة وفي صحة امر النياتي وصحة عبادة الاستيجاري اخرى وباخبار من بلغ ثالثة والكل كما ترى لا يخلو عن خلل واضحة اما المسئلة الاولى وهي ان مراتب الامتثال اربعة وكفاية الامتثال الاحتمالي في عبادة العبادة في الاحتياط في الشبهات البدوية فهو كما ترى اذا اولاً قد عرفت في السابق بانها ثلاثة بل اثنين بل واحدة فراجع اليها فليس الامر كما زعم مع ان المراتب الاربعة فيه مؤسسها الشيخ قد فكيف اشتبهه عليه كما ذكره الاشتياني قد (ونانيا) ان الحكم البتي بعدم جواز التنزل الى الاحقه مع التمكن من السابقه يناقض قوله من جواز الاحتياط اذا لم يستلزم التكرار وفيه ايضاً مع اشكال فيه فكيف لا يحسن الامتثال الاحق مع التمكن عن السابق «وثالثاً» ان مراتب الامتثال اربعة او عشرة او عشرين او ربط لها بصحة العبادة في الاحتياط وتصحيح قصد الامر فيه فان التمسك بها لصحته اجنبي عن المقام بالمرّة حيث ان القيد التفصيلي او الاجمالي او الظن او الاحتمالي في المراتب المذبوره يكون صفة الامتثال والامتثال عبارة عن اتيان المأمور به و اتيان المأمور به فرع ثبوت الامر به حتى يتصف بالمأمور بية واتصافه لا يعقل الا بالامر والامر لا يعقل الا بالعلم او العلمى وذلك واضح فاذا لم يثبت امر لا بالعلم ولا علمى فإى شىء يمثلته ومعنى مراتب الامتثال انه اذا ثبت تكليف فى الذمة وانها اشتغلت به اما بالعلم كما اذا علم وجداناً بدخول وقت الظهر او بالعلمى كقيام البيئته مثلاً فح لو تمكن من الامتثال التفصيلى فيجب عليه عقلاً كما اذا تمكن من الخروج من الدارو تعيين القبلة ثم اذا لم يتمكن من تعيينه لاعلماً ولا علمياً فليصل الى الجوانب الاربعة حق يتحقق الامتثال الاجمالي لفرض ثبوت التكليف فاذا لا يتمكن منه ايضاً وتمكن من الامتثال الظنى الغير المعتمد كتحصيله بالخبر الفاسق او ببعض قواعد الهندسه او الهيئته او النجوم السى غير ذلك فهو و اذا لم يتمكن منه ولا يقدر الاعلى اتيان الصلوة بطرف واحد ولو من جهة ضيق الوقت فيجب عليه ان يأتى به فإى ربط له بها والحاصل ان الامتثال فرع الامر ثبت العرش ثم انقش ومادام لم يثبت امر فالعقل حاكم مستقلاً بعدم

لزوم الامتثال ولو احتمالا لانه سالبة بانتفاء الموضوع ففى موارد الاحتياط فى الشبهات البدوية لم يثبت بعد امر اصلا واحتمال الامر لا يكون العقل حاكماً بامثاله ولو احتمالا ولذلك ان مقننها كالشيخ قد لم يعنى بها فى المقام ومما ذكرنا قد انقح فساد قياس امتثال اطراف العلم الاجمالى بباب الشبهات البدوية ولا معنى للقياس حيث ان فى الاولى قد ثبت الامر واشتغلت الذمة به فغاية قدرته مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلى امتثاله اجمالا للتمكن من قصد الامر غاية الامر لا يتمكن حين العمل من تطبيق المأثى به على المأمور به وهو غير لازم اصلا ولذا قلنا بجواز الاحتياط ولو استلزم التكرار ووردنا عليه قد بان له لو كان ذلك معنى الانبعاث وهو لا يتمكن منه فى مسألة التكرار فيقتضى عدم تنجز العلم الاجمالى ابداً لعدم تمكنه من ذلك وعدم تمكنه من الانبعاث وهو كما ترى لا يلتزم به فراجع الى ما اوردنا عليه فقياس احد البابين بالآخر قياس مع الفارق فالعاصل ان فى موارد الاحتياط فى الشبهات البدوية مطلقا لم يثبت تكليف فى الذمة ابدأ فلا مجال لحكم العقل بامثاله بتمام مراتبه لان موضوعه تاماً ليس الا بعد ثبوت التكليف ومع عدمه اصلا كيف يحكم العقل بامثاله اى نحو من الامتثال ولعمرك ان ذلك بمثابة من الوضوح فيبقى الاشكال فى الاحتياط على حاله كما عن الاكابر بلا احتياج الى التصرف فى كلام الشيخ قد اوحمله على الخلط مع انها منه والعجب انه كيف جرى ذلك الكلام على لسانه الشريف وكيف اشبه الامر بمن ليس بينه وبين الوح المحفوظ المقدار القبضة هذا كله فى المسئلة الاولى «واما المسئلة الثانية» فقد اطال الكلام فيها حيث قال بعض الاكابر مختصره ان الامر الاحتياط قد تعلق بذات العمل لا بوصف كونه محتمل الوجوب وذات العمل بما هو عبادى بمعنى انه لو تعلق الامر به لكان عبادة وامره امر عبادى فمن تلك الجهة لا بد من قصده ولو كان امره امر الاحتياط الذى قد تعلق بذات العمل بما هو فممن تلك الجهة ينوى التقرب ويقصده بالامتثال ولذلك ترى جريان السيرة قديماً على الفتوى باستحباب العمل فى موارد الاحتياط فى الشبهات البدوية وعليه ينزل اخباره مثل اخوك دينك فاحتط لدينك هذا وقد حاول فى رده واطال الكلام فيه بما حاصله ان الامر لا يخلو عن القسمين احدهما بذاته امر عبادى شرع لاجل التعبد والتقرب

به كالامر المتعلق بالصلوة واما انه ليس بذاته عباديا لكنه يكتسب التعبدية والعبادية من امر اخر عبادي كامر النذر المكتسب العبادية مع كونه توصليا من امر صلوة الليل الذي تعبدى محض لمكان اتحاد متعلقهما لاستحالة تعلقه بوصف استحبابه والا يكون النذر باطلا لمكان عدم القدرة لانه به صار واجبا لكن ذلك لاكتساب معدوم في الاجارة عليه المكان اختلاف متعلقهما حيث ان متعلق امر الاجارة انما تكون الصلوة بوصف كونها مستحبا على المنوب عنه لا بذاتها بما هي كما في النذر ومتعلق الامر النديبي هو الصلوة ومتعلق الاجارة بوصف كونها ندبا والامر النديبي تعلق بالمنوب عنه والامر الوجوبي تعلق بالاخر فلا يطل احدهما بالاخر حتى يكتسب احدهما التوصلي وهو الامر الاجارة من الاخر وهو الامر السلوتي التعبدى ومن هنا ايضا ظهر فساد ما اجاب بعض الاعلام عن الاشكال المعروف في العبادة النيابية بان الداعي والمحرك للاجبر هو اخذ الاجرة بلا كلام في ذلك فكيف يتقرب بالامر الاجارة بانه ولو كان توصليا لكن يصح ان يتقرب بها كما لا يخفى وحاصل الرد انه لمكان اختلاف متعلق الامرين لا يمكن ان يكتسب احدهما من الاخر التعبدية والعبادية فلا يصح قصد التقرب بالامر الاجارة فليس الامر الاحتمالي من قبيل الاول ولا من الثاني فيبقى الاشكال على حاله ولا يمكن دفعه الا بما ذكرنا من كفاية الامتثال الاحتمالي واثباته بداعي احتمال الامر حيث ان الامر المتعلق بعمل يحتمل وجوبه لا يخلوا اما ان تعلق به سواء قصد به التقرب ام لا واما ان يكون مقيدا بقصد التقرب واما ان يكون مقيدا بقصد احتمال الامر لاسبيل الى الاول لان الفرض انه عمل عبادي ولا الثاني لانه يتوقف على العلم بالامر فيتعين الثالث فلا بد ان يؤخذ داعي الامر احتمالا في متعلق الامر الاحتمالي (فج) ان كان اتيان العمل بداعي احتمال الامر كافيا في العبادة فلا يحتاج الى اوامر الاحتياط اصلا وابدأ وان لم يكن كافية فلا توجب اوامر العبادة اصلا فيبقى الاشكال على حاله ان قلت سلمنا كفايتها فيها بتقريب المذكور لكن بتولد ائكال اخر حيث ان الاحتياط في التوصليات لا يحتاج الى قصد القرية فانه مختص بالتعبديات فمع اتحاد دليلهما كيف يقصد في احدهما دون الاخر لكنه مدفوع بان وحدة الدليل لا ينافي مع التفصيل حيث قد علم من الخارج بان العبادة

وجه صحة الاحتياط واستحالة اكتساب التوصلية - ٧٣ -

يحتاج الى قصد داعي احتمال الامر والدليل الخارجى هو البرهان القعلى المذكور كما لا يخفى
فمع فتوى المشهور لا ينطبق على القواعد اصلاً الا ان يقال ان الافتاء بالاستحباب انما هو
لأجل التسامح في ادلة السنن ولكن ذلك ايضاً غير صحيح كما لا يخفى لان المستفاد منها
بتمام اخبارها على نحو الامكان او الفرض وجوه ثلاثة (احدها) ان يكون اخباراً عن فضل الله
تعالى واحسانه ومعاملته مع العامل باطفه ولا نظر فيها على العمل واتصافه بحسن او قبح
وثبوت حكم من الاحكام له غير ما هو واقعه ولو خالف قول المبلغ عن واقعه (وثانيها)
ان يكون البلوغ سبباً لحدوث المصلحة في العمل وصار مستحباً شرعياً ويكون من قبيل
العناوين الثانوية الطارئة على الشيء (وثالثها) اعطاء قاعدة كلية وهى صيرورة العمل
مستحباً عند البلوغ فيكون من القواعد الفقهية كقاعدة لا ضرر وامثالها الاقوى هو الوجه
الثانى وذلك ايضاً لا يفيد المشهور لاعمية الاحتياط واخصية القاعدة هنا وانت خبير
بفساد ما ذكره طراً اذ قوله ان الامر النذرى قد تعلق بذات صلوة الليل لا بوصف استحبابه
ففيه (اولاً) انها تارة يؤخذ على نحو بشرط لا بمعنى ان معروض الامر النذرى هو الماهية
بشرط عدم كونه متعلق الامر النذرى ولا ريب في فساد النذر لان صلوة الليل التى لم تعلق
بها الامر النذرى لم تكن مشروعة ابدأً واخرى بشرط الشيء بمعنى صلوة الليل التى مقيدة
بداعى الامر النذرى تكون معروض النذر ولو كان جهة نذرتيه غير ما أخذ في المأمورية
ولكن جهة ذات الامر داخلياً فيه بمعنى انها بداعى امرها صارت معروض النذر (فتح)
لما كان وجه الامر لا ينفك عنه لاستحالة تفكيك المعلول عن علته فلا جرم متعلق النذر
هو الصلوة الاستحبابى قصد او لم يقصد فعلى قوله يكون النذر باطلا لعدم القدرة عليها
وثالثة تؤخذ على نحو اللابشرط ولا زال له فردان اما الاولى او الثالية فيكون النذر على قوله باطلاً
لامحالة مطلقاً فلا معنى لكونها بذاتها مع قطع النظر عن جهاتها متعلق النذر (وثانياً) ان
وصف الاستحباب لو اخذ في المتعلق يلزم بطلان النذر لعدم القدرة ممنوع حيث لا ينافى
استحباب الذاتى مع الوجوب العرضى فاذا اوجد العمل فيكون ذاتاً مستحباً وبالعرض
واجباً فيكون مجعماً لكلاهما فان كان وجه الاستحالة عدم اجتماع الحكمين فلا محذور

فيه اذا كان المجمع مجمعا لهما كالعالم الهاشمي وان كان من جهة استحالة كون الشيء الواحد واجبا ومستحبا وقد وقع كثيراً في الشريعة كصوم الاعتكاف وغيره خصوصاً اذا قلنا بجواز الاجتماع لتعدد العنوان وان كان من جهة ان مع عروض الوجوب يمحو الاستحباب فلا نسلم كما في الذات التشكيك فاذا وجد المراتبة الضعيفة من النور ثم وجد الشديدة فان الضعيفة لا يمحو بل مندكة فيه وان الشديدة مانع من ظهورها ولذا لو عدت الشديدة فهي باقية ظاهرة ومظهرة فان انوار الكواكب والاقمار في اليوم باقية غاية الامر ان النور الشمس مانع عن ظهورها و مندكة فيه واليه نظر من زعم ان حكومة العناوين الثانوية على الاولوية انما هو على نحو الرخصة دون العزيمة والاستحباب الرخصة كما لا يخفى «وثالثاً» ما معنى اكتساب التوصلي التعبدى وفي اى محضر من المحاضر الشرعية وقعت هذه المعاملة فلم يكتسب التعبدى من التوصلي التوصلية فاي رجحان في اكتساب احد الطرفين دون الاخر ففي المعاملة غيب فاحش ورابعاً المستفاد من اخبار النذر ان امره امر تعبدى بقوله (ع) ما كان لله فف به الى غير ذلك فراجع وخامساً كيف انقلب الماهية مع استحالة الانقلاب وسادساً لا نسلم كون امر النذر توصلياً فنلتزم بتعبديته لما قررنا في محله بان كل امر يقتضى التعبدية الا ما ثبت خلافه به فبح يلتزم بالتوصلية « وسابعاً » ان الامر لا يكاد يدعو الا الى ايجاد متعلقه فاذا كان عبادة والفرض عدم تحققها الا بالقرب فلا بد ان يقصد به التقرب والتعبد حتى يتحقق المأمور به ومتعلقه في الخارج بدون الاحتياج الى امر اخر وجهات اخرى « وثامناً » لو كان محالاً فكيف صار ممكناً في الاجاره مع ان مركز امر الاجاره والمنوب عنه هو العبادة وانه لو كان له معنى معقولاً فكلاً البابين من واحد او صرف تعدد المكلف ووحدته لا يوجب الفرق حيث ان معروض الامر النذرى و الاجاره اما ذات العبادة مع قطع النظر عن وجبها او معه ولا يوجب محذور ابداً مع ان دعوى ان في باب الاجارة المعروض هو العبادة بوصف الوجه كما ترى (وتاسعاً) استحالة التقرب والتعبد بالامر الاجاره او امكانه كما اختاره بعض الاعلام اى ربط بامكان الاكتساب في النذر دون الاجارة لأن الاكتساب فيها محال حيث ان القائل لم يقرع سمعه ذاك المعنى حتى يكون استحالته فيها

موجباً لنقصان قوله وفساده بل انه يدعى كما قررنا بان متعلق الاجارة اذا كان عبادة (فج) امر الاجاره و لو كان توصلياً لكنه لا يدعى الايجاد متعلقه فاذا كان عبادة لا يتحقق الا اذا قصد به القربة فلا بد ان يقصد بالامر الاجاره هو التقرب به حتى بوجود المتعلق فمن تلك الجهة مع كونه توصلياً يتقرب به كسائر الاوامر التوصلية اذا علم بعدم حصول الغرض من ايجاد المتعلق الا اذا قصد به القربة فاي ربط لذلك الكلام بامكان معنى غير معقول او استحالة حتى انه مما ذكرنا من استحالة الاكتساب في باب الاجاره ظهر فساد كلام بعض الاعلام فاي مساس له به واي ربط له به مع استحالة في نفسه كما قلنا فظهر عما ذكرنا ان تعبدي شيء لا يتوقف على كون امره عبادياً او يكتسب العبادية من امر اخر مع ان الاكتساب في نفسه فاسد ومحال ثم لو كان ممكناً فهذا هو الدعوى فما الدليل عليه ثم ما الفرق بين باب الاجارة والنذر ولقد اشرنا بان تعدد المكلف و وحدته لا يوجب ميزاً و فرقا بين البابين مع ان في المقام قسم ثالث من الامر وهو ان الامر مع كونه توصلياً لا بد ان يقصد به في موارد منها فيما علم ان المتعلق لا يوجد الا به فلا يدعى الامر الايجاد متعلقه فلا بد منه كما قيل في مقدمة الطهارات الثلاثة مع كون امرها توصلياً فلا بد من قصد التعبّد فيها ومنها او علم ان الغرض منه لا يحصل الا اذا قصد به التقرب الى غير ذلك من الموارد التي يلزم التقرب بالامر التوصلي واما اصل مسألة النيابة في العبادة التي هي المسألة الثالثة فلها عويصة مذكورة في محلها فكل اخذ مسلماً وقد ذكرنا في محلها ما هو الحق في المسألة فراجع فان مسألة الاكتساب وجهة الفارقة بين النذر و الاجاره و انحصار التقرب بالامر العبادي او الاكتسابي و ابتناء كلام الاعلام عليه اجنبية عن كلماتهم بالمرّة و على فرض امكانه وصحته ففي كلتا المسألتين ومع ذلك اجنبى بالمرّة عن صحة الاحتياط في العبادة على مسلكه وعلى مذهب الاصحاب قد ايدى كما لا يخفى واما المسألة الرابعة فالمستفاد منها انها حجة على الحكم الجوازي فكما ان ادلة حجية الخبر الواحد حجة على الحكم فكذلك ادلة الاحتياط حجة على الحكم في مورد لم يثبت الحكم بعلم او علمي فكما ان الشارع جعل الحجة او الطريقة بمعنى وساطة في الاثبات لمطلق الاحكام للخبر

الواحد وامثالها فكك جعل الحجة والطريقة بمعنى الوساطة في الاثبات في موارد احتمال التكاليف لاثبات احكامها كما ترى انه جعل الحجة والطريقة بمعنى وساطة في الاثبات لنفس الاحتمال في موارد الفروج والاعراض والدماء ولو من جهة كثرة اهتمامه بنفس المحتمل وحفظ وجوده في مرتبة الشك في وجود تلك الامور فان ادلتها لا يكاد تشمل مورد الشك بحكم الذات وكان على تقدير وجودها في تلك المرتبة لازمة الحفاظ بالحكمة اقتضت ان يجعل نفس الاحتمال منجزاً وجعله حجة وطريقاً الى وجوده بمعنى وساطته في الاثبات ولذلك ترى لم يرخص اجراء الاصول في موارد فكك في المقام فان ادلتها الاحكام الواقعية لا يكاد تشمل حال الشك بحكم الذات لكن لو وجدت في تلك المرتبة ففيها مرتبة من المصلحة الغير الملزمة تقتضي الحكمة جعل الحجة عليها فح لامانع ان يكون ادلته الاحتياط حجة وطريقاً على تلك الاحكام الغير الانزامية في موارد لم يشب بالعلم والعلمي حكم ان قلت ما معنى عدم ثبوت الحكم بالعلم ولا العلمى مع ان ادلة الاحتياط بناء على ما قررت من العلمى قلت لا ينافى ذلك لما قررنا في محله من حكومة بعض الامارة على البعض وكك الاصول فادلة الاحتياط محكومة بها جداً ولا ينافى حكومتها عند عدمها على الاصول وكونها حجة وطريقاً على الواقع في اثبات الاحكام الغير الانزامية ان قلت ان ظرف الشك وظرف سترة الواقع هو موضوع القاعدة والاصول دون الامارة قلت «اولاً» معنى موضوعيته انما هو في ظرف حفظ الشك والسترة دون القاء احد الاحتمال والمعاملة مع احتمال الآخر معاملة العلم كما قلنا في موارد الفروج والدماء حيث انه جعل نفس الاحتمال منجزاً للواقع وجعله حجة وطريقاً فكك في المقام فاذا حفظ عنوان الشك والسترة وعنده جعل شيئاً حجة تسمى بالقواعد والاصول واما اذا القى اصل الاحتمالين وجعل احتمال الآخر واقعا فامر بالمعامه معه معاملة العلم فلا محذور فيه ولا مانع كما لا محذور في تقدم بعض الامارات عليه ايضاً كما اشرنا سابقاً «وثانياً» لامشاحة في الاصطلاح فاننا نقول انه اشارة على الواقع بل نقول انه من الاصول المحرزه كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة ويدو امثال تلك القواعد حفظاً لما اصطاح عليه الاصحاب قد اسرارهم فح لمان

ادلة الاحتياط من اخبارها وغيرها صارت حجة على الواقع بملاك الاصول المحرزه في الموارد التي لم يثبت الحكم الواقعي فلا مانع عند قيامها على استحباب شيء الفتوى باستحبابه بدون تأمل دون الفتوى بالاحتياط فقد انقح عما ذكر نفاستاد توهم عدم انطباق فتوى المشهور في موارد بالاستحباب على قاعدة من القواعد الا ان يلتزم را بما ذكر من مراتب الامتثال التي قد عرفت فسادها غير مرة كيف ان مذكوره مدركا لهم ليس منه عين ولا اثر في كلماتهم بل قد نصوا على خلافه حتى من مقننها كالشيخ قد فرجع هذا كله لو قلنا انه عبارة عن احراز الواقع واما لوقلنا انه عبارة عن نفس العمل بالاحتمال فالامر سهل بدون نظره الى الواقع وان كان مشكلا لا يساعد اخبارها لكن المحاذير المذكوره ترتفع ولو يقع في محذور اخر يشكل علاجه ويشكل الالتزام به كما لا يخفى واما المسئلة الخامسة فهي ما ذكر من ان نظر المشهور من الفتوى بالاستحباب لعله كان من جهة اخبار من بلغ ثم ساق الكلام فيها وفي مقدار دلالتها ثم انكار كونها ايضاً مدركا لهم حيث ان المعقول فيها وجوه ثلاثة قد تقدم ذكرها فمع الاول لا يناسب لانه صرف تفضل غير مشعر بشبوت الحكم اصلا ثم بعدما انكر كونها مدركا لهم في اول المسئلة فقد مال بل اقر واعترف بانها مدرك المشهور بناء على اختياره من الوجه الثاني (وانت خبير) بانه لا يخلو عن النظر اما (اولا) ظاهر تلك الاخبار امكان استفادة وجه رابع منها غير مرتبط بالوجوه الثلاثة اصلا وهو درك العامل والفاعل الثواب الانقيادي كمن قطع بوجوب شيء واتى به بداعي وجوبه فلا فيه استفادة حكم ولا التفضل بل فقط اخبار بدرك ثواب الانقيادي وترتبه عليه (وثانياً) لو اغمضنا فلا وجه للاختصاص بالخبر الضعيف بل المقصود ان الامارات الغير المعتبرة اذا قامت على الحكم كالخبر الضعيف والشبهة الفتوائية وبعض الاجماع المنقول بل وفتوى الفقيه وبعض الاستحسانات الى غير ذلك و ان كان لا يثبت حكم بها لبقائها في تحت اصالة الحرمة الا انه صارت حجة بواسطة اخبار من بلغ فتكون كل تلك الامارات الغير المعتبرة معتبرة بلحاظها فتكون حجة على الحكم الاستحبابي فلا وجه لتقييده بالخبر الضعيف ولا ظهور في البلوغ على ذلك ولو كان فيه

ايماء لكنه انتقال بدوى يدفع بالتأمل فيه على انه ينافى مع ظهور عدة اخرى كما لا يخفى ثم لا ريب انه بناء على الاول ان المسئلة كلامية وعلى الثانى اصولية غير مرتبطة بالفقهية ابداً ثم لا معنى لتخصيصها لادلة حجية الخبر الواحد ابداً لان موضوعه هو الظن الاطمينانى النوعى او الخبر الصحيح ولا يشمل الخبر الضعيف ولا مفهوم لها فى نفى حجيتها حتى تعارضه ولا شرائطها فهذا موضوع اخر وذلك موضوع اخر احدهما غير مرتبط بالآخر لاموضوعاً ولا محمولاً وادلة احدهما غير اداة الاخرى وشرائط احدهما غير الاخرى فى معارضة حتى يلاحظ النسبة بانه من وجه او المطلق او غيرهما نعم لولا حظنا هـ والتباين دون غيره لعدم شمولها لواحد الشرائط وعدم شمولها لفاقدتها فظهر انه لا معنى للمحمولة ايضاً حتى يقال بعدم ملاحظة النسبة كما لا يخفى والله الهادى

منها

انه قد جعل قاعدة التجاوز والفراغ قاعدة واحدة وان الكبرى المفعولة الشرعية فى احديهما عين المفعولة فى الاخرى بدوى ان التأمل فى اخبار الباب يوجب القطع بانها قاعدة واحدة وهى عدم الاعتناء والالتفات الى المستكوك بعدمضى محله فان الشارع لم يلاحظ الاما صدق عليه عنوان الشىء المشكوك لكن الكبرى المفعولة لها مصادقان وصغريان وجدانية تكوينية وهى الشك فى الكل بعد الفراغ وذلك ايضاً بدون فرق بين الصلوة وغيرها لجبريانه فى تمام ابواب العبادة وتنزيلية تعبدية وهى الشك فى الجزء فى خصوص باب الصلوة حيث ان الشارع نزل الشك فى الجزء بلحاظ السابق على التركيب حتى صار من مصاديق الشىء تعبداً وان دليلها منحصراً بالمركب لكن الشارع نزل جزء المركب به تعبداً وان الجزء كل فلا التزام بوحدة القاعدة مسلمة وشرائطها كثيرة ثم ذكر لها شرائطها ينقض بعضها بعضاً ودعى بلا قيام الحجة عليها كما استعرف وقد اطال الكلام فى المقام نقضاً وطرذاً اشكالا وجواياً بما لا مزيد عليه ولكن فى كلامه قد وقع للنظر من جهات شتى ولنقدم كلاماً اولاً وهو ان الشارع لم يكن فى تلك اقواعد التى بايا ديننا وحررها الاصحاب قد حثى جعلوها قواعد الاحكام مخترعاً ومسيساً كاخراعات الموضوعات المستنبطة كالصلوة والصوم وامثالها بل تكون من امضات الطرق العقلانية كما يقال فى الصحيح والاعم فى ابواب المعاملات بالمعنى الاعم

فكل تلك القواعد مغروس في اذهان العقلاء معمول عندهم ولو من حيث لا يشعرون اذا عرفت هذا فاقول ان الكلام تارة يقع في مقام الثبوت واخرى في مقام الاثبات والدليل عليها وثالثة في النظر في كلامه في الدعوى (اما الاول) فلا اشكال في ان الانسان قديشك في اصل وجود الشيء على نحو مفاد كان التامه سواء كان الشيء جزءا او كلاً واخرى يشك في صحة الوجود على نحو مفاد كان الناقصة (كك) والحصر عقلي فلا ريب فيه وحصول الشكوك الاربعة للانسان في الامورات المركبه حقيقه كانت او اعتبارية ايضا امر وجداني وامثلة الكل واضحه فيمكن في العقل ان يكون للشك في الوجود ومفاد كان التامه قاعدة مضروبة من العقلاء والشرع تخصصه وان يكون للشك في صحة الوجود ومفاد كان الناقصه ايضا قاعدة مضروبة تخصصها هذا كله في المقام الاول واما الكلام (في المقام الثاني) فاقول ان العقلاء عند الشك في الكل كما قلنا في المقام الاول تارة يشكون في اصل وجوده واخرى بعد الفراغ عن الوجود يشكون في صحة الوجود وفي كلتا المرحلتين لهم قاعدة تخصصها والشارع ايضا لم يخرج عن طريقتهم فجعل للسوقه قاعدتان احديهما قاعدة الصحة في العبادات المعبر عنها بقاعدة الفراغ الرافعة للحيرة عند الشك في صحتها فارغاً عن الوجود والاخرى قاعدة الشك في اصل وجودها كما ترى مع بقاء الوقت حكم بعدمه ومع انقضائه حكم بوجودها كما لا يخفى فكك لهم قاعدة عقلاييه ترفع الحيرة عند الشك في اصل وجود الجزء والشارع ساعد هم على ذلك وامضاها والاخبار ايضا على ضفين لاشك في ذلك كما استعرف فالحجامع ان قاعدة العقلاييه المغروسة في اذهانهم تارة يشك في اصل الوجود ويرفعون الشك بها و تسمى بقاعدة التجاوز جزء كان او كلاً على مفاد كان التامه واخرى فارغين عنه ويشكون في صحة الوجود ويرفعون الشك بها وتسمى بقاعدة الصحة المعبر عنها بقاعدة الفراغ عن الشيء مطلقا كلا كان او جزءا ايضا والناظر في الاخبار يرى بالوجدان انها صنفين صنف ناظر الى الاولى وصنف ناظر الى الثانية فاحدى القاعدتين اجنبية عن الاخرى موضوعاً ومحمولا ودليلا اما موضوعاً ففي قاعدة التجاوز الموضوع هو وجود الشيء والمشكوك هو نفس الوجود وفي قاعدة الفراغ الموضوع هو صحة الشيء فاين احديهما من الاخرى واما

محمولا ففي الاولى هو موجود وفي الثانية هو صحيح فاين احديهما عن الاخرى واماد ليلا فمما يدل على الفراغ وقاعدتها مضافاً الى بناء العقلاء عدة روايات منها موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) كلما شككت فيه مما قدمضى فامضه كما هو فان قوله قد مضى ظاهر في ان اصل وجوده مفروغ عنه وقد شك فيه من جهة احتمال طر والاخلال فيه بما يعتبر فيه جزء او شرطاً منها خبر محمد بن مسلم كلما مضى من صلواتك و طهورك فامضه ولا إعادة عليك ودلالته اصرح من الاولى منها عنه عن الصادق (ع) في رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلوة قال (ع) يمضى على صلواته ودلائها اصرح من الكل بل نص على المدعى ومنها موثقة ابن بكير قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضوء قال هو حين يتوضوء اذكر منه حين يشك فدلائها اوضح من الكل وورودها في الوضوء غير منافي للعموم بعد كونها طرقاً عقلائية خصوصاً مع ذكر التعليل اللازم للمتعدى من مورده الى غيره بل اريب ومنها غير ذلك الواردة في ابواب الصلوة عند الشك فيها بعد الفراغ فتلك الاخبار تدل موافقة لبناء العقلاء في اموراتهم ان العاقل اذا صدر عنه فعل باختياره عالماً عامداً ملتفتاً بما يضع ويصدر عنه صحيح عنده فلو شك في خلل فيه مما يعتبر فيه جزء او شرطاً لا يعتنى به ومحكوم بانه صحيح كما لا يخفى ومما ذكرنا ايضاً قد ظهر ان بناءهم كما امضاء الشارع وتدل عليه الاخبار لافرق بين الصلوة وغيرها ولا بين الركن وغيره ولا بين الشرط وغيره ولا بين العبادة ولا غيرها وان كان في المعاملات سموها باسم اخر من اصاله الصحة دون الفراغ مثلاً هذا كله مما دل على القاعدة الفراغ وامام ادلت على القاعدة التي تجاوز موافق البناء العقلاء في اموراتهم عند الشك في اصل الوجود على نحو هل البسطة عند المضى عن محله والدخول في الامر اللاحق ايضاً عدة روايات صحيحة منها صحيحة زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء ومنها صحيحة اسماعيل قال ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض عاياه ومنها موثقة ابن ابي يعفور قال (ع) اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ومنها صحيحة زرارة قال قلت لابي عبد الله رجل شك في الاذان وقد دخل

فى الافامه قال «ع» يمضى قال قلت رجل شك فى الاذان والاقامة وقد كبر قال «ع» يمضى قال رجل شك فى التكبير وقد قرء قال يمضى قلت شك فى القراءة وقد ركع قال يمضى قلت شك فى الركوع وقد سجد قال (ع) يمضى فى صلوته ثم قال «ع» يارزارة اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء ومنها عدة اخرى ايضا فى خصوص الصلوة وقتها فراجع «فح» والمستفاد منها موافقا لبناء العقلاء ان العاقل العالم العاقل فى الامور المر كبة اذا يرى نفسه فى اللاحق ثم شك فى وجود السابق عليه لا يعتنى بشكك ويحكم بوجوده جداً كما لا يخفى ثم انه لا ريب فى ان مقومها هو الدخول فى الغير سواء كان جزء او شرطاً ام لا على الثانى كان امر شرعياً مترتباً على اللاحق ام لا على الاول كان مستحباً كالتعقيب او واجباً كالعشاء المترتب على المغرب ام لا على الثانى مطلق الامور العادية لما قلنا بانها ناظرة الى القواعد العقلية ولا نظر فى كون اللاحق من الامور الشرعية فعليه ولو كان مشغولاً بالاكل وشك فى التسليم فهو محكوم بالوجود وما ذكر فى السؤال لا يكون موجباً لاختصاص الكبرى اصلاً كما لا وجه لاختصاصه بالصلوة بل سارية فى تمام ابواب العبادات لما قلنا والا ان ذكر السؤلات لا يوجب اختصاص المورد مع نظارتها الى طريقتهم وثانياً لا قصور فى اعطاء القاعدة الكلية فى ذيل الاخبار من مثل قوله «ع» اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء او انما الشك فى شىء لم تجزه فان مقتضى منطق امثالهما ومفهومهما ان فى الامور المر كبة لا يعتنى بشكك عند العبور عن محله بل يعتنى به عند دم المضى فتكون على وزن اخبار الاستصحاب حيث ان الكبرى كانت مغروسة فى اذهان العقلاء وانما ذكر الصغرى لبيان تطبيقها عليها ولو كونها مقام الحاجة الى غير ذلك من الجهات وظنى وان لا يغنى منه شيئاً ان التوقف فى التعميم ليس الا الانس بكلمات المشايخ قد اسرارهم هنا كله فى المقام الثانى واما الكلام فى المقام الثالث فيرد عليه ولا قد عرفت وجدنا ان القاعدتين احد يهما غير الاخرى موضوعاً لان قاعدة التجاوز موضوعه هو الشك فى الوجود على نحو مفاد هل البسيط وقاعدة الفراغ موضوعه هو شك فى صحة الموجود على نحو مفاد هل المر كبه ومحمولاً كك حيث ان المحمول فى الاول هو موجود وفى الثانية صحيح ودليلاً كك حيث ان الاخبار موافقة لبناء العقلاء على صنفين قسم منها راجع الى الاولى وقسم منها راجع الى الاخرى وثانياً الدليل

الدال على تنزيل الجزء بمنزلة الكل فهل هو عين هذه الاخبار او غيرها والثاني مفقود جداً فعلى الاول ان كانت ناظرة الى تنزيل المشكوك بمنزلة المعلوم فيستحيل ان يكون ناظرة الى تنزيل الجزء بمنزلة الكل وان كانت ناظرة الى الثانية فيستحيل الاولى والايلازم اجتماع المحاضرين كما لا يخفى وثالثاً ان التنزيل لا يصح الا بلحاظ الاثر ففي الجزء ليس الانفس الوجود وفي الكل ليس الا صحة الوجود دفع التنزيل الواحد كيف يتكفل الاثرين المتباينين الطولين واربعاً ان تنزيل الجزء بمنزل الكل لا بد وان يكون بلحاظ اثر الكل وهو الصحة فمع الشك في اصل وجوده كيف يعقل الحكم بالصحة حيث ان تنزيل شيء منزلة شيء لا يعقل الا بلحاظ ما لذلك الشيء من الاثر شرعاً لا بلحاظ ما لغيره من الاثر وان كان ملزومه او ملازمه بداهة ان وجه الشبه لا بد ان يلاحظ بين المشبه به و المشبه دون ما هو اجنبي عنها وهو من القضايا التي قياساتها معها « وخامساً » سلمنا صار الجزء كلاً من حيث التنزيل فانه يصح في الاركان ولا يصح تنزيل اى جزء بمنزلة الكل الا ترى قبج قولك لأصبع الانسان بانه انسان فلا يعقل الكلية « وسادساً » سلمنا فكيف تارة تختص بالصلوة واخرى بعموم العبادة فان اخبار الباب اذا لم يكن على صنفين بل كانت صنفاً واحداً فح امانتكون ناظرة الى جعل القاعدة في الصلوة او عامة فاما معنى التفكيك بان ادلة التنزيل الجزء ناظرة الى الصلوة والكل ناظرة الى الكل « وسابعاً » لو كان الدخول في الغير من مقومات قاعدة التجاوز كما اعترف به في الشرط الثالث مع كونه شرعياً فما بال الشك في السلام حيث يحكم بانيانه مع انه ليس وراء عبادة قرينة كما اعترف به في الشرط الثاني وثامناً الفرق بين الجزء والكل حيث في الثاني يكفي ان يكون الغير امراً عادياً متمسكاً بعموم خروج من الحالة و الدخول في حالة اخرى ولو كان بمثل السكوت وذلك بخلاف الاول فلا بد ان يكون امراً شرعياً مع دعوى ان الكبرى المجعولة شيء واحد وتاسعاً متعلق الشك في التجاوز هو الاجزاء وفي الفراغ نفس المركب وعلى التقديرين كيف يجري في الشرط بناء على مذهبه مع تنزيل الجزء ثم كيف يفكك في الشرط بين انتحائه ثم كيف تجري في شروط العقلية ثم كيف ملاك التعدى حيث ان الشارع لم يذكر كل الاجزاء بل بعضها ولم يذكر الشرط ابدافح ان المذكور

ان كان من باب التمثيل فلا وجه للتوقف والتفصيل وان لم يكن كك فلا وجه للمتعدي اصلاً
 فهل المسئلة لا بد ان يكون في النفي و الاثبات بملاك صحيح ام لا « و عاشراً »
 كيف يمكن احتمال الامارية فيهما مع ان الموضوع فيهما مفروضاً ودليلاً هو الشك وهو
 مع الكاشف متنافيان تقابل السلب والايجاب مع ان التعليل باستدامة الارادة مع كونه
 علمياً كيف يوجب اختصاصها بالصلوة لعموم العلة ولعموم الغلبة ثم مع عموم التعليلات كيف
 لا تجرى في جزء الجزء فهل لا اقتضاء فيه او المانع دفعه عنه كما لا وجه للتأمل في شمولهما
 لاحتمال العمدي ايضاً لان الملاك ان ماضى مضى كما لا يخفى وعليك بالتأمل حتى لا يختلط
 عليك

منها

انه قد تعرض لقاعدة الميسور فيما تعذر اتيان بعض المأمور به ثم تارة اخذ في سندها
 واخرى في دلالة ادلتها وثالثة فيما هو مفادها بما يوجب اسقاطها بالمرة حيث اختص في غير الحقايق
 الشرعية بما كان الميسور ركناً وفيها بما وصل من الشرع وطريق وصوله هو عمل الاصحاب
 قد الكاشف انهم اخذوا منه فينبغي طي الكلام في مقامات « المقام الاول » في ذكر اسناد
 الروايات الثلاثة فقد ذكرها الاصحاب قد عه عن الغوالي الثالي كلها عن مولانا امير المؤمنين
 (ع) الا ان رواية السراق قد رفعه الى النبي (ص) ثم زعموا ان الغوالي الثالي ضعيف في الغاية
 ثم زعموا جبر ان ضعفها بالاشتهار عندهم وعملهم عليها وانت خبير بفساد تلك المقالة اما
 «اولاً» ان الغوالي بضم المنقوطة من الاغلاط المشهورة بل انه بضم العين المعجمة واسمه
 عوالي الثالي كما قد نص به العلمين المحدثين السيد نعمته الله الجزائري والشيخ صاحب
 المستدرك النوري قدس الله اسرارهما «وثانياً» انه عدل ثقة فقيهه متكلم محدث حكيم اصولي مجتهد
 مبتعز ذو فنون صاحب نفس القدسية ومن الاكبرائمة علماء الامامية وما ورد واعليه بعضها
 لم نجد له اثر أو بعضها لم يضر بجلالته وبعضها غير قادح فيه والا فاعلى الاسلام سلام لورود
 اكثر ما ورد واعليه على اساطين امة المرحومة واكابر اصحابنا قدس الله انفسهم القدسية
 وله قد مجاهدات مع الاعداء سيما مع الفضل الهروري في المشهد الرضوي عليه الاف التحية
 والثناء حتى ان الفضل اقتضح عند اصحابه واقوامه وتلامذته ولم يبت فيها الا الليلة فرجع الى الهرات

وكيف كان فانه ثقة جليل عدل زكى على شهادة العلمين وانه في مقام الجرح والتعديل وان كان
ربما يقدم الجرح لكنه غيـر مرتب بالمقام حيث ان ما ذكره وافي حقه لم يكن قد حافى جنبه
« وثالثاً على فرض ضعفه نستجيراً بالله كما زعموا فليس الاقله ولذا ذهبوا الى جبرانه
وهذا خطأ بين حيث انها قطعية الصدور لوجودها بعينها في النهج البلاغي فراجع اليه
فلاريب في انه اخت القرآن الكريم ويكون قطعي الصدور مضافاً بذكرها في الفصول المهمة
للشيخ البحر العامل في قده فيا ليت شعري كيف لم يلتفتوا الى ما ذكرنا من المصادر وكيف كان
لاشكال في ان اسناد القاعدة تكون قطعياً كما ان تعرضها واعطاء حتمها يقتضى تحرير رسالة
مستقلة وان وفقني الله تعالى ساكتب فيهارسالة مستقلة لكن في المقام تبعاً للاصحاب قده لا بد
من الاجمال فيها سيما انه ليس نظراً فيها الاعلى ما افاد عن استاده مد ظله اعني النائي في قده ولذلك
لا بد من الاختصار والله العالم (المقام الثاني) انها من المسائل المهمة وقاعدة كثيرة الفائدة من
اول الفقه الى آخره بل قلما يتفق عدم ابتلاء مكلف بهـ في يومه من التكاليف وان تصديق ما
ادعينا يظهر بعد التأمل والسير في ابواب الفقه وحالاته كمسئلة فوت القيود من زمان او مكان
او وصف او حالة ذاتي او عرضي او مسئلة الفور والولاية بمراتبها والمقدور من الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر حتى بالنية وامرار فاقد الشعر الموسى على رأسه وتباعد الرامي وصفات
الجمار وذبح الهدى وان لم يبلغ محله ولزوم الكف عن المفطرات وان افطر وتقديم
المعتكف اقرب الطريقين وملاحظة لزوم الاقرب الى الميقات واستنابة العاجز من الحج و
لزوم تخفيف النجاسة كما وكيفاً في الصلوة والاعسال وغسلات الولوغ ومنزوحات البئر
وتباعد البالوعة والجبيرة ووضوء الاقطع والمضضة والاستنشاق والمباشرة وحكاية الاذان
واعدادا لواجبات والمستحبات كما في مسح الحزطات والاستبراء والجلوس الحايض في
المصلى وتربيع الجنائز وطلب الماء مقدار غلوة السهم وباب الحدود وتعزيرات بحدودهما
وباب النوافل وستر العورة وتباعد المسافة بين الرجال والمرءة وفي باب قيام الصلوة بالاعتماد
والقعود والاستلقاء وقرائة بعض القرائة للعاجز بل الملحون وحركة الرجلين فيمن نذر المشي
لزيرة او الحج وامثالهما وفض الكفارات على العدد وصرف المال القاصر عن الوصية في

وجوه البر واحياء بعض الليالي و وضع ظهر اليد موضع بطنها وباب قراءة القرآن والادعية
والمناجات وباب الطواف والطواف على النساء وباب السدور والكافور في خليطهما وباب
الكفارات وباب العتق وباب الطلقات وباب النذور الى غير ذلك من ابواب العبادات و
المعاملات والسياسات سيما بناء على المنصور من عدم توقف اجرائها على شىء من عمل
او غيره بل مطلقا تجرى من اول الفقه الى اخره مادام لم تقم حجة اقوى منها على عدم اجرائها
كما ستعرف وجهها انشاء الله والله الهادي (المقام الثالث) في ذكر تمايمية ادلتها وانها عامة وعدم
ورود اعتراض عليها وتجري في مطلق التكليف الواجبات والمستحبات بل وغيرهما فاقول
منها قوله «ع» مالا يدرك كله لا يترك كله وكلمة الموصول عبارة عن المكلف به
واجباً كان او مستحباً او غيرهما وعلى التقدير كلياً كان حتى يكون له افراد عرضية او طولية
او كلا كان حتى يكون له اجز او شرائط ولا يلزم على ذلك التعميم استعمال اللفظ في اكثر من
المعنى او التزام جامع بعيد كل ذلك اجنبى عن فهم الحديث بل المراد منها هو
المكلف به وهو المأمور به والمنهى عنه فالمعنى ان المكلف به اذا عجز المكلف عن اثباته بما
هو مكلف به لا يظن انه سقط التكليف عنه «ح» بل انه يأتى به بما هو ميسور ويأتى بالباقي
الذى هو ميسوره كما قلنا واجبا كان المكلف به او مستحباً او غيرهما كلياً كان او كلا وقد
ذكرنا في السابق ان تلك القواعد مغروسة في اذهان العقلاء ومعمولة عندهم وبنائهم عليها
والشارع لم يكن مخترعاً بل مضميها كما في المعاملات وليس حالها كما في الموضوعات
الستنبطة قد عوى اختصاصها بالاجزاء والكل كدعوى اختصاصها بالواجب دون المستحب كما
ترى خارج عن الفقاهة خارج عن فهم الحديث الذى عليه بناء العقلاء كما لا يخفى كدعوى
اختصاصها بالاجزاء او الافراد دون الشرائط حيث معناه ان العمل الذى كان وظيفة المكلف
على حسب ما اختر «ع» الشارع على ما هو عليه اذا تعذر الاتيان به على ما هو عليه لا يسقط
التكليف عن البقية فيجب عليه او يستجب الاتيان بها او يكره عليه او يحرم **منها**
قوله «ع» الميسور لا يسقط بالمعسور واللام في الفقرتين اما جنس كما هو الاصل فيها كما
ادعوا في باب الاستصحاب في قوله لا تنقض اليقين او عهد ذهني وعلى التقديرين فمعناه ان المكلف

يه الذي صار بلحاظ تعذر اثباته على ما هو عليه معسوراً لا يسقط التكليف عنه اذا كان بعضه
 ميسوراً سواء كان المكلف به واجباً او مستحباً او كلياً او كلا او غيرهما وعليه ايضاً لا يحتاج
 الى تصوير الجامع حتى يقال انه بعيد او يلزم استعمال اللفظ من اكثر من المعنى فالمقصود
 ان الميسور من المكلف به المعسور لازم العمل على ما كان عليه الحكم كلا كان او كلياً واجباً كان
 او مستحباً او غيرهما بدون تفاوت في المعسورين بين الشرط والجزاء والفرد اصلاً بوجه من الوجوه
 فتوهم اختصاصها بالواجب دون المستحب او الجزء ودون الشرط او المركب دون الافراد
 فاسد لا يعتنى به ويكفيون فقه الحديث موافقاً للقواعد العقلية و بنائهم كما قررنا
 والعمدة ان التوهم نشأ من توهم لزوم استعمال اللفظ في اكثر من المعنى الواحد والالتزام
 بالجا مع البعيد وقد عرفت فساده في شرح الحديث الاول والثاني بان المكلف به لا يسقط
 بتعذر بعضه اي شيء كان كما لا يخفى بعد الاحاطة بما قررنا «ومنها» قول النبي «ص» اذا امرتكم
 بشيء فأتوا منه ما استطعتم والمراد من الشيء هو المكلف به سواء كان واجباً او مستحباً كلياً
 كان له افراد عرضية او طولية او كلا او مركباً كان له اجزاء بل اجزاء و شرائط فأتوا به بمقدار
 وسعكم وطاقتكم فلا تتوهموا سقوطه وعدم مطلوبيته عند عجزكم عنه على ما هو عليه هذا بناء
 على كون كلمة من بيانية او بمعنى الباء والاول اخذنا بظاهره من التبعية فدلالته اصرح
 واما توهم قرينة المورد الذي هو الحجج بالكلية الذي له افراد دون الكل الذي مركب
 عن الاجزاء والشرائط فيدل على الافراد الممكنة دون الاجزاء الممكنة او الشرائط كل
 كما ترى لعدم كون المورد موجباً للتخصيص كما شاهدنا في آية البناء و ساير ابواب
 التكليف والافعالية يختص بالحجج لانه مورد فلو وجه للتعدى الى غير موقداً عرفوا بالتعدى
 فلا يمكن الا بالقاء خصوصية المورد فعليه فيؤخذ باطلاق الشيء الذي هو المكلف به
 واجبا كان او مستحباً كلياً كان او كلا وكلمت من تبعية فيفيد ان اتيان المأمور به على
 ما هو عليه لازم فان لم تقدر وافاتوا ببعض منه فقيم المطلوب كما لا يخفى هذا ولكن ان
 ما ذكرنا من المقررات كان مما شاة للاصحاب قده حيث بناء على دلالة قلنا لا بد من
 التعميم والا فالتحقيق انه اصلاً غير مرتبط بالمقام بوجه من الوجوه ولا ماس له بقاعدة

الميسور ابدا لافي الكل كما زعمه قده ولا الاعم كما زعمه اخر حيث ان المقام ليس الا فيما كان المكلف به معلوماً وكان ذال افراد او ذا اجزاء وشرائط لا يقدر على اتيانه على ما هو عليه وصار اتيانه كك متعذراً عقلاً او شرعاً وعقلاً فيكون مقدار الباقي المتمكن ميسوراً ولازماً عليه لانه ايضاً هو المكلف به فيأتي به بداعي الامر فكانه صار المقام من باب تعدد المطلوب المطلوب الاقصى كله والادنى بعضه الميسور والحديث الشريف سؤالاً وجواباً اجنبي عن تلك المرحلة بالمرّة اما سؤال الافان سراقه لم يدع بانعا جزون عن اتيان تمام الحج والعمرة اوفى كل سنة فهل يجوز اتيان الميسور منها بمقدار القدرة ام لا بل انه سئل انه مثل الصوم والزكاة كل سنة واجب ام لا بل يكفي في العمر مرة واحدة كزيارة ابو عبد الله «ع» بناء على وجوبه فاي ربط لذلك السؤال بما نحن في صدده فمحطه ان ذالك الامر هل هو للمرة او التكرار واما الجواب فهو لا بد ان يكون له ربط ومساس بالسؤال لا بشيء اجنبي عنه والذي مربوط به النبي صلى الله عليه واله بينه هو الذي ذكره الاصحاب قده ان الامر مر كب من المادة وهو فعل المكلف والهيئة وهو الطلب فمن اين يدعى فيه المرة او التكرار فالنبي «ص» قرر على تلك القاعدة ثم لما كان متعلق الامر صرف الوجود وسقوط الامر بايجاد متعلقه فلا امر بعد اتيان المرة كما عليه الاصحاب قده والنبي قرر على ذالك ثم لاه وعاتبه عن السؤال لخروجه عن تلك القاعدة العقلية واحتمال كونه كالصوم لانه لو كان كك كان على النبي «ص» نيهانه لا كان عليه سؤاله لان ذالك ايضاً خروج عن طريقته العقلية في محاوراتهم في باب التفهيم والتفهم كما لا يخفى ثم لاه وعاتبه وخوفه من القول بنعم انه كالصوم (ح) يكون حالكم كحال الامم السابقة حيث يسألون ولا يعملون ويسألون ويعصون واذا قلت نعم انتم لاتعملون به وتعصون وتستوجون العقوبة الجبار فاي ربط بتعذر اتيان المأمور به مع ان الحج من الواجبات المشروطة فمع الاستطاعة فلا تعذر ومع عدمها فلا وجوب فاي ربط لمسئلة ان الامر بالحج هل هو مفيد للتكرار كما الصوم او المرة كما الزيارة بباب ان المكلف اذا عجز عن اتيان المكلف به على ما هو عليه يكون اللازم عليه ان يأتي به بمقدار الباقي الذي يكون في وسعه كما لا يخفى فلم يذكرنا في غاية الوضوح لا يخفى على عاقل في يجوز

فهم الحديث وفقهه فكيف بمن هو علم في الاعلام (فان قدح) عما ذكر نافساد ما ذكر قدح من اختصاصه (اولا) بالكلية دون الكل لما قلنا من الدلالة على اعم منه ومن الكل «وثانياً» عدم ربط حديث الاخير بوجه من الوجوه بما نحن في صدده اصلاً وابتداءً حيث ان الامر للمرة او التكرار كما هو محط السؤال والجواب اجنبى عن مسألة تعذر اتيان المأمور به وانه من باب تعدد المطلوب او و- دته كما لا يخفى (والمقام الرابع) ان المدار في ميسورية الميسور هو صدق العرفى حيث ان موضوعات الاحكام على قسمين مستنبطة وصرفة ومعرفة ان ذلك ميسور عن المعسور ام لا ليس من قبيل الاول حتى يدق باب الشارع في معرفته بل من قبيل الثانى فلا بد من دق باب العرف «فج» كلما صدق عرفاً بانه ميسور يجب اتيانه ولو لم يكن الباقي من الركن والحقيقة ودعوى انه لا يصدق على الباقي صدق الميسور الا فيما كان الباقي ركناً دعوى بلا حجة ولم يسمع منه ولم نجد في كلامه الاتكرار المدعى وصيرورته مصادرة بان الباقي لا بد وان يكون من الحقيقة والذات الفاقدة عنها الخصوصيات الغير المعتمدة في هويتها كيف مع صدق العرفى وجداناً مع عدم كونه ركناً لا يصدق عليه الميسور فاي نسبة بين ايماء العرفى والهدمى مع الصلوة التام الاجزاء والشرائط التى صلوة الكمال المختار واي نسبة لاحرام من احرم ودخل في الحرم بل ولا يدخل واجاب دعوة الحق مع تمام اعمال العمرة والحج وهكذا فدعوى لابدية صدق العرفى على الباقي من كونه ركناً وكونه حقيقة فاقدة للخصوصية مما لا شاهد عليه بل الوجدان والبرهان على خلافها واما دعوى عدم اجرائها في الحقايق الشرعية الا فيما عمل فيه الاصحاب فهي امر عجيب حيث بعد صحة السند وكونه قطعياً ووضوح الدلالة فاي احتياج الى عمل الاصحاب مع انه لا مرجح للدلالة ولا مضعف ولذلك قلنا في القرعة ولا ضرر انه لا يحتاج في العمل بهما بعد تواتر سندهما الى عمل الاصحاب اذ لم نجد له وجه يطابق القواعد اصلاً ان قلت نعم ولكن ان في قاعدة الميسور قلنا ان الباقي لا بدو ان يكون ركناً حق بصدق عليه الميسور وان العرف لا يسيل له في تشخيص الركنية وعدمها في العبادة فلا بد من المراجعة الى عمل الاصحاب حتى يكون عملهم دالاً بان الشارع هو الذى بين الميسور والركنية وانهم اخذوا منه فمادام لم يؤخذوا عنه ولم يثبت الاخذ لا

التمسك ابداً كما لا يخفى بعد الاحاطة بما قررنا في ملاك جريانها قلت بعد كون السند قطعياً والدلالة واضحة «اولاً» فاي احتياج الى عملهم مضافاً بتصريحه بعدم الاعتبار بالشبهة وثانياً ان الظن الحاصل من عملهم باق في تحت اصاله الحرمة فكيف يكون حجة علينا او مر حجة في الدلالة «وثالثاً» قلنا ان الملاك هو الصدق العرفي دون كونه ركناً «ورابعاً» لو كان المدار هو بيان الشارع والاختصاص بهاي نحو من البيان واي نحو من الاختفير جمع الى السنة فاي فائدة في القاء هذه القاعدة الى المكلفين فوجودها كعدمها سيان اذ مع ثبوت الوصول فاي فائدة فيها يكفى السنة بل هو كالحجر في جنب الانسان ومع عدمه لا يجوز التمسك بها فهذا هو الذي قلنا من سقوط القاعدة كلية عن الاعتبار كما لا يخفى بل انها تجري فيها على حسب صدق انظار العرفية ولو لم يكن الباقي ركناً وذلك من جهة انه بعد ما بين حقيقة كل عبادة على حسبها كصحيح حماد في مثل الصلوة ثم بين لنا تلك القاعدة ايضاً فصولاً للكلام الحكيم عن اللغوية بدلالة الاقتضاء نحكم بان المدار في الميسور والمعسور انما يكون على انظارهم ولا غير وامام مسألة المسح فغير مرتبط باحرار الركن وعدمه بل اها لعدم جريانها في الوضوء كما قيل بل الطهارات الثلاثة او لعدم الصدق العرفي او لعدمه اصلاً ولو عقلاً كما لا يخفى بعد الاحاطة بما تلونا عليك فانقدح عما ذكرنا فساد ما ذكره من لزوم الباقي الميسور ان يكون ركناً وانه لا بدوان يؤخذ من الشارع وطريق الاخذ هو عمل الاصحاب فتأمل حق التأمل ثم ان مورد القاعدة فيما لم يكن لدليل التكليف اطلاق والافعه فلا يبقى مجال اصلاً للتمسك بها كما هو واضح لوجود الدليل الاجتهادي نعم انه يفيد فيما اذا كان دليل القيد مهماً ايضاً والافلو كان له اطلاق ايضاً فبح تعارضان ويتساقطان فيرجع الى القاعدة كما لا يخفى نعم لو كان دليل القيد والمقيد كلاهما مهماً «فح» ايضاً يكون المرجح هو القاعده واما لو كان دليل القيد فقط مطلقاً فلا يبقى لاجراء القاعدة مجال بتوهم عدم المانع من اتبات المقيد بدليل آخر بداهة ان معنى اطلاقه دخله فيه حتى حال الاضرار فلا جرم يسقط التكليف مع عدم التمكّن منه فكيف يشبث التكليف بها على انه كيف تعارض القاعدة المضروبة في ظرف الشك مع الامارة ثم كيف يقدم الاصل عليها فانقدح عما ذكرنا من الخلل فيما افاده في المقام حتى

زعم ان مع اطلاق دليل القيد تجرى القاعدة بل مع اطلاق دليل الكل ايضا ويظهر منه اصلا ليست المسئلة مبنية على الشقوق التي نحن قد حررناها وابتنائها عليها مما لا ريب فيه والا كيف تعارض القاعدة مع الامارة ثم ان ما ذكرنا من لزوم صدق العرفي لا ينافي مع نفى الشارع او اثباته في بعض الموارد ادخلا او اخراجاً كما في المعاملات تختطئة او غيرها والله الهادي العاصم .

منها

انه قد ذكر قاعدة في ايجادية المعاني واخطاريتها ثم جعل معاني الحروف من المعاني الابدادية وذكر مقدماتاً لمقصده وهو كون المعاني الحروف ايجادية لكنه بعضها واقع له وبعضها غير مرتبط بالمقصود كما كان او باطلا اما المقدمة التي لا مساس لها بالمقام فهي في بيان نسب المشتقات بانها اولية وهي النسب الفاعلية وثنائية وهي نسب الملايسات كالمفاعيل واسم الزمان والمكان بل اصل النسبة كالمصدر وامناله مما قد اطال الكلام فيها فاي ربط لهذه المقدمة بان كلمة ياء النداء موضوع للنسبة بين المنادى والمنادى او ايجادها والحروف ايضاً طراً دالة على النسب الوقوعية او الايقاعية على اختلافها من البدوية والختمية والظرفية والاختصاصية الى غير ذلك فصرف اشتراكها في الاختلاف لا يوجب ذكرها في المقام لعدم دخلها فيه بوجه ابدأ سواء قلنا ان معاني الحروف ايجادية او اخطارية نعم ربما يناسب ذكرها في المشتق كما لا يخفى واما التي لا واقع لها انه جعل المفاهيم بسيطة غير قابلة للتحليل العقلي اصلا وانكاره المعنى التضمني خلافاً لقاطبة حملة العلوم في اي فن من زمن آدم (ع) الى يومنا هذا من المنطقي والحكيم والاصولي والادبي ولقد بينا فسادها في باب الفاهيم لانه قد عيّد تلك المقالة فيها ايضاً فراجع وانه جعل الظرف على قسمين ظرف مستقر وظرف لغو وذلك لا اشكال فيه لكنه لا مساس له بالمقام فانه في مقام ان كلمة في موضوع لنسبة الظرفية ايجادية او اخطارية فاي ربط لتعيين الموضوع له لكلمة في اليهم واما التي لا واقع لها فهي تصرفه قد عيّد في اللغة او كاللغة فان اهل الادبية كلهم صرحوا بان الظرف والجار والمجرور يحتاج الى المتعلق وصح ما قالوا لانها نسبة والنسبة تحتاج الى الطرف والمتعلق فان كان المتعلق مذكوراً تسمى لغوا وان كان مقدراً يفعال العموم تسمى مستقرأحتى قال شاعرهم (بالفارسية

(أفعال عموم نزد ارباب عقول - كون است ثبوت است حصول است وجود) وهو قد في قبال تنصيصا تهم انكر احتياج ظرف المستقر الى المتعلق و انكر اصل وجوده المقدر وهذا من غرايب الكلام عقلا ونقلا اما الثاني فراجع كلمات الادباء واما عقلا لاستحالة النسبة بدون الطرف والمتعلق ولاستحالة تحقق المبنى بدون الضمية والافظرف للغوايضاً لا يحتاج اليه لعدم الفرق بينهما كما لا يخفى وايضا جعل بعض المقولات اصلا وبعضها متمم المقولة وانه وان لم يفصل في المقام لكن في باب اجتماع الامر والنهي قد اطال فيه وقد اشرنا بانه لا واقع لذلك التقسيم وتلك المقالة اصلا فراجع اليه وايضاً مما لا مساس له بالمدعى انه ذكر ان كلمة ياء النداء تدل على ايجادية النسبة الندائية لانها في الخارج موجودة وانها حاكية عنها حتى تكون اخطارية وقد اطال الكلام في ذلك ويكرره ولا زال يمثل به مع انه لم يستشكل احد فيها ولكن اى ربط لها بان معاني الحروف ايجادية فان الحروف على قسمين قسم وضعت للانشاء والايجاد كما ناص به الاصحاب قد نص في الكفاية في باب الطلب والارادة الى ذلك وكك المغنى فان حروف النداء والاستفهام والتمنى والترجى الى غير ذلك كالتنبيه حتى عدوا اثنتى عشر بل ازيد من الحروف بانها موضوعة للانشاءات بمعنى ان معانيها توجد بنفس الانشاء لانها امورات خارجية وتلك الحروفات حاكية عنها بل انها توجد بها و موطن وجودها ليس الاموطن استعمالها كما لا يخفى فراجع واما بعد الاستعمال فلا وجود لها ايضاً لكن عدم بقائها ليس من خصائص انشاءات الحروف بل من جهة انهم قد زعموا ان الالفاظ غير ذات القار توجد وتعدم ولذلك ترى قولهم في استصحاب غير ذات القار في الاصول وفي الفقه في مسألة الوفاء بالعقد بانه غير باق كيف يجب الوفاء به الى غير ذلك من الموارد نعم في العقد وامثاله كالملكية وسائر الامور الاعتبارية العقلاء اعتبروا له بقاء و كيف كان ان امثال تلك الحروف الموضوعة للانشاء عند الاديين وغيرهم خارج عن محل الكلام ولا ربط لها بالمبحوث عنه ولا فيها شواهد على المدعى فراجع كلماتهم والعرب ببابك فحطت البحث في معاني الحروف ليس في امثال النداء مما هو موضوعة للانشاء والايجاد بل الكلام في غيرها نحو كلمة في والكاف واللام وامثالها كالباء والى وهكذا نعم ربما في كيفية الوضع بانه

عام او خاص مثلاً مشترك كان لافرق بينهما لكن على فرض تماميته لا ريب بالمقام الذي هو تشخيص معنى الحروف والله العالم واعجب شيء في المقام ما اورد على القائل بعدم المعنى لها بل انها علامات على المعاني وكك ما اورد في المقام على الكفاية من اتحاد معنى الحرف في الاسمي وانما التمايز من ناحية شرط للوضع اما الاول حيث اورد عليه بان العلامة لم تحدث في ذبها معنى لم تكن فيها بل هو على ما هو عليه قبل قيام العلامة عليه وشأن الحروف ليس كك بل تحدث معنى في الغير كان فاقداً له قبل دخول الحرف عليه لان زيداً لم يكن منادى قبله وبعد صار منادى فكيف يمكن القول بالعلامة (وانت خبير) بفساد الدعوى فان باب العلامة هو الانتقال من شيء الى شيء اخر على ما هو عليه بدون ان يكون له نحو دخل فيما انتقل اليه فلو كان كك لا يكون بعلامة فان زيداً فيه حالة بعد صدور الضرب عنه تسمى بالفاعلية فهذه الخصوصية بعده موجودة فيه ووضعه لها شيء ام لا كان شيء علامة لها لا لاول ذلك ان تلك الخصوصية في القرآن كانت موجودة تعرفها اهل اللسان حتى الى زمان بعض ملوك بني امية وحكامهم من بلد العجم اشتكوا اليه من الغلط في قرائته القرآن فيجعلوا الاعراب علامة على تلك الخصوصية فتح يكون الرفع علامة لها بمعنى انتقال القارى منه الى تلك الحالة نظير الانتقال من اللازم الى الملزوم فما معنى انها لم تحدث فيه شيئاً كان فاقداً له وامادعوى مع انه توجد معنى وخصوصية في الغير فهو مصادرة في غير الانشاء لان الخصم ينكر ذلك فلو كان مقراً لما يدعى انها العلامة نعم اصل الدعوى باطله فهو شيء آخر لكنه لا بتلك المقالة واما الثاني فقد حرر كلامه بان الدعوى يتركب من الامرين الاول ان كل واحد من الاسم والحرف وضع للقدر المشترك بينهما وان الاستقلال بالمفهومية وعدمه من فصولهما وامتيازهما والثاني عدم صحة استعمال احدهما في مقام الاخر لمنع الواضع ثم اورد على الاول والثاني بما لا مزيد عليه فيا ليت شعري كيف رضى تلك النسبة الى الكفاية مع كونه ملاء في البيوت هكذا ينبغي تحرير مراده فما معنى الذي اورد على الاول بان المعنى في حاق ذاته اما يكون مستقلاً او غير مستقلاً فالامر دائر بين النفي والاثبات من دون وجود الجامع وعدم كونه مركباً من جنس وفصل الى آخر مقالاته التي لا تمسك بكلامه اصلاً ولا ربط له به ابداً فراجع الى الكفاية فقولنا ان الانسان موضوع للحياة الناطقة فمعنى حيوان الناطقة مستقل او لا مستقل بحيث يكون احدهما

قيداً فيهما فأنه وان كان من المعاني المستقلة لكنه لم يؤخذ الاستقلال قيدا فيه على حسب
الوضع فالابتداء كك اسم لمفهوم النسبة ولكن لم يؤخذ الاستقلال قيدا فيه ولو كانت
مستقلة فقد نص في كتابه كما ان الاستقلال لم يؤخذ قيدا فيه فكك عدمه فمع ذلك
التضييع في كلامه فما معنى لتلك النسبة الى جنابه بان المعنى امر دائرين النفي والاثبات
و ليس مركبا من جنس وفصل الى اخر بياناته التي لامساس لها بكلامه ولا ربط له
بمراده هكذا بناء الاشكال على الاكارف بالله عليك ان تراجع كلاهما في المقام واما الثاني
فقد اورده عليه تارة بانه مبنى على ان تكون للالفاظ واضع مخصوص وقدين فساده وثانيا
ان من المقطوع عدم الاشتراط على فرضه وثالثا ليس اختيار الاستعمال بيد الواضع حتى
يشترط فيه واربعا اى محذور في مخالفة الواضع في شرطه وانت خبير بفساده اما والا قد
عرفت في افساد قاعدة جعل المتوسط في باب الوضع بثبوت واضع مخصوص عقلا ونقلا
فراجع وثانيا جواب دعوى القطع بعدم الاشتراط هو القطع بالاشتراط وثالثا شرط الجاعل
نافذ كشرط المشترط في باب الشروط فنتيجة ذلك الشرط تضيق دائرة الموضوع اه
بمثابة لا توجد بدونه فمن هذا انقدح فساد قياسه بالمجاز سيما اذا كان ايضا بالطبع فح
لمنعوه ولو مجازا كمال الوسعة فيكون للشرط كمال الفائدة كما ظهر مفاسد مخالفتها حيث
انه غلط لا استعمال حقيقى ولا مجازى لفقد الوضع بدون شرط ومن هنا ظهر انه تراجع
الى الجعل لا المجعل حتى يصح مجازا من باب استعمال البعض في الكل ولا الى الاستعمال
حتى يكون غير مرتبط به ولا الى المستعلمين حتى يقال لا يجب الوفاء و اى ضرر في
مخالفة بل عند فقده ح لاوضع كما لا يخفى فلتلك المجاذير غير وارد عليه نعم اصل المبنى
فسد فهو شىء آخر فلا بد ان يتكلم فيه ثم ان الذى اورده على التعريف بان الحرف مادل على
معنى فى غيره فاسد من جهة عدم تقرر وثبوت له اصلا غير وجهه اذا ولا ان على التعريف كماله
الروايات اتفاق الادباء واهل اللسان فلا معنى لاشكال غير اهل اللسان عليهم مع اتفاقهم الرجوع الى
الاشكال فى اللغة وثانيا لا ينافى التعريف مذهبه حيث ان المعنى له تقرر وثبوت بالاستعمال
حال الاستعمال فى موطنه غاية الامر عليه يكون وجوده ايقاعيا لاوقوعيا وثالثا ان الاخبار

تدل عليه حيث انه ورد عن امير المؤمنين (ع) روايات ثلاثة في تعريفه كما ذكرها ابن ابي الحديد في اول النهج في مقام انتهاء علوم الاسلامية كلها الى الامير (ع) عن ابي الاسود الدبلي العالم المحدث التحرير السيد هاشم البحريني قدس عنه ايضا فمن طرق العامة والخاصة كل الروايات المنقولة عن ابي الاسود والاثني منها ان الاسم ما انبأ عن المسمى والفعل عن حركة المسمى و الحرف ما انبأ عن المعنى لاسم ولا فعل فتلك الروايات ناصة على تعريف المشهور بان للحرف معنى انه يحكى عنه نعم في رواية قال «ع» في تعريفه بانه ما اوجد المعنى في غيره و العجب انه اخذ برواية الاخيرة بانها ينبغي الاعتماد عليه لان في مقام المعارضة علو المضمون موجب للترجيح ولا ريب في ان المعنى الابداعي علوم مضموناً عن غيره فيا ليت شعري كيف لا يكون كثرة الرواية موجبا للترجيح مع ذكرهم له ايضا وثانياً كيف لا يكون الشهرة موجباً له والشاذ النادر المأمور على الترك صار مرجحاً و ثالثاً علو المضمون عندهم ان يكون علو مضموناً عند المدعى او عند الخصم او عند العقلاء و بعد لم يثبت عند احد ان يكون المعنى ابداعياً الا ما ذكر من لفظة قيل وانه قد تبعه و رابعاً اى معارضة في كلامه (ع) حتى يحتاج الى اعمال قواعد التعارض اذ قد عرفت ان طائفة من الحروف وضعت للانشاء بلا كلام فذاك الحديث ناظر اليها والبقية كلها الى غيره كما عليه العامة والخاصة فالحديثان ناظر ان اليها اذا عرفت تلك المقدمات فالحق ان دعوى ابداعية المعنى وانه لا وجود له قبل الاستعمال يشبه السفسطة وظنى انه لا يحتاج الى اقامة البرهان بل يكفي شهادة الوجدان ولو بعد التأمل في الجملة فضلاً عن التام وبيان ذلك ان العقل اذا تأمل في المعاني التي توجد في الخارج مع قطع النظر عن وجود اللفظ ومع قطع النظر عن وضعه باى نحو تحقق الوضع ومع قطع النظر عن استعمال الالفاظ في المعاني ليشاهد وجود المعاني الحرفية في الخارج موجودة قائمه بمعاني الاخر حيث ان زيداً معنى من المعاني وموجود من الموجودات والدار ايضا كك ولم يكن ايضاً بين المعنيين الفة وارتباط ولام يكن في زيد حالة وحينية فاذا دخل داراً فيوجد بينهما الفة وارتباط ويحصل في زيد حالة وحينية فتتصر المعاني ثلاثة مرتبطة زيد وحينية ودار مع انه كان قبلاً اثني لكن

المعنى الثالث وهو حالته وحيشيته وصفته ليس كاخويه وطرفيه من جهات الاول لوجود له بدونهما ويكون قائما بهما دون رفيقيه و الثاني ان وجوده مع انه لنفسه يكون في غيره والنالت لا يلتفت اليه مع انه شئ مع وجوده الانسان مع اعتقاده بالمعاني الثلاثة لا يرى الا المعنيين نظير الالتفات الى الجدار فحين التفاته لا يرى الجدار أع كونه ايضا بمثابة يكون مغفولا عنه ورم بما مع كونه ايضا لا يعلم به فهذا خواص تلك الحيشية الثابتة لزيد ويعبر عن مكان زيد بالمظروف وعن نفسه بالظرف وعن الحبل الذي شدد بينهما بنسبة الظرفية وكك الدار معنى من المعاني وموجود من الموجودات ذهناً أو خارجاً أو زيد كك ولا علاقة بينهما ويكون المعنى اثنين غير مرتبطين احدهما بالآخر فاذا صار ملكاً لزيد نحصل له حيشية وحالة يقال لها مالكية فيقال الدار لزيد فحصل له حيشية وحالة لم تكن قبلاتوجد فيه لكن تلك الحيشية ليس كاخويه من جهات ثلاثة الاول قائم بالغير والثاني مغفول عنه فان الانسان حين التفاته لا يرى الا المعنيين والثالث مع ان له وجود بنفسه يكون في غيره وكك زيد على السطح اوزيد كالاسد وكك سرت من البصرة الى الكوفة يرى في الخارج بصره موجود من الموجودات ومعنى من المعاني وكك السير وكك الكوفة ولا علاقة ولا الفة بينهما ابدأ فاذا تأملنا السير رئيسنا لا حيشية فيه فاذا بيننا مبدئه ومنتهاه وجدنا فيه حيشية لم تكن قبل فيه لكن بعد وجود تلك الحيشية توجد فيه حيشيتان آخريان احديهما هو الابتداء اي اول الوجود والاخر هو الانتهاء اي ختم الوجود لكن لا بمعنى الاسمى فيهما بل فيها جهات ثلاثة اللتي ذكرنا في ساير الحروف فانه مع كون المعاني ثلاثة قبل صارت بعد الحشية في السير خمسة لكن الاثنين منهما مغفول عنه وغير ملتفت اليه وقائم بالغير ووجوده لنفسه بنفسه في غيره فهذه حال المعاني بالوجدان ليس وراء عبادان قرية فلو كابره كان سفسطة محضة فح لو قلنا بان دلالة الالفاظ ذاتية كما عليه جماعة اشرا ناليهم في قاعدة جعل المتوسط في باب الوضع فالمعاني لما تنزلت من عالم غيب الغيوب فوصلت الى الخارج الى عالم الاجسام فقبل وصولها الى مرتبة الوجود اللفظي في القوس النزول نرى بالوجدان انها مع الخصوصية نحو وجود زيد في الدار فاذا وصل المعنى الى الوجود اللفظي فلا بد انه كما كان قبل ثلاثة الفاظ حتى يدل على ما

كان في رتبة السابقة على اللفظ وكك لون المعنى ايضاً لا بدان يسرى الى اللفظ ولذا ان كلمة في بين زيدو دارله معنى ومنفرداً لا يعقل له معنى الوجود فيه فاذا شرع في القوس الصعود فيدخل بعد التصور ببركة الباصرة واسامعه في المتخيلة ومنها في الحافظة ومنها الى نبطاسيا ومنها الى العقل ومنه الى مقره فبح كل لاحق تدل على السابق فكما ثبت ان في السابق معنى في الثلاثة مثلاً فلا بد ان يكون في اللاحق دالات كك هذا بناء على الذاتي لكن ليس الامر مبنيّاً على تلك لامور كما اشرنا في باب الوضع فراجع فبح اذا كان في الخارج معاني ثلاثة كما عرفت فبح اى دال عليها كالعين واليد والرأس لا بد ان يشير الى الكل فكم ان حكمه الحكيم اقتضى جعل الالفاظ مختصاً بها ليعربوا عن مقاصدهم وضمائرهم فكم اجعل للمعاني الغير المغفولة الفاظاً دالا عليها وحاكياً عنها فالحكمة تقتضى جعل لفظ مختص بالمعاني المغفولة حتى تكون دالا عليه وحاكياً عند فالاول تسمى بالاسم والثاني تسمى بالحرف نعم يبقى الكلام في وضعها بانها عام او خاص لكنه غير مرتبط بفهم المعنى فقد انقذ عماد ذكرنا فساد ايجادية المعاني الحرفية في اليت شعري ما الذي دعاه على جعل معنى الحروف سلسلة لاسارة الالفاظ بدون بيئة تدل عليه واى فائدة في تلك السلسلة حيث في الخارج ان كانت المعاني الثلاثة موجودة ومرتبطة فما معنى لانشائها فلا بد ان يكون اخطاراً علاوة ان المتكلم يخبرك عن المعاني الثلاثة وعلى الانشاء فقد اخبرك عن الاثنين لا الثلاثة وعلى كل حال كذب محض لانه يخبرنا عن الخارج وفيه المعاني الثلاثة فاذا اخبر عن الاثنين واوجد شيئاً مثل ما في الخارج فهذا كذب لانه ما اخبر عن تمام ما في الخارج بل عن بعضها ولو ان مجموع اخباره وانشائه ينطبق على مجموع ما في الخارج لكنه لا اشكال في كذبه لانه في مقام الاخبار والحكاية فمن تلك الجهة كلامه كذب لعدم حكاية بعض المعاني وان لم تكن فيه فاي فائدة في تلك السلسلة لان الالفاظ تابع المعاني في الخارج في مقام الحكاية فان قولنا زيد في الدار لا ريب في كونه قضية ولا اشكال في انها قضية واحدة ولا شك ان القضية الواحدة بما هي هي يستحيل اتصافها بالاخبارية والانشائية معاً فلا بد ان يكون احدهما فاذا كان كك فلا خفاء في كونها اخبارية فاذا كان كك فلا بد من الحكاية على

وفق الخارج من الذهن او الخارج على وفق نفس امره فاذا كان في الخارج ثلاثة وانما يخبرنا عنه فلولم يكن الحثية الثابتة لزيد في الخارج موجودة حساً محكية يكون الكلام كذبا ولوانطبق كلامه على كل مافي الخارج لكنه لا يخرج عن الكذبية ويكون نظير التورية وذلك اوضح من ان يخفى على عاقل فضلا عما هو علم في الاسلام فدعوى إيجابية المعاني الحرفية مما يكذبه الوجدان والله العالم

منها

انه نور الله مرقدته قد تكلم في المقولات العشرة وجعل بعضها متمم المقولة واصطلح عليه تلك المقالة ثم بنى عليه بضم القواعد الاخرى التي ستمر عليها مسائل مهمة في الاصول والفروع منها جواز اجتماع الامر والنهي ولا بد قبل الشروع في امره من طي مقدمات ثم الشروع في مقصده قد تم بيان فساد (الاولى) ان الموجود على قسمين واجب بالذات وممكن كك ثم الممكن قسموا على قسمين جوهر وعرض ثم عرفوا الاول بان الجوهر هو الماهية المتحصلة التي يكون لها ما بازا في الخارج وحق وجودها العيني ان لا يكون في موضوع وان كان في محل كالصورة بالقياس الى اليهودى الثانية ثم قسموها الى خمسة انواع (الاول) هو الجوهر المفارق عن المادة ذاتاً وفعلاً كالملائكة الكرويين وعندهم يسمى بالعقل و الثاني هو الجوهر المفارق ذاتاً دون الفعل وهم الملائكة العمال ويسمى عندهم بالنفس (الثالث) ما كان محلاً لجوهر وهو المادة (الرابع) ما كان حالاً فيه وهو الصورة (الخامس) ما كان مركباً من الحال والمحل وهو الجسم (واما العرض) فهو الماهية التي كونها في نفسها عين كونها في موضوعها بمعنى انها ماهية مستقلة كالجوهر فانه معقول بذاته ولا يتوقف تعقله على شيء آخر لاموضوعه ولا غيره لكنه من حيث وجودها العيني يتوقف على وجود موضوعه لانه في الخارج نعت للغير ولا يعقل وجود النعت بلا منعت وجوداً فالناعتية انما هي لوجوده لاهيته فالسواد الذي شيء قابض لنور البصر من حيث الماهية بما هي هي لا يكون عرضاً بل عرض من حيث وجوده فالوجود العارض عليها بما هو وجوده يكون نعتاً لموضوعه قائماً به فله وجود واحد لا الوجودين لكن له اعتباران اعتبار كونه وجود بياض واعتبار كونه قائماً بالموضوع ونعتاً له ولذا عرف بان كونه في نفسه عين كونه في الموضوع

والمشهور عند الحكماء كما عن المعلم الاول وابن سينا وملا صدرا والخواجى وعموم
 الفقهاء والاصوليين بانه منحصرة فى التسعة وهى الين والكم والكيف والوضع
 والفعل والانفعال والاضافة والمتى والجدة وتسمى بالملك ايضا فقد جمع المقولات
 شاعرهم فى البيت (گل بيستان دوش در خوشتر لباسى خفته بود - يك نسيم از كوى
 جانان خواست خوشتر در گذشت) وقيل بان مقولات الاعراض احدى وعشرين وهى
 الكون واللون والطعوم والروايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليسوبة والتالف والاعتماد
 والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة و
 نسب ذلك الى بعض المتكلمين لكنها ترجع الى التسعة المشهورة كما برهن فى محله وقيل
 كما عن ابن سهلان الساوجى كما فى بصائر بانه الثلاثة الكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة
 العرضية وقيل كما عن المطارحات بانه الاربعة بزيادة الحركة وضمها الى تلك الثلاثة
 الثانية قد عرف الكم بانه شئ قابل للقسمة الوهمية ذاتا وينقسم الى المنفصل كالعدد والى
 المتصل والثانى الى المتصل القار كالجسم والخط والسطح والمتصل غير القار كالزمان
 وعرف الكيف بانه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصوير غيرها ولا يقبل القسمة ذاتا
 وينقسم الى اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة كالسواد واليباض والكيفيات ذوات الانفس
 كالعلم والارادات والظنون والكيفيات الاستعدادية كاصلاية واللين والكيفيات المختصة
 بالكميات كالزوجية والفردية وعرف الين بانه نسبة الشئ الى المكان وينقسم عندهم
 الى اربعة اقسام الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اللتى تسمى بالاكوان الاربعة و
 عرف المتى بانه نسبة الشئ الى الزمان الذى هو مقدار الحركة وقسموه الى قسمين حقيقى
 فانه لا يفضل عن كون الشئ كالصيام فى النهار وغير حقيقى كالصلوة فيه وعرف الوضع بانه
 هيئة تعرض للجسم باعتبار سميتين اى نسبة الاجزاء بعضها الى البعض وباعتبار نسبة الاجزاء
 الى الامور الخارجية كالقيام مثلا فانه نسبة اجزاء الانسان لكن هذه الاجزاء لا بد
 ان يلاحظ رأس القائم من فوق ورجلاه الى الاسفل والاكان الانتكاس قياما وينقسم الى
 قسمين التضاد كالقيام والانتكاس اذ الوجود بالقياس الى موضوع واحد و الشدة والضعف

كالاتصاف والهوى وعرف الاضافه بانها النسبة بين الشئين يكون نسبة احدهما اليه كنسبة
الاخر اليه ولذا عرف بانها تكرار النسبة وينقسم الى قسمين حقيقى وهونفس النسبة
ومشهورى وهوطرفاها وعرف (الفعل) بانه تأثير الشئى فى غيره ومصاديقه واضحة وعرف
(الانفعال) بانه تأثر الشئى بمن شئى ومصاديقه جلية وعرف الملك بانه نسبة الجسم الى حواله
اول بعض اجزائه كبदन الانسان الى لباسه الحاوى له والعمامة الحاوى لرأسه (والثالثة)
يستحيل عقلا ان يكون شئى موجوداً خارجاً عن تلك المقولات والا لا يصدق عليه شئى
ولذا يقولون بعدم صدقه على العدم المطلق الا الوجود الذى منه الواجب تعالى الذى
انتميه ماهيته فانه غير داخل فى مقولة من المقولات ويكون اجل وارفع واشرف من ان
يناله العقل كما لا يخفى ولذا لم يقدر واعلى تعريفه (والرابعة) ان تلك الاعراض بسائط
وذوات التشكيك اللتى مابه امتيازها عين مابه الاشارة فان النور هو ظاهر بذاته ومظهر
لغيره والاشدية كك والشديد كك والاضعف كك والضعيف كك فاذا سئل من ان النور ماهو
فيجاب بالاول واذا سئل من تمام انواعه فيجاب بالاول ايضاً وانما قلنا بانها بسائط لعدم
كونها مركبا من المتباينات (والخامسة) قد عرفت ان تلك الاعراض لها جنس وفصول ولذا
قسمت كل واحدة منها الى اقسام كما عرفت اجمالها فلا يتوهم كما توهم اننا
لما قلنا بانها بسائط ليست لها جنس ولا فصل كيف قد عرفت اتفاقهم على تقيسها الى الاجناس
والانواع والاضاف والافراد فليس معنى البساطة هوانه ليس لها جنس ولا فصل بل المراد
انها ذوات التشكيك وانها لم تكن فى الخارج مركبة من المتباينات (والسادسة) ان الحركة
هى الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وقيل بانها الخروج من النقصان الى الكمال و
قيل بانها كمال لما بالقوه والمختار هو الثالث كما عن المتكلمين وهو المشهور عند الاصوليين
ايضاً وكيف كان قد اختلفوا فى انها اى مقولة والمشهور عند الحكماء والمتكلمين بانها من
مقولة الاين وعين المطارحات بانها مقولة مستقلة وذهب فى الاسفار
بانها ليست من الماهيات حتى تندرج فى مقولة او تكون مقولة مستقلة بل هى الوجود
فى عالم الطبيعة ولذا ذهب الى الحركة فى الجوهر فالحركة والوجود عنده مترادفان وقيل

بان الحركة في كل مقولة من تلك المقولة وذلك يناسب مع قول الاسفار وقيل انها من جهة التحريك من مقولة الفعل ومن جهة التحرك من مقولة الانفعال وقال في الاسفار بانه سخي ف اذا عرفت ذلك الخلاف فاعلم ان تلك المقدمة الاخيرة لا ربط بها نحن في صدد في تلك القاعدة ولكننا نحتاج اليها في القواعد الاخرى اليها فلما تعرضنا لبيان المقولات تعرضنا لها استطراداً كي لا يحتاج الى ذكر اعادة المقولات فيها اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انه قد جعل مقولات العرض على قسمين مقولة مستقلة و متمم المقولة والاولى جعلها ظرف اللغو والثانية جعلها ظرف المستقرو تقسيمه ان العناوين المجمعة على المكلف على ضربين الاولى ان يكون قابلة للحمل مستقلاً ومتصلة في الصدق وذلك كالضرب والصلوة والنجس حيث كل واحد قابل للحمل على المكلف ويكون المراد من القابلية انها الصادر عنه ابتداء فنقول لهذه العناوين انها مقولة مستقلة كقولك ضرب زيد في الدار او سير زيد من البصرة ويكون الظرف فيه لغواً ويكون من اجتماع المقولتين ويستحيل تداخل المقولات غاية الامر ان مقولة الثانية تتم المقولة الاولى والثانية غير قابلة للحمل ولم يذكر فيها الا مقولة واحدة وظرفها مستقر نحو زيد في الدار فانه ليس فيها الا مقولة واحدة ولا يقال انها متمم المقولة فانه ليس الا مقولة واحدة وهو الاين وانت خبير بانه لا محصل لكلامه قد اصابنا حيث اولا ان الظرف اللغو الذي في اصطلاح الاديب ان يكون المتعلق في الكلام والمستقر الذي لا يكون فيه عندهم بل يحتاج الى التقدير نحو كائن وثابت اجنبي عن المقام بالمرّة ولاله دخل فيما هو بصدده غاية الامر انه فرق بين مقولة الفعل ومقولة الاين اذا ذكرت الثانية مع الاولى اولم يذكر فعلى الاول لما يكون الاين مبينة لحال الفعل فصارت متمم المقولة وعلى الثاني لما يمكن فعل ومقولة سبقها لم تكن مبينة فصارت مقولة مستقلة ولكن ذلك مع انه اصطلاح محض غير صحيح جداً لان زيداً أمس في الدار يكون متمم المقولة و (ثانياً) فبناء على ذلك لا زال تكون غير مقولة الفعل من المقولات الثمانية من متمم المقولة فاي خصوصية فلا ين لان قلنا ضرب زيد في الامس فصار المتى متمم المقولة لان حال الفعل ليس منحصراً في الاين فان اطلاقه الحال سار بينها فاذا قيل ضرب زيد في الدار وصار الاين متمماً للفعل فكذلك في الامس

وذلك ممره وذلك شديد وذلك قائم أو ذلك ساير المقولات فلا خصوصية بأحد منها فكلها
متمم المقولة لان العكس يبين حال الفعل غاية الامر ذكر الواحدة منها بالخصوص تابع لغرض
المقتم كما انه قد يتعلق الغرض بذكر الواحد وقد يتعلق بالاثنتين وقد يتعلق بالكل ولكنه لا
اشكال في ان الكل متمم المقولة ولكن لا ريب في انه مع ذلك مقولة مستقلة لا ريب لكل
واحدة منها بالآخر وكل غرض على زيد غاية الامر بعضها يتلون بواسطة نحو الضرب و
بعضها معها كالابن والعتى واما البناء على استحالة قيام العرض بالعرض والابعض على الذات و
بعضها على غرض الذات او ذلك لا يقتضي ان يكون العارض الثاني والثالث متمم للمقولة
(و ثالثاً) ان الفعل ايضا كالضرب بناء عليه يكون متمم المقولة لانه يبين حال الفاعل و
الذات بعين الملاك فيكون هو ايضا (بح) متمم المقولة فاي فرق بين الفعل وبقية المقولة
حق المستحق ذلك الاصطلاح دون الفعل (ورابعاً) ان ظرف المستقر كالظرف المتوطابق
الفعل بالفعل لانه لا فرق في كون غير الفعل يبين حال الفعل بين كونه مذكوراً في الكلام
كما في ظرف اللغوام غير مذكور كما في المستقر بعدم معلومية ان الظرف يحتاج الى المتعلق
ففي مثل زيد في الدار ايضا يكون الابن متمم المقولة لانها مبيّن حال المكون أو التبو
المقدر فالخذف وعدمه لا يستحق اسماً ولا مغيراً للمعنى كما ان الفعل المقدر فيه أيضاً
يبين حال الفاعل والذات فيكون على التقادير من متمم المقولة فاي فرق بين الاعراض
في انضاف الذات بها اما بالواسطة او معها و انها طراً من متمم الذات وكمالاتها التي
تبر زبها و لعمرك ان تلك القاعدة بمكان من الغرابه فضلاً ان يبتنى عليها المسائل
والله الهادي

منها

انه عظم الله مرقدہ زعم عدم قيام الامارات والاصول المحررة بالاستصحاب وقاعدة التجاوز و
الفرارغ الامم القطع الطريقى ولو كان ما خود افي الموضوع دون سائر اقسامه واسس قاعدتين
احديهما ان المبعول فيها هو الطريقة والكشفية والوسطاوية الثانية تشييد قاعدة الحكومة
التي مؤسسها الشيخ قداه ولو كان في كلتا القاعدتين تفاوت مع كلامه قداه ثم جعل الحكومة
على قسمين واقعية وظاهرية والمراد من الاولى بان يوسع دائرة الواقع عند قيامها و

يوجد له فرد آخر تعبدى فى عرضه والمراد من الثانية هو وقوعهما فى طول الواقع ومعناه
احراز الواقع بهما واثباته بهما عند الجهل ثم اطلال الكلام فى شرح الحكومتين و ان
المراد منهما هو الحكومة الظاهرية دون الواقعية كما اطلال الكلام فى ان المفعول فى باب
الامارات والاصول هو الطريقة والواسطية وعليهما ان قيامهما مقام القطع الطريقى المحض
فلا ريب فيه امر عقلى واما قيامهما مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على نحو الطريقة
وان كان الاشكال من زمان الشيخ قده كان دائر أعلى اللسان ولكن انت بعد ما عرفت من القاعدتين
تعرف انه لا موضوع له ولا محمول فما ذكره الكفاية من لزوم اجتماع اللحاظين لوقيل به
من جهة اجتماع لحاظ الالى بناء على الطريقة والاستقلال ببناء على الموضوعية موهون غاية حيث
انه مبنى على تنزيل المؤدى فى مسألة جعل الطرق دون ما ذكرنا من الاحرازية والكاشفية
على نحو الحكومة الظاهرية دون الواقعية حيث ان تركيب الواقع من الواقع والاحراز
ليس حذو سائر الموضوعات المركبة حتى عند التعبد بها يحتاج اثبات كل جزء الى تعبد
يخص به عند فقد الوجدان فى احراز اجزائها بل انه بنفس احراز الشيء يتحقق كلا جزئى
الموضوع فلا يحتاج الى جعلين ولا اجتماع الحاظين فانه لازم تنزيل المؤدى لكن قد
عرفت ان اعتبارهما ليس الا اعطاء الشارع المحرزية للظن فح لمكان وقوعه فى طريق
احراز الواقعيات بالحكومة الظاهرية يثبت كلا جزئى الموضوع من الواقع والاحراز فلا
يحتاج الاحراز الى الاحراز اما وجدانا او بالتعبد كما عرفت من توسعتها الاحراز فح دليل
واحد كاف لكلا الجزئين نعم لا يقوم مقام ما اخذ فى موضوع على نحو الصفتية لانه عليه
يكون كسائر الاوصاف النفسانية وادلتها التى مفادها الكاشفية والوساطة اجنبية عنه جدا
وتنزيل صفة بمنزلة صفة اخرى يحتاج الى دليل غيره علاوة ان لم نجد فى الفقه ما كان
مؤخذاً على نحو الصفتية وما ذكره الشيخ قده من الامثلة غير صحيح بل العلم فيها اخذ
على نحو الطريقة حتى فى الركعتين الاوليين ومما ذكرنا ايضا ظهر فساد كلام الكفاية من
رجوعه فيه عما ذكره فى حاشيته على الرسالة بامكان التكفل دليل واحد لكلا التنزيلين
بلحاظ دلالة الاقتضاء من ان تنزيل الواحد يلزم عقلا وعرفا للتنزيل الاخر بانه يوجب الدور

القول بالتفصيل في قيام الطريق مقام اليقين - ١٠٣ -

حيث انه يلزم فيما كان التنزيل ناظراً الى تنزيل المودى وقد عرفت فساد بل قلنا انه ليس
الا اثبات الاحرازية وان تركب الموضوع من الاحراز والواقع ليس كسائر التركيبات حتى
يحتاج كل جزء من اجزائه عند عدم احرازه بالوجدان الى دليل تعبدى يخصه بل بالاحراز
يجرز كلا جزئيه كما في الاحراز الواجدانى فراجع فقد اطال الكلام من جهات شتى كما
اشرنا اليها اجمالاً فاقول اما الاقوال في قيام الامارة وبعض الاصول مقام القطع الطريقي
ثلاثة الاول قيامها مقام القطع بجميع اقسامه الخمسة حتى ما اخذ في الموضوع على نحو
الصفية وهذا هو الحق الحقيقي على ما ستعرف (والثاني) عدم قيامها مقام ما اخذ في الموضوع
من الاقسام الاربعة حتى ما لوحظ فيه على نحو الطريقية والكاشفية (والثالث) قيامها مقامه
فيما اذا كان بنحو الطريقية ولو كان مأخوذاً في الموضوع وهذا الرد الوجوه على ما ستعرف
انشاء الله تعالى اذا عرفت فاقول اما والا ان اليقين لم يستعمل بمعنى الاحراز حتى ان الشارع
يجعل الظن ايضاً احرازاً فلا معنى له لانه تصرف في اللغة لانه لم يستعمل فيه انه بمعنى الاحراز
فيحتاج جعل الامارة والاصول بمعنى الاحراز التعبدى ولا اثبات ان اليقين بمعنى الاحراز
الغة ولما ليس فيكون تصرف فيه كما لا يخفى لان اليقين في اللغة بمعنى العلم والعلم بمعنى
(دانستن) والظن ليس منه جداً فلم يستعمل فيه بمعنى الاحراز ولا يناسبه ايضاً لانه
في اللغة بمعنى ضم الشيء وحفظه فاي ربط له باليقين الذي لغة بمعنى العلم وكل ذلك
تصرف في اللغة فراجع اللغة (وثانياً) ان الظن وان كان فيه كشف كالعلم ولكن ليس تاماً
مثله فدليل التعبد جعله مثله بقوله تم كشفك وانه احراز مثله وانه كشف مثله وانه واسطة
في اثبات مثله لكن الطريقية والكاشفية والاحرازية التعبدية كالوجدانية ليس حالها
اعظم منها فكما ان الكاشف الوجدانى فيه جهتان تارة ينظر به الى المنكشف ويكون الكاشف
فناء محضاً والنظر اليه لا يكون الاًلياً واخرى ينظر به نفسه بما هو هو وبما هو شئىء في حبال
ذاتها كما في مقام الشراء المرأة والنظر اليها استقلالياً ويكون احداً النظرين غير الآخر
واحداً للمحاطين غير الآخر كما هو شأن كل ما كان يصدق عليه مفهوم الاحراز ومفهوم الكاشف
ومفهوم الطريق (فج) لما لم يكن كاشفية الظن ذاتية بل انما كان بالجمع فج اذا كان نظر

الجعل هو الحكومة الظاهرية وكان كما عين الواقع لكن لا بالوجدان بل بالتعبد فلا مجال
 يكون النظر اليه الا لانه معنى جعله احرار افاذا لم يدلحظه بنفسه وانه موضوع من الموضوعات
 وشي من الاشياء فلا مجال لابدان يكون النظر اليه استقلالياً وليس دليل التعبد يتكفل
 ذلك بل يحتاج الى جعل اخر وتعبد اخر ولما ليس الاتعبد واحد فهو اما راجع الى احرارته
 او الى موضوعيته وقد عرفت تغايرهما لِحَاطَا فيلزم اجتماع المحاذين جداً كما لا يخفى (وثانياً)
 ان تركيب الموضوع من الاحراز والواقع ليس كسائر الموضوعات المركبة اذ الم يحرز
 بالوجدان كل جزء منها يحتاج الى تعبد يخصه بل بنفس تحقق الاحراز يتحقق كلا جزئيه
 كما ترى حيث ان ذلك انما يتم في الاحراز الوجداني حيث ان العلم ليس الاعين المعلوم
 ولا يعقل وجود العلم وعدم وجود المعلوم عند عالمه والا يلزم الخلف واما الاحراز التعبدى
 فيستحيل ان يكون كك حيث ليس الواقع من لوازم ماهيته في نظر المحرز بل يحتاج الى جعل اخر
 غير جعل الاحراز والا يلزم حكومة الواقعية والظاهرية كلاهما فاذا فرضنا ان دليل التعبد راجع
 الى الحكومة الظاهرية دون الواقعية فيثبت الاحراز فقط لانه تعبد لا وجداني حتى لا ينفك
 عن الواقع في نظره فيحتاج جزء الاخر وهو الواقع الى تعبد اخر مثله والعجب من المغالطة
 ان الاحراز لا يحتاج الى احرار اخر حيث ان الاحراز لا يحتاج الى احرار اخر فيما كان احرار ذاتياً
 للشيء حتى اذا وجد لا يحتاج الى احرار اخر والواقع ايضا لم يكن وجداناً ثابتاً فيكون كالا لجزئين
 غير ثابت فاذا اردنا اثباتهما بعد ما لم يكن كل واحد منهما ثابتاً وجداناً فلا بد من اثباتهما بالتعبد
 فاذا فرضنا ان دليل التعبد ليس في اليمين الاجعل واحد فلو كان الم جعل هو ماليس باحرار
 احرار ابقى الجزء الاخر بلا جعل وبلا ثبوت وح قد حصل الاحراز ولا يحتاج الى الاحراز لا يدل
 على وجود جزء اخر وهو الواقع وذلك بديهي لا يعتبره ريب والفرض ايضا عدم الحكومة
 الواقعية ايضاً في عرض الحكومة الظاهرية ولا محيص الا ان يلتزم بمقالة الكفاية انه لما
 يلزم لغوية التعبد بوجود جزء الموضوع مادام لم يكن الجزء الاخر في عرضه موجوداً اما
 وجداناً او تعبد اخر مثله في عرضه فيكون جزء الاخر ثابتاً بدلالة الاقتضاء وبملازمة العرفية
 فج يكفي تعبد واحد لاثبات كلا الجزئين صوناً من لغوية كلام الحكم وذلك ايضا مضافاً الى

ان القائم رجع عنه فهو لا يلتزم به وقد اورد على الكفاية بما لا مزيد عليه بانه يتم اشكالا وجوابا
 فيما كان مقادا اعتبار الامارة. وبعض الاصول تنزيل المؤدى دون ما ذكرنا من ان المجمعول فيهما
 ليس الا الطريقته والكاشفة وان تركيب الموضوع من الاحراز والواقع ليس كسائر اثر كبات
 في الموضوعات المركبة بل يكفي تعبد واحد لاثبات كلا الجزئين بجعل واحد كمالا يخفى (ورابعا) ان الكفاية
 عليه حيث يستحيل على مسلكه ايضا اثبات كلا الجزئين بجعل واحد كمالا يخفى (ورابعا) ان الكفاية
 في مشكلة جعل الطرق ذهب الى ان المجمعول هو الحجية التي من الوضعيات التي من اثر العقل ان
 اصابت الواقع فهو منجز في حقه وان اخطأت فهو معذور وفي الحقيقة ان مسلكه هو مسلك الكفاية
 وان كان في بعض الجهات يختلف المسلكين وكيف كان ان مسلك الكفاية ليس هو جعل المؤدى حتى
 يلزم التصويب بزعمه اي تصويب كان فانه ينادى باعلى صوته بان المجمعول هو الحجية دون
 المؤدى وبها اجاب عن ابن قبه فما اورد عليه تارة بان اجتماع اللحاظين مبني على تنزيل
 المؤدى وقد ابطالنا بانه يلزم تصويب بل المجمعول هو الطريقة واخرى بابطال دوره بان
 لزومه مبني على تنزيل المؤدى وقد ابطالنا بان المجمعول هو الكاشفة كما ترى حيث انه
 التزم بلزوم اجتماع اللحاظين ولزوم الدور وعدم الجوامع الى غير ذلك من المجاذير
 التي ذكرها مع انكاره لكون المؤدى مبعولا بوجه من الوجوه بل المجمعول هو الحجية
 التي لها آثار شرعية وعقلية فكأنه في كلامه في مقام تحرير المجاذير عين عن الجزء
 الاخر الذي هو الواقع بالمؤدى فزعم انه يريد ان المؤدى مجمعول وذلك منه عجيب بل
 مقصوده ليس بالحكومة الواقعية ولا جعل المؤدى حتى يلزم التصويب بل هو مقام عليه الحجية
 وما هو الواقع وهو واسطة في الاثبات كما يقول هو في مبعولية الطريقة ويعبر بالواسطة
 في الاثبات ويعبر عن الجزء الاخر بالواقع فقد انقذ عما ذكرنا ان ما اورد على الكفاية
 غير وارد ابدا وان اشكاله على حاله كما عرفت في الجواب الثاني منا والرابع عنفاً مل في
 كلامهما قدس اسرارهما حتى تحكم بالحكومة الواقعية والظاهريتين بينهما وخامسا لا معنى
 لاعتبار الشارع الطريقة للظن الا انها من الاحكام الوضعية كالزوجية والملكية من المجمعولات
 المستقلة امامطلقا او في امثالها فعليه تكون الطريقة مبعولة بذواتها وصارت موضوعاً من

الموضوعات ولكن ليس اصلاً فيه تنزيل لاعلى العلم ولا على غيره ولا يعطى لها آثار اليقين لا العقلية كالمنجزية عند الإصابة والعذر عند المخالفة ووجوب موافقة وجرمته مخالفة ولا الشرعية كجرمة الخمر ونجاسته التي غير ذلك لان الفرض انه جمل شيئاً موضوعاً ولم ينزله الى منزلة شيء اخر حتى يترتب عليه آثار عقلية او شرعية نعم لو كان لنفسها اثر يترتب عليه والفرض انه ليس لنفسها اثر يترتب عليها ما الواقع فمن البديهي بانه ليس من آثارها ولا يكون حكومتها حكومة واقعية فغير مرتبط بها ابداً لما قلنا من عدم كونه من آثارها ونتيجة الحكومة الظاهرية ليس الا انه صار طريق وحرزاً ولكن لم يكن فيه تنزيل فلا يترتب عليه اثر العلم ابداً لاعتقليه ولا شرعيه نعم لو كان لها اثر يترتب عليها كما في مثل الملكية والزوجية فانهما اذا صارتا مجموعاً وصارتا موضوعاً من الموضوعات يترتب عليهما آثارهما المختصة بهما لكن الطريقة بناء على عدم التنزيل ابدأ وبناء على عدم الحكومة الواقعية يكون موضوعاً من الموضوعات بلا اثر مترتب عليه اصلاً لا العقلي ولا الشرعي لعدم التنزيل حتى يترتب آثار العقلية والشرعية لاحتراز الوجداني على الاحتراز التعبدى ولا الحكومة الواقعية حتى يترتب الواقع عليه وليس لها ورائها اثر اخر وعلى الفرض ليس من آثارها لان آثار العقلية كالتنجز والعذر وجرمة المخالفة ووجوب الموافقة من آثار الاحتراز الوجداني دون غيره بعد فرض عدم التنزيل وعدم كون تلك الامور من المجموعات الشرعية فلا يترتب على مخالفة التكليف المحرزة بالطريقة شيء لعدم كون الاحتراز المعبر موضوعاً لذى اثر ولا كاشف عن موضوع ذى اثر لان الفرض عدم حكومة الواقعية حتى يوسع الواقع في مقام الثبوت ومعنى حكومة الظاهرية ليس الاجعل الاحترازية فقط بكون اثبات موضوع لا اثر له لان الجعل ما فادولم يكن له اثر الاثبات الموضوع فقط وذلك واضح جداً (ان قلت) ان الآثار المذكورة في اليقين من العقلية والشرعية اعم من الاحتراز الوجداني او الاعتباري ولذلك قلنا لا يحتاج الى التنزيل (قلنا) فعليه لابد من الالتزام بالحكومة الواقعية ايضاً اذ مع بقاء الواقع على ضيقه وعدم توسعته يستحيل ان يكون اعم مع منع كون آثاره اعم لعدم الدليل بعد عدم التنزيل (وسادساً)

القول بالتفصيل في قيام الطريق مقام البقين - ١٠٧ -

إذا فرضنا ان المجهول في بابها هو الاحراز وانه أعم من الحقيقي والاعتباري والشارع اعطى
الظن احرازاً فح يكون عنوان موضوع الامارة هو الاحراز فلا جرم ان ذلك او مايراد منه من
عناوين نقيضه مأخوذ في موضوع الاصول وهو عدم الاحراز لان مقتضى الحكومة الظاهرية
صارت الامارة محرزة فلا جرم يكون لها ورود حقيقي على الاصول لان مع وجود الامارة
يرتفع موضوع الاصول وهو عدم الاحراز وجداناً فمما معنى من حكومتها على الاصول والقول
بعدم ارتفاع موضوعها وجداناً كما لا يخفى (وسابعاً) ان القول بكفاية الظن في عدد الركعات
الثلاثية والثمانية بل في الاوليين لم يكن معهوداً من الاصحاب قده بل ولا منه فمما معنى عدم
وجود اخذ العلم في ابواب الفقه على نحو الصفتية حتى انما اورده الشيخ قده ايضاً لم يكن
له معنى ومورداً ابداً اذا عرفت ذلك فاعلم ان الامارات تارة تقوم على الاحكام واخرى على
الموضوعات وعلى التقديرين تارة على نحو التعليلة واخرى على نحو الجهة التقييدية وعلى
التقارير فقد اختلفوا في كيفية اعتبارها فذهب بعضهم ان المجهول فيها حكم وضعي مع اختلافهم
ايضاً في تشخيصها واختار بعضهم بانه العجيبة وبعض اخر بانه الطريقة والكاشفة وفرقة
بانه حكم تكليفي محض وعلى المشارب الثلاثة فلا تنزيل في اليين ابدأ وجماعة بانه تنزيل
المؤدى منزله الواقع واثبات انه حكم تعبدى وجمع اخر بانه تنزيل الحاكي والمؤدى وانه
عبارة عن الامر بمعاملة العلم معها فالاقوال خمسة والحق الحقيقي الذي يقتضيه النظر الدقيق
والسليقة المستقيم والقرينة الخالية عن شوائب الاوهام هو الاخير وعليه ان لوحظ الاقوال
الخمسة مع الاعتبار الاربعة وضربت احدهما في الاخر تنتهي الى عشرين قسماً ولو لوحظ
قيامها مقام العلم المأخوذ غاية او غيرها ربما على حسب الضرب تنتهي الى الاربعين وكيف كان
فقد اختلفوا في قيامها مقام كل اقسام الخمسة من العلم وعدمها او التفصيل على اقوال قدائرنا
اليها سابقاً والتحقيق هو الاول لكن ينبغي شرح معنى العلم فانه وان اختلفوا في انه من
اي مقولة من الانفعال او الفعل او الاضافة او الكيف على اقوال والمشهور هو الاخير كما يظهر
عن العواجه وشرح المتن والحاجي وغيرهم لكن لا يهمنادالك فان الوجدان ليس في رهين
تلك الاسماء والاصطلاحات فان هذه الصفة اذا حصلت في النفس لها شؤون عديدة لا يكاد ينكر

فان مثل العلم مثل النور ظاهر بذاته مظهر لغيره او مثل الماء طاهر بذاته مظهر لغيره، او مثل الوجود موجود بذاته وموجد لغيره فمح فيه جبهتان الاولى جهة نورانية القائمة على النفس، و
 الحالة الاولى بعينية هي خصوصاً على اتحاد العاقل والمعقول ويسمى تلك الجهة بالفارسية
 (روشن اعت) وهذا الوجهة تسمى صفة لانها صفة النفس بعد حصولها والى اثار عند العقل والشرع
 والثانية هي جهة منوريتها التي حاكية عن الغيور ويرى غيره، ويكشف عن الغيور ويسمى طريقاً
 بالفارسية ايضاً (روشن) هي كذا يانشان في هذا ففى الى نفس حصل فيها تلك الوجهة وهذا الماهية ايضاً لها
 اثار عقلية وشرعية وذلك مما لا ريب فيه فمح اذا حصل العلم بحقيقته فى الى نفس لازال هاتين الجهتين
 توجد فيهما ولا يمكن التفكيك وكما حصل قد عرفت لكل جهة منهما اثار شرعية وعقلية يقرب
 عليهما عقلاً تلك الاثار بدون ترتيب من الشرع او العقل او العرف او العادة اذ قد عرفت انه لا
 يناله بد الاجاعل والله لا يمكن سدى بترتيب اثار عليه فاذا عرفت تلك المقدمة الدقيقة فيقول ان معنى
 اعتبار الشارع الامارات هو جعل طبيعة الظن كطبيعة العلم ولو ادعاء كما فى حقيقة الادعاءية للسلكا
 فالجمعول فيه هو تنزيل طبيعة الظن منزلة طبيعة العلم فيرتب عليه اثار العقلية والشرعية بالمحظ
 واحد وتنزيل فارد (فمح) كما ان العلم بالمحظ افراده الخمسة كل له اثار يخصها ولا ينزل يوجد
 فى ضمن احدها فكذلك الظن له افراد خمسة وكل فرد له اثار خاصة لا ينزل يوجد فى ضمن
 احدها والشارع لم يصدر منه شيء الا انه قال الظن علم فكما لما تحقق فى ضمن فردا يترتب عليه
 اثر ومعنى ترتيب عليه هو معاملة العلم معه فى جزء العلم ووضوح ان بوجود العلم اكن
 حاكماً بوجود المعلوم ايضاً فكذلك فى الظن لا بد ان تحكم بوجود المظنون ايضاً بالاحتياج
 الى جعل اخر فى ناحية المظنون وتنزيل اخر لان المعاملة العلم معه لا بد ان يكون كذلك
 وهذا هو اعطاء صفة العلمية له لان الامر بالمعاملة مع المظن قبيح مع عدم ثبوت المظنون
 فيستحيل الامر الا ان الشارع فى الواقع جعله علماً فمن امره يستكشف ذلك
 فلا مجذور اصلاً والحاصل ان الظن ايضاً فيه جهة نورانية وهو صفة فى الى نفس حصل وجهة
 منورية فى الى موطن تحقق ويكون عاماً بتمام ثبوت واعتباره واقبله وانجانه واحكامه
 والشارع لم يصنع معه الا انه رفع بقوصته وتم كشفه وقال بان الامر مشتبه عليكم انه علم

حقيقة فإذا كان علماً حقيقة كحقيقة الادعاءية للسكاكي فلا يبقى في اليقين محذور من المحاذير لا اجتماع اللحاظين لعدم الاحتياج اليهما ولا الدور ولا غير ذلك مما قيل في المقام ثم من ثمرات ذلك أيضاً مضافاً الى ما قلنا من قيامها مقام كل اقسامه الخمسة هي ورودها على الاصول ايضاً دون الحكومة كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه من التعميم ان وجود العلم في الشريعة حتى في زمن النبي صلى الله عليه وآله فضلاً من زمن الائمة امر نادر لان غاية علومهم هو الصدور في الكتاب والسنة واما الجهة والدلالة فكانت ظنية وهكذا يكون الامر الى يوم ينفخ في الصور لان الظن الاطميناني مما عليه نظام العالم وعليه معاش بني آدم ومعادهم فلا جرم لا بد ان يكون علماً ويعامل معه معاملة العلم في تمام شأنه واحكامه واعتباره واقسامه كما يدل عليه اطلاقات ادلة الاعتبار ايضاً ولو من جهة ان ترك الاستفصال فيها يفيد العموم فان مثل قوله «ع» انه ثقة وانه مأمون في الدين والدنيا وانه كلما يؤدى اليك فغنى يؤدى الاو من حلف فصدقوه الى غير ذلك كمنطوق النبأ ومفهومه كل ذلك يستفاد ان الظن علم من حيث العمل بدون فرق بين افراده واقسامه بوجه من الوجوه اصلاً وابتداءً حتى لو فرضنا وجود الاشكال فلا بد من علاجه لما قلنا من انه قطب الحياة كما لا يخفى مع انك قد عرفت بانه لا اشكال اصلاً حسب ما قررناه لك هذا والله الهادي .

منها

انه نور الله مرقدته انكر قاعدة الاستصحاب التعليقي خلافاً للمشهور مدعياً بانها لا اساس لها اصلاً بدعوى محاليتها بتمهيد عدة مقدمات تناقض بعضها بعضاً الاولى ان المستصحب الوجودي مما لا بد من كونه حكماً او موضوعاً ذي حكم لانه بلحاظ الاثر والثانية ان عنوان الموضوع تارة له دخل فيه ولو حظ على نحو الاستقلال واخرى ليس له دخل ولو حظ على نحو العناوين المشيرة الى الذات وثالثة يشك في انه من الاولى او الثانية ففصل فيه والثالثة انه اذا كان حكماً اما جزئياً او كلياً والاول لا اشكال في استصحابه والثاني على اقسام ثلاثة تارة من جهة ان الشك فيه من جهة احتمال نسخه فلا اشكال في استصحابه واخرى من جهة ان الشك من جهة تبديل الحالات على موضوع الحكم فلا اشكال في اجرائه ايضاً وثالثة حكم ثابت على موضوع بشرط بعض ما يلحقه من التقادير فيستصحب بعد فرض

وجود المشروط وتبدل بعض حالاته قبل وجود الشرط كاستصحاب بقاء حرمة العنب عند
 صيرورته زيبا قبل فرض غليانه و ذلك القسم يسمى بالاستصحاب التعليلي والاقوى انه
 لا اساس له و قد اطلال الكلام فيه بما لا مزيد عليه تارة بان هذه الملازمة عقلية لا معنى
 لاستصحابها لعدم كونها حكماً ولا موضوعاً لحكم و اثر شرعي واخرى في ان تبدل الحالات
 على الموضوع كالغنية والزبيبة اجنبى عن البحث وثالثة في انه من الحالات او من المقومات
 غير مرتبط بالمسئلة بل الكلام في اصل ثبوت الحكم ورابعة اخذ موضوع الاستصحاب
 من العرف غير اخذ موضوع الدليل المثبت للحكم من العرف وخامسة ان الشك في
 بقاء الحرمة والنجاسة المجمعولين على العنب المغلى لا يمكن الا بالوجيين احدهما من
 جهة احتمال نسخ حكمه والثاني مع تحقق جزئى الموضوع يشك في بقاءه من جهة تبادل
 حالاته كما اذا شك فيه عند ذهاب ثلثة وسادسة غير ذلك مما قد اطلال الكلام فيه بمالا
 مزيد عليه كما ستعرف في طى الجواب ايضاً وانت خبير بان في كلامه مواقع للنظر من جهات
 شتى و ان كان علينا ان نتعرض اصل المسئلة ولكنه لا باس للتعرض بمقدماتها ايضاً فاقول ان
 ما ذكر من حصر المستصحب في المقدمة الاولى من كونه حكماً او موضوع ذى حكم
 غير مسلم بل المسلم خلافه حيث اولا الاترى في باب حجية الخبر الواحد يلتزمون بشمول
 دليل الحجية فيما لو اخبر ان كلمة الى بمعنى من او ان الصعيد وجه الارض او ان الكعب
 كذا الى غير ذلك من المعانى اللغوية او غيرها نحو انه فاعل لامفعول او بالعكس كما
 في كلام الامير «ع» الكلمة ثلاثة اقسام الى اخر الحديث الذى نقله ابو الاسود مثلاً
 مع انه لا يكون موضوعاً ولا حكماً او في باب الاجماع المنقول ان المنقول اذا لم يكن
 موضوعاً اصطلاحياً ولا حكماً مطلقاً يكفي فيه ان يكون امراً شرعياً له دخل
 فيهما ولو لم يكن منهما وثانياً لا يشترط في الحججة اصلاً ان يكون المؤدى
 حكماً شرعياً مطلقاً او موضوعاً له اثر شرعي خصوصاً على مذهبه حيث قد نص في باب حجة
 الخبر الواحد في الجواب عن الاشكال في الاخبار مع الواسطة بل في الخبر الاخر السلسلة بانه
 لا اثر لها الانفس وجوب التصديق بانه لا يشترط ان يكون مؤدى الحججة حكماً او موضوعاً

له اثر بل يكفى فى شمول الدليل له ان ينتهى اليه ولو بالف واسطة فاذا كان الاستصحاب عنده عبارة عن حجية عدم نقض اليقين بالشك فبح كفى انتهاء المستصحب الى الاثر الشرعى ولولم يكن بنفسه حكما وموضوعا له وثالثا لمناكن يكفى ان يكون المستصحب موضوعا وحال اليقين لم يكن له اثر لكن حال الشك له اثر لانه بلحاظ الجرى العملى فاذا كان حال جريانه واجداً يكفى اجرائه ولولم يكن حين اليقين كك ورابعاً ان ما ذكره فى المقدمة الثالثة من اجراء الاستصحاب فيما اذا احتتمل النسخ ولولم يوجد موضوعه يناقض مع بناءه ان موضوعات الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وفيها لاحكم قبل وجود الموضوع فى الخارج ولقد ملاء اوراقاً فى الواجب المشروط بانه لاحكم اصلا قبله بل لا معنى للحكم الانشائي اصلا فى المستصحب اى شىء حتى يستصحب حيث قد تقدم عنا فى شرح القضية الحقيقية بانها عنده غير مذهب اليه الحكماء وانه يلتزم فيها بعدم الحكم اصلا قبل وجود موضوعه فى الخارج فاذا كان كك فلو شك فى النسخ قبل وجود موضوعه فى الخارج لاحكم حتى يستصحب بناء على مذهبه فيها كما لا يخفى فراجع اليها بل لا بد من استصحاب عدمه كما اشرنا الى ذلك فيه وخامساً ياليت شعرى بانه ما الفرق بين قول الشارع العنب اذا غلى يحرم وبين قول عباده ان رد على ضالتي فله على عشرون دينار او ان سبقتني فلك على مائة او ان مت فلزبد دارى حيث فى تلك الموارد لو شك بعد انشاء الخطاب يستصحب الملكية التعليقية واما فى القول الشارع لو شك لا يستصحب الحرمة التعليقية وليس مدار الكلام على صرف الدعوى فانها مصادرة فان كان قبل الحصول المعلق عليه لاحكم اصلا ففي كلتا المرحلتين فان امكن فكك فالتفكيك والتفصيل مما لا محصل له مع الاتفاق والاعتراف فى خطابات العباد بوجود الحكم التعليقى قبل حصول المعلق عليه حتى فيما شك فيستصحب فباى نحو امكن وجوده فيها فبذلك الملاك يقال فيه لانه لا فرق بين الخطابات التعليقية ان يكون مخاطبه خالق او مخلوق فان كان ممكناً فى الكل وان كان محالاً فكك فالتفكيك ليس الا المصادرة وصرف الدعوى كما لا يخفى وسادساً ان ما ذكره فى الثانية من اختلاف العناوين و دوران الاحكام مدار الاسماء وعدمها انما يصح فى العناوين الذاتية

التي تنتزع عن مرحلة نفس الذات والافيهيها لايتأتى تلك التفاصيل لعدم بقاء الذات بدون العنوان كما لا يخفى وفي العناوين القابلة للتفكيك امكن الوجهين لكن الاصل يقتضى ان لا يكون العنوان معروفاً للذات ومشاراً به اليها الا مقام الدليل على خلافه بل كل عنوان يكون هو عنوان عقد الوضع هو عقد الوضع وكونه عبرة حتى يكون غير عقد الوضع خلاف الظاهر وخلاف اصالة الظهور وخلاف طريقية القلاء الا ان تقوم قرينة قطعية على خلافه كما لا يخفى ثم ان الملازمة بين الشئيين تكون على انحاء تارة تكون الثبوت عقلياً كما هيمة النار وحرارتها وذلك ايضاً على انحاء (تارة) تكون الملازمة ثابتة في اى موطن من المواطن من الذهن او الخارج كالزوجية للاربعة واخرى تكون فى الخارج كالحرارة للنار وثالثة فى الذهن فقط كالكمية والجزئية للطبايع وذلك واضح واخرى تكون عادية كملازمة جسد الانسان مع اللباس مثلاً ورابعة تكون شرعية فان ملازمة المصلى مع الاستقبال او مع التعقيب بعد الصلوة او مع النية حينها لم تكن عقلياً مطلقاً ولا عاديّاً ولا عرفياً ولذا نرى ان الشارع لو لم يجعلها باى نحو من الجعل بذاتها او بمنشاء انتزاعها لم تكن لها عين ولا اثر فيتحقق تلك القسم منها جعل من الشارع على اى نحو من الجعل بداهة عدم الملازمة العقلية مطلقاً ولا العادية ولا العرفية بين مجبى زيد واكرامه لكن المتكلم بوجوده بكماله تلك الملازمة بينهما والشاهد عليه شهادة العرف فى قولهم ان مت فدارى لعمر و ان سبقتنى فلك على كذا وان رددت على ضالتي فلك كذا بداهة عدم انحاء الملازمات المذبوره فى امثال تلك الموارد الا الملازمة الجعلية غاية الامر فى امثالها الجاعل هو المخلوق وفى الشرعيات هو الله نعم يتفاوت الاغراض حيث تارة يتعلق الغرض بالذات الى نفس جعلها واخرى على ما يترتب عليها حتى تكون هى مجعولة بالتبع والظاهر ان ذلك لا ريب فيه سواء قلنا بارجاع الشرط الى الموضوع ام لا خصوصاً بناء على مذهبه من ارجاع القضية الحقيقة الى الشرطية كما لا يخفى ثم ان قول الشارع العنب اذا غلى يحرم لا ريب فى ثبوت الحرمة عند غليانه وعدم ترتب اثر عليه عند عدم غليانه كان الحكم ثابتاً قبله اولا والثابت اى نحو كان لا يترتب عليه شئء فهياكل التوحيد ومعادن العلم من صدر الاول الى يومنا هذا

لا يتكلمون في شئ لا يترتب عليه اثر علمي ولا عملي بل المحل الكلام عندهم ان هذا الغيب الذي هو موضوع للحكم لها احكامات عديدة تنجزية مثل انه طاهر انه حلال انه مال انه ملك الى غير ذلك فله احكامات تعليلية مثل انه اذا غلب بحرم اذا غلب نجس اذا غلب ليس بمال الى غير ذلك سواء رجع الشرط الى الموضوع ام لا لعدم الفرق فيما حررنا لشهادة العرف والاجماع غاية الامر لهم كلام في ارجاع القيد الى المادة والهيئة والا لاريب في ثبوت تلك الاحكام التعليلية عليه نحو ثبوته في الجعالة والسبق والرماية الى غير ذلك كالوصية التمليلية حيث يلتزمون بثبوت الحكم فيها ولو قبل حصول المعلق عليه غاية الامر في نحو ثبوته كلام وعلى قول بعض الاستاد حكم دنياه دار وعلى الاخر حكم منوط الى غير ذلك مما صطلحوا عليه ولا مشاحة فيه فح اذا ثبت لذلك الموضوع تلك الاحكام التنجزية والتعليلية فاذ طرء عليه حالة من جهة زوال عنوان عقد الوضع وهو العينية او ثبت له عنوان الزبينية فح لا كلام في بقاء احكام التنجزية فيحكم بان الزبيب حلال و طاهر ومال وملك فهل يثبت له ايضا احكامه التعليلية مثل انه عند الغليان نجس و حرام الى غير ذلك ام لا فيكون ح محط بحثهم ان الموضوع في الاحكام التنجزية هو ما يحكى العينية عنه وليس لها دخل في موضوعية الموضوع بل انها كانت عبرة ومشيئة الى ذات الموضوع لها فهل الاحكام التعليلية كك حتى ان الزبيب اذا غلب عند غليانه يحكم بحرمته ونجاسته كالغيب ام لا بل لا يكون مثله لان العينية دخيل فيها فيحكم بطهارة زبيب المغلى وحليته فاختلفوا على قولين وح فما معنى ان يجعل محل البحث فيما لا ينبغي ان ينسب اليهم لماء عرف من عدم الثمرة ونفى البحث عما هو صريح كلام الكل ويترتب عليه آثار جليلة فليس الكلام الا فيما حررنا دون غيره ولعمرك انه بمثابة من الموضوع ومما لاريب فيه كما لا يخفى بل محط البحثان الزبينية كالعينية حالات الموضوع في مطلق احكامه او ان العينية مقوم بقياس الى الاحكام التعليلية وحالات بالنسبة الى الاحكام التنجزية كما عرفت فيكون اخذ الموضوع من العرف وتعيينه عندهم بان الزبيب غيب والغيب زبيب وما هو موضوع في احدهما عين ما هو موضوع

في الاخراج لابل لا بد من التفصيل بين الاحكام التمييزية والتعليقية كما لا يخفى اذا عرفت ما تلوناه عليك فقد عرفت بطلان كل المقدمات وبراهين ذبها فح يرجع الى اصل المسئلة التي قد عرفت انها عبارة من ان الشارع اذا قال العنب اذا غلى يحرم او ان العنب المغلى يحرم لا اشكال وفي ثبوت الاحكام التمييزية له كالحليلة والطهارة والمالية والملكية ولا ريب في ثبوت الاحكام التعليقية له ايضاً وهذه الاحكام قبل ثبوت قيده لا يترتب عليه ثمرة اصلاً لاعلماً ولا عملاً على كل مسلك ومشرب وبعده ثبوته لا اشكال في ترتب الثمرة عليه كالحرمه والنجاسة فاذا طرء عليه عنوان آخر وهو الزبيبة وزال عنه عنوان ظاهر عقد وضعه وهو العينية وحصل للزبيب غليان فهو في تلك الحالة هل حرام ونجس كالعنب او حلال وطاهر ليس حاله كالعنب لاختصاص احكام التعليقية بالعنب وكان هو عقد الوضع وكان له دخل في موضوعية الموضوع وليس تلك الاحكام كاحكام التمييزية حتى يكون العنب عبثاً ومشيئاً الى الموضوع فح فقد اختلفوا في طهارته وحلية على قولين ومن يرى نجاسة العصير عند الغليان يحكم بنجاسته وحرمته ومن لا يرى يحكم فقط بحرمته دون نجاسته ولهم ادلة على الحرمة مع النجاسة ومن جملتها هو استحباب بقاء حرمته ونجاسته في حال العينية وجماعة انكروا ذلك الاستصحاب سواء كان نجساً او طاهراً او حلالاً او حراماً والتحقيق جريانه وفاقاً للمشهور والاساتيد والمحققين فيه حيث اولا ان الملازمة بنفسها من المجعولات الشرعية كما عرفت فلا مانع من استحباب يقائها وانها حكم وضعي وانها مجعولة كالحجية والطريقة والولاية (ثانياً) ان الحرمة والنجاسة التعليقية كانت ثابتة كما في الملكية التعليقية في باب الجمالة والسبق والراية والوصية التملكية فيستصحب لما عرفت من ثبوته فيكون المستصحب في الفرضين هو الحكم غاية الامر في الاول وضعي وفي الثاني تكليفي والناس لم ينالوا حكمه اصلاً لكن لما كان مجعول الشارع ونه دخل في الحكم جاز بل وجب استحبابه لما عرفت من ان المجعولات الشرعية ولو لم يصدق عليه الحكم جاز استحبابه ولو لم يصدق عليه الحكم اصلاً لا وضعاً ولا تكليفاً لما نبهناك في باب الخبر الواحد والاجماع المنقول وغيرهما فراجع (و رابعاً) ان من بدعى ان الاستصحاب عبارة عن عدم النقص اليقين

بالشك فاي معنى لانكاره في المقام لانطباقه على المقام غاية الامر لا بد ان يكون له اثر وعلى زعمه قد علم
 يمكن حين اليقين له اثر لكن من البديهي ان الاثر المرغوب في باب الاستصحاب هو حال الشك حتى
 يشمل له دليل ان تعبد ولو لم يكن موجوداً حال اليقين كما لا يخفى ولا ريب في وجود الاثر حال
 غلبان الزيب وهو الحرمة والنجاسة (وخامساً) ان مؤدى الحجة كما اعترف به في باب الخبر
 الواحد لا يشترط ان يكون له اثر حتى يشمل له دليلها بل يكفي انتهائه الى الاثر الشرعي و
 الاثر العملي ولو بالف واسطة فوج المتيقن السابق اى شىء كان وبإى اسم شئت فعبّر عنه ولم لو يكن
 حين اليقين له اثر وعمل ولكن لما كان حين العمل وهو حال غلبانه له عمل و اثر جاز
 استصحابه ولو لم يكن حكماً اصلاً ولا مجعولاً من ناحية الشارع ابداً ولا له اثر ولا عمل كما لا
 يخفى «وسادساً» يمكن ان يقال الحكم التعليقي ثابت حين اليقين على نحو الواجب المعلق
 الاعلى نحو الواجب المشروط فلا محذور من استصحابه عند من يرى صحته كما هو التحقيق
 فان قدح عما ذكرنا فساد دعوى انكار قاعدة الاستصحاب التعليقي كفساد ما ذكر من المقدمات
 الثلاثة على ما عرفت تفصيلها مع اجوبتها مع ان بعض المقدمات لا مساس لها مضافاً الى فسادها
 بالمقام والله الهادي ثم من غرائب الكلام انه زعم قد علم ان في خصوص العنب المغلى لا ينبغي
 البحث فيه حيث ان الموضوع صار منقياً لانه ماء العنب وفي الزيب لاء ماء حتى يجري فيه حكمه
 بل الموجود جرمه الموجود في كلتا الحالتين حيث اولا لا مناقشة في المثال فيكون نظير
 الاشكال بالمعارضة وامثالها مما اورد في المقام وثانياً لم نسمع ولن نسمع ان يكون للماء
 جرم (ثالثاً) ان الموجود في الحالتين هو الماء غاية الامر في الحالة الثانية تكون سخناً او
 منجمداً او تقول ان الثلج جرم الماء ولا يكون ماء لكن صارت منجمدة كما لا يخفى
 منها ان التركيب بين الشىء يكون على قسمين كما قالوا في التركيب بين الجنس
 والفصل اتحادى وانضمامى وملاك الاول هو ان يكون الجهة تعليلية وملاك الثانى ان يكون
 الجهة تقييدية والاول لا يكون كثيراً للموضوع والثانى يكون كثيراً له وقد اشرنا الى
 الجهات التعليلية والتقييدية في السابق وانها كيف يكثر الموضوع اولا يكثر فراجع اليها
 ثم انه بعد ما شيد تلك القاعدة واستحكم بنيانها بنى عليها عدة من المسائل

منها جواز اجتماع الامر والنهي بان التركيب فيه انضمامي لاتحادى مع ضم مقدمات اخرى اليها من استحالة تداخل المقولات وان الحركة فى كل مقولة عينها وان الاعراض كلها ذات التشكيك وانها من البسائط وان الصلوة من مقوله الوضع والغصب من مقولة الابن وكل مقولة بشرط لا بنفسها وباعاظ موضوعها لا بشرط و استحالة قيام العرض بالعرض فينتج جليا ان جواز اجتماع الامر والنهي من الواضحات وانت خير بفساد المدعى وخلل في تلك المقدمات قلنا بجوازه كما هو التحقيق واستحالة هذا لانك انه اخذ نحوى التركيب عن صاحب الفصول على المحكى عن المحقق صاحب العاشية وهو ايضا اخذ عن الحكماء حيث اختلفوا فى ان تركيب الجنس مع الفصل هل هو اتحادى او انضمامى كما قل السبزوارى تبعاً لاصحابه ان بقول السيد السناد تركيب عينية اتحادى الى قوله لكن قول الحكماء العظامى من قبله التركيب انضمامى حيث اولا انهم وان اختلفوا فيه ونسب الى بعضهم التركيب الانضمامى لكن التركيب الانضمامى غلط للزوم الخلف والتناقض لان المادة لا تحصل لها فى الايمان وان شبهة الشىء بالصورة فكيف صار المعدوم مع الموجود مركباً وان المادة عبارة عن القوة والصورة عبارة عن الفعلية وهنا متباينان ومتقابلان تقابل التناقض فكيف يتركب الشىء عن نفسه و نقضه و ان الانسان فى الخارج مـ وجود واحد لا ينافى فيه الا المكابر لوجودانه فكيف يكون موجود ان ولو بوجود واحد فالتركيب الانضمامى بينهما غير متعقل وانما هو الاتحادى بمعنى انه شىء واحد وان كان العقل يحلل على حسب اجزائه الاصلية فى الذهن الى الشيتين منضمين احدهما بالآخر وهما الجنس والفصل وذلك واضح الى النهاية وثانياً كان التركيب بينهما اتحادياً او انضمامياً اى ربط له بما نحن فى صدده وبما نحن فيه فإى شىء جنس و اى شىء مادة اى شىء فصل او صورة حتى اذا جمعتما نقول ان التركيب اتحادى او انضمامى ويختار الثانى هل الحركة جنس او مادة للصلوة والغصب وانهما فصلان لهما او الصلوة جنس للغصب والحركة او الغصب مادة لهما فالجنس اى شىء والفصل اى شىء فإى مسائل لقاعدتهم بالمقام وما نحن فى صدده وثالثاً سلمنا ان تركيب الصلوة مع الحركة التى جنس لها فرضاً ومع الغصب الذى فصل اخر لها فرضاً كان انضمامياً او اتحادياً فإى ربط لها باجتماع الصلوة

مع الغصب خصوصاً عند من ينكر جنسيته الحركة فتح لكل شيء يجتمع مع شيء آخر صح النزاع في ان التركيب اتحادي او انضمامي الا ترى ان زيدا قد اجتمع مع عمرو متلاصقان في مجلس واحد لا يتأتى فيه تلك المخاصمة الى غير ذلك من المركبات فاي ربط لنزاعهم بالمقام فيقتضى بناء على مذهبه عند اجتماع فردين من النوعين كركوب زيد على الفرس ان يتأتى النزاع في ان تركيبهما اتحادي او انضمامي فذلك مما يضحك به الشكلي فلامساس لقاعدتهم بالمقام اصلاً ورابعاً كانت الحركة جنساً ام لا كانت الصلوة والغصب فصلاً ام لا كيف يمكن التركيب في المقام وانما يكون التركيب في المتواطى دون ذوات التشكيك فانها من البسائط التي ما به امتياز معين ما به اشتراكه وانما اقرقه بان الصلوة والغصب من ذوات التشكيك فليس في المسئلة تركيب حتى يقال انه اتحادي او انضمامي ولو قلنا بان الحركة جنس لهما فاضلاع الانكار واما اجتماع فرد من الصلوة مع فرد من الغصب قلنا انه كركوب الهرة على الانسان لا يقال انه اتحادي او انضمامي وخامساً ان الصورة مأخوذة بشرط لا فكيف يعقل تركيب بشرط لا مع بشرط لا اخرى حتى يقال انه اتحادي او انضمامي فهل هذا الا الخلف والتناقض ولعمرك ان ذلك بمكان من الواضح فلا يحتاج الى الاطالة وسادساً ان قوله الحركة لا يكون معروضة الصلوة والغصب لانها عين كل مقولة والا يلزم قيام العرض بالعرض مع انها شيء واحد شخصي ممالا محصل له ولا تتعقل له مفهوماً اما اولاً ان الشيء لو كان موجوداً فلا بد ان يكون داخل في احدى المقولات فلا بد ان نسئل انها اى مقولة فان اراد انها برأسها مقولة مستقلة كما تقدم شرحها في السابق فان اراد مقالة الاسفار فتح تكون وجوداً وخارجاً عن المقولات طراً كما عرفت فلا تركيب في اليمين لانه بعد اختياره قال ان الحركة مع الوجود مترافان فلا يدخل (ح) تحت مقولة ولا يدخل في شيء ولا عارض ولا معروض ولا ضده ولا مثل له الى غير ذلك من احكام الوجود فيكون المسئلة ايضاً غير مرتبط بالمقام وان اراد انها ليست وجوداً بل انها مقولة من المقولات براسها لكنها في كل مقولة عينها فيرد عليه ولا قائل به فلا يمكن بناء المسئلة عليه اذ عرفت كلام الحكماء والمتكلمين بانها من مقولة الالين وثانياً اذا كانت في كل مقولة عين تلك المقولة فامكن تداخل

المقولتين فبح مع ان المقولات مأخوذة بشرط لا يناقض قواه من استحالة تداخل المقولتين والقول بجوازه فيها دون غيرهما جزاف واقتراح لانه ان كان محالاً عقلياً ففي الكل وان كان ممكناً عقلياً فكذلك فالتفصيل بين المقولات مما لا وجه له كما لا يخفى وثالثاً اذا كانت عينها فيلزم وجود العرض بالامعروض حيث لا اشكال في ان الصلوة والغضب من الاعراض فيلزم بناء عليه وجود العرض بالامعروض كما هو لازم العينية ورابعاً دعوى استحالة قيامهما بالحركة فلا بد لنا ان نسئل بانهم اعرضان فأي شيء معروض لهما وموضوعهما او يمكن تحققهما بدونهما وكلاهما كما ترى بديهياً وخامساً يستحاشه من كون الحركة معروضاً لهما والا يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال ففيه اولاً لا نسلم محاليتها بل المشهور على جوازه كما عن الخواجه في المتن وبعض الشراح في الشرح فالسرعة والبطء عرضان طاريان على الحركة بلا كلام مع انه يلزم قيام العرض بالعرض ولادليل على استحالاته والذي يحتاج العرض من وجوده هو الموضوع اما كونه جوهر أو ما الدليل عليه كما قيل وثانياً سلمنا لكن وجود العرض بالامعروض ايضاً محال فمعروضهما أي شيء اذا لم تكن الحركة معروضهما فان كان هو الجسم فيرجع النزاع لفظياً او ممالاً محصل له اما الاول فبح لا مانع ان تعرضا على الحركة وبها الى الجسم حتى يدفع الاستحالة كما هو جواب القائمين بالاستحالة واما الثاني فهو واضح كيف يمكن كون الخاص معروضاً لحكمين متضادين من الوجوب والحرمة وسابعاً جعل الصلوة من مقولة الوضع كما ترى اذ قد عرفت في السابق في شرح المقولات العشرة بانه الهيئة العارضة باعتبار النسبتين احديهما بلحاظ الاجزاء وترتيبها والثانية بلحاظ امور خارجية عن هويتها التي اجنبية عن الفعل بالمرّة وليست وضع الصلوة الانسبة واحدة لا النسبتين مع ان فيها مقولات عديدة غير قابلة للانكار ابدأ ففيها كيف كخضوعها وتوجه النفس الى المبدء وفعل كالنية جزء كانت او شرطاً واين كالمكان والتمت كالزمان وملك كالتشتر واطافة كالقبلة الى غير ذلك فجعلها من مقولة الوضع فقط كما ترى وان اراد ان تلك الامور محققها فيكون الصلوة ح معنى بسيطاً مسببياً ولا يلتزم به وخلاف مقالة المشهور ايضاً ولزوم عدم اجراء الاصول فيها لا في الشبهات الحكمية ولا الموضوعية كما لا يخفى فتاخص

عما ذكرنا ان تركيب الانضمامي مما لا ام له كما يستحيل في مثل المقام وان المسئلة غير مر بوطنة
به ابدأ والله الهادي

منها

ان المفهوم في كلية الموارد التي يطلق عليه او يباحث فيه سواء كان في الفاظ المفردة
او الجمل التركيبية و سواء كان جامداً او مشتقاً و سواء كان كلياً او جزئياً بسيط لا
يعقل التركيب فيه بوجه من الوجوه في المجردات والماديات حيث انه عبارة عن المدرك
العقلاني الذي يدركه العقل عند التفاته اليه حيث لكل شيء وجود عقلائي على طبق وجوده
الخارجي وبناء عليه لا يعقل التركيب فيه بوجوده من الوجه ثم بنى عليه ثمرات عديدة
منها في باب المشتق اورد على الكفاية بكونه في الذهن ينحل الى ذات ثبت لها النطق
مثل ذبها ومنها انكر على كل العلماء من حكميمهم وغيره حيث جعلوا الدلالة على اقسام الثلاثة
من الحيطه والطفيل والتضمن وذهب الى ان دلالة التضمنية اصلا غير معقول لواقع له الى
غير ذلك من الثمرات في فقهه و اصوله حيث زعم انه اذا كان بسيطاً ووجوداً عقلائياً ومدركا
كك كيف ينحل لان معنى انحلاله هو التركيب وانه يناقض مع قولنا انه بسيط و انت خبير
بانه لا يخلو عن خلل و توضيحه يحتاج الى طي مقدمة وهي ان الاشياء اذا حضرت في الذهن
بتوسط الالفاظ تتصف بعناوين كل واحد بعناية ملفوظ ومدلول ومفهوم ومقصود ومعقول
و معنى الى غير ذلك من العناوين نحو مدرك و امثالها و ذلك لافرق في كون
اللفظ كليا او جزئيا جامداً او مشتقا مفرداً او مركبا ولا اشكال في ان معنى كونه مدركا
احاطت به النفس والاحاطة لا يعقل التركيب فيه ومعنى انه مفهوم اي فهم المعنى لكن
المعنى واحد او كثير غير مرتبط بانصافه بالمفهومية واحداً كان او كثيراً يصدق عليه انه
مفهوم كما ان صدق مدرك عليه ايضاً كك وقلنا انه احاطة النفس ولا ريب في ان الاحاطة بسيطة
لا ينافي مع كون المحاط واحداً او متعدداً فاذا قلنا ان المفهوم بسيط اي شيء كان
الواحد يحضر في الذهن سواء كان اللفظ مفردا كالانسان او مركبا نحو الانسان
صناحك اذا عرفت ذلك فقد علمت ان معنى بساطة المفهوم مجيء صورة واحدة
في الذهن لا الصور المتعدده فهذا معنى بساطته لان الصورة الواحدة حضرت في

الذهن وصارت وجوداً ذهنياً ومعقولا غير قابل للتحويل الى الامور الكثيرة. وفساد تلك الدعوى كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار حيث انه اذا قرع سمعنا قال قائل الانسان لا اشكال في ان المفهوم منه شيء واحد والحاضر في ذهن صورة واحدة ولكن هل ذلك المفهوم والمدرک العقلائي في ذهن ينحل الى حيوان وناطق الى جنس وفصل ام لا فاذ لم ينحل فما معنى قول كل حكيم ومتكلم ان الفرق بين الحدو هو حيوان ناطق والمحدود هو الانسان هو الاجمال والتفصيل وما معنى ان الاجزاء الذهنية هو الجنس والفصل الا ترى ان الشارع قال ان الصلوة واجب لا يأتي منها في ذهن الصورة واحدة ومع ذلك ترى انها في ذهن تنحل الى اجزاء وشرائط عديدة وصور كثيرة فليس معنى بساطة المفهوم الا ان ما يحضر في ذهن وما يفهم منه صورة واحدة وتسمى تلك الصورة بعنوانين عديدة لانها في ذهن ايضا غير قابل للتحويل والتركيب والافضاض غنى عن البيان عقلا ووجدانا الا ان يراد من الوجود العقلائي غير الصورة التي تحضر في ذهن بل انه اجل من الوجود والمكان ويراد به المثل الافلاطونية فعهدته على مدعيه وعقولنا قاصرة عن ادراكها واما ما ورد على الكفاية فهو غير مرتبط بان المفهوم بسيط او مركب وعلى الاول اي شيء يراد منه بل ان البسيط على قسمين تارة شيء بسيط في اي موطن من المواطن كمفهوم الوجود حيث ان المفهوم منه حضور صورة واحدة في ذهن لكن في ذهن ايضا بسيط غير قابل للتحويل واخرى معناه انه يحضر في ذهن صورة واحدة كمفهوم الانسان ومع ذلك ينحل الى جنس وفصل فان الكفاية جعل مورد البحث هو الثاني وانه جعله هو الاول فيكون اجنبيا عن معنى بساطة المفهوم مع ان الحق في تلك المسئلة ايضا مع الكفاية - يثبت ان المادة كما بينها الحكميم كالجارية السمية الخلق كلما تريد ان تكشف وجهها تسترها بشيء آخر ولا يكاد تنفك عن الصورة اصلا ولذا ان ما ذهبوا اليه من المصدر او اسمه او الفعل مادة لسائر المشتقات كلها غير صحيح فانه لكل واحد صورة تخصه فالمادة لا يمكن رؤيتها كوجه جارية السمية ولذا لا بد ان يشار اليها بانها التي تكون معروض الصور فح ذلك المعنى هو المبدء فلو كان المشتق بسيطا بمعنى انه ايضا يحضر في ذهن ككفح يصير المبدء مع المشتق شيئا واحدا وانما التفاوت

كون المفهوم بسيطاً لا ينحل فتلا وانكار التضمن - ١٢١ -

إذا أخذ بشرط لا فهو يسمى بالمبدء وإذا أخذ لا بشرط فسمى بالمشتق والافه حقيقة واحدة وانت خير بفساد تلك الدعوى فان الفرق بينهما حقيقة لاعتبارية محضة حيث تارة يعتبر بشرط لا واخرى لا بشرط فتامل وبما ذكرنا قد ظهر معنى بساطة المفهوم ايضاً في باب مفهوم الشرط بان قول المولى ان جائك زيد فاكرمه لا تنأتى في الذهن الا صورة واحدة لا ثلاثة صور احديها معنى المطابقي وهو تمام مدلول الشرط و الاجزاء والاناطة بينهما والثاني معنى التضمني وهو مدلول الشرط فقط والاجزاء كك والثالث معنى الالتزام اللين الاخص وهو المفهوم المصطلح وهو ان لم بجئك زيد فلا نكرمه بل لا تنأتى في الذهن الا صورة واحدة وفيه تنحل الى صور ثلاثة فيا ليت شعري اذا لا ينحل فيه الى صور متعددة فكيف يلتزم بالمفهوم المصطلح وهل القول به الا انحلالها فيه الى صورتين ايجابية والسلبية تعجبنى شئى في المقام وهو ان المفهوم نقيض المنطوق ونقيض موجبة الكلية هو السالبة الجزئية وبالعكس فح يشكل التمسك بقوله (ع) الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شئ لان نقيضه الذي مفهومه هو ان بعض الماء اذا ابلغ قدر كرا ينجسه شئ ولا ينتج الاهملة فلا يفيد حذو ذلك الاشكال منه قد عجب في غايته ولا ينقض تعجبي منه كيف اورد الاشكال على الحديث ولم يورد الاشكال على باب المفاهيم كلية حيث بناء عليه ان المفهوم نقيض المنطوق ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية فلا يفيد القول بالمقوم ابداً حيث لو قال كل فرد من افراد الانسان ان جائك فاكرمه فمفهومه بناء على ان نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية بعض افراد الانسان ان جائك فلا تكرمه فيكون مهملة في الموضوع فلا ينتج الحكم في تمام افراده مع ان المقصود فيه ان الحكم في المنطوق كما هو ثابت لتمام الافراد فكك في المفهوم فاي خصوصية بالحديث نعم بعض الفقهاء قد قد اشكل في الحديث عين الاشكال لكنه ليت شعري اى ذنب على الحديث فالاشكال سينال في كلية باب المفاهيم لكن الامر ليس كك في المقامين والاشكال غير وارد اصلاً ما في باب المفاهيم حيث ليس المفهوم نقيض المنطوق لما صرحوا نوعاً في باب المفاهيم ان المنطوق باى خصوصية كانت في الشرط والاجزاء لا بد ان تكون محفوظة في المفهوم ايضاً غاية الامر ان الايجاب فقط يتبدل بالسلب او بالعكس فاذا كان المنطوق كل فرد من افراد الانسان

ان جائك فأكرمه فلامحالة ان مفهومه كل فرد من الافراد الانسان ان لم يجهك فلا تكرمه لان مفهومه بعض فرد منها ان لم يجهك فلا تكرمه و كك لو فرضنا المنطوق سالبة والمفهوم موجبة و كك قولنا بعض اهل البلدان جائك فأكرمه ليس مفهومه كل اهل البلدان لم يجهك فلا تكرمه بل بعض اهل البلدان لم يجهك فلا تكرمه فلا كل سلب نقيض الايجاب ولا كل ايجاب نقيض للسلب عند المنطقي ولا عند الاصولي بل المصطلح عند الاصولي كما نشاهد في المقام وفي باب الامر بالشئ غير النقيض المصطلح عند المنطوق قد عرفت اشتراطهم ببقاء سور المنطوق في المفهوم ايضاً كلية كلياً او جزئياً فقط ان التفاوت بينهما بتبديل النفي الى الايجاب او بالعكس دون تغيير سور القضية فراجع كلماتهم ومن هنا ظهر ان كل ماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء مفهومه كل ماء اذا لم يبلغ قدر كرا ينجسه شيء فهذا هو معيار المفهوم والمنطوق واما مسألة فهم المراد من الشيء و الاشكال فيه فهو موكول الى الفقه مع انه واضح لاسترة فيه حيث ان وقوع النكراه في سياق النفي افادتها للعموم يحتاج الى مقدمات الحكمة منها عدم البيان ومعه لا يبقى مجال لدعوى العموم ففي المقام لا يحتمل عاقل كل شيء من اشياء العالم يكون منجساً لبعض الماء حتى الشارع ينفيه في البالغ كراً فيكون الكلام (ح) خارجاً عن كلام العقلاء فالشئ يكون من العناوين المشيرة الى النجاسة العشرة وفي العناوين المشيرة المشار يقوم مقام المشير لانه موضوع الحكم حقيقة فيكون العبارة الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه نجاسة العشرة المعهودة فمفهومه ان الماء اذا لم يبلغ قدر الكرا ينجسه النجاسات العشرة المعهودة وذلك ايضاً من كونه على نحو العام البدلي فصح فاي قصور في الاستدلال وكيف كان فقد خرجنا عن موضوع الكلام وقد عرفت ان معنى بساطة المفهوم انه لا يستفاد من اللفظ ولا يحضر منه في الذهن الصورة واحدة ولا ينافي مع تحليله في الذهن ولا يترتب عليه مراتبه على ذلك الاصل ابدأ والله الهادي .

ومنها اسس عطر الله مرقدہ قاعدة عقالية وسمهاها بالوظائف العبودية مع المولى الربوبي وبنى عليها عدة من المسائل واعترض على الاصحاب قدّمها انطباقها والقول بها في المقدمات المفوتة التي منها وجوب التعلم قبل توجه التكليف وان كان في مثل التعليم قائل

باللاحاق بها حيث فرق بين القدرة والعلم فان باب المقدمات المفوتة يرجع الى مسألة القدرة دون باب وجوب التعليم فانه جعله اجنبياً عنها ولكن الحق بهالان الجهل بالحكم لا بوجوب سلب القدرة ولذا كانت الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل حيث جعل حكم العقل بوجوب مقدمات المفوتة من صغريات ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولزوم تحصيل القدرة على ما بين في المقدمات المفوتة وحفظها فهذا هو ملاك وجوبها عند العقل وذلك بخلاف وجوب التعلم فملاكه ليس الا ما هو ملاك الفحص في الشبهات الحكمية من استقلال العقل بلزوم اداء العبد وظيفة العبودية حيث انه يرى ان تحصيل العلم بمراتب المولى من وظائفه بعد كونه مكلفاً فيجب عليه المشي الى باب المولى ولو لذلك لانسد باب وجوب النظر الى معجزة مدعى النبوة ويلزم افحام الانبياء فكما ان وجوب النظر في معجزاته من مستقلاته فكذلك وجوب التعلم بل هو من صغرياته في الحقيقة وكك مسألة الفحص في الشبهات الحكمية اذا منط الكل واحد وهو حكمه باداء وظيفة العبودية ولذا لا يختص بالبالغ بل يجب النظر والتعلم على غير البالغ ايضاً والا يلزم عليه عدم وجوب الايمان في اول بلوغه وكك العبادة وما قيل من ان الاحكام مشروطة بالبلوغ غير مطرد ولا يشمل امثال تلك الاحكام نعم انه ليس واجباً نفسياً كما زعمه المدارك قده بل طريقى محض فيجب عليه التعلم قبل زمان الواجب لو ظن بعدم تمكنه في زمانه سواء عم به البلوى ام لا وليس حكمه في المقام كحكمه في باب التشريع حتى يعم صورة العلم والظن والشك والوهم والعجب من الشيخ مع انه لا يقول بوجوب النفسى للتعلم مع ذلك التزم بفسق تارك التعلم ولو لم يحتاج اليه هذا ملخص كلامه قده في وجوب التعلم بانه وجوب عقلى كما عرفت وانت خبير بانه لا يخلو عن خلل كثيره وخلط قده قواعد كثيرة بعضها على بعض وخلط بين كلام الاصحاب قده بعضها على بعض وخلط بين مسلكه مع مسالكهم ولم يأت شئ يدل عليه اما (اولاً) ان مسألة وجوب التعلم ولو قلنا بوجوبه العقلى غير مرتبط بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة اصلاً بوجه من الوجوه فضلاً ان يكون من صغرياته او مناطه حيث ان في باب النظر لا يمكن عقلاً ان يكون الوجوب من ناحية مدعى النبوة فكيف يجب

على الناس من ناحيته مع عدم ثبوت نبوته فمحال ما لا يمكن عقلاً ايجابه منه فيجب بحكم العقل
لئلا يلزم الافحام ولذا اتفق عليه الملل فكيف بالاسلام حتى الاشعري منهم واما في مسألة
التعلم فيمكن ايجابه شرعاً من ناحية الشارع بطور من الوجوب نفيساً او غيرياً او تهيمياً او
طريقياً ولذا قد اختلفوا فيه على اقوال قد اشار اليها فاي مساس لمسألة وجوب التعلم به واثباتاً
ان خروج مولى الربوبى عن طريقة الموالى العرفية امر عظيم فمن اتخذ لنفسه خادماً وعين
له مسكناً او تحصل عبداً وعين له مسكناً فانهم فيه عار فان بحق نفسها بانهما عبده و
خادم له ويجب عليهما ان يطيعا فيما يامر به لكن الكلام في انه يجب عليهما في كل ساعة و
دقيقة يستلون عن المولى او تابعيه او نوابه هل المولى جوعان هل المولى عطشان هل
المولى يريد الدخول الى السوق او المشى الى المسجد او غير ذلك من المرادات او على
المولى ان يبلغها باى نحو من التبليغ مراداته و ليس في البين الا الوجدان والعرب بيبابك
فان ماشاهد ناو يساعده الوجدان على المولى تبليغها و رفع الجهل عنهم بدون لزوم السؤال
عليهما عن المولى ولعمرك بعد التأمل في الامور العرفية والموالى السوقية لتعرف صدق
مقالتي كما هو واضح من ان يخفى فدعوى حكم العقل بلزوم تحصيل العلم كما ترى و ثالثاً
ان لزوم حفظ القدرة في باب مقدمات المفوته من جهة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
وجعل وجوبه عقلاً من صغريات كما ترى حيث لا مساس لتلك القاعدة به قلنا بوجوبه ام
لا و ذلك ان الاشعري لما زعموا ان العباد مجبورون في افعالهم وقد اقاموا على دعويهم
دلائل منها انه دائماً ان علل افعالهم اما موجودة او معدومة فعلى الاول فقد وجب الفعل
لان لشيء ما دام لم يجب لم يوجد وعلى الثانى فقد وجب عدمه فاين يبقى الاختيار فاين
الاختيار فاجابه العدلية بان لا ننكر ذلك ولكن نقول ان من اجزاء العلل هو الاختيار
فبح اذا تحقق عللة الامتناع فهو لا ينافي مع الاختيار فاي ربط لتلك القاعدة العقلية بانه يجب
عقلاً اتيان المقدمة قبل وجوب ذيلها لا وعلى فرض وجوبها باى جهة تكون واجبة فلا مساس
لها بالمقام اصلاً ولذلك ترى ان القاعدة لم يختلف فيها احد من الملل فضلاً عن الامة الاسلامية
وفى المقام قد اختلفوا فيه اختلافاً فاحشاً فلو كان من صغرياتهم اجل من الاختلاف فيه

مع الاعتراف بتماميتها كما لا يخفى (ورابعاً) ان اخراج وجوب التعلم عن المقدمات المفوتة وعدم وجوبه او وجوبه غير راجع الى القدرة بدعوى اتفاق الاصحاب بان الاحكام الواقعية مشترك بين العالم و الجاهل فهذا اعظم شاهد بعدم ارجاعه الى القدرة و بين البابين بون بعيد وان ملاك احدهما غير الاخر الى اخر ما بين غير مرتبط بالمدعى اما بناء على مذهب الاصحاب قده من ذهائهم الى مراتب الحكم فمعقد اجماعهم هو الحكم الانشائي المشترك بينهما ولا ينافي اشتراط فعليته بالقدرة واما بناء على مذهبه في القضية الحقيقية من انكار الحكم الانشائي اصلا و انحصاره بالفعلية و ان فعليته بفعليته موضوعه فلم يدل عليه شيء باشتراكنا بين العالم و الجاهل مع انكاره لحكم الانشائي كلية فالاحصاء ان الاستدلال بالاشتراك غير صحيح على كل حال اما على مذهبهم فهم يقولون به في الحكم الانشائي و اما على مذهبه فهو منكر له اصلا فكيف استدل بدلغي القدرة في وجوبه بعدم اشتراطها بالعلم من باب القدرة و اما اصل المسئلة فلا اشكال في عدم تحقق الحكم الفعلي في الواقع الامع العلم به و الاستحصال فعليته حيث لا نريد منها الا مرتبة البعث و مرتبته عقلا تكون محالا الامع امكان الانبعاث الناشئ عن البعث و مع الجهل بالبعث قاصراً كان او مقصراً يكون الانبعاث محالا و ذلك امر جلي لا يحتاج الى اقامة البرهان فظهر ان الجاهل عاجز و غير قادر على الاطاعة و لا يمكن الا بالعلم نعم قد استشكلوا في امكان تقييدها بالعلم لكنه لا محيص عنه اما هو بالفعل و اما بمتهم الجعل بناء على مذهبه فيه و اما بالحصص الملازمة الى غير ذلك فيكون تكليف الجاهل كتكليف العاجز و لا ينافي ما ذكرنا ايضاً من كون الكفار مكلفين بالفروع و الاصول كما لا يخفى (وخامساً) اى مساس لمسئلتنا مع وجوب الفحص في الشبهات الحكمية حتى يكونا متحدى الملاك فان وجوب الفحص فيها بحكم العقل انما هو من جهة عالم الاجمالى يخلط الحجة بالاحجية حيث نعلم بعدم حجية كثير من تلك الظواهر لارادة خلافها حتى قيل ما من عام الا وقد خص و اغلب كلمات العرب هو المجازات الى غير ذلك فبح تلك الحجج ولو كانت ذاتاً غير مشروط بالفحص لكنه بواسطة ذلك العالم الاجمالى تكون عقلا مشروطاً بالفحص لتشخيص الحجة عن لاحجة او تشخيص الاقوى عن غير ها الى غير ذلك فاي ربط

بلزوم ذهاب العبد الى باب المولى ودقه واظهاره بانى عبدك الفلان هل لك الى حاجة
ام لاهل انت امرت احداً يا مرنى بشىء ام لاهل انت عريان فاكسوك او عطشان فارويك او
جوعان فاشبعك الى غير ذلك فالانصاف ان القياس مع الفارق فضلا عن اتحاد الملاك و
(سادسا) وجوب الاحكام قبل البلوغ امر عجيب يخالف لطواهر اجماعات العامة والخاصة
اما غير المراهق فهو واضح لان تعلقه به محال عقلا واما هو فليس فى البين مخصص للشرطية
من الاجماع وغيرها واندر ارجح فى ملاك وجوب النظر فى المجزأة اعظم واعجب للمصادرة
ولما عرفت فيما سبق نعم يمكن ان يقال انه شرط مقارن ان افاد والا نلتزم بانه يجب عليه
الايمان والعبادة فى اول بلوغه فحماقات من العبادة بلحاظ جهله لا باس به فليقتض لئلا يتركه عليه
بل انه على وليه وكما مات منه الايمان قبل التمكن منه بلحاظ جهله ولا يتركه حاله كالقاصر و
انما ائتمها على وليه لانه كان الواجب عليه تعليمها وان لم يجب عليه التعلم للاخبار الكثيرة فيبقى
ظواهر الاجماع الغير القابلة للتخصيص على حاله لماد من النصوص الكثيرة من وجوب تعليم
احكامه اللازمة من اوائل بلوغه مع ان المعرفة ليس من منعه اجماعاً (سابعا) ان المدارك لم يقل انه
واجب نفسى بل ذهب الى ان انه نفسى تهيشى لا غيرى وعليه لا مانع من التزام العقاب على تركه بل كل
نفسى تهيشى كما الفرق بين عام البلوى وعدمه مع احتمال الابتلاء هذا والله العالم وثامناً لا ينقض تعجيبى
منه قدومه ما ينسب الى الكفاية غير مرة كما عرفت فى بعض المسائل وفى المقام ايضا حيث نسب اليه
بانه قائل بوجوب مقدمات المفوتة والحق بها وجوب التعلم الى احد الامر ين اما بالواجب
المعلق واما على نحو الشرط المتأخر مع انه ره قدومه منكر للموجب المعلق للاستحالة
بل لعدم الاحتياج وارجاع شرط المتأخر الى المقارن ايضا بل انه ذهب الى وجوبها من
جهة كشفها من تقدم وجوب ذنبها عليها فان لم يمكن ذلك فلا بد من القول بالوجوب النفسى
التهيشى كما هو خيرة المدارك ثم انه لم يدخل التعلم فى المقدمات المفوتة بل جعلها قسماً
برأسه وذهب الى وجوبه من باب حكم العقل مستقلاً وهذا عين عبارة الكفاية هذا فى غير
المعرفة والتعلم من المقدمات واما المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها الخ فماتسب اليه من
ادخاله فيها خطأ بين ثم نسبة وجوب الكل اليه من باب الواجب المعلق او الشرط المتأخر

غفلة واضحة حيث في التعلم ذهب الى وجوبه من باب حكمة العقل وفي المفوتة اما
 بتقديم ذبيحانا واما بالتزام مسلك المدارك فمانسب الى الكفاية انه برئ منه فراجع و"تاسعا"
 ان ما حكم بوجود مقدمات المفوتة من باب حكم العقل بتحصيل القدرة او حفظها
 قبل زمان الواجب غير صحيح حيث دعوى تمامية قاعدة الملازمة على حسب الصغرى لان تكون
 الارجماً بالغيب لانها انما تتم فيما احرز العقل وجود المقتضى وعدم الموانع واحراز
 عدم الموانع في الواقع وفي علم الله ونفس الامر لا يمكن الا للعلام الغيوب وذلك امر واضح
 لا يعترى فيه ريب والعرب بياكم وللتكلم من اثباتها ونفيها على حسب الكبرى محل آخر يطلب
 منه وعليه لا يمكن ان يكون غيرياً ولا نفسياً محضاً فيرجع الى مقالة المدارك من القول بالوجوب
 النفسى التهيئى غايته الامر طريق الاستكشاف مختلف عنده بالعقل وعنده بالنقل فلا بد
 من الالتزام بالعقاب ايضاً والمسلم عدم عقاب الغيرى واما غيره فكل يدعى بانه
 موجب للعقاب لانه لم يكن واجباً غيرياً ومن هنا انقح انه لا وجه لتعليقه بعدم
 العقاب بانه من سنخ الغيرى كيف يكون من سنخه مع انه لا بد ان يترشح من ذبيحكما
 لا يخفى (وعاشراً) ما عترضه على الشيخ قده من حكمه بفسق تارك التعلم مع انه ذهب الى عدم
 وجوبه النفسى كما ترى حيث ان الفسق ليس دائراً مدار النفس والغيرى بل انه تابع لاثيان
 الكبائر او الاصرار على الصفات فح لو لم يكن من الاولى داخل في الثانى على حسب
 تكرر وجوده على حسب الازمان فيصدق على تركه الاصرار فيكون فاسقاً او من جهة انه
 مع تركه قهـ رأ يفوت عنه الواجبات التى تركها من الكبائر فيصير فاسقاً فافهم
 والله الهادى .

منها

انهم قد اختلفوا في ان تقابل الاطلاق الذى هو شمول الطبيعة لما يندرج فى تحتها
 وينطبق عليها انطياق الكلى على مصاديقه مع التقييد الذى عبارة عن عدم شمولها عليها
 عدم صدقها كك بل انها تنحصر فى الفرد بعد الفراغ من انها من المتقابلين فى انه فى اى
 قسم منه فهل التقابل هو السلب والايجاب او التضاد او عدم الملكية فانه قدس الله ترته قد اختار
 الاخير جازماً بان التقابل هو تقابل العدم والملكية دون سائر الاقسام وطعن على من ادعى

غيره من التقابل السلب والایجاب لانه قد اثبت في بعض قواعد ان كمالا يمكن التقييد لا يمكن الاطلاق ايضاً و لذلك قال باستحالة اخذ داعي الامر في متعلقه فلم اصار الصلوة لا يمكن ان يكون مقيداً بداعي الامر او بقصد الوجه او التميز الى غير ذلك من الانقسامات اللاحقة على اصطلاحه قده فيستحيل ان يكون لها اطلاق ايضاً لان امتناع التقييد عين امتناع الاطلاق لان الاطلاق ليس الاعبارة عن تساوي وجود القيد مع المقيد وعدمه فاذا امتنع لحاظ القيد معها امتنع التسوية فاختر بعد الميثار التي ان تقابلها تقابل العدم والملكية وبنى عليه امورات ومسائل في الاصول والفقه واني في المقام لست في صدد بيان المختار وتشخيص اي واحد من الاقسام فهو مو كول الى محله بل غرضي في المقام بانك خير بفساد مختاره قده حيث ان العدم الذي في العدم والملكية يحتاج الى الموضوع ولو لا يحتاج اليه في العدم المطلق كما ان ملكيته ايضاً يحتاج الى الموضوع وعلى احتياجهم الى الموضوع اتفق كلمات المتكلمين والحكماء طراً فذلك عين عبارة الخواجه في تجريده ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته وكك العلامة قده في الشرح وسائر الشراح وكك الحاجي فالعدم والملكية يحتاجان الى الموضوع لكنهم اختلفوا في تعيين موضوعه فقال قوم بانه لا يكون الاشخصاً وقال قوم لا يكون الانوعياً وقال قوم لا يكون الاجنسياً والمشهور منهم كالخواجه وشراح التجريد والحاجي وغيره ان كل واحد منها صحيح وموضوعه بالقياس الى الاقوال يكون على نحو مانعة الخلو والجمع وهي المنفصلة الحقيقة وهذا عين عبارة التجريدي ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً وبعبارة الحاجي فاذا كان الموضوع جنساً فهو الماهية على نحو الابشرية واذا كان نوعاً فيكون الماهية على نحو بشرط الأيتد وكك الشخص اذا عرفت ذلك فلا ريب ان موضوع الاطلاق والتقييد ليس الا الماهيات المخترعة الشرعية التي هي افعال المكلفين كالصلوة والصوم وامثالهما او البالغ العاقل على زعمه قده والمعقول في موضوعيته هما ليس الا النوع لان الجنس ليس له تحصل في الخارج حتى يتعلق به الطالب على انه لا يمكن ان يكون جنساً لانه المحمول في جواب اشياء مختلفة الحقيقة ولا شخصاً كما لا يخفى فلا بد ان يكون الموضوع وهو الماهية بشرط لا على انه لو كان الجنس ايضاً لا يضر بالمقصود لانه الماهية الا بشرط كما عرفت فان كان الاولى في

كون التقابل بين المطلق والمقيد هو العدم والملكية - ١٢٩ -

لحاط نفس الماهية بان لا يكون مع شيء وان كان الثانية فهي لحاطها صرفاً كان معه شيء
ام لا وعلى التقديرين لا يعقل لحاط عنوانها عبرة ومرأة لافرادها محققة او مقدرة كما هو
مناط الحقيقة كما لا يخفى فلا زال موضوعه اما الماهية الابشرط واما الماهية البشروط لانما
معنى ان تلك العناوين اذا كانت موضوعاتاً للاحكام او متعلقة بها يكون على نحو القضايا الحقيقية
التي بها مقام دورة اصوله قد فاعل القول بكون متعلق الاحكام وموضوعها مؤخوذة على نحو
القضية الحقيقية واختيار ان التقابل بين المطلق والمقيد عدم الملكية متناقضان يستحيل
اجتماعهما فلا بد اما ان يرفع اليد عن القضية الحقيقة في الفقه والاصول واما ان يرفع اليد
عن اختيار تقابل العدم والملكية في المطلق والمقيد حيث عدم اجتماع هذين المسلكين و
تناقضهما كالنار على المنار او كالشمس في رابعة النهار كما لا يخفى فلا زال تلك الماهيات
موضوعات الاحكام او متعلقاتها ولا زال انها امام مطلق او مقيد فلا زال انها ما شئخص او نوع او
جنس فلا زال انها اما الماهية الابشرط او بشرط لا فكيف يعقل (ح) جعل الموضوعات والمتعلقات
على نحو القضية الحقيقية وهل هذا الا التناقض وذلك يمكن من الوضوح لا يعتبره ريب
ولله الهادي

ومنها

ان اطلاق الحجة على العلم ليس كاطلاقها على سائر الحجج فلا يكون اطلاقها عليه باصطلاح
المنطقي لعدم وقوعه وسطاً لعدم العلة بينه وبين الاكبر اصلاً وثبوتهامعتبر فيه ولا باصطلاح
الاصولي لانها على ذلك عبارة عما جعلها الشارع وسطاً لاثبات متعلقها من دون ثبوت علة كك
وح فمن الواضح ان بين اليقين والمعلوم ليس علاقة اصلا حتى يكون من الاول ولا الشارع
جعلها مع عدمها حتى يكون من الثاني فثبت ان اطلاقها على القطع لا يكون كاطلاقها على سائر
الحجج لا باصطلاح الميزان ولا الاصولي هذا مختصر ما افاده قد في المقام اقول ينبغي طي
مقدسات حتى تظهر فساد تلك الدعوى بالمداهة والوجدان الاولى ان المراد من الوسط
في العرف المنطقي هو حد الوسط القياس في الاشكال الاربعة المعروفه على شرائطها الخاصة
والظاهر انهم مشوا على وفق المعنى اللغوي غاية الامر قرروا الهاشرا ان الواسطة
في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وحد الوسط كك لان به يتوصل الى الاكبر للاصغر كما ان

الاصولى ايضا مسمى على ذلك المنوال حيث انهم بادلتهم بتوصلون الى مقصودهم وكك الفقيه بل كل دى فن وكيف كان انه في العرف المنطق مقرر نالك وفي عرف الاصولى اما يكون ما كان علة لوجود الشئىء بناء على الموضوعية ولو لم نقل بالتصويب لانتصوب الاشعري ولا المعتزلى بل بتصويب الامامية واما ما كان منجز للواقع عند الاصابة وعذر أعند المخالفة كما هو المشهور بناء على الطريقة كما لا يخفى الثانية ان حد الوسط يكون على اقسام ثلاثة تارة يكون علة تامه لوجود الاكبر للاصغر او نفيه عنه فعلى حسب اصطلاحهم يسمى واسطة في الثبوت واخرى يكون علة الانكشاف بثبوت الاكبر للاصغر والانكشاف عنه ويسمى واسطة في الاثبات وبينهما اعم من وجه وامثلتهما واضحة جداً وثلاثة ليس فيه العلية ابداً لاعلة للثبوت ولا علة الانكشاف بل نسبة العلية اليه انما يكون بالعناية والمجاز وتسمى بالواسطة في العروض وامثلتها واضحة وانها ولو ايضا على انحاء ثلاثة وبسطها في الدرر المطقية لكنها غير مرتبطة بما نحن في صدد ها الثلاثة ان الحجية ليست من المشترك اللفظي للغة ولا اصطلاحاً سواء كانت من الامور الانتزاعية عن نفس ذات الشئىء كما في القطع او من الامور الحقيقية المجعلولة من العقل او العقلاء لنفس ذات الانكشاف التام وانها من لوازم الذات الانكشاف التام او انها من الامور البعملية من الشارع او العقلاء لبعض الاشياء الخاصة كالظن مثلاً بناء على ان الاحكام الوضعية مجعلولة طراً وكلا او انها مجعلولة في الجملة او كلها منتزعة عن الخطاب شرعياً كان او عرفياً وكيف كان لا ريب ان الحجية باى نحو من المعقول ليست من المشترك اللفظي وليست لها معان متغيرة متباينة بل ليس لها الامنى فارد وحققة واحدة وهو ما يتوصل به الى المقصود بنحو الثبوت او الحكمائية عن المدعى او معتبر عنها بلحاظ اثرها بمنجز للواقع لو طابقت وعذر ألو خالف ويستحق العقاب في المخالفة ويستحق المثوبة في الموافقة وتلك الحقيقة التي نعبر عنها بثبوت الواقع او بمنجز الواقع سارية وجارية في تمام الحجج باى اصطلاح وباى نحو معقول اعتبارى او انتزاعى فلا مشاحة في الاصطلاح ولا نزاع في اختلاف الانظار ولكن كلهم يحكون به عن تلك الحقيقة الواحدة والمعنى الفارد وهو الثبوت الواقع او بمنجز الواقع مما لا ريب فيه ولا كلام فيه ولا شك يعتريه كما لا يخفى (الرابعة) ان الاحكام الواقعية من

تكاليفها ووضعها بناء على جعله بما هي هي واقعية لا يترتب عليها اثر من الاثر فليس في مخالفتها عقاب ولا في موافقتها ثواب اذا لم يقيم عليها ما يوجب تنجيزها اما وجداناً كالقطع او تعبداً كالامارة سواء قيل بانها تابعة للمصالح في المتعلق او في الامر او في شئى اخر والظاهر ان ذلك من الواضحات حيث مع عدم قيام ما يوجب تنجزها يستحيل البعث بقول مطلق الموجب لامكان الانبعاث الموجب لحكم العقل والعقلاء باستحقاق الفاعل المثوبة او العقوبة ولذا ترى كثيراً يوجب مخالفتها ولا يترتب عليها شئى من العقوبة كما في الشبهات البدوية وغير المحصورة وبعض موارد الجهل فيكون لقيام الحججة عليها وجداناً او تعبداً دخل في الفعلية المطلقة فحين قيامها عليها من حيث البعث المطلق الموجب لامكان الانبعاث فعلية مطلقة وهى بعد امكان الانبعاث وقيامها يسمى بالتنجز والامع فرض عدم قيامه عليها لا وجداناً ولا تعبداً لا يترتب عليها شئى ابدأ وان فكك بعض الاعاظم بين المثوبة والعقوبة ولكنه غير مرضى لدى الفحول كما هو كك ان قلت كيف يكون كك والا يلزم الدور او خلو الواقعة عن الحكم وكلاهما بمراحل عن الصواب للزوم الدور وغير ذلك من المحاذير قلت اما الحكم الواقعي الذي هو المشترك بين العالم والجاهل فلا يشترط فيه شئى وان شئت عبر عنه بالاختصاص او الانشاء وان كان الخصم ينكر الانشاء بالمرّة ولم نعرف لانكاره محصلاً كما عرفت في شرح القضية الحقيقية مع اقراره به في قاعدة وظائف العبودية في المقدمات المفوتة فراجع اليها بل في غيرها ايضاً غير مرة فيرتفع عنه محذور خلو الواقعة عنه كما اشرنا في اول الرسالة واما مسئلة الدور فنلتزم بعدم اشتراطه بشئى لما قلنا بانه مشترك بين العالم والجاهل واما الحكم الفعلي المطلق الذي يكون مستلزماً لامكان الانبعاث فقد قلنا بدخل قيام الحججة في العقل على كل مسلك ومذهب فلا بد من علاجه اما بناء على مذهبه ان امكان دخل الانقسامات الاحقة في متعلق الخطاب مع الانقسامات السابقة بخطاب واحد بالزوم دور وشبهه فلا بأس فنقول ان حصة من الحكم الملازم والتوهم مع العلم الذي لا مطلق حتى حال فقد العلم ولا مقيّد به حق يلزم الدور فلا اشكال ولا دور واما بناء على مذهبه فلا بد ان يلتزم بنتيجة التقييد والدليل عليه حكم العقل باستحالة ترتب اثر على الواقع بدون قيام

ما يوجب تنجزه كما يلتزم بهافي تقييد الخطاب الواقعي بكون صدوره حسناً ويلتزم ببطالان الصلوة في الدار الغصبي لامن جهة الاجماع و لوقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي كما لا يخفى اذا عرفت تلك المقدمات الواضحة فقد انقذح ظهور الخلل فيما ذكره قدمه من عدم صحة اطلاق الحججة عليه ورتب غير مرة عليه ثمرات اما في القطع الموضوعي وحجتيه الامارات من باب السببية فيكون كلوا احدهما حدوسطاً لثبوت الحكم واقعاً والقياس من الشكل الاول الذي يعتبر فيه ايجاب الصغرى و كلية الكبرى ويكون الواسطة واسطة في الثبوت كسائر المقامات بالاقتضوي المقام اصلاً وبلا تفاوت و اما في القطع الظرفي فبناء على ما قررنا من دخل قيام الحججة في تنجزه وفعالية المطقة اما وجداناً كالعلم واما تعبدأ فيكون على ما قررنا من لزوم دخله فيه باحد الطريق المتصور في الدخول فيكون العلم والظن ايضاً واقعاً في طريق القياس ويكون القياس من الشكل الاول تمام الشرائط ويكون الواسطة واسطة في الثبوت كما لا يخفى لثبوت العلمقة في القسمين بين حدالوسط والاكبر في القطع ذاتاً وفي الظن جملاً كما لا يخفى واما بناء على عدم دخل الحججة اصلاً وابدأ في الحكم الواقعي سواء كانت وجداناً أو تعبدأ فيأيقع العلم في طريق القياس كالظن طابق النعل بالنعل غاية الامر في القطع يثبت المتعلق بالوجدان وفي الظن يثبت بالتعبد لكن كل واحد يقع في طريق القياس من الشكل الاول المبدهي الانتاج في اثبات متعلقه كما لا ريب فيه بدون امكان تصوير التفكيك بينهما في وقوعهما في طريق القياس غاية الامر ليستح الواسطة واسطة في الثبوت بل يكون الواسطة واسطة في الایبات فكما ان الظن يقع في طريق القياس لاثبات المتعلق حكماً كان او موضوعاً دون ثبوته فكك اليقين تقع فيه لاثبات المتعلق حكماً كان او موضوعاً بدون فرق بينهما فيكون ح بواسطة واسطة في الایبات دون الثبوت الحاصل ثبوت الاكبر للاصغر امر واقعي مجعول شرعي غير مرتبط بالقطع او غيره كالظن بل او وجود المكلف وكون كلاهما حاجة وكلاهما طريقاً لا ريب فيه ولو كان بينهما فرق من حيث المجعوليه و المنجعية ولكن بتطبيق امر المجعول الواقعي يحتاج الى الطريق فيقال في الاول هذا ما ظن خمريته وكما كان كك فهو حر ام فكك في الثاني نقول هذا ما علم خمريته وكل كان كك فهو حر ام وفي كلاهما

قيام الطريق والحجة حد وسط وقد عرفت انها عبارة عن انكشاف المنكشف لاثبوت المنكشف فح
كما نقول صلوة الظهر قد قام الخبر الواحد على وجوبها وكما كان ككفهي واجبة او ان الخمر قد
قام الخبر الواحد على حرمة وكما كان ككفهي حرام كك تقول ان الصلوة الجمعة قد علم حرمتها
وكما كان كك فالصلوة الجمعة حرام وكك ان الخمر قد علم حرمتها وكما كان كك فهو
حرام وفي تمام تلك الموارد صار العلم وسطاً لاثبات متعلته كالظن طابق النعل
بالنعل لاثبوتها فلا ربط لذلك القياس الذي واسطته واسطة في الاثبات لدعوى ان الخمر او
الصلوة بما هو حرام او واجب دون معلوم الخيرته او معلوم الصلوتية وامثال ذلك
فيكون واسطة في الاثبات كما عرفت وهو الانكشاف للزوم العلقه بين الكاشف والمنكشف
في الظاهر كما هو معناه في واسطة في الاثبات اذ قد عرفت ان بينه مع الثبوت اعم من وجدح
يكون العلم والظن اختان ترضعان من ثدى واحد وهاربان من واحد احدث في وقوعها وسطاً
لا ثبات المتعلق في الحكم والموضوع فكيف ينكر وقوع العلم في طريق القياس دونه فان
الواسطة ليست منحصرة في الثبوت حين ينكر بناء على عدم تمامية ما ذكرنا من امكان
الواسطة الثبوت ايضاً بل وقوعها ودعوى صحة القياس في قولنا بعد قيام الطرق بان هذا مضمون
الخميرية وكل مضمون الخميرية حرام فح ينتج بان مضمون الخميرية - رام ولا يصح ان يقال هذا
معلوم الخميرية وكل معلوم الخميرية حرام لان الحرمة ثابت للخمر دون معلوم الخميرية لعجيب حيث
ان الظن الذي وقع في القياس يكون من الجهات التعليلية دون التقييدية فاذا كان كك فامافي كلاهما
قياس باطل لبداهة ان الظن طريق والواقع في الموضوع والحكم غير مقيد به ويكون الوصف من
الجهات التعليلية والاصغر ليس في القياسين الانفس المشار اليه لا المقيد بالمضمونيه ولا
بالمعلومية وان كان من الجهات التقييدية فكما ان في العلم قياس غير صحيح فكك في الظن
بناء على الطريقة دون الموضوعية فمأجفة الفارقة بينهما فتخلص عما ذكرنا ان الحججة ليس
لها معان متعددة حتى يكون من المشترك اللفظي بل لها معنى واحد ومفهوم فارد وهو ما
يتوصل الى الشيء ويكون من المشترك المعنوي كما لا يخفى وصحة اطلاقها على العلم كصحة

اطلاقها على الظن وصحة اطلاقها عليهم ما يكون على اصطلاح اهل الميزان على وفق القاعدة اما
مطلقا في الواسطة في الشبوت والاثبات واما في خصوص الاخير وك على اصطلاح الاصولي
امام مطلقا على ما قررنا واما في خصوص واسطة في الاثبات فلم يترك ان التزام بعدم صحة اطلاقها
عليه دونه على كلا المسلكين مما لا محصل له ولا معنى معقولا بعدما عرفت ماتلو ناعليك وذلك
واضح الى النهاية كما لا يخفى على اولى الدراية والله العالم .

ان كل شرط موضوع وكل موضوع شرط حتى ان احدهما عين الآخر فيكون كل شرط
موضوعاً وكل موضوع شرطاً وعلى تلك القاعدة بنى قده كثير أمن المسائل فى الفقه والاصول
واورد اعتراضات على القوم فى مسالكهم مع انها لا موقوع لها حيث انها اشكالات منهائية و
تلك القاعدة غير ثابتة عندهم وكيف كان لما كان الشرط على حسب الاصطلاحات مختلفة فلا
يضمن بيانها ثم ببيان المراد مما فى المقام ثم نتكلم فى تمايتها وعدمها فاقول ان الشرط على
حسب اصطلاح اللغة عبارة عن مطابق الالتزام والالتزام او الالتزام فى ضمن الالتزام
واما على حسب الشرع فقد يطلق ويراد معنى اللغو وقديطلق ويراد
منه الجعل الشرعى ومن الثانى قوله ع شرطا لله قبل شرطكم ومن الاول المتشبهون
عند شروطهم واماعلى حسب اصطلاح الادب يريدون اذنا واماعلى حسب اصطلاح
الحكيم والمنطقى يريدون منه تعليق شئ على شئ عارضا له كقوله تعالى
اصطلاح الاصولى كل شئ يبارم من عدمه العدم فكل مقدمة يلزم من عدمها عدمية كقوله
من هو ذا هو ايضا ام لا يقال لها الشرط وهذا هو الذى يكون المراد فى المقام دون قيمة المعاد
والمراد بالشرط قد تقدم عند ما بينفعلك فى المقام حيث قلنا فى اول الكتاب ان صدق
الشرط على شئ ولا يصح الا ان يحمل عليه شئ آخر لانه يسمى الشرط بضمه وضو عالانه وضع
عين ان لا يصح على شئ وان لم يحمله جامع ليس الا ان يتحد وهو الشرط المحمول مع
اشحاد وجودهما صاعداً ويسمى بالحمل الاولى وقد يسمى بالذاتى ايضاً وقد يجمع ويقال الحمل
الاولى الذاتى سمى كذلك لان اوجز تبين كقولك الانسان اسرار اوزن يد ويداو يتغير مفهومها
لكن يتحد ان فى الوجود سواء كان الموضوع فرداً من افراد المحمول كما فى حمل الكل

على الفرد نحوز يد انسان او حمل عرض على جوهر كحمل الضحك على الانسان كما لا فرق
 في ذلك بين كون الجوهر كلياً كقولك الانسان ضاحك او فرداً منه كقولك زيد ضاحك
 ولاننا في اليمين بالنقل والعيان نعم يشترط في حمل العرض على الجوهر ان يكون من
 اعراضه ولو بعيداً والا فلو فرضنا ان العرض ليس من عوارضه فلا يصح الحمل ابداً الا مع عناية
 يقتضية فلا يصح ان يقال الانسان واجب الوجود بالذات والله ضاحك اوباك فشرط صحة
 الحمل في القسم الاخير من القسم الاخير لا بد ان يكون العرض عرضاً له ولو قلنا من اعراضه
 البعيدة اقلاً والا فالذي يفيد في المسئلة بل في كلية العلوم ان يكون العرض المحمول من
 الاعراض الذاتية فضلاً عن البعيدة نعم ان الشرط يكون على قسمين تارة يكون الشرط شرطاً
 للواجب على نحو يجب تحصيله كالتمسك والطهارة والقبلة الى غير ذلك من الشرائط المعتمدة
 في الواجبات ولا يهملها معنى شرطية الواجب بانها دخلية في مصلحته وملاكه او دخلية في
 اتصافه بالمصلحة والملاك او دخلية في تأثير الذات فيها الى غير ذلك مما قيل فيه لكن على
 كل حال شرط الواجب هو الذي يكون له دخل في الواجب ويكون قيداً فيه فوجود تلك الشرائط
 ومعناها على الاجمال مما لا خلاف فيه ولا انكار فيه واخرى قسم لا يعد من شرائط الواجب وليس
 له دخل على اى معنى من الدخول في الواجب سواء قلنا بان القسمين يرجع الى المادى ايضا
 او قلنا ان قسم الاخير يرجع الى الهيئته على اختلاف في كيفية تلقيه بالهيئته على نفس الوجوب
 او النسبة او المحمول المنتسب او غير ذلك من الاقوال ثم ان القسم الاخير الذي لا يكون
 مأخوذاً في الواجب على نحو يجب تحصيله تارة عند وجوده يكون امر خارجياً ويتصف المكلف
 به ويكون صفة من صفاته كالاستطاعة مثلاً حيث لا يكون مأخوذاً في الواجب ولكن يكون
 من الامورات الخارجية قد توجد لبعض افراد المكلفين وينوعهم ويتصف المكلف بهاقية قال
 المكلف المستطيع لصحة الحمل وصحة الاتصاف واخرى يكون من الامورات الخارجية
 ولكن لا يتصف المكلف به ولا يكون من اوصافه كالنوم والوقت فتلك الامور لها في الوجوب
 نحو دخل وشرط له على اى نحو من كيفية شرطه على ما قررنا من اختلافهم ولكن لا يتصف المكلف
 به ابداً بوجه من الوجوه فلا يصح ان يقال المكلف الوقت ولا المكلف الموسم الى غير ذلك

ولا يجب تحميله ما لم يكن على كل حال لافرق فيما نحن بصدده في القسمين الاخيرين الزان خارجان
عن الواجب عند الكل على اختلافهم في كيفية خروجهما وارجاعهما الى الوجوب على اختلاف
لارجاع كما عرفت ذلك فاقول اما القسم الاول من الشرط الذي هو شرط الواجب فلاشكل في صدق
القاعدة عليه على حسب القواعد حيث ان الشرط موضوع لعروض الوجوب عليه غير با او ضمنيا
نفسياً والموضوع شرط فصدق كل واحد على الآخر صحيح لانه معروض والوجوب عارض
عليه وانه موضوع والوجوب كان محمولاً عليه فيكون قواعد الشرط والموضوع والحمل
صحيحاً لصحة القول بان الطهارة واجبة والتستر كك والقبلة كك الى غير ذلك فصدق
احدهما على الآخر مما لا ريب فيه لتحقق شرائط الصدق اى شىء كانت من الاصطلاحات
والمعاني ولكونه من عوارضها واما القسم الاخير الذى قلنا انه قسمين فلا بد من حسابه
بانه موضوع لاي شىء و اى محمول حمل عليه حتى صار الشرط موضوعاً ومعروضاً و ذلك
الغير صار محمولاً له ووضع عليه وهل يصح حمله عليه ام لا وعلى الاول هل المحمول عين
الموضوع ماهية ووجوداً حتى يكون من الحمل الاول او ان الموضوع فرد من افراد المحمول
بحوزيد انسان حتى يكون من الشايع الصنائى او ان المحمول عرض من اعراض الموضوع
ولو بعيداً حتى يكون منه وعلى التقديرين الموضوع والمحمول متغايران مفهومأاو بتغاير الكلى
وفرده او المعروف مع عرضه متغايران ولكنهما متحدان وجوداً فاذ احاسبتا تلك المقدمات
ولاحظنا لشرائط الموضوع واتصافه بالموضوعية وشرائط المحمول واتصافه بالمحمولية
وشرائط الحمل اى قسم من انسامه وجوداً ان الشرط وهو استطاعة لا يكون موضوعاً
للوجوب ولا ان الوجوب محمولاً عليه لعدم كونه من عوارضها ولو بعيداً علاوة على انه يلزم
قيام العرض بالعرض وهو عنده محال فلا يصح ان يقال الاستطاعة وجوب او واجب و كك
الموسم او الوقت وجوب او انها واجبان لعدم كونه من اعراضها ولو بعيداً فكيف يحتمل
شيئين لاجماع بينهما الاموجود على الآخر مع اشتراط اتحاد الموضوع والمحمول اما فى
الماهية اوفى غيرها وكك لا يصح انصاف المستطيع بالوجوب او الواجب لعدم كونهما
من اعراضه حتى يكون هو المعروف والوجوب عارضه حتى يكون هو الموضوع والوجوب

محموله فلا يصح ان يقال ان المكلف المستطيع وجوب او واجب او مطلوب او مراد الى غير ذلك من عناوين المحمول اذ قلنا ان اتصف الشيء بالموضوعية انما هو باحاط طر والعرض عليه وطر والعرض عليه انما يكون فيما كان العرض من اعراضه الذاتية ولا اقل بعيدة فالوجوب او الواجب غير مرتبط به بوجه من الوجوه فكيف يكون موضوعاً وذلك محموله مع انه من عوارض الحجج الذي هو فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه الذي من عوارضه لانه يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد اشرنا في اول الكتاب استحالة ان يكون الموضوع هو البالغ العاقل والا لكان عليهم ان يجعلوا موضوع علم الفقه هو المكلف دون فعله فراجع اليها فلانعيد فلا يتم ذلك بدعوى ان الحجج من متعلق الحكم لاموضوعه فانها دعوى لا يساعد البرهان ولا يشهد بها الوجدان ولا يوافقها القواعد كما عرفت فبيهاات امكان تصور كون الشرط الذي هو الاستطاعة والوقت والموسم موضوعاً للاحكام الشرعية ولا المكلف المستطيع كك لا نقلا ولا عقلا فدعوى كل شرط موضوع وكل موضوع شرط لا وجه لها اصلا واما عدم وجود الحكم قبل ذلك من البدهي والايلازم ما فرض علمة ليس بعلة وعليه اتفاق الاراء في الواجب المشروط وبمعجني انه يرجع الحملية الى الشرطية خلافاً لاميراطور فن المنطق والحكيم حيث كل منطقي وحكيم ومتكلم ارجع الشرطية الى الحملية وذلك جعله بالعكس لاحتياج الموضوع الى الحكم وبالعكس كما ان القيود الخارجية عن حيز الواجب وتسمى بشرط الوجوب اصطلاحاً لافرق بين تلك الشرائط اختيارية للمكلف او لم تكن كالاستطاعة والموسم فعلى التقديرين يكون مؤثرة في الوجوب دون الواجب ولو قلنا قيد للمادة اتصف المكلف به ام لا فتكون خارجة عن تعلق الطلب بها للزوم الخلف وتحصيل الحاصل نعم الاختيارية منها لو كانت مقدمة قابلة لتعلق الطلب بها من جهة الاختيارية والاخرجة فرضاً فلا تفاوت في خروجها من اى مقولة يفرض من مقولة الفعل او المتي او غيرهما واما اختلافهم في المقدمات المفوتة في وجوبها وعدمها فبعضها مستند الى الاخبار كالطهارات وبعضها مستند الى الصدق وعدمها فبعضها مستند الى اختلاف المسلك فيكون وجه الاختلاف غير مرتبط بالواجب والمشروط وعدمه وقد عرفت ايضا عدم معقولية توقف الحكم على وجود موضوعه خارجاً لان

الخارج ظرف سقوطه مع انه يرجع الى الخارجية التي لا ريب في توقف الحكم على موضوعه خارجاً فكيف يكون ظرفاً لثبوته والايلازم تحصيل الحاصل فراجع الى ما حررنا في بعض القواعد حتى تعرف الحال في القضية الحقيقية واعجب شئ فيها انه انكر وجود موضوعه الحكم قبل وجود موضوعه وفعليته عين فعلية موضوعه فلو شرب الخمر و كان جاهلاً بها قاصراً او مقصراً حكماً او موضوعاً فلازمه ثبوت البعث منه مع استحالة الانبعاث ولازمه ثبوت العقاب مع ان المسكين كان جاهلاً به وانه عقاب بلا بيان فعلى قوله صار الحكم فعلياً مع انه قد نص بانها يتوقف على احرار الصغرى مع انه يناقض مع التزام فعليته بوجود موضوعه ولو لم تحرز كما لا يخفى ومفاسد الالتزام بالحقيقة لكثيرة فراجع الى ما ذكرنا في السابق كما ان كثير أماً رتبته على تلك القعدة وعلى قاعدة الحقيقة يكون خارجاً عن محط نزاهتهم فان مسألة امر الامر مع علمه بانتفاء شرط الامر مبني على مسألة الجبر الذي يلتزم به الأشعري او الاختيار الذي اختاره غيره او على ان الطلب غير الارادة وانه عينه فاي ربط تلك المسئلة وامثالها بمسئلة القضية الخارجية او الحقيقة او ان الشرط موضوع وبالعكس ام لا فلعمرك ان ابتنائها على تلك لعجائب مع انهم امهذه المطالب وكيف كان ان الذي ادعى قده ان كل شرط موضوع وكل موضوع شرط غير صحيح لا واقع لها ولا يطابقها القواعد والله العالم

(منها) قواعد ذكرها في طي امورات قبل الشك في المكليف وبني عليها عدة مسائل

اصولية وفقهية واورد على اصحاب قدهم الاعتراضات من جملة ان الشك قديو خدم موضوع الحكم الواقعي كالشك في عدد الركعات حيث انه يوجب بتدل الحكم الواقعي من الركعات المتصلة الى الركعات المنفصلة وقديو خدم موضوعاً للحكم الظاهري وهو المقصود من المقاصد الثلاثة للمشيخ قده وانت خبير بفساد تلك الدعوى فان الشك في عدد الركعات لم يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعي ابداً ولا اظن ان يلتزم به احد كيف ولازمه ان من لم يأت بركعة المنفصلة واعد الصلوة ان يكون المأتى باطلا ولو اتى بدرجاء ولم يفرغ ذمة عنها ايضاً حيث بناء عليه ليس المأمور به في الواقع الصلوة المتصلات ركعاتها حتى يأتى بها فلما يقصدها صارت باطله ولم يفرغ ذمته ايضاً ولا اظن ان يلتزم به احد وان فعل حراماً في ترك العمل بالوظيفة مع

انه ايضاً غير معلوم بل معلوم العدم لقولهم ان الاحتياط حسن في كل حال ولو شك وبني على وظيفته افرض احتياجه الى الركعتين المنفصلتين و بعد سلامه تذكر تمامها ولا يحتاج الى شيء فلا بد ان يأتي بهما لتحقيق الموضوع وهو الشك في اثنائيهما والصلاة الواقعية عليه ان يضم اليهما ركعات المنفصلة او بعدا تذكر نقصانها قبل اتيان الوظيفة فالسلام وقع في محله ولا يتم صلوته بما كان ناقصا بل يأتي بهما وهو وظيفته لانقلاب الواقع بلحاظ الشك فيها كل ذلك مما لا يمكن الالتزام به بل فلو اتى بالوظيفة ثم اعاد الصلوة فقد فعل حراماً للشريعة وعدم واقع حتى يأتي به احتياطاً مع اتفاقهم على حسن الاحتياط في مورد الامارات والاصول طراً وليس ذلك الا ان الشك صار موجباً لجعل قاعة في ظرفه كسائر الاصول والقواعد بدون ان يكون لها دخل في الواقع بل كسائر القواعد المجمولة كالتجاوز والفراغ وامثالهما نعم لا بأس بان يقال ان المستفاد منها ان الاتصال كان شرطاً ذكرياً ولو اتى بالوظيفة ثم بان احتياجها اليها لا يجب عليه الاعاده ولكن ذلك ايضاً على نحو الرخصة دون العزيمة والانما ذكره هذه ليطابق مع فتوى الاصحاب كما لا يخفى ومن جملتها انه قد زعم ان التنافي بين الامارات والاصول ليس هو التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري لعدم اجتماع المصلحة والمفسدة والارادة والكرامة والوجوب والحرمة من المالاكات والمحاذير الخطابي وابن هذا من التنافي بين الامارات والاصول فان في باب الامارة ليس حكم مجمع ولا يصادق عليه المجموعة لاجال الشك فان المجمعول فيها هو الطريقة والوسطية ورفع الثاني اما يكون له عليه ورفع موضوعها تعبداً لا وجداناً ولذلك لا يكون وروداً فيفترق عنها كما انه يفترق عن التخصيص من جهة غلبة التعبد وذلك بخلاف التخصيص فلا يكون غلبة التعبد اصلاً بل خروج المخصص انما بالتركيب كخروج الجاهل عن العالم وانت خبير بفساد تلك المقال حيث اولاً مفاد الامارة ولو كان الكسفية والطريقة لكن عند قيامها على المؤذي ان تمام الاثبات مع الوظيفة المجمولة لاجال الشك لثبوت الحكم الظاهري على مذهبه لا سيما في الامارات في الاثبات ولقد اقر بشبوته في باب استصحاب الحكم الظاهري حيث بعدا

من الملازمة والظن عليه قال بناء على ما اختارنا من الوساطة في الالبات لامانع منه ليقين السابق بالحكم فراجع حتى تعرف المناقضة فتح يكون التنافي هو التنافي الذي عليه الشيخ قده لكن في مقام الالبات وثانياً عند قيامها يكون واراداً على الاصول لاحكومة و توضيح ذلك ان موضوعها ليس هو الشك المصطلح الذي هو تساوى الطرفين بل اعم منه ويكون ظن الغير المعترف ولو كان في غاية القوة كالظن الحاصل من القياس والاولوية داخلية فيه فيكون مجرى الاصل بلا كلام فتح لا بد ان يكون موضوع الاصل معنى اعمامنه فتح لازال موضوعه اما عدم الحاجة على الواقع او عدم الطريق وعدم الكشف عليه و بقاء الامارة من جهة كونها حجة او كونها طريقاً بناء على مسلكه قده من ان المجمعول فيه هو الطريقة يرتفع موضوع الاصل بالوجدان لا بالتعبد فتكون الامارة وارداً على الاصول لاحكامها ولو انه قد يعبر بالحقومة الظاهرية ولكن المعاني ليس رهينة للالفاظ والمعنى ما ذكرنا من ان موضوعها هو عدم الاحراز عدم المكاشف عدم الطريقة الى غير ذلك مما اصطلح عليه فبقيا الامارة ترتفع موضوعها وجدانا كما لا يخفى وثالثاً ان التخصيص لا يحتاج الى عناية التعبد بل تكوين كخروج الجاهل عن العالم امر غريب فاذا كان خروج المخصص لا يحتاج الى التعبد ويكون كخروج الجاهل عن العالم فيكون تخصصاً لا تخصيصاً وايضاً لامعارضة بين العام والخاص فما معنى ان تقدم الخاص عليه انما هو بملاك الاقوائية والظهورية وهل التقدم الابقوله تعبد بالظاهر فكيف لا يكون بعناية وذلك واضح لا يعتبر به ريب كما لا يخفى ومن جملة انها لا يجوز الاعتماد على الاصول مع احتمال وجود امارة في موارد الا بعد الفحص والياس وانت خبير بفساده حيث انه لا يجوز الاعتماد على الامارة ايضاً مع احتمال وجود مزاحم اقوى منها او معارض لها الا بعد الفحص بل انه من خواصهما كما انه ليس مشروطاً بعدم احتمال وجودها كيف بعد مقدار الفحص الم لازم ايضاً يكون الاحتمال باقياً على حاله بل اصل حجيتهما مشروطاً بالتفحص الموجب لاطمينان بعدم ولوا احتمال الوجود ايضاً كما لا يخفى ومن جملة انها ان الوظيفة المقررة للشك هي الاصول العملية التي تعم وتطرّد في جميع ابواب الفقه فلا جرم تنحصر في الاربعة وهي البرائته والاستصحاب والاشتغال والتخيير وانت خبير

بان دعوى التعميم انما هو تاريخ المنقول عن الاصحاب قد اسرارهم لو اريد في تمام الفقه كما هو مقتضى تنصيصه والا فانها لا تجرى في الدماء والنفوس والاعراض بل الاموال الاحتياط ولو اريد الغلبة فليس فيما بين تلك القواعد تلك الاصول اكثر مجراء عن البقية فهب قاعدة التلف او ما يضمن او ما لا يضمن او اريد و امثالها السارية في كل ابواب المعاملات بل بعضها في المعاملات والعبادات كقاعدة لاضرر و امثالها والحاصل ان القواعد المعتمدة في الفقه لكثيرة لا اختصاص بهذه الاربعة ولا اشكال في ذلك و كتب القواعد عن فقهاء ائمة قدس اسرارهم لشايعة ولا ريب في اختصاص بعضها بالموضوعية وبعضها بالحكمية وبعضها مشتركة وبعضها اقلا مورداً عن البعض وذلك ايضاً بالاضافة لاحقيقة ولذلك ترى اختلافهم في الفقه وفي كتب القواعد في الاختصاص بالموضوع او بالحكم تارة وفي العموم والخصوص اخرى فراجع ترى حقيقة الحال الا انه جرى دأبهم ودينهم على ذكر هذه الاربعة دون البقية والافنح كلما تأملنا لم نجد لها وجهاً يخصها بالذكر والله العالم ومن جعلتها انه قد جعل الشك في التكليف على قسمين لان الشك قد يكون في التكليف النفسى الاستقلالى وقد يكون في التكليف الغيرى وعلى التقديرين قد تكون الشبهة حكمية وقد كون موضوعية الى اخر ما ذكره الشيخ من تقسيم الحكمية الى الثلاثة وكل واحد يضاف الى الثلاثة وتلك من القضايا المشهورة لا كلام فيه انما الكلام في ان الشك في التكليف على ثلاثة اقسام لا القسمين كما ان اصل الشبهة ايضاً ثلاثة اقسام لا القسمين اما الاول حيث ان الوجوب اما نفسى استقلالى واما نفسى ضمنى كما في المقدمات الداخلية على التحقيق حتى بناء على مذهبه و اما غيرى كما في المقدمات الخارجية واما الثانى فان الشبهة قد تكون حكمية وقد تكون موضوعية وقد تكون صدقية وهذه قسم اخرى من الشبهة ولم تكن راجعة الى القسمين وقد تعرضها الشيخ قد في اول طهارته معتزلاً بانها قسم اخرى وتسمى بالصدقية الغير الراجعة اليها ولم تكن الشبهة من ناحية الشارع ولا الى امر خارجى بل بذاتها كك وفي مثلها لا ترجع الى الشارع لما عرفت ولا العرف واسبابه فكك فراجع ومن جعلتها زعم بعض العلماء ان اصالة الخطر في الاشياء والاباحة هو عين اصالة البرائة او الاشتغال ولا يصح عقد المسئلتين لان

احديهما عين الاخرى فزعم قده تغاير الجئين من وجهين الاول ان المسئلة الاولى هي البحث في حكم الاشياء من حيث عناوينها الاولى على حسب ادلة الاجتهادية ولكن البحث في المسئلة الثانية هو البحث في حكم الشك في الاحكام الواقعية المترتبة عليها بعنوانها الاولى فللقائل بالاباحة في الاولى ان يختار الاشتغال في الثانية وبالعكس والثاني في المسئلة الاولى يبحث في جواز الانتفاع بالاعيان الخارجية من حيث كونه تصرفاً في ملك الله وفي الثانية الى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث انه فعله ولم يكن متعلقاً بالاعيان الخارجية وان توهم ان الاولى راجعة الى حكم الاشياء قبل بيان الشارع والثانية الى بعده باطل ايضاً وانت خبير بفساد تلك المقالة من جهات شتى (اما اولاً) فان الاقوال فيها ثلاثة حظر واباحة وتوقف و ثانياً بناء على الوجه الاول فعلها تكـون من المسائل الفقهية اولاً ويلزم ان يكون من الامارات (ثانياً) وكل برىء من تلك المقالة لعدم ريب في كونها من الاصول العملية (واما الوجه الثاني) فهو عجيب حيث قسم الموجودات على قسمين و جعل قسماً له وقسماً لغيره حتى يوجد للاصلين مررداً فلنأنا نسل كيف افعال العباد صارت خارجة عن ملك الله وكيف لا يصدق عليها الاعيان الخارجية وهل المراد منها الا الموجودات الخارجية وكيف يكون العبد ملكاً طلق لله و افعاله لا يكون ملكاً له فلعمرك ان هذه قسمة ضيزى ثم ان اصل مسئلة الاولى كانت عن المتكلمين فلما وقعت على ايدى نافات عنا محل بحثهم فراجع فان الاولى انما كانت قبل الشرع حيث ان العبد و افعاله وكل العالم ملك لله عز وجل فح لا اشكال في اباحة تصرفات الضرورية وفي غيرها وقعت الاقوال والحق ايضاً هو الحظر لان العقل مستقل بقمح تصرف العبد في مال المولى فاين هذه مع المسئلة الثانية التي شرعت بعد ثبوت الشرع ومقننها ايضاً هو الاصولي دون المتكلم فيجب الموضوع بينهما التباين وبجسب المورد اعم من وجه كما لا يخفى

منها

انه طيب الله رمسه زعم بطلان قاعدة المقتضى والمانع وزعم ان المدرك فيها هو اخبار الاستصحاب فذكر فيه قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب وقاعدة المقتضى والمانع وعدم جامع بينهما حتى يشمل اخباره وح لا مفر من اختصاصها بالاستصحاب دون اخويه وذلك ايضاً بعد ذكر مقدمة

فى انحاء المقتضى وان محل الكلام بعضها دون البعض الاول المقتضى التكويني وفى قبالة المانع التكويني كإقتضاء النار للاحراق ومانعية الرطوبة عنه فكلو احدا مر تكويني فالجامع ان العلة التي لولا المانع يترشح منه وجود المعلول والثاني المقتضى الملاكي فان الدواعي وملاكات الاحكام مقتضى لشبوت الحكم وجعله وان امورات فى الخارج تكون مانعة عن التأثير والجعل فتكون تلك الملاكات مقتضية وفى قبالة المانع (والثالث) المقتضى الجعلى والمانع فى قبالة كك فان الشارع قد جعل العقد سبباً للملكية والزوجية وامثالهما و فى قبالة المانع كك فانه جعل عدم قابلية الشيء لوقوع العقد عليه مانعاً عن التأثير الى غير ذلك والرابع ان المقتضى بمعنى قابلية للبقاء فان كل موجود ممكن اذا وجد فى الخارج يكون له امد فى عمود الزمان الا ان يمنعه مانع فى وصوله الى امده ولم يعلم ان القائل بها اى واحد منها اراد وان الاخبار مختصة بالاستصحاب (وانت خبير) بان المقتضى او المانع ليس من المشترك اللفظي بل يكون من المشترك المعنوي و كل واحد مما ذكره من افراده ومصاديقه فصدقه على الكل بوزان واحد ومعنى فارد لما قلنا بانه مشترك معنوي دون اللفظي فالجامع ان المقتضى هو ما كان فيه قابلية التأثير ولكن القابلية تارة تستند الى التكوين واخرى الى الملاك وثالثه الى الجعل ورابعة الى الزمان وخامسة الى المكان الى غير ذلك ولكن اضافة القابلية الى امورات خارجية عن ذاتها لا يوجب الاختلاف و التعدد فيها فالمقتضى ليس له الامعنى واحد ومفهوم فارد وهو شيء فيه القابلية و فيه الاستعداد وفيه القوة غاية الامر طرف القابلية والاستعداد والقوة تختلف والحاصل انه شيء مؤثر لولا المانع وذلك لا يكاد يختلف ابداً والمانع هو الذى يوجب دفع التأثير من المقتضى فى المقتضى وذلك ايضاً مشترك معنوي دون اللفظي غاية الامر ان سبب وجوده يختلف حيث تارة هو التكوين واخرى هو المزاحم وثالثة هو الشرع ورابعة هو الزمان وخامسة هو المكان الى غير ذلك فليس من المشتركات اللفظية حتى يقال انه لم يعلم مراد القائل بتلك القاعدة اى شيء يراد فالمقتضى له معنى واحد ومفهوم فارد كما عرفت و المانع ايضاً كك يكون من المشترك المعنى فذكر افراده اجنبى عن صحتها وسقها (ثانياً)

انه بعدم جعل المقتضى على انحاء اربعة واختار الرابع منها في باب الاستصحاب بعد بنائه بعدم حجتيه عند الشك في المقتضى واختص الحجية بمورد الشك في الرفع على ما يأتي بيانه وحمل اخبار الاستصحاب عليه فيرد عليه انه بعد فرض انحاء المقتضى والمانع وكونهما من المشتركات اللفظية وعدم امكان الجامع بين القواعد فما الدليل في حملها عليه دون ساير اقسام المقتضى والمانع و دون قواعد الاستصحاب في مانع الخصم ان يدعى اختصاصها بغيره كما ادعيت اختصاصها به ثالثاً اى محذور في دعوى التعميم واطلاق الاخبار ومنع عدم الجامع بينها على ما سيأتي في باب الاستصحاب انشاء الله (ورابعاً) ان دليل القاعدة ليس منحصراً بخبار الاستصحاب حتى يدعى الاطلاق او يمنع ويدعى الجامع او ينكر بل القائل بها لم يتمسك به - بل عمدة الأدلة هو قاعدة الملازمة منية عليها ومنكرها ايضاً انكاره لانكارها فرجع اذا عرفت ذلك فاقول والتحقيق تماميتها لوجود الاول الدليل الدال على وجود المقتضى فان قولنا كل نار حارة ومحرقة برشدنا انه اذا وجد نار في الخارج اخرجنا انها محكومة بالحرارة او الاحراق مادام لم يقم حجة على خلافه لا نتعجب ممن يلتزم بان موضوعات الاحكام على نهج القضية الحقيقية ويكون وجود الحكم عين وجود موضوعه في الخارج ومع ذلك يلتزم بوجود النار في الخارج وعدم الحكم بوجود الحرارة والاحراق بواسطة احتمال المانع فالقول به عين الالتزام بالقاعدة المستورة كما لا يخفى والثاني بناء العقلاء عليها بل نظام العالم قائم بها فان البشر في كليات افعالهم يكون فيها اقتضاء الصدور والموانع في كل فعله لا تحصى وباب احتمالها مفتوحة فيقتضى التوقف عن الفعل فيقتضى ان لا يسافر للتجارة لاحتمال وجود السارق المانع عنها ولا يتعلم لاحتمال وجود المانع عن الاجتهاد ولا يخرج عن داره لقضاء الجوائح لاحتمال الموانع عن نجاحها او احتمال قتله بيد العدو ولا يحلق راسه لاحتمال زوال عقل الحائق فيقطع راسه وان كان العلامة الشيخ عبد الله الكلبي اياك انى انه قد لا يحلق تحت دقنه نظراً الى تلك القاعدة ولا يأكل لاحتمال وقوف الماكول في الحلق الموجب للقتل ولا يشرب كك الى غير ذلك من ساير الافعال وسائر الموانع بل انها من الجبليات والفطريات في الحيوانات العجمية والثالث اجراء اصالة عدم المانع على نحو مفاد كان التامة ولا يتوهم المشبئية اما لاننا ملتزم بانها مركبة

من وجود المقتضى وعدم المانع فبحر زبعض اجزاء الموضوع بالوجدان و بعضها بالتعبد
واما نلتزم بان اصاله العدم من الاصول العقلائية غير مرتبطة بالاستصحاب بل انها من
الامارات ولو ازمها ايضاً حجة كما نص بها الشيخ قدس في كتاب الطهارة والتزم بهافح اى
قصور فى القاعدة والرابع الدليل الدال على تمامية قاعدة الملازمة عند من يلتزم بها كما
عن المشهور كما هو التحقيق ايضاً فانه يستحيل القول بتماميتها الا بتمامية قاعدة المقتضى
والمانع والخامس اخبار الاستصحاب كما سيأتى من شمولها ايضاً بلامحذور بل انها
باب من ابواب الذى يفتح منه الباب فان المستفاد منها قواعد كثيرة غير منحصرة
به ابدأ بالورد محذور اصلاً والسادس الاخبار الدالة على تنجس الماء القليل بملاقات
النجاسة والاخبار الدالة على مانعية الكر عنها والسابع الاخبار الدالة على مطهريّة الارض
و مانعية الرطوبة الكثيرة و الثامن الاخبار الدالة على مطهريّة المطر و نقل الريح
العاصف مانع التاسع الاخبار الدالة على ان النسب موجب للارث وان الكفر و القتل
مانع عن الارث (والعاشر) دعوى الاجماع على تماميتها ويمكن استفاده من طرق عديدة
منها تمسكهم لازل باطلاق المادة ولا يتم الا بها كما هو واضح ومنها تمسكهم بقاعدة الملازمة
ولا يمكن الا بهافى صغرياتها كما لا يخفى و منها تمسكهم ببناء العقلاء والسيره فى باب
حجية الخبر الواحد زاعمين عدم الثبوت الردع بالايات الناهية والا يلزم الدور فانه لا يتم
الابها والاجاء الدور من الطرفين لانه كما صح التمسك بالعام عدم ثبوت المخصص ولا يحتاج
الى عدم الثبوت ومنها فى باب صجية الظواهر بعين الاشكال والجواب منها ان قول المجتهد
حجة على من دونه و الفسق مانع عنها ومنها حكمه نافذ على غيره و الفسق مانع عنه ومنها تمسكهم
بالعام فى الشبهات المصدقية عند القائل كما قلنا فى السابق فر ارجع الى غير ذلك من الموارد
الكثيرة التى تكون تلك القاعدة حاكمة فيها كانت معها قواعد اخرى ام لا فبحر المقتضى الذى
عبارة عن تأثير الشيء ذاتاً لو خلى وطبعه فى شىء آخر الذى يسمى بالمقتضى
بافتح لولا ان يمنعه المانع والعائق الخارج عن هوية ذاته فيكون ساداً وعائقاً عن هويته

الذات بل عن التأثير ايضاً بل لعدمه دخل في التأثير بل في التأثير ولو قلنا بانهما شيء واحد كالايجاد والوجود والايجاب والوجوب فضلاً عن تغايرهما فحق قديته تحقق مقارناً لوجوده او مقارناً لبقائه فيكون عائقاً للتأثير في الوجود او البقاء فالمانع خارج عن هوية الذات فحق كلاً وجداً للمقتضى في الخارج وشككنا في وجود المانع فالبراهين المذبورة حاكمة بالعمل على طبق المقتضى والحكم بوجود التأثير وعليه بناء العقلاء اترى ان المولى يعذر عبده اذا وقعت نار على الفرش واحرقها مع حضور عبده لو اعتذر بانى كنت احتمل وجود المانع عن الاحراق كالرطوبة او الحاجب الى غير ذلك الا ترى كيف يسارعون الى احراقها مع احتمال وجود المانع عنده فالوجدان اعظم شيء في تحصيل مرتكزات العرفية والعقلانية بل قلنا بانها من الجليات حتى في الحيوانات العجمة ثم ان الفرق بين المانع والرافع امر جلى واضح لا سر فيه وهو ما قيل في باب النسخ بانه رافع او دافع وقد يطلق احدهما على الاخر ايضاً كما في المقام ولذا انه قد جعل الشك في الرافع في باب احداً قسام المقتضى والمانع كما سيأتى انشاء الله في باب الاستصحاب فانظر لتتميم المقام فيه والله العالم الهادي

منها

انه ذكر عدة تنبيهات في الاستصحاب وذكر فيها قواعد اسسها وشيد بنيانها وبنى عليها مسائل ونسب الى الاعلام اموراً لم نجد منها في كلامهم عين ولا اثر وها نحن نذكر النسبة وقواعده حتى تعرف النظر فيها ومنها ما ذكره صاحب الكفاية من الاشكال في جريان الاستصحاب فيما ثبت بالامارات فضلاً عن الاصول حكم بانه لا يقين بالحكم حتى يستصحب ومن اركان الاستصحاب اليقين السابق بل انه الشك في البقاء ايضاً يكون على تقدير فلاشك ايضاً باختلاف كلاًز كينه ثم دفعه بان المستفاد من تعاريف الاستصحاب بانه بقاء ما كان او بقاء ما ثبت الى غير ذلك مما يرجع اليهما ومن ادلته انه جعل حكم مماثل في مرحلة الثبوت ولذا لو لم يكن للثبوت اثر شرعى وكان لبقائه فالاستصحاب يجري بلا كلام فحق لا مانع من التعبد بالبقاء فالاستصحاب يجري بلا كلام لانه لا مانع من التعبد بالبقاء على تقدير ثبوته ففي الحقيقة ان الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه وثبوت الملازمة لا يتوقف على ثبوت طرفيه الا ترى

ان الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار ثابتة ولولم تكن في العالم شمس ولا نهار فلا مانع من التعبد على البقاء على تقدير الثبوت هذا مختصر كلامه فاورد عليه بانه على مذهبه صحيح حيث ان مسلكه هو عدم قيام الامارات و الطرق والاصول مقام القطع الطريقي فلذا لا يكون المؤدى حكماً فلا يجري الاستصحاب فيتوجه عليه الاشكال لما تخيل من عدم قيامها مقام القطع الطريقي بل المجمعول عنده هو صرف المنجزية والمعدورية وهما مما لا يناله يد الجعل الشرعي بل امر عقلي فلا يكاد يجري الاستصحاب كما لا يخفى واما بناء على مذهبنا من ان المجمعول فيها هو الاحراز فح قيام الامارة قد احرز الواقع كالقطع لقيامها مقامه فح يكون المؤدى هو الحكم المحرز فلا محذور ولا مانع من جريانه اصلاً وابتداءً لما قلنا بان المجمعول فيها هو الاحراز والوسطية في الاثبات هذا وانت خبير بفساداً لكل كما لا يخفى حيث اولائه قد نص في الكفاية بعين العبارة ثم لا ريب في قيام الامارة وبعض الاصول مقام القطع الطريقي واما قيامهما مقام المأخوذ في الموضوع ففيه اشكال فما معنى النسبة عدم القيام اليه ثم الاشكال عليه بانه مبني على مسلكه او خياله من عدم القيام فراجع و ثانياً متى قال وابن قال بان المجمعول في باب الطرق هو المنجزية والمعدورية فاي معنى لهذه النسبة اليه بل انه قال بجعل الحججة وان الحججة المجمعولة كالحججة المنجعة وان الحججة والولاية وامثالهما من الاحكام الوضعية كما في المقبولة فانه حجتى عليكم وانا حجة الله فح يكون المنجزية والمعدورية وامثالهما كلها من الاحكام العقلية المترتبة عليها لانها من المجمعولات الشرعية حتى يقال بانه لا ينال اليه يد الجعل ولكنه لما لم يكن في المين تنزبل لافي المؤدى بل ولا في المؤدى فح عند قيام الامارة لم يثبت المؤدى لعدم التنزيل ولو يجب عقلاً العمل على طبقه واذ الكغير اعتبار اليقين بالحكم سابقاً الذي هو ركن في الاستصحاب كما لا يخفى (وثالثاً) ان ما اختاره من ان المجمعول فيها هو الاحراز فح لا مانع من جريانه كماترى فان المحذور كل المحذور باق فلا مجال لجريانه حيث ان اثبات ان المجمعول فيها هو الاحراز لا يفيد شيئاً بل لا بد من اثبات ان المراد من اليقين هو الاحراز و هو كماترى حيث لا اشكال في اعتبار اليقين السابق في الاستصحاب فهو ركنه وكون اليقين عين الاحراز

خلاف الواقع لعدم كونه لغة كك ولا عقلاً كك ولا اصطلاحاً كك فاي دليل يساعد على ان المراد من اليقين هو الاحراز بقيامها قد احرز المراد والمودى وعلى حسب اصطلاحه لم يكن حكومة واقعية كيف يمكن احراز ان مدلولها حكم والحكومة الظاهرية لانظر لها الى المودى ولا التنزيل حتى يوسع دائرة اليقين ايضاً غاية تفيد ما اختاره الكفاية من قيام الحجة المفعولة مقام المنجعله وان لم تسم بالحجة لكن الحكومة الظاهرية لا تفيد الا ذلك بعدم التنزيل لافى المحكى ولا فى الحاكي فان شئت سم بجعل الحجة وان شئت سم بالاحراز فان الحقائق ليست فى رهين الالفاظ وقد اشرنا الى فساد كون المفعول هو الاحراز فى المبحث القطع الماخوذ فى الموضوع فراجع وكيف كان انما ذكره فى المقام سيما نسبة الى الكفاية كما ترى هذا كله ما اورد فى التبيين الثانى واما الذى اورد على جماعة منهم الشيخ قده فى الامر الثانى بان الاصحاب قده قد خلطوا بين امور الاعتبارية والامور الانتزاعية فان احديهما غير الاخرى فان الثانية لا يحتاج الى الجعل والاعتبار دون الاولى بل انما يحتاج الى المنشاء فقط وذلك بخلاف الاولى فانها تحتاج الى الجعل والاعتبار ثم اطل الكلام فى المقام بما لا ينبغي له فكان عليه طاب ثراه ان يحسن ظنه بهم لانهم لم يعرفوا ذلك وخلطوا بين الامرين كيف يشتهب الامر عليهم فى امر يعرفه اصا غر الطلبة فضلاً عن ائناء الله فى عباده وبلاده وليس بينهم وبين لوح المحفوظ واسطة الامقدار القبضة حيث ان الامور الانتزاعية كما قال هى التى تحتاج الى منشاء تنزع عنه سواء كانت من الامور الحقيقة التكوينية او لابل التشريعية كلياً او جزئياً او عرفياً الى غير ذلك من العناوين بخلاف الاعتبارية التى يحتاج الى الجعل والاعتبار على انحاء حسب اختلاف الجاعل من الوهم والخيال والعاقلة والعقل والعرف والعادة كما ذكرنا فى باب الوضع وذلك لا كلام فيه ولا ريب يعتبر به لكن اشكاله عليهم غفلة منه قده فى تشخيص اصطلاحات القوم فان اصحابنا الاصوليين لم يصطلحوا على العناوين اصطلاحات بل انهم مشوا فيها على وفق اصطلاح الحكماء والمنطقى حيث ان المنطقى جعل المحمولات على قسمين المبادئ المتصلة ويريدون منها ما كان داخلة فى احدى المقولات التسعة فى الاعراض والمبادئ الغير الماصلة

ويريدون بهامالم تدخل فيها سواء كانت من الانتزاعات او من الاعتباريات ولا زال يطلق عندهم
احديهما على الاخرى بلحظ انهما من المبادئ الغير المتصلة والحكماء ايضا جعلوا المحمولات
على قسمين خارج المحمول والمحمول بالضميمة ويريدون من الثاني ان يكون من المقولات
التسعة العرضية ويريدون من الاولى ان يكون خارجا عنها سواء كان من الانتزاعات
او الاعتباريات ولذلك ترى انهم يعبرون عن الملكية الاعتبارية باضافة الغير المقولية فان
الاصحاب مشوا على وفق ذلك الاصطلاح ولذلك ترى صاحب الكفاية زعم ان المبعوث
عنه في باب المشتق اعم من العرض والعرضى وان بعض من لاحظ له من العلم اورد عليه
بان العرض عبارة عن الماهية بشرط لا وليس قابلا للحمل وان العبارة غلط وانه هو من
الكتب المسكين الحامل لاوزار الجهال ولم يعرف اصطلاحات القوم ولم يميز بينها فان
الذى عرفه به هو اصطلاح الحكيم دون المنطقى فانه عندهم عبارة عن الا بشرط كما ترى
يقولون عرض خاص كالضاحك وعرض عام كالمتحرك ومرادهم من العرضى اى المبادئ
الغير المتصلة اى الخارج المحمول سواء كان من الامورات الانتزاعية او الاعتبارية اذ قد
عرفت انهم عندهم سيات لعدم دخولها في تحت المقولات العشرة فراجع فان اعتبار الوجود
لشيء غير ثبوت الوجود له حقيقة فان الواصل الى حقايق تلك الامور هو المحقق الاصفهاني
قده حيث قد نص في كثير من المقامات كالوضع والمشتق وغيرها بان مطلقا الاضافات
لا يدخل تحت المقولات ولذا يقيمون باضافة غير المقولية تبعاً للشيرازي وتلامذه فراجع الى
كلماتهم في مقوله الاضافة والملك في كتاب الشيرازي وتلامذه فتري خلطه بين اصلاحات
بيناً مميماً خصوصاً جعل مقولة الجده ذات تشكيك وان السموات والارضين صدق و
هو ملك لله والعمامة واللباس ملك للعبد ومصدق ومرتبة اخرى منه مع ان الاول المحيط
هو المالك والمحاط هو الملك او الجدة وفي الثاني المحيط هو الجده او الملك والمحاط
هو المالك وذلك واضح الى النهاية مع بدهة اشتراك اللفظي مضافاً بان الاول اضافة اشرقيه
والثاني اضافة اعتبارية اين احدهما عن الاخر وهكذا يكون الامر فيما ذكر في الامر الخامس بان
المجموعات الشرعية على نحو القضا الحقيقية وتكون على قسمين تأسيساً كلاحكام

التكليفية والامضائية كلاحكام الوضعية ثم اطلال الكلام فيها حتى قال ان الشرط والسبب و
الموضوع في باب التكليف والوضع معنى واحد مفهوم فاردلانه كل شئ رتب عليه تلك
الاحكام يقال له شرط وسبب وموضوع فجعلهما من المشترك المعنوي مع انه ليس من المشترك
اللفظي ايضا حيث قد عرفت او لا مافي القضية الحقيقية من الاشكال وثانياً كون الوجوب من
الاحكام الشرعية و ثالثاً استحالة اتحادها بالغة ولا اصطلاحاً ولا عقلاً اما لغة فان الشرط
بمعنى الالتزام والسبب بمعنى العلة والموضوع ما حمل ووضع عليه شئ، وكل واحد بما هو وغير
الآخر واما اصطلاحاً فقد عرفت ان الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولو لا يلزم من وجوده الوجود و
اما السبب هو ما يلزم من وجوه الوجود ومن عدمه العدم واما الموضوع ما وضع عليه الشئ، فكل واحد
بنفسه وبذاته غير الآخر واما عقلاً فانما سمى الموضوع بالموضوع من جهة وضع الشئ، وحمله عليه ولا
يصدق الا اذا صح الحمل عقلاً وعرفاً ولا يصح الا اذا اجتمع شرايطه ولا يجتمع في غير الحمل الاولى الا
اذا كان من اعراضه بل لا بد ان تكون من القرينة ايضاً ومن البديهي عدم صحة قولنا البالغ العاقل وجوب
او واجب او ملكية فاطلاق الموضوع عليه لا يساعد عليه قاعدة من القواعد وكك العقد او الايقاع ملك
او ملكية وهكذا ولذا قد ذكرنا في القاعدة السابقة انه لا يكون موضوعات الاحكام والحقايق
من متعلقاتها فراجع وانما يسمى السبب بالسبب لان وجوده يتحقق المسبب وعدمه يلزم عدمه
وانما يسمى الشرط شرطاً لان المشروط ينتقي بانتفاءه واما كل شرط موضوع وكل موضوع
شرط فقد تقدم عدم تمامية وفساده في طي بعض القواعد فراجع اليه فح لاجماع بينها
الغة ولا عقلاً ولا اصطلاحاً فكيف يرجع الى معنى واحد وذلك واضح الى النهاية كما لا يخفى
على اولي الدراية واما ما ذكره في الامر الثالث بان المجعولات على قسمين لانها اما تكون
لها تعلق بافعال العباد ولا بالذات فهي افعال تكليفية وان كان لها تعلق بغيرها وان كان لها
تعلق بغيرها ابتداء وبالذات فهي من الوضعيات وان كان لها تعلق بالافعال ايضاً والثاني اما
تأسيسية واما امضائية ثم اطلال الكلام فيها حتى انتهى الكلام بان الولاية والقضاة من الوضعيات
ام لا ففيه اشكال والافلو يبيننا على كونها وامثالهما كالنباية والوكالة من الوضعيات فلا بد ان
يقال ان الامامة والنبوة ايضاً من الوضعيات ولا ظن ان يلتزم به احد وفيه نظر جداً فاذ قلنا ان

منع كون الامامة والولاية والنبوة من الوضعيات ١٥١-

الامامة والولاية والنبوة ليست من المجعولات الشرعية وغير داخلية في الوضعيات فلا مجاله لا تكون من المناصب الالهية بل انها من الامورات المنتزعة من نفس ذات الامام والولي والنبى فاذا كانت كذلك فلا بد ان يلتزم بان هذه العناوين تحصل بكمالات النفس وهذه الاسامى اسامى لمرتبة كما لها وتزعم عن هادون كونها من المناصب الالهية ومفاسد ذلك لا تخفى على احد ومنها يفتح ابواب الضلالة ومنها وجدت تلك المذاهب الفاسدة في عصرنا هذا مضافاً الى النصوص الصريحة بانه قد جعلته قاضياً او حاكماً او وصية او ان الله قد جعله ولياً او اماماً او نبياً فان ظاهر تلك الايات والاخبار ان تلك العناوين من المناصب الالهية وانها مجعولة دون صرف كمال النفس فينتزع عنها ثم لا معنى للتشريع على من زعم ان الماهيات المختزعة من الوضعيات بعد كونها مما اخترعها الشاوع فظاهر انحصار المجعولات الشرعية على قسمين انها من الوضعيات بدون احتياج الى التوجيه كما وجهه والا كانت المجعولات الشرعية على ثلاثة اقسام كما لا يخفى واماماً ذكره في الامر السادس من الفرق بين شرائط الجعل وبين شرائط المجعول من القاعدة التي اسهامن ان الثانى عبارة عن موضوعات التكليف والوضعيات كالبالغ العاقل المستطيع فى الاول والايجاب والقبول فى الثانى فيترتب عليه الوجوب الى الاول والملكية والزوجية فى الثانى ومن ان الاول عبارة عن الدواعى والمساكنات النفس الامرية التي تقتضى الجعل والتشريع التي اموراً تكوينية نفس الامرية لانها يد الجعل والتشريع اصلها وابتداً ثم اطال الكلام فى المقام بما لا مزيد عليه حتى اورد على الكفاية و من اختار مسلكه من المتقدمين وتابعيه بانهم خلطوا بين علل التشريع وموضوعات الاحكام حيث انهم انكروا كون السمية منتزعة عن التكليف او الوضع بل سببية الدلوك للموجب تنزع عن ذات الدلوك لخصوصية تكوينية فيما تقتضى سببية من جهة لزوم ربط خاص بين السبب والمسبب المختص حتى لا يلزم لزوم تأثير كل شىء فى كل شىء فلا ينالها يد الجعل التشريعى مطلقاً فلا تكون من المجعولات الشرعية ولا منتزعة عنها والا يلزم تقدم المسبب على سببه كما لا يخفى فاورد عليهم بالخلط بين ما ادعى عليهم فيا ليت شعري كيف خلط الامر عليهم فى الامور المذكور حتى صار محتاجاً الى ازالة شبهة فدعوى ان شرائط المجعول راجعة

الى الموضوعات بل انها عين موضوعاته امر غريب فى غاية الغرابة فكيف الملكية او الزوجية عقد فماعمى حملهما عليه مع اعتبار امور فيه مفقود فى المقام جداً واما علل التشريع فهى لا تحتاج الى البيان وعندهم عبارة عن مصالح المأمور به فقد كتب الصدوق قده كتاباً فيها و الاصحاب قده اسرارهم بنائهم عليه فكيف يشبهه عليهم الامر واما السببية فهى من الاحكام الوضعية المجعولة لاذاتية ولا انتزاعية اما الاولى فلو كانت ذاتية ولا ينالها يد الجعل الخصوصية فى ذاتها فيلزم ان يكون الاحكام المترتبة عليها قهراً كما هو الشأن فى العلية فلازم ذلك ان يكون قول الشارع اذا زالت الشمس وجب الطهور والصلوة وقوله اقم الصلوة للدوك الشمس الى غسق الليل وامثال ذلك كلها من الاخبارات وامورات واقعية قد اخبر عنها ولا تكون داخلية فى الانشاءات كما يخفى ولا ينافى الخصوصية الذاتية مع الجعل بل لا بد منها حتى لا يلزم منها ترجيح بالمرجح الذى يكون محالاً على الحكمين فعدم امكان الالتزام بالاخبار يلزمنا ان نلتزم بحصول السببية المجعولة بعد استحالة انتزاعيتها مع ان القول بخصوصية ذاتية فى الدلوك كما لا يخفى لا يخلو عن اشكال واضح حيث ان اجسام الفلكية عندهم من البسائط ونسبة كل جزء منها كنسبته الى سائر الاجزاء وليس فيه خصوصية توجب امتيازها عن سائرها ولذا ذهب الى جواز ترجيح بالمرجح من ذهب اليه والعجب منه قده هو بعين الاشكال التزم بجوازه كما عرفت فى بعض قواعدهم فى المقام اعترف بوجود الخصوصية فى الدلوك ذاتاً وكيف كان لا ريب فى عدم كونها ذاتية بجعلها تكوينية بل لا بد من الجعل بعد استحالة انتزاعيتها عن المسبب حيث لا معنى لانتزاع السبب عما هو متأخر عنه والعجب انه اولا زعم ان الخصوصية هو الداعى وملاك الجعل مع انه ليس الا ملاكات المأمور به حتى فى الواجب المشروط فضلاً عن المطلق ونايذا زعم انها من الانتزاعات لكن تنزع عن ترتيب المسببات على اسبابها بزعم جعل السبب موضوعاً فيا ليت شعري اذا لم يكن السببية مجعولة تكويناً او تشريعاً كيف يحصل الترتيب حتى ينتزع منه مع انه كما يستحيل الانتزاع عن المسبب يستحيل الانتزاع عن الترتيب ايضاً بداهة تأخره عن السبب فيستحيل الانتزاع عما متأخر تبة سواء كان حكماً او تربية على محله وارجاع الشرط الى الموضوع اجنبى

عن تلك المراحل كما ان موضوعات الاحكام على نهج القضية الحقيقية او الخارجية لا ماساس لها بالمقام فإى ربط بان السببية من المجعولات التكوينية او التشريعية متزاعمة من المسبب والترتب بانها على اى نهج لو حظت فى القضايا فتلخص عما ذكرنا اولا انه خلط بين اصطلاحاته وبين مسالك القوم وثانيا استحالة كون الشرائط المجعول راجعا الى الموضوع وثالثا ان دواعى الجعل ليس مازعمه من كونه داعيا بل انه ملاكات المأمور به ورابعا اذا كان امرا تكوينيا فكيف يبقى للتشريع مجال وخامسا ان السببية لا بد ان يكون مجعولة سواء قلنا بمجولية كل الاحكام الوضعية او بعضها وسادسا اذا كانت المجعولات الشرعية على قسمين عقلا تكليف ووضع فلا محالة تكون الماهيات المخترعة داخلة فى الوضع وسابعا لا ماساس للمبحوث عنه بان موضوعات الاحكام على نهج القضايا الحقيقية او الخارجية وثامنا ان اصغر الطلبة لم يذهب بانها من القضايا الخارجية حتى يخطت الامور عليهم وتاسعا استحالة انتزاعها من الترتب الذى لا يعقل تحققه الا بعدها لاستحالة انتزاعها عما هو متأخر عن ذات السبب جدا هذا والله الهادى

منها

انه قد طبق قاعدة اسسها فيما مضى على تنجز العلم الاجمالى بين الاقل والاكثر الارتباطى فى الاكثر وعدم امكان انحلاله عقلا فيجب الايمان بالاكثر عقلا لولا البرائة الشرعية فاقول اماما ذكر من ان الاقوال فيها ثلاثة فهو خطأ فان الاقوال فيها هي الخمسة فانه قد ذهل عن الاثنين احدهما هو التفصيل بين الاجزاء والشرائط فذهب فى الاولى الى البرائة المطلقا فى الثانية الى الاشتغال مطلقا والثانى هو التفصيل بين الشرائط بين ان تكون لها وجود بنفسها فى الخارج مع قطع النظر عن وجود المشروط كالظهارات الثلاثة مثلا وبين ان لا يكون لها وجود مع قطع النظر عن وجود المشروط كالايمان للرقبة فذهب الى البرائة فى الاول مطلقا والاشتغال فى الثانى مطلقا فراجع الى كتبهم قده واما ما ذكر من الدليل على المختار و الالتزام بالاشتغال عقلا من حكومة العقل بدم جواز امتثال الاحتمالى دع التمكن من الامتثال العلمى وان التكليف اليقيني يقتضى الامتثال اليقيني وان العلم بالاشتغال الجزمى يقتضى الفراغ البتى ولا يجوز الفراغ الاحتمالى وقد تم البيان على التكليف فلو صادف الواقع الاكثر

يصح العقاب عليه ولا يكون العقاب بلا بيان ولا يحصل الفراغ اليقيني الا باتيان الخصوصية الزائدة المشكوكة الى اخر مقالاته الذي ليس الاتكرا ر ماتلو ناعليك والاطالة فيها هذا ولو لاسماعنا شفاعاً ما كنا نقبل ان تكون تلك المقالات مقالاتاً له وذلك البيان بيانه وانت خير بفسادها حيث ان تقدم امثال العلمى على الاحتمالى بناء على قاعدته الغير المرضية كما عرفت وانه لا بد من الفراغ القطعى الى غير ذلك غير مرتبط بمسئلتنا اصلاً وابدأ بوجه من الوجوه لان تلك التى ذكره دليلاً لمختارها انما تصح بعدم تمامية عدم انحلال العلم الاجمالى وتجزؤه والكلام بعد فى انه ينحل الى وجوب الاقل جزماً وصيرورة الاكثر شكاً بدوياً ام لا وانه لم يذكر شيئاً لعدم الانحلال وسببه وعلمته حتى ينظر فيه وعلى الفرض ايضاً لا يحتاج الى ذكر تلك الادلة حيث انها من آثار عدم الانحلال فلو صح التمسك به العدمه فجاز للخصم ان يتمسك بنقيضها. وضد ما للانحلال فالمدعى ان العلم بين الاقل والاكثر هل ينحل بتعيين الاقل بالعلم التفصيلى به والشك البدوى بالقياس الى الاكثر ام لا ينحل وى ربط لمسئلة الانحلال او عدمه بتلك الامور فانه لو اراد ان العلم صار منجزاً مع قطع النظر عن انحلاله فلا كلام فيه ولا يحتاج الى تلك الامور ولو اراد انه يستحيل انحلاله فهذا مصادرة فانه اول الكلام وان الامور المذبورة لا تدل على عدم الانحلال بل انها من آثاره فما الدليل عليه فيبقى دعوى المصادرة على حالها فالتحقيق ان ذلك العلم الاجمالى ينحل الى اليقين التفصيلى بوجوب النفسى الاقر و الشك البدوى بالنسبة الى الاكثر وبيان ذلك اننا علم بتعلق الوجوب النفسى بتلك الاجزاء والشرايط وذلك معلومنا بالتفصيل واما المشكوك فهو حد ذلك الوجوب المعلوم تفصيلاً بانه الاقل او الاكثر نظير علمنا بوجود الخط فى الخارج فى الكم المتصل لكن نشك فى حد ذلك الخط بانه ذراع او ذراعين فاصل وجوده قطعى تفصيلى انما الكلام فى انتهائه وحده الذى عبر فاعنه بالحد بناء على وجوب المقدمات الداخلية بالوجوب النفسى كما هو معترف به فح اذا صار محط البحث وما هو مورد نفى والاثبات معلوماً و محرزاً بانها واجبة بالوجوب النفسى دون الغيرى وانه من باب الكم المتصل كما اذا امرك المولى بايجاد الخط ولم بين لك حده بانه ثبر او ذراع او ذراعين فح اى قصور فى دعوى ان حد الاقل معلوم

تفصيلي بتي جزمي وان الاكثر مشكوك فيكون مورداً للبرائة عقلا ونقلا فاي دليل يوجب الالتزام بالاكثر بعد ذلك العلم التفصيلي ومن هنا نقدرح انه لا يشتغل الذمة من الاول الا بالاقل لان الاشتغال على قدر ماثبت ومعه لم يثبت غيره وانما ثبت اشتغالنا به فقد حصل الفراغ وان ما علم التكليف به فقد علم امثاله وان ماثبت وجوبه بالعلم التفصيلي فقد علم الفراغ عنه والفراغ يكون قطعياً لاحتمالها والاكثر لو كان واجباً لم يتم البيان عليه اصلاً ولا وجدانا ولا تبعداً اما عدم ثبوته بالتعبد فهو واضح واما عدم ثبوته بالوجدان فهو كذا اذ ليس في البيان الا ذلك العلم الاجمالي والفرض ان الاقل واجب بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسى كان شيئاً اخر واجباً ام لا فيكون العقاب عليه بلا بيان جزماً لعدم قيام الحجة عليه ابدأً ان قلت نعم تعلق الوجوب بالخصوصية الزائدة من الشرط او الجزء لا يقتضى التنجيز ولا عقاب عليه لانه عقاب بلا بيان للمجهل بها بخصوصيتها لعدم قيام الحجة عليها لكن في المقام شيئاً آخر يوجب تنجزه العقاب عليها وهو احتمال الارتباطية وكونها قيداً للاقل فذلك الاحتمال يلزمنا ايجاد الاكثر وحكمنا بعدم الفراغ الابهو ذلك واضح جداً قلت احتمال الارتباطية لاقيمته له بعدم ما يمكن حجة على تنجز ذلك لاعقلا ولا نقلا والفرض عدمه باعتراف منه لان الفرض انه ليس في البيان الا ذلك العلم الاجمالي الذي انحل باليقين التفصيلي والشك البدوي فيكون العقاب عليه بلا بيان كما لا يخفى ان قلت نعم لكنه لما كان من وظيفة الشرع وضع القيد ورفعها من وظيفة العقل فيبقى حكم العقل بخروجه عن عبء التكليف المعلوم على حاله فيجب الاشتغال فيجب الاتيان بالخصوصية الزائدة جداً قلت ان العقل مادام لم يشغل ذهنه به كيف يحكم بخروجه عنه والاشتغال لا يمكن الا مع عدم العلم التفصيلي الموجب للانحلال والفرض وجوده فالعقل ولو لا يصل يده بشبوت القيد وعدمه ولكن هو ليس في رهين المصلحة ولا المفسدة ولا حصول الغرض ولا عدمه ولا ثبوت القيد ولا عدمه بل عبء لتمامية الحجة وعدمها فمادام لم يقم حجة لاعقلا ولا نقلا على لزوم الاتيان بذلك الاحتمال كيف يكون حاكماً بلزومه فثبوته وعدمه لا بد من قيام الحجة عليه والافمع عدمها العقاب عليه يكون بلا بيان جداً فالعقل تابع لثبوت البيان وعدمه حتى يتم الحجة وعدمها لا نظر له الى القيد عضافاً

الى انه لو تم البيان عقلاً فمما معنى لاجراء البرائة الشرعية ايضا لان موردها هو عدم البيان و
 الفرض تعاميته فما معنى لاجرائها كما لا يخفى الحاصل ان العقل اما حاكم بعدم لزوم الاتيان
 بالاكتر او حاكم بلزوم اتيانه وعلى الاول فلا اشتغال وعلى الثانى فلا مورد للبرائة الشرعية
 لتعامية البيان جداً كما يأتى تفصيله انشاء الله والعجب انه اعترف بان العقل لاحكومة له فى
 رفع القيد فكك فى وضعه فاذا لا يكون له حكومة حتى فى الوضع فكيف يحكم بالاشتغال فهل
 هذا الاحكم بغير رتبة وذلك واضح الى النهاية كما لا يخفى على اولى الدراية ان قلت ان
 بمقتضى العلم الاجمالى قد تنجز التكليف واشتغل الذمة به فالعقل حاكم بفرار اليقينى ولا
 يمكن الا الاتيان بالاكتر واليه اشرنا بعدم كفاية الامتثال الاحتمالى والفرار الاحتمالى ولزوم
 اليقين به الذى لا يمكن الا باتيان الاكثر (قلت) ان ذلك تكرار لما مضى حيث ان ذلك كله
 فيما لم يكن ذلك العلم الاجمالى منحللاً بوجوب النفسى القطعى التفصيلى الجزمى للاقل و
 كون الاكثر شكاً بدوياً فيكون الاشتغال بقدر مائت ومن الاول بيركة الانحلال لم يشتغل
 الذمة بالاكتر حتى يحتاج الى الفراغ فلا يكون امتثال مائت احتمالياً بل يكون ما علم بشوته
 فى ذمته جزمياً والفراغ حتماً لما قلنا من العلم التفصيلى بوجوب النفسى للاقل جداً كما
 فى الحكم المتصل كان شىء آخر واجباً ام لا فيكون العقاب عليه بلا بيان كما لا يخفى (ان
 قلت ان ذلك العلم التفصيلى بوجوب النفسى للاقل لا يوجب الانحلال جداً لدورانه بين
 كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شىء ولا جامع بينهما حيث بناء على كون الاقل مقدمة
 فوجوبه لا بشرط وان كان ذنباً فهو بشرط شىء ولا جامع بينهما بل ان مثل ذلك العلم التفصيلى
 عين ذلك العلم الاجمالى فيستحيل ان يكون موجباً للانحلال والا يلزم ان يكون العلم
 الاجمالى موجباً لانحلال نفسه وذلك محال كما هو اوضح من ان يخفى فوجوب الاقل
 يكون مردداً بين المتباينين باعتبار سنخى الوجوب الملحوظ لا بشرط او بشرط شىء
 كما ان امتثال التكليف المتعلق بالاقل يختلف حسب اختلاف وجوبه فان امتثاله انما يكون
 بانضمام الزائد عليه اذا كان وجوبه بشرط شىء بخلاف اذا كان لا بشرط فان امتثاله لا يتوقف
 على اتيان الاكثر واتيان الزائد فحسب يستحيل مثل ذلك الوجوب المردد موجباً للانحلال

قلت ان ذلك الاشكال زادنا حيرة بعد الحيرة وعجباً بعد العجب حيث ان صاحب الحاشية على المعالم التزم بالاشتغال عقلا ونقل وادرج المسئلة في المتباينين بزعم انها من صغرياتنا بعين الاشكال بلا زيادة ولا نقیصة فاجاب عنه بخطائه فيها بدعوى ان اختلاف ~~سخرنى~~ الطالب لا دخل له في انحلال العلم الاجمالى وعدمه بل الانحلال يدور مدار العلم التفصيلى بوجوب احد الاطراف بحيث تكون هو المتيقن في تعلق الطلب به ولو فرض الشك في كفيته وانه طوراً يكون لا بشرط وطوراً يكون بشرط شىء وان الماهية لا بشرط مع بشرط شىء ليستامن المتباينين لاجماع بينهما ما قلنا غير مرة ان التقابل بينهما ليس من التقابل التضاد بل هو العدم والملكة فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهوية والحقيقة للماهية بشرط شىء بحيث لا يوجد بينهما جامع بل يجعهما نفس الماهية ففي المقام الاقل يكون متيقن الوجوب على كل حال سواء لوحظ الواجب او الوجوب لا بشرط او بشرط شىء وهذا الذى قررنا على حسب البرهان واما على حسب الوجدان فلا يكاد يمكن انكار ثبوت العلم التفصيلى الوجدانى بوجوب الاقل على كل حال تبين الوجوبين ام لا فبالله عليك بعد هذا الجواب عن صاحب الحاشية هل يبقى مورد الاشكال بعد هـ هل الاشكال الاثنى - اقض مع ذلك الجواب فح لا ريب في كون الاقل معلوم الوجوب تفصيلاً ولذلك لا يجرى فيه البرائته الشرعية فضلاً عن العقلية والا فلا يجرى البرائة الشرعية في الاكثر ايضاً للتعارض وليس الاكونه معلوم الوجوب تفصيلاً بالوجوب النفسى فتحصل عماد ذكرنا ان الاقوى بين الاقوال الخمسة هو المشهور والمنصور ، هو ، مختار الفحول من جـ ريان البرائة في الاكثر عقليها ونقليها ببركة الانحلال على نحو الذى قررنا كما لا يخفى واما ما ذكره من اجراء البرائته الشرعية في الاكثر واثبات ان الاقل هو المأمور به فهو كما ترى لا يخلو عن خلل كثيرة حيث ان البرائته قاعدة مجعولة في ظرف الشك في الحكم الواقعى فح يرد عليه اولاً عدم جريانها اصلاً في اطراف العلم الاجمالى لما تقدم عنا باستحالة اجراء اصول النافية في اطرافه ولو كان بلا معارض لتضادها مع ثبوت التكليف به فراجع (ثانياً) اجرائها مبنى على تمامية قاعدة متمم الجعل حيث جعله على انحاء ومنها قاعدة البرائة وقد عرفت

(مقاله فی بیان عدم تمامية)

عدم تماميتها بدلائل عشرة فراجع وثالثاً ان المرفوع عنه عدم ايجاب الاحتياط والمواخذة وهذا لا يدل على رفع القيد المحتمل الذي هو الماهم في المقام و رابعاً انها وضعت للامة المرحومة من جهة الشريعة السهلة السمجة فائبات الاقل بهاخلاف الامتنان لانها جعلت للمنة فاي منة في اثبات التكليف بها فكاموردلزم من اجرائها اثبات تكليف آخر بها لا يكاد تجرى لكونها على خلاف الامتنان وذلك واضح الى النهاية وخامساً انها مثبتت بالنسبة الى اثبات الاقل ومسئلة تقابل الاطلاق والتقييد تقابل عدم والمملكة فعدم القيد عين الاطلاق لا يدفع المشبية بالوجدان لان الوجود نقيض لعدم نقيض الوجود بناء على عدم الواسطة بينهما فح نفى احد النقيضين بالاصل لا يثبت الاخر فانه من المشتبات الشائعة وتسميتها باسم اخرى لا يصلح امرها اصلاً وابتداءً و(سادساً) كيف يكون البرائة ناظرأ الى الواقع حتى يكون رافعاً للقيد و بياناً للامر حتى يتم اطلاقه فهل هو امارة او اصل وعلى الثاني كيف يكون بياناً لحال الامر حيث مادام لم يكن في رتبته يستحيل ان يكون ناظرأ في حاله لاسعة ولا ضيقاً والا كانت امارة وسنة قائمة على نفى جزء او شرط او مانع او قاطع كما لا يخفى وسابعاً بعد الاعتراف بعدم انحلال العلم الاجمالي بمعنى تمامية اليان بالنسبة الى الاكثر فكيف يجرى البرائة حيث معها لا يبقى موضوعها ولم يكن لها مورد وذلك اوضح من ان يتأمل ولو قلنا بان دفع الضرر المحتمل ايضاً ليس بالازم و ثامناً ان البرائة كيف يكون موسعة لدائرة الفراغ حتى يحصل الموافقة القطعية ويوجب الفراغ الجزمي وقياسها على الاصول المشبية كقاعدة الفراغ مع الفارق فانها ليس مضادة لحكم العقل بوجوب الفراغ اليقيني لتمامها مقام اليقين وذلك بخلاف البرائة فنفي التكليف كيف يكون مفرغاً للذمة فالاصول التي توجب توسعة في الفراغ ليست الا اصول المشبية التنزيلية وذلك ايضاً لان الشارع له التصرف في حقيقة الامتثال وقد تقدم عنا ما يتعلق بفساد كلتا الدعويين و تاسعاً ليس مبنى جريان البرائة وعدمه هو لزوم الموافقة القطعية كما انسب الى بعض الاعاظم قد بل انه تابع لاموراث اخرى قد اشترى في المقام الى بعضها مع ان لزوم الموافقة القطعية لا ينافي مع اجراء اصول توجب التوسعة في دائرة الفراغ كما اشارنا والله العالم الهادي .

قاعدة التزامم والتعارض وذكر شرائطها واقسامها بما لا يخلو عن تأمل ونظر
جداً وتناقض وتهافت في المقالة بعد اطالة الكلام بما لا ينبغي والطعن على الاصحاب بتسامحهم
فيها حيث عرف التعارض باستحالة الجعل والتشريع في مقام الثبوت ولذا يعاند احد المدلولين
الاخر في التزامم ليس فيه استحالة ولا محذور بل انما هو في مقام الاثبات وفي مقام فعلية
الحكمين وتقديم احد المتعارضين بوجوه مرجحاته انما برفع الحكم عن موضوعه وفي
التزامم انما هو تقديمه بوجود مرجحاته برفع الحكم برفع موضوعه ومرجحات الاول
راجعة الى السند والدلالة والثاني امورات اخرى تأتي ذكرها لامساس بهما وان التزامم
انما يكون في بعض شرائط التكليف الذي ليس له دخل في الملاك بل له دخل فيما يحسن
الخطاب كالقدرة دون البلوغ والعقل حيث لها دخل في الملاك وعليه فلا يبقى وجه شبهة
بينهما حتى يقال ان الاصل في التنافي هل هو التزامم او التعارض ولان يقال ان التزامم يرجع
الى التزامم المقتضيين وان التزامم على خمسة اقسام الاول من جهة تضاد المتعلقين لا
يجتمعان في زمان واحد كما في انقاذ الغريقين الثاني عدم القدرة للمكلف على ايجاد متعلق
الخطاب كالجمع بين قيام ركعة الاولى مع الثانية والثالث تلازم المتعلقين واختلاف
حكمهما كوجوب الاستقبال وحرمة الاستدبار والرابع من جهة اتحاد متعلق الخطاب
كالصلوة في الداو الغصبي بناء على جواز الاجتماع والخامس صيرورة احد متعلقيه مقدمة
وجودية للآخر كالتصرف في ملك الغير للانقاذ وان مرجحات التزامم على نحو الكلفة امور
الاول ترجيح ما لا بدل له على ماله البديل عرضاً والثاني ترجيح القدرة العقلية على الشرعية و
الثالث ترجيح ماله بدل شرعي على ما ليس كذلك ثم ذكر في ذيله عمل الجواهر قد في نذره
لزيرة العرفة فراراً عن توجه خطاب الحج ثم بين فساد وجوب الحج عليه ثم انه لما شيد
تلك القاعدة التي زعم ان العلماء اهلوا دخل في المسئلة الترتب وسيأتي في طي قاعدة
مستقلة التي اسسها له ولعلنا نتعرض لها ايضاً ان شاء الله اذ اعرفت ذلك فاعلم انما ذكره قدمه
لا يخلو عن خلل واضحة (اما والا) حيث ان مرجحات التعارض ليست منهصرة في السند
والدلالة بل قد يرجح بالجهة ايضاً و(ثانياً) انها طرأ راجعة الى تعيين الكاذب منها ما ذكر
من الاستحالة في مقام الثبوت فبح لا معنى لكونها لرفع الحكم عن موضوعه فان الرفع فرع

الثبوت والفرض انه لا ثبوت له فكيف يرفع الحكم عن موضوعه ولايته هم انه على حسب مقام الاثبات لانه فرع الثبوت فمع استحالة كيف يمكن الاثبات وثالثان التزام هو رفع الحكم برفع موضوعه مما لا يحصل له فانه اما امورات تكوينية كالتقاضي الغريق او تشريعية لكنها بعد وضعها تكون حالها كالتكوين فلا يناله يد الرفع الشرعي حتى يكون رفعه برفع موضوعه واما بناء على ما سألناه سابقاً من كون البالغ العاقل هو موضوعه فكذلك فانه لا يناله به الرفع كك (رابعاً) من ان البلوغ والعقل له دخل في الملاك دون القدرة فاولا يناقض قوله غير مرة بان القدرة له دخل في الملاك وثانياً يستلزم عدم مشروعية عبادة الصبي فانه مع كونه خلاف التحقيق لا يساعد الدليل مع ذهب المشهور الى شرعيتها (وخامساً) ان التزام ليس في المقتضين بل في المقام فعلية الحكم مما لا محل له حيث ان معنى الفعلية هو مرتبة البعث وكيف يعقل بعث المكلف المسكين مع عدم قدرته حتى يقع التزام فان لم يكن في احد الخطابين بعث فلا يكون في مقام الفعلية التزام وان كان في كلاهما فكيف يعقل حتى يقع التزام فان لم يكن في الاثني المقتضين بمعنى مالك الحكم فانه في كلاهما تمام ولكن سمي الملاك بالمقتضى لان كل واحد منهما يقتضي بعث المكلف نحوه ونحو المتعلق لكن لما كان البعث تابع القدرة ولما ان المكلف لا يقدر على تحصيل كلاهما ويجابد المتعلقين فلا جرم يقع بين المقتضين وقد اشرنا بانه سمي بالمقتضى لافتضاء كل واحد بعثه اليه ودعوتاه اليه مع استحالة الاجابة في كلاهما فانه قد زعم ان بين الملاكين التزام فزعم اي التزام بين مصلحة الانقاذ ومفسدة التصرف في مال الغير فان بينهما بما هما ملاكان ليس التزام بل بوصف اقتضاءهما وعليةما للبعث يقع التزام حيث يستحيل ان يكون كل واحد مؤثراً في مقتضاها وهو بعث المكلف فيقع التزام ح في اقتضاءها الا في نفسها كما لا يخفى فيكون عدم قدرة العبد مانعاً عن تأثير المقتضى في المقتضى فلا جرم اقوى ملاكا يكون مؤثراً لو كان والا فالتخيير شرعياً لا عقلياً واما الذي ذكره ان في مقام الانتضاء اما المرجح فالتخيير واما مرجح في نظره فالتعيين لا يضر بمدعى الكفاية حيث ان باب التزام بشوته مطابق لاثباته واثباته لثبوتها فلا بد ان يكون كك فالتعارض ليس الا كذب احدهما ولذا ان التخخير فيه على خلاف القاعدة

لا يوافق اصول الامامية من ذهابهم الى الطريقة دون الموضوعية والتزامهم ليس الا في مقام الاقتضاء كما قررنا وسادساً ان ما ذكرناه لاعمى من الاصل في تنافي الدليلين مما لا وجه له فان معرفة التعارض والتزام على حسب الكبرى غير مرتبط بمعرفة الصغرى وانها من اى واحد تحسب لان كلاهما ليس الا الخطاب المتعلق بافعال المكلفين لكنه من صغريات التزام او التعارض فهذا يحتاج الى شىء آخر وراء دليل الكبرى كما لا يخفى وسابعاً ان التزام على خمسة اقسام لو اراد منه انه مشترك لفظى بينها فهو كما ترى حيث ليس له الاعمى واحد ومفهوم فارد هو تمامية ملاك الحكمين وعجز العبد عن دركهما وامثالهما فلامعنى لتشقيقه ولو اراد منه ذكر صغرياته فهو ازيد من الخمسة كما لا يخفى لكن الظاهر هو الثانى ولكن اسبابه غير منحصر فيها بالبداهة وثامناً ان ما ذكر من المرجحات لل التزام فان كان المقصود بيان الكبرى بدهاء انها ليس من المشترك اللفظى بل من المشترك المعنوى وانه يحتاج الى مرجح الملاكى وهو معنى واحد ومفهوم فارد وان كان الفرض بيان صغرياتها فهي ازيد من الثلاثة بكثير كما هو بديهى لا يخفى واما ذكر من تقدم القدرة العقلية على الشرعية فقد عرفت فى القاعدة المتقدمة انه لا محصل للقدرة الشرعية اصلاً وان القدرة المعتمدة فى باب التكليف ليس الا العقلية فقط فراجع وتاسعاً ان الذى اورده على الجواهر قدده (فاولا) لم يثبت تلك النسبة الى نفسه القدسية وثانياً على فرض وقوع القضية ام يصح ذكرها وثبتها فى الكتب واعلانها على رؤس المنابر وذلك لحسن الظن باللاحقين نوعاً بالمتقدمين فان الحجج الذى امال كل مؤمن ان الله عز وجل ان يرزقه وقد ورد فى الاخبار المتواترة والادعية المتكاثرة طلبه من الله سيما فى الادعية شهر صيام فكيف يحتال امام الشيعة وسيد المسلمين مع تمكنه منه فى دفعه عن نفسه ما هكذا الظن به وامثاله قدس الله انفسهم القدسية فان حسن ظنى بالمتقدمين غفر الله لهم يكون ازيد من ذلك وثالثاً انه على فرض وقوع القضية لمصلحة او فرضها فالنذر صحيح ولا يبقى مجال للحجج ابدأً بوجه من الوجوه حيث اولا لانسلم ان يكون الرجحان المعتبر فى متعلقه ان يكون وقت العمل بل انه لا بد من ملاحظة وقت النذر حتى يقع صحيحاً او باطلاً فان

ظاهر ما دل على الرجحان هـ وان يكون حين النذر لاحين العمل واجباً ولاظن ان يلة-زم به احد قلو : نذر ان يطئ هنداً لو فعل الله له كذا وهى زوجة خالد حين النذر لكن حين حصول المعلق عليه صارت خلية فيجب عليه تزويجها من باب مقدمة الوجودية حتى يدخل بها فلو كان فقيراً ونذر آن يجى الى زيارت بيت الله متسكماً فى السنة الحاضرة فلا اشكال فى صحة نذره والوجوب عليه نصاً واجماعاً ثم وقت خروج الرفقة صار مستطيعاً فعليه لا بد ان يقول بوجوب حجة الاسلام ولا تداخل نصاً واجماعاً فالمدار على رجحان الشيء حين النذر ذاتاً بعنوانه الواقعى مع انه يلتزم فى النذر والحج بالقدرة الشرعية وفيها عند التزامه يلتزم باسبق خطاباً او امتثالاً فمح لو فرضنا اذ كان توجه خطاب الحج فيقع التزامه فيؤخذ باسبق خطاباً وهو النذر وهذا ايضا احد موارد مرجحات التزامه التى قلنا ليست منحصرة بالثلاثة وثانياً لا نسلم مرجوحية النذر وبطلانه فى القرض حيث ان مرجوحية وبطلانه يتوقف على رجحان الحج ووجوبه والا فلو فرضنا ان الحج فى تلك الحالة ليس راجحاً ولا واجباً لا اشكال فى رجحان النذر وصحته فلو توقف رجحان الحج ووجوبه على بطلانه وعدم رجحانه فدار فالحاصل لا اشكال فى ان النذر راجح ذاتاً وصحيح كك فلا انكار فى رجحانه الذاتى فلا بد ان يكون الحج مانعاً عن رجحانه فعلاؤه عليه فالدور قائم على حاله كما لا يخفى اولا اقل من الشك فيستصحب بقاء رجحانه لاعترافه برجحانه الذاتى ورجحانه حين النذر وثالثاً انه قد تدم عنا تمامية قاعدة المقتضى والمانع عندنا فيجب العمل على طبق المقتضى مادام لم يشب المانع فعليه يجب عليه النذر واثبات الزيارة دون الحج كما لا يخفى ولا يمكن قلب الدعوى كما هو اوضح من ان يخفى فتأمل فى المقام فانه من زلل الاقدام والله الهادى منها

قاعدة قناعة الشارع بما يمثل المكلف عن الواقع فانه قد ذكر فيما صلى فى النجاسة جهلاً بهائم بعد الصلوة قد علم بها وجوهاً لصحتها بعد تشقيق المسئلة و تعيين ما هو محط البحث فيها بعد الاتفاق على صحتها ان ما يمكن اوقيل فى جهل احد الوجوه الثلاثة الاولى ان ما زعمتها كانه مقصورة بما علم النجاسة قبل الصلوة ولو غفل عنها ايضا حتى يكون العلم

بها تمام الموضوع في تحقق المانعية سواء قلنا بانها مجعولة او المنتزعة عن الخطاب وليس لها بما هي هي بوجودها الواقعي دخل في مانعيتها بل تمام الدخل في وجودها هو العلم بها حتى على الاصطلاح يكون العلم تمام الموضوع فح كذا تحقق العلم بتحقيق المانعية ومع عدمه حقيقة ليس في الواقع مانع اصلاً فالشرطية الواقعية تدور مدار العلم بالموضوع ومثلها في مانعية الصلوة في غير المأكول اللحم حيث ان العلم بالموضوع فيه تمام الموضوع (والثاني) ان الشرط في المسئلتين هو العلم من الواقع او العلم به فالشرط هو الطهارة الواقعية او الطهارة المحرزة بالامارة او الاصول فعلى هذا الوجه لا بد دائماً من احرار الطهارة وجدانا او تعبداً باى نحو من التعبد وربما بين الوجهين فرق جلى وثمرة واضحة كما اذا صلى في بعض اطراف المعلوم بالاجمال غفلة عن علمه فصحيح على الاول دون الثانى وان العلم السابق لما لم يتعلق به بالخصوص فلم يحصل المانع لانه حينها لم يكن عالماً به! وذلك واضح (الثالث) ان يكون الصحة في تلك الموارد مستندة الى قناعة الشارع عن الواقع المأمور به بما يقع امثالاً فيكون الفعل الماتى به بعنوان امثال الواقع بدلاً عن الواقع المأمور به والغرض القائم بالامر الواقعي يحصل بماتى به في حال الجهل وذلك الوجه الثالث هو امتن الوجوه ولا بد من اختياره وهو الحق الحقيقي ولا يرد عليه شيء اصلاً حيث ان فيه جمع بين الادلة وفتاوى الاصحاب قد علمنا من ان العمل في تلك الحالة مشتمل على الغرض القائم بالامر الواقعي فان الشرط على حسب الجعل الاولى نفس الطهارة الواقعية كما هو ظاهر ادلة الشرط وانه لا بد من احراره بوجه ولا يكفي الشك فيهما من دون ان يكون له مزيل شرعى لكن في صورة الجهل ان الشارع قد قنع عن واقعه بما يقع امثالاً له وبه يحصل الغرض الواقعي ولا يتوهم انه بناء عليه لا بد من التخيير لان الغرض ان العمل بدون شرط ايضاً واجد للمصلحة فلا بد ان يتعلق به الطلب كالتخيير بين الاقل والاكثر في المواطن الاربعة لان المصلحة انما يكون في طول الواقع ولذلك لا يمكن الامر به تخيير آكاله مواطن الاربعة فلا بد ان يكون بدلاً عن الواقع قانعاً به عنه وهذا هو الحق الحقيقي دون الاول لاتفاقهم على لزوم احرار الطهارة بوجه ولا يجوز الدخول فيها مع الشك فيها بدون

احراز المزيل له ولذا تمسك بعضهم في الفرع السابق بقاعدة الفراغ لصحتها وكك الثاني لمنافاته لظاهر ادلة الشرطية فان ظاهرها اعتبار الطهارة الواقعية فالقول بان الشرط هو احرازها لا يساعدها الدليل بل قول بلا دليل هذا فاقول بعد الاتفاق على صحة الصلوة تارة يقع الكلام في امكان احد الوجوه الثلاثة واخرى في وقوعه والحكم بصحته اما الاول فكل واحد امر ممكن في مقام الشبوت لاستحالة فيه فلو كان فيه استحالة فما اختاره امر مشكل بل محال كما ساشير به في مقام الاثبات فامكان ان يكون الوجه في الصحة هو كون العلم تمام الموضوع او الشرط اعم من الواتع والاحراز او جعل البديل عنه على اشكال فيه لاعبار فيه وانما الكلام في مقام الاثبات اما الوجه الاول فهو خلاف ظاهر الاشتراط وان العلم طريق اليه فلو بيننا عليه فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر واما ما ذكر من عدم جواز الدخول في الصلوة مع الشك فلم يعلم وجه الاستدلال به لعدم الصحة وجه الاول حيث ان العلم تمام الموضوع فلا بد من حصوله ولو لم يحرز فمع عدمه لا يجوز الدخول فيها لكن لا دلالة فيه عدم كونه تمام الموضوع فانفاقهم على عدم جواز الدخول الا بالاحراز لا يبدل الاحراز اما كون ذلك مستقل في الشرطية وتمام الموضوع او طريق وان الشرط هو الواقع المحرز فلا دلالة فيه كما لا يخفى نعم فقط يكون القول به خلاف ظاهر العلم والاحراز بانه طريق دون كونه موضوعاً كما لا يخفى واما الوجه الثاني فهو ايضاً خلاف ظاهر ادلة الاشتراط لا اشكال في ذلك واما الثالث فهو ايضاً خلاف الظاهر من جهات الاولى ان الالتزام به مخالف لمذهبه موافق للمشهور بان الامارة والاصول المحرزة حجة من باب الطريقة دون الموضوعية وان ما اختاره من الثالث لا يتم الا بالموضوعية حيث لا بد من احراز الطهارة ثم كشف خلافها والثانية انه قد انكر التصويب حتى تصويب العدية وان ما اختاره عين تصويبهم والثالثة ان بناء ان الاوامر الظاهرية لا يفيد الاجزاء كما عليه المشهور وانه لا يتم الا القول بالاجزاء والرابعة ان المعاتى به اما ليكون فيه المصلحة ولم تكن واجدا لها ام لا بل اند واجد للمصلحة فلا بد من الامر به في الواقع تخبيراً على نحو التخبير بين الاقل والاكثر وعلى الاول لا محالة تكون باطلية غير مجزية كما لا يخفى واما ما ذكر من الاجماع على الاجزاء في العبادة فهو غير مرتبط بصحة

مسلكه فهو يوافق مع كل الوجوه بعد كونه خلاف القاعدة والافلو احتمال فضلا عن العلم بان مدرك الاجماع هو ما احتمله من البدلية سقط عن الاعتبار والحجية جداً مضافاً الى فساد ما زعمه من الجهات المذكورة واما ما ذكر ان المأمور به الواقعي لا يمكن ان يكون واجداً للمصلحة في حال الاتيان بالعمل المجزئ عنه فان قيام المصلحة به في هذا الحال يستلزم اطلاق الامر به ومعه لا يمكن ان يكون غيره مجزئاً عنه فلا بد وان تكون المصلحة القائمة بالمأمور به الواقعي مقصورة بغير تلك الحال فهو كما ترى لعدم المحذور في كون امر الكل مطلقاً وامر الشرط مهماً فان عدم امكان غيره مجزئاً اولاً انما يكون فيما لم يكن فيه ايضاً مصلحة ولم يكن ايضاً مأموراً به على نحو التخيير والاى قصور في كونه مجزئاً و ثانياً ان المصلحة غير رهينة بالقدرة او العلم حتى اذا فات الواقع واتى بغيره يكون الواقع خالياً عنها لقصر المصلحة بغير الصورة وثالثاً ان اجزاء الماتى به بعد قيام الاجماع عليه لا يدل على خلو الواقع عن المصلحة وانحصاره به بل يناسب مع كون الشرط اعم من الواقع و الاحراز بل لا بد من القول به حتى تحفظ الواقع مع تمامية الاجماع ايضاً بل يناسب مع الوجه الاول ايضاً ورابعاً ان التقييد خلاف القاعدة خصوصاً بمتمم الجعل فاي الزام عليه بعد امكان وجه الصحة بلامحذور اصلا مع عدم تماميته اصلاً كما عرفت فان قدح عما ذكرنا فساد ما اختاره قده من جهات كثيرة فح لا يمكن الالتزام بما اختاره لكثرة محاذيره فلا بد من القول باحد الوجهين الاولين ولا محذور فيها عقلاً الا خلاف الظاهر ولا باس به بعد قيام الاجماع على الاجزاء فهو الجمع بين الادلة وان كان الاحسن ما اختاره الكفاية وتفصيل المسئلة وكولة الى محلها في الفقه

(ومنها) انه طاب الله و مسه قد جعل للعلم الاجمالى المنجز شرائطاً عديدة كثيرة فقد ذكر عدة منها في المبحث القطع ثم جعل كل واحد منها في طي مبحث وهي خمسة كعدم كونه مسبوقاً بالتكليف ولا يكون مشتركاً مع غير العالم ولا يكون من دوران الامر بين المحذورين الى غير ذلك كعدم فقد معروضه كما في الشركة وعدة منها في المبحث الاشتغال وهي ازيد من الخمسة كعدم كونه خارجاً عن محل الابتلاء وعدم كونه مضطراً

او مكرها عليه او مجبوراً الى غير ذلك فراجع ثم ايضاً جعل كل واحد في طي بحث مستقل و اطال الكلام فيه نفيّاً واثباتاً عدة شهور واملئوا كراريساً عديدة في تلك الشرائط مع ان فيه نظر بين وفساد ظاهر حيث انها تطويل بلا طائل وغيور مرتبطة بشرط تنجيذه وهو ليس الامر واحد و شئىء فارد حيث ان ماهو مناط في العلم الاجمالي المنجز وملاكه ليس الان يكون المعلوم بالاجمال في الواقع ونفس الامر في اى طرف من الاطراف يفرض لو بدل بالتفصيل يكون موجباً للانبعاث والافمن البديهي كل مورد لا يمكن الانبعاث من جهة من الجهات فيستحيل البعث لاستحالة وجود العلة بدون وجود المعلول فمن عدم المعلول يحكم بعدم العلة فكل مورد لا يعقل الانبعاث لا يعقل البعث وفي تمام تلك الموارد العديدة التي جعلها شرائطاً وتكلم في كل واحد منها برأسه يستحيل الانبعاث فيستحيل البعث في كل طرف يفرض فيه المعلوم بالاجمال لو بدل بالتفصيل فلذلك لا يكون منجزاً فيستحيل تنجيذه فيبقى احتمال الانبعاث المستلزم لاحتمال البعث شكاً بدوياً فيجربى فيه الاصول بلا كلام فما درى ماذا اتعبه نفسه الشريفة على تعداد تلك الامور والاطالة فيهما مع انها ترجع الى شئىء واحد و امر فارد غير مرتبطة بشرط تنجيذه كما لا يخفى

(منها) قاعدة حسن الاحتياط ولا ريب في حسنه ولو كان في مورد الامارة الموافقة فضلاً عن المخالفة او اصول تنزيلية سواء كان احتياطاً حقيقياً وهو احراز الواقع او اضافياً وهو الاقرب الى الواقع كاحوط القولين او الاقوال ولا يجوز تقديمه على العمل بالحجة لان الشارع حكم بوجود القاء احتمال الخلاف عملاً فالعمل بالاحتمال الواجب القائه عملاً عين العمل به وعين الاعتناء به الذي مأمور بتركه مضافاً بانه قلنا ان مراتب الامتثال اربعة فالامتثال القطعي مقدم على الاحتمال اذ قلنا مع التمكن من السابق لا يجوز النزول الى الاحق نعم في الاصول الغير المجرزة لا بأس بتقديم الاحتياط لان معناها وجوب العمل على طبقها والحركة على وفقها بدون الامر بطرح احتمال الخلاف واما الظن في حال الانسداد فعلى الكشف فهو امانة مجرزة وعلى الحكومة فهو كالاصول الغير المجرزة فتح على الاول لا يجوز تقديم الاحتياط وعلى الثاني يجوز كما لا يخفى وفيه نظر من جهات اما اولاً ان الاحتياط الاضافى

للامعنى له وغير معقول وعلى فرضه لادليل عليه لان الاحتياط عبارة عن احراز الواقع و
كلهم ردلم يتحقق ذالك لامعنى للاحتياط لعدم تحقق موضوعه مع ان وجوب العمل على
وفق ظن الاجتهادى ليس من باب قربه الى الواقع حتى اذا وافق الاحتياط يكون اقرب
بل لما حكمنا بان الاصل حرمة العمل بالظن قام الدليل على اخراجه تبعداً لامن باب القرب
ولذالك ترى ان القائل بحجية الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية لما استدل بانه اقرب
الى الواقع من الظن الحاصل من الخبر الواحد فاجابه الشيخ قده بانه ليس مدار حجيته على
القرب حتى يكون ذالك اقرب والا فلو كان كك وجب العمل على طبق ظن الحاصل من
الشهرة الفتوائية وطرح ظن الحاصل من الاجتهاد والتقليد لانه اقرب جزماً ولو كان الميت
اعلماً من الحي بناء على عدم جواز تقليد الميت ابتداء يجب العمل على طبق قوله لان
الظن منه اقرب الى الواقع من غير الاعلم وكك اكثر الظنون الحاصل من القياس وغيره اقرب
الى بعض الظنون الحاصل منهما فليس المدار على الاقربىة على انه اذالم يحرز الواقع اى
حسن فيه فلا نسلم حسنه ابداً فهذا الذى اشتهر من مجاورى العسكريين (ع) من لزوم
الاخذ باحوط القولين مما لا اساس له صغرى وكبرى فالاحتياط ليس له الاعمى واحد و
حقيقة فاردة وهو احراز الواقع كلما تحقق يكون العقل حاكماً بحسنة بناء على مشروعية من
اصل كما هو التحقيق وثانياً عدم جواز تقدمه عملاً على الحجة مملاً وجه له فلا فرق فى
جواز العمل به ان يعمل به قبل العمل بالحجة او بعده ولا ينقضى تعجبى منه قده من قوله
ان الشارع اوجب القاء احتمال عملاً فلو اوجب القاء كك فيكون العمل على طبقه حراماً
كان قبله او بعده فإى فرق فى حرمة العمل على المتحمل بين قبل العمل بالمظنون وبعده
بل فلو كان كك اصلاً لا يجوز العمل به ولو بعده لان العمل قيىح حرام كيف يمكن الاتيان
بالمحرم بداعى المحبوبة مع انه يجوز اجمالاً ما قبله واما بعداً وليس ذالك الا ان معنى
القاء احتمال الخلاف جعل الظن علماً ونتيجة ذالك ان الظن حجة والاحتمال ليس بحجة
ولازم ذالك انه لو عمل على وفق الاحتمال بداعى الحجية كان تشريعاً حراماً والافلواتى
بمرجاء فلا لباس به اى وقت اتى قبل الحجة او بعده ودليل الحجية ايضاً لا يستفاد منه ازيد من

ان المظنون واجب العمل لكنه اى وقت واجب قبل العمل بالاحتمال او بعده فهو ساكت عنه و لا يكون بشرط لاعدم دلالة دليله اذ قلنا انه لا يدل الامطلوبية مدلوله على نحو الواسطة فى الاثبات ومما ذكرنا ظهر فساد الاستدلال بمراحل الامتثال وتقدم سابقها على لاحقها اذا اولاً اشرفنا فى قاعدة جعل المراحل الاربعة ابطالها وفسادها وثانياً مع حرمة العمل بموجب لزوم القاء الاحتمال عملاً كيف يبقى احتمال التكليف فلو بقي كيف يمكن العمل على وفقه لا نه بناء عليه يكون العمل حراماً و اى الزام للعقل ان ياتى به او اى رجحان فيه و ثالثاً ان معنى مرحله انه اذا ثبت تكليف يمكن امتثاله باحد الوجوه الاربعة فلا بد من الاخذ بالمتقدم لانه مع ارادة الجمع ايضاً لا بد من المتقدم لعدم الدليل على اصله فكيف بفرعه فاذا فرضنا ان المصلى الى الجوانب حصل له ظن غير معتبر بوجود القبلة فى طرف الاشكال فى بقاء تخيير على حاله الحاصل ان تلك القاعدة على فرض تماميتها غير مرتبطة بالمقام اصلاً لما قلنا انها فى مقام الامتثال لافى مقام جمع الامتثال وذلك واضح الى النهاية كما لا يخفى على اولى الداراية والعجب انه فرق بين الامارة والاصول المحرزة و بين غير الاصول المحرزة حيث زعم ان مفاد تلك الاصول هو العمل على وفقه والحر كة على طبقها ولا مانع من العمل على خلافها قبل ابرجاء الواقع فى اليات شعري كيف مع وجوب العمل على طبقه ووجوب الحر كة على طبقه جاز العمل على خلافه والحر كة على خلافه بعين ما قلنا فى المحرزة فان الاحراز وعدم الاحراز اجنبى عما هو مضر بالعمل بالاحتمال الذى ليس بحجة فلا فرق بين الاحراز وعدمه و ان لم يكن مضرأ فكك كما انه لو اتى به بزعم الحجة او بزعم انه الحكم فقد فعل حراماً لانه تشرىع ومحرمان اتى رجاء فلا باس به مطلقاً ومما ذكرنا ظهر حال ظن الانسدادى حيث بناء على الكشف يكون كالمحرزة وبناء على المحكومة يكون كغير المحرزة والتحقيق انه حسن مطلقاً وجاز الاحتياط مطلقاً ولو قبل الحجة ولا فرق فيها بين محرزها وغير محرزها كما لا يخفى

منها ان الوجوب المستفاد من الخطابات هو حكم عقلى لانه امر شرعى يشاءه الامر بخطابه فليس امر شرعياً ولا مفاد الامر الذى هو الطالب او الارادة بل انهما ايضاً

ليس من مفاد الصيغة ولا المدلول اللفظي بل ان المولى لما فرغ من وظيفة المولوية وهو الخطاب الذى مادته هو الفعل الذى يسمى بالواجب والهيئة وهى الدالة على النسبة الايقاعية فتح لما فرغ عنها فينتهى النبوة الى وظيفة العبد وهو حكم عقله بلزوم الانبعاث الى العمل فليس الوجوب الا ذلك الحكم العقلي لان الوجوب ليس الا الثبوت ومنه قول الحكماء الواجب بالذات والواجب بالغير اى ثبوته لنفسه وب نفسه وثبوته بغيره ومما ذكرنا ظهر فساد ما توهم من كونه مركباً من طلب الفعل مع المنع عن الترك فى قبيل الاستحباب وانه طلب الفعل مع الاذن فى الترك كما ظهر فساد توهم انه طلب ان وصل الى حد الشدة فهو وجوب وان كان بعد ضعف فهو استحباب حيث ان الطلب لا يتصف بالشدة والضعف فان تصدى النفس لشيء غير قابل لان يقال انه ذات تشكيك فإى شيء اعظم من الوجدان حيث انه حملة النفس وانها ليست بذات تشكيك وجداناً واما مسألة التركيب فهى غير قابلة للتكلم ولذا رجعوا عنه (وانت خبير) بفساده من جهات شيىء اما اولاً فلا بد من اقامة اصل محفوظ يحول حومه كاللغة او الاصولى او الحكميم او النقل والعقل او الفقهاء حتى يتكلم على مسلكهم ويستدل بكلامهم حتى لا يكون الكلام من هاهنا ومن هاهنا والكلام يجر الكلام ولا فما معنى خلط امر الحقيقى والانتزاعى والاعتبارى و خلط الاصطلاحات فلا بد اولاً ان يكون محل البحث محرراً ثم يبحث فان البحث فى الاوامر بانها تدل على الوجوب هل المبحوث عنه هو اللغة كما هو شأن جعل المبحث فى المباحث الالفاظ او باصطلاح الاصولى فى انها عندنا موضوعة للوجوب او باصطلاح الحكميم بانه ثبوت او غيره فيا ليت عين واحد منها حتى يتكلم عليه وثانياً كون الوجوب بمعنى الثبوت عند الحكميم والمتكلم مستدلاً بكلامهم واجب الوجود لم يدعيه احد منهم والعرب ببابك فهذه كتبهم منشورة فى الافق فان الثبوت عند الحكميم واكثر التمكنين مرادف للوجود كلما يطلق احدهما يرادون ماهو المستفاد من الآخر ولم يدع احد منهم غير هذا واما عند بعض المتكلمين فهم يلتزمون بان بين الوجود والعدم واسطة ويسمون بها الثبوت لانهم يلتزمون بالاعيان الثابتة وتقرر الماهيات فى الازل فهو عندهم ذلك المعنى الذى لا يعقله العاقل ولاله مفهومه حصل وعالى ذلك فماده معنى ان الوجوب

بمعنى الثبوت واما قولهم واجب الوجود لان المعقول عندهم ان كان يلزم من فرض عدمه خلف او تناقض يقال له واجب الوجود لكنه لا يلاحظ انه ثابت او ليس بثابت بل اما من جهة انتزاع الوجوب من مرحلة ذاته كما يقال القطع واجب العمل واما من جهة حكم العقلاء الوجوب له بمعنى اللزوم وجوده بمثابة يلزم من فرض عدمه خلف كما عرفت فيكون مجعولا عقلا ثبوتيا وان كان الحق هو الاول فاي ربط لتلك المسائل بمسئلتنا هذه فكون الشيء لازماً بذاته لا بعلة خارجية بمثابة يلزم من فرض عدمه خلف ووجوده عين ذاته حتى ينتزع منها الوجوب بمعنى اللزوم او يجعل له ذلك غير مرتبط بالمسئلة كما لا يخفى و ثالثاً كونه حكماً عقلياً ووظيفة العقل مما لا محصل له فان العقل الحاكم يلزم اطاعة حكم الله وحكم رسوله فحكم الله اى شئ، فى حد نفسه حتى نتكلم فى وجوب اطاعته فاما معنى قول الفقيه والاصولى من العامة و الخاصة بان الحكم الشرعى عبارة عما هو متعلق بفعل المكلف فالكلام فى ان الحكم الشارع اى شئ، والمطاع اى شئ، فحكم العقل يلزم الانبعاث لاشكال فيه لكن وجوب اطاعة اى شئ، فالمطاع اى شئ، وحكم الله وحكم الرسول اى شئ، حتى يحكم العقل والعقلاء يلزم الانبعاث فان الاحكام الشرعية تكليفى ووضعى فان الاحكام الشرعية على خمسة اقسام فان الاحكام الشرعية تتعلق بفعل المكلف فان الاحكام الشرعية عند العقل يجب اطاعتها فاي ربط لحكم العقل يلزم الطاعة والانبعاث بان المطاع اى شئ، وان الحكم عند الشارع اى شئ، ولعمرك ان ذلك من غرائب المسئلة (ورابعاً) ان الوجوب بسيط لم يقبل احد بانهم ركب غاية الامر انهم فى مقام تحديد الطلب الشديد والارادة والبعث العتسمى قالوا بانه هو الذى لا يرضى بتركه لانهم جعلوا الترتك قيداً ومقوماً والا كيف يكون العدم قيد الموجود فهل يرضى الانسان ان ينسب تلك المقالة الى عاقل فضلاً عن شמוש عالم الملك و الملكوت وعماد السموات والارضين و(اما خامساً) فدعوى عدم الاتصاف بالشدة والضعف كما ترى انه تارة يكون الكلام فى ان الطلب عين الارادة او غيرها فلممسئلة محل اخرى لعلمنا نتكلم فيها واخرى بناء على الاتحاد من اى مقولة من الكيف النفسانية او من الفعل فالمسئلة خلافية عند الحكماء ولعلمنا نشير اليها وثالثة فى انهما متغايران لكن الكلام فى ان كل واحد منهما

كون الوجوب من الحكم العقلي دون كونه وجودياً - ١٧١ -

من أي مقولة يحسب ولعلنا أيضاً نشير إليه لكن كل تلك المقالات مع كونها اصطلاحات اجنبية عما نحن بصدده في خصوص المقام فإن المعاني ليست رهينة للالفاظ بل هي عبارة إليها وان الصفات الوجدانية لا يعتبرها ريب فإن في انفسنا شيء إذا تحقق فيها باختيارنا أو بغير اختيارنا يتحقق الفعل به قلنا بالجبر أو الاختيار أو التفويض فهل ذلك قابل للانكار فهل هو مربوط بتلك الأمور أصلاً أيها شئت فاخترت أو بآسئ شئت فسم بحملة النفس أو بكشتي گرفتت نفس بامقصود أو غير ذلك وهو الذي في عرف الفرس يقال ميل دارم ونحن وجدانا نرى ان مراتب الميل تختلف تارة لاسف لصاحبه على الترك واخرى لاسف على ذلك وربما يشتد بمثابة لا يطاق على الفوت فينجر نفسه كما نشاهد في الفسقه بل نشاهد في المؤمن فذلك المعنى وجداني لكل احد في ميله أو طلبه أو ارادته أو حمله نفسه أو كشتي گرفتت إلى غير ذلك فكيف يمكن انكاره فكيف يتكلم مع من ينكر مراتب الميل الوجداني وأي برهان يقاوم الوجدان فكيف يقال في الفارسية خيلي ميل دارم وكم ميل دارم وخيلي ميل دارد وكم ميل دارد إلى غير ذلك من موارد وجدانه فدعوى عدم الاتصاف بها يساقو المكابره وانكار للموجدان وجدانا وذلك واضح إلى النهاية كما لا يخفى على أولى الدراية فاتصاف الطلب بالشدة والضعف أو الارادة أو غيرها ظاهراً أمر بديهي وسادساً مامعنى ان الوجوب ليس بطلب وانه ليس بارادة والا يلزم الجبر حيث ان ارادة الله عين ذاته تعالى عن تلك المقالات ليس انعقد اجماع المللمين على ان العالم حادث بالحدوث الزماني فكان الله زماناً ولم يكن معه شيء فلا زال كان الله عالماً قادراً لا مريداً والا كيف يعقل المريد بدون المراد فهل يعقل الخالق والرزاق بدون المخلوق والمرزوق فالارادة من صفات جماله عزاسمه لا من صفات كماله فيكون من صفات الفعل وانها فعله لاذاته فانه مضافاً إلى ما ذكرنا تدل عليه الاخبار المتواترة وضرورة المذهب وان شبهة الجبر نفياً واثباتاً غير مرتبط بتلك المسئلة كانت الارادة عين ذاته العياداً بالله أو خارجة عنها وسابعاً ليست الارادة من المتكثر المعاني ولا تكون مشتركة لفظياً حتى يفرق بين الارادة التكوينية والتشيرية فالارادة ليس الاشياء واحد في تفاوت بتفاوت المراد وان كان ارضاً أو سماء فهي تكوينية وان كان غير تلك الأمور افرض داعي

العبد او الامورات الاعتبارية كالوجوب والملكية تسمى تشريعية وفي الكل بمعنى اليجاد لكن الموجد تختلف تارة امر حقيقي واخرى غير لان الاصحاب قده اسرارهم خلطوا بينهما وناماناه يناقض مع قوله صراحة في باب الاستصحاب - انه من المجموعات الشرعية بل من تأسيسات الشارع لامن الامضائية فراجع اليه كما لا يخفى فح (اذا عرفت) ذلك فان كان الكلام في اللغة ويريد تعيين الموضوع له في عرفهم كما هو شأن المسئلة وذكرها في مباحث الالفاظ فاي لغة شئت فراجع ان الامر بمعنى الطلب والطلب بمعنى الارادة وان الارادة هو الطلب وانه بمعنى الامر وكلاهما بمعنى الوجوب ويدل عليه مضافاً على ذلك التبادر وصحة السلب وعدمه والاطراد وان كان الكلام في العرف الاصولي فانهم انفقوا على ذلك فانظر الى كتبهم كان عين الارادة او غيرها ولا زال يستدلون على ذلك ويقولون بان هذا امر وكل امر يدل على الوجوب وليس المسئلة من المسائل العقلية نعم ان الخلاف في انه من الامورات الانتزاعية ينتزع عن مراتب الطلب او انه من الامورات الاعتبارية المجعولة كالمملكية والزوجية المتحققة باسمها من الطلب الحقيقية المبرز به الذي به يتوصل الى تحققها ومن تك الجهة يقال لا امر انشاءات والاحكام المنشآت والاقوى عند المحققين هو الثاني لذهابهم الى كونها من المجموعات الشرعية لا يكاد ان يتأتى فيها خلاف وان اختلفوا في الوضعية منها فراجع كلماتهم في الفقه والاصول وامادعوى ان الهئية وضعت لنسبة الابقائية فلا كلام فيه انما الكلام في انها اى شىء فان حقيقة الطلب والارادة اذا تحققت فهي كالاضافه الاشراقية في التكوين قائمة بالواجب عز اسمه وبالمخلوقا فهم انحور بط بينهما فتلك الحقيقة اضافة اشراقية بين النفس والمراد وحين حصوله تمام الالتفات الى المراد فهي مغفول عنها فيكون معنى حرفياً فلو التفت اليها بماهى شىء يكون معنى اسماً فح هي ربط بين الطالب والمطلوب فالهئية وضعت لذلك الربط لكن لا بما هو هو بل لابراره وتحققه في الخارج حتى يكون الابرار نسبياً لتحققه قاصداً بديجاده حتى يكون هذا الابرار انشاء والوجوب منشاء بناء على جعليته ولكن لما كان لتلك النسبة شؤن منها انها بحث فبدلالة الالتزامية تدل على الانبعاث وانها طلب فيدل على المطلوب وعلى المطلوب منه وهكذا في ساير شؤناتها لانها صرف نسبة والطلب غيرها

والارادة غيرها والبعث غيرها والوجوب غيرها والمصلحة بناء على انها في الامر غيرها فكل تلك العناوين منزعلة عن لفظ الامر فتلك الدعوى مباین لمعنى اللغوى واصطلاح الاصولى والفقيه فكذلك تلك العناوين ينتزع عن هذه النسبة مع كمال بساطتها كانهما ينطبقان عناوين الكثيرة على المبدء مع كمال بساطته كما لا يخفى وسيأتى مزيد بيان انشاء الله تعالى فالوجوب امر اعتبارى مجعول على التحقيق كالملكية ينشاء بطلب المبرز ويتعلق بالصلوة وهى موضوعه كما قررنا فى السابق وقلنا ان تلك الحقايق الشرعية موضوعات الاحكام ويستحيل ان يكون البالغ العاقل موضوعاً لها فراجع اليها فكما ان لطلب الحقيقى اسباب وعلل فكذلك لطلب الانشائى الاعتبارى والله الهادى

منها

قاعدة عدم جريان الاستصحاب فى وجوب المحتمل الاخر عند الاتيان باحد المحتملين فى اطراف الشبهة المحصورة من جهة انه من باب جريانه فى الفرد المردود والتحقيق عدم جريانه فيه وان الحاكم به هو الاشتغال وان كان حاكماً عليه لو كان جارياً واستدل لعدم جريانه فيه بامور كل واحد ممهّد فى مقدمة وعمدتها عدم جريانه فى الفرد بزعم انه يشترط فى جريانه ان يكون الشك راجعاً الى بقاء الحادث لا الى ان الباقي هو الحادث كما لو علم به حدوث فرد من الحيوان مردد بين مقطوع البقاء وبين ماهو مقطوع الارتفاع فانه وان كان يشك فى بقاء الحادث الا ان ارتفاع احد فردى الترديد يوجب الشك فى حدوث الفرد الباقي فيستحيل اجرائه فى الفرد المردود لان فرد المردود معناه بقاء الفرد الحادث على ماهو عليه من الترديد وهو يقتضى الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير سواء كان هو الفرد الباقي او الزائل وهذا ينافى العلم بالارتفاع على تقدير ان يكون هو الفرد الزائل فاستصحاب الفرد المردود عند العلم بارتفاع احد فردى الترديد لا مجال له حتى يقال انه يجرى فيه الاصل فلا يحتاج الى استصحاب بقاء الكلى و القدر المشترك بينهما لما قلنا ان شأن الاصل هو اثبات بقاء ما حدث لاحد الباقى والشك لا بدان يرجع الى البقاء لا ان الباقي هو الحادث او ان الحادث هو الزائل وقد اطل الكلام وكرر ما كرر فراجع المنشورات والمقدمة الثانية ان الاثر اللازم فى الاستصحاب لا بد ان يكون مترتباً على بقاءه دون حدوثه

والثالثة انه لا بد ان يترتب على نفس المشكوك دون الشك والرابعة حكومته على قاعدة الاشتغال لانها من باب حصول التأمين دون الضرر المحتمل وبقيامه يرتفع تلك الاحتمالات ويحصل التأمين كما لا يخفى ففي المقام دعا وثلاثة الاولى ان الاستصحاب لا يجري في الفرد المردد والثانية ان اجرائه في بعض طرف العلم الاجمالى مع اتيان ببعض آخر يكون من بابها الثالثة حكومة على الاشتغال فاقول وعليه توكلى (اما الاولى) فالتحقيق جريان الاستصحاب فيه وفاقاً لجماعة وامامنا ذكر من ان الشك لا يكون في البقائل ان الشك في ان الباقي هو الحادث او الزائل ففيه (اولاً) نحن نفرض الشك في بقاء الفرد المردد لا من جهة انعدام احد فردى الترديد بل من جهة احتمال انعدام كلا فردى الترديد فح لا يكون الشك في الباقي هو الحادث او الزائل فاذا علمنا بوجود شخص من الانسان في مكان مردداً بين كونه زيداً او عمراً ثم تكسنا في بقاء الشخص مع وصف الترديد لا احتمال موته زيداً كان او عمرواً فح لا يأتى الاشكال واى مانع من اجراء بقاء الشخص اى شخص كان مع تمامية اركانها من اليقين السابق وهو شخص المردد بعنوان يشير اليه ما هو فرد وما هو معلوم في الخارج وان لم يعلم عنواني الترديد والشك اللاحق والفرص ترتب الاثر على الواقع المشكوك وهو ما هو كان حادثاً واشير اليه والفرص ان الاثر ايضا مترتب على بقاءه فح اى قصور وفتور في جريان الاستصحاب مع تمامية اركانها وثانياً ان ما ذكر من الفرد المردد بين البقاء والزوال فلا جرم يستصحب بقاء الكل كما قال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون فان الشك في بقاءه مسبب عن الشك في بقاء الفرد ومع جريان الاصل في السبب لا يجري الاصل في المسبب ابدأ ففي فرضنا اذا شك في بقاء الفرد ما هو فرد لا من جهة انعدام احد فردى الترديد بل من جهة احتمال انعدام الفرد اى فرد كان فح لا يجري فيه انكساله بانه الزائل او الحادث واركانه تامة كما عرفت فيجوز الاصل في الفرد دون الكل لعدم المانع كما هو اوضح من ان يخفى وثالثاً المستصحب لا بد ان يكون اما حكماً او ضعاً او تكليفاً او موضوعاً ذي حكم والجامع الحدث ليس بحكم شرعى ولا موضوع الذى له اثر لا ندرتبه الشارع على الفرد بما هو فرد وهو اما الاصغر او الاكبر والجامع سيما الانتزاعى منه لا اثر له ولم نجد مورداً ان الشارع رتب الاثر عليه والاية الكريمة هو تحصيل الطهور من الفردين ولا غير كما

لا يخفى ورابعاً ان ما ذكر من ان معنى استصحاب بقاء الفرد المردود بقاءه على وصف التردد على كل تقدير عجيب فلو كان معناه ذلك فلا يحتاج الى الاستصحاب فانه يجري مع الشك في بقاءه والفرض انه كذلك واما الوصف التردد هو انطباق الصورة على ذى الصورة وهو غير مرتبط بما هو معلوم وهو نفس الصورة وهو المعلوم وهو المستصحب ولا غير حكماً كان او موضوعاً دون انطباقها على ذى الصورة وقد قلنا في محله ان الصفة الاجمال بلحاظ الانطباق على ان التردد ليس في الواقع مقوم المعلوم فاذا اشير الى ان ما هو كان معلوماً في الشك في بقاءه اى قصور في استصحابه على ان ذلك الاشكال انما يتم فيما نعدم احد فردي التردد والافلو احتمال كلاهما فلا يتأتى فيه ابدأ كما اشير نافلتخص ان اجراء استصحاب الفرد المردود لا تصور فيه بوجه من الوجوه لبوت المقتضى وهو اليقين السابق وعدم المانع كما عرفت من انه غير مقيد الازعم ان الشك لا يرجع الى البقاء وان الاثر لم يكن للمشكوك والكل قد عرفت فساداً واما المسئلة الثانية فلما قلنا بان الاستصحاب يجري في الفرد المردود فح لامانع من استصحابه في المقام فانه من صغرياته لان المدار ان يكون الحادث المعلوم مردداً بين احد الشئيين ثم شك في بقاءه غاية الامر ان منشاء الشك في البقاء على انهاء تارة انما يشك في بقاءه من جهة احتمال فناء المعلوم بالاجمال كلية كما اذا كان احد الانامين الذي ليس له ما حالة سابقة صار نجساً واحتمل بعد حصول الطهارة لوقوع المطر عليه واخرى من جهة امتثال في بعض اطرافه كالصلوة في الاربع جوانب او جانبين مثلاً كل ذلك لا يتفاوت الحال في اجراء الاصل او عدمه لما قلنا باناه من صغرياته غاية الامر مناشى الشك يختلف فمح في المسئلة لاريب في جريان الاستصحاب واما ما ذكر من انه ليس فيه شك في البقاء والاستصحاب لا بد منه بل انما الشك في ان الباقي هو الحادث او الزائل مع ان الاثر ايضاً لا بد ان يترتب على البقاء دون غيره كما تقدم كما ترى حيث في المقام سكان احدهما ان الحادث ما هو حادث هل هو باق ام لا والثاني ان الباقي الذي طرف العلم هل هو الحادث او الزائل وذلك امر وجداني لا يعتبر به ريب ولكن لا اشكال في ان سبب الشك الثاني هو الاول وحيث يجري الاصل في السبب لا يبقى الشك المسيبى مورد ومجال والاثر ايضاً مترتب على البقاء دون الباقي لانه المشكوك فيه دون غاية الامر ان

الحكم بالبقاء والخروج عن عهده وتحصيل اثره مما لا يمكن الا باتيان الفرد الباقي لكن ذلك لا يوجب عدم الشك في البقاء ولا عدم ترتب الاثر عليه ولا عدم الاثر للواقع المشكوك فيه الحاصل ان المقتضى في جريانه موجود والمانع مفقود اما الاول لما فرضنا من اليقين السابق بلا كلام واما المانع فغير متصور الا ما ذكر تارة من عدم الاثر واخرى من جهة عدم الشك في البقاء وثالثة من جهة الشك في ان الباقي هو الحادث او الزائل والكل كما ترى فاركانه صحية من اليقين السابق والشك الاحق في البقاء كان في العالم شك اخرام لامع انه قلنا انه مسبب عن الشك في البقاء ولا يبقى له مورد مع انه سلمنا لم يكن شكاً مسبباً وكان معارضاً له في معارضان فهب يتساقطان لكنه فرق بين اختلال اركانه وعدم امكان جريانه وبين صحتها وامكانه لكنه له معارض والمبحوث عنه هو الاول دون الثاني وكيف كان لا اشكال في امكان جريانه على التحقيق ولا نرى فيه محذور او اركانه ثابتة واما المسئلة الثالثة اماما ذكره من ان ملاكه هو حكم العقل بتحصيل المؤمن ودفع الضرر المحتمل ومع جريان استصحاب يحصل التأمين ويدفع احتمال الضرر فهو كما ترى حيث ان ملاكه هو حكم العقل مستقلاً بوجوب الطاعة والامتناع وعند الشك يكون حكمه باقياً وليس من باب دفع الضرر وحصول التأمين فان حكمه باقامة وظائف العبودية ليس من باب فح لو كان الاستصحاب موافقاً له كما في مثل قاعدة الفراغ والتجاوز فلا مانع من اجرائه لما اشرنا في السابق في بعض القواعد من ان اجرائهما انما يكون توسعة من الشرع في دائرة الفراغ اليقيني الذي كان موضوعاً لحكم العقل ولا يكون منافياً له حتى يتوهم امكان تصرف الشارع في ناحية الامتناع فراجع واما اذا كان مخالفاً له فيشكل جريان الاستصحاب لما قلنا بان الملاك هو الحكم المستقل من العقل بوجوب الطاعة اما وجداناً او تعبداً ومع بقاء ذلك الحكم وعدم حصولها لا وجداناً ولا تعبداً كيف يمكن رفع اليد عنه بالاستصحاب ولو كان من الاصول المحرزة لان التعبد لا يزاحم مع العلم ابدأ على انه لو قدم الاستصحاب على الاشتغال فيسقط عن الاعتبار بالمرّة لانا لا نجد مورداً له لم يكن فيه الاستصحاب وجودياً او عديمياً فيكون تقسيم الاصول الى الاربعة لغواً محضاً وان ذهب المشهور الى تقديمه والله المهادي

(منها) في بيان قاعدة تصوير الخطاب بالناسي بمعنى انه هل يمكن في مقام الثبوت تكليف الناسي للجزء او الشرط بماعدى الجزء المنسي من بقية الاجزاء والشرائط ام لا بعد اتفاقهم على سقوط التكليف عنه عن الجزء المنسي في حال نسيانه كما هو حكم العقل والعقلاء ايضاً لعدم القدرة عليه في تلك الحال فلا يعقل التكليف به كما لا يخفى وانما الكلام في امكان تكليفه بماعدى المنسي من ساير الاجزاء والشرائط ام لا حيث توهم استحالة تكليفه به ايضاً عقلاً من جهة ان اخذ الناسي عنواناً للمكلف في الفرض واضح حتى يطلب بذلك العنوان لان الالتفات الى ما هو عنوان للمكلف شرط في الانبعاث وتحقيق الداعي وانقذاح الارادة فالمستطيع اذا لم يجد نفسه مستطيعاً لا يمكن ان يكون خطاب الحج متعلقاً به و محرره عقلاً بذلك العنوان ولا يلتفت اليه فلو التفت اليه ينقل بالموضوع ويخرج عن عنوانه و هو الناسي مع انه شرط في الموضوع فيكون مثل شرطية الاستطاعة و موضوعيته مع كونه محالاً عقلاً كما عرفت فبح كيف يعقل تكليفه ببقية الاجزاء ايضاً بعنوان نفسه وهو الناسي ولكن ما يمكن في تصوير الخطاب وثبوت التكليف له في مقام الثبوت وجوه ثلاثة ازيد كما ستمر اليها (الوجه الاول) ما نسبته قدومه الى بعض مقرر الشيخ قدومه وهو العلامة الاصمهاني قد وهو استاده قدومه كما ذكره اليزدي قدومه بتقرير امكان اخذ الناسي عنواناً للمكلف وتكليفه به بماعدى الجزء المنسي وما توهم سابقاً من وجه الاستحالة فاسد جداً لان امتثال الامر لا يتوقف على ان يكون المكلف ملتفتاً الى عنوان نفسه الذي اخذ بخصوصه عنواناً له بل يمكن امتثاله ولو من جهة التفاته الى ما يعتقد بانه متمسك به وواجده ولكن جعله مرآة وعبرة الى الامر الواقعي ويكون اعتقاده مخالفاً لما قصده ويكون ولو من باب الخطاء في التطبيق فيكون امر الناسي بعنوانه بمكان من الامكان و (الوجه الثاني) امكان امر الناسي بخطاب يخصه بالقياس الى بقية الاجزاء ولكنه لا يحتاج ان يكون بعنوان الناسي في مقام الثبوت ولا كونه عنوان المكلف بل يمكن جعل عنوان المكلف وعنوان الموضوع عنواناً في الواقع يلزم عقلاً مع عنوان الناسي مما يمكن الالتفات به كما هو المعروف ان بلغه المزاج يلزم النسيان فيجعله عنوان الموضوع وعنوان المكلف ويخطابه به والفرض انه لا يلتفت الى ما يلزمه من النسيان كما لا يخفى لان تفكيك بين المتلازمين في التوجه والالتفات بمكان من الامكان و

(الوجه الثالث) امكان الامر بالناسى بتقريب السابق لكن بدعوى تعلق الخطاب بعنوان مرادف للنسيان والناسى غير ملتفت الى كونه مترادفاً له مع كونه كك فح يكون الامر به عين الامر بالناسى لكنه لا يلتفت الى ذلك فان غضنفر واسد وليث وحارث ودلهات وهزبر وقسورة وضيعم كل ذلك اسم للاسد فح لامانع ان يتعلق الخطاب بعنوان الليث وهو غافل من انه اسد حتى يوجب انقلاب الموضوع وانتفائه كما هو اوضح من ان يخفى و (الوجه الرابع) ان يكون ماعدى الجزء المنسى هو المأمور به او لافى الواقع وهو المكلف به المشترك بين الذاكر والناسى فح الخطاب الاولى المشترك بين الناسى والذاكر هو بقية الاجزاء وما عدى المنسى ثم يخص الذاكر بخطاب اخر يخصه بالقياس الى الجزء الذاكر له فيكون المكلف به فى حقه بعد صدور خطاب الاختصاصى هو بقية الاجزاء مع هذا الجزء الزائد المتذكر له ولا محذور فيه كما لا يخفى و (الوجه الخامس) ان يكون موضوع الخطاب عنوان خاص لا يمكن ان يكون غير الناسى ولولم يضم اليه عنوان الناسى فله ان يرجد الخطاب اليه بقوله يا خالد صل فان موضوع الحكم هو خالد يستحيل ان يشمل غيره ولكن سبب اختصاصه بالذكر من جهة تلبسه بالنسيان ففى الحقيقة انه موضوع الحكم لكن المولى له الحيلة فى اصال خطابه اليه على نحو لا يلزم انقلاب الموضوع فلا محذور ايضاً (والوجه السادس) امكان جعل الموضوع من بعض معانى المشتقات الكبيرة اذا فرضنا انه يكون جاهلاً باشتقاقه كك وهو يظن حقيقة وهو ليس الا بالناسى كما اذا قيل يا ايها الانسان صل ولم يعرف ان الانسان مأخوذة من نسي ومحذوف الام وزيد فيه قبل الفاء همزة من جهة حصول انقلاب فى المعنى اكتسب اللفظ ايضاً ذلك الانقلاب لكنه على كل حال لا يراد منه الا الناسى بناء على اشتقاقه منه كما ذكره شيخنا الاعظم ادام الله بقاءه فى كتابه المسمى بروح الايمان فى حقيقة الانسان المطبوع فى النجف الاشرف فان المتكلم يريد اصل المعنى والسماع يظن ما هو الشايع دون اصل المعنى ولم يعرف بان الشايع ليس الا هو (الوجه الثامن) ما ذكره بعض المحققين وما خصه بتنقيح منا ان الاجزاء طراً وكلا اخذت جزء فى العبادة بوصف كونه ملتفتاً الى كونه جزء فيها ومع عدم الالتفات لا يكون جزء ابداً فح فمن التفت الى الكل ياتى بالكل فهو المأمور به واقعا ومن التفت الى البعض يأتى الى البعض واقعا فالجاصل

ان كل من اتى به فهو المأمور به وغيره ليس بمأمور به حتى يحتاج الى تصوير الامر لما اتى به فليست ذات الاجزاء بما هي هي بجزء في الواقع حتى يحتاج الى ماضوا اليه بل امكن تقييده بالالتفات اليه فمع عدمه ليس بجزء وماتى به كان هو المأمور به وكان صحيحاً كما لا يخفى (والوجه التاسع) امكان كون الماتى به بدلاً عن الواقع والشارع قد قنع به من باب قاعدة القناعة التي اشار بها قدس الله اسراره وذكرنا هـ سابقاً مع فسادها لكنها مع تماميتها عنده قد ينطبق على المقام كما لا يخفى (والوجه العاشر) انه بعد اهمال دليل الجزء او الشرط واطلاق دليل الكل حتى حال النسيان يحكم بان الماتى في حال التسيان هو المأمور به في الواقع وهو المكلف به ولولم نعلم كيفية تعلق امره فنلك عشرة كاملة في امكان تعلق الامر بغير المنسى او قيل به لكنه قد لم يذكر الا الوجوه الثلاثة ثم اورد على الاول بعدم امكانه بل استحالة حيث لا بد ان يكون الطلب قابلاً لصحة البعث وصحته لا بد ان يكون قابلاً للدعوية والانبعث حتى يتقدهح الزيادة ويتحرك العضلات ولوفى بعض الاوقات واما تكليف الذى لا يمكن ان يصير داعياً ومحرراً ابداً في تمام الاوقات فهو قبيح مستهجن لا يصدر عن الحكيم فالتكليف بعنوان الناسي حيث لا يمكن ان يلتفت اليه للزوم الانقلاب وانتفاء الموضوع ولاناً داعياً له في عمله ودائماً يكون الحركة اليه على نحو الخطاء في التطبيق قبيح ومحال ولو قلنا بصحة العمل الاتى به بعنوان الخطاء في التطبيق فايين الصحة والامكان في وقت من الاوقات مع الدوام والاستمرار كما لا يخفى فيكون الخطاب بعنوان الناسي محالاً فالوجه الاول باطل لا محالة وفيه ما لا يخفى حيث ان العمل في حق الناسي يكون ذات مصلحة مهمة في الواقع ونفس الامر كالذاكر مثلاً واصل الغرض من الامر كما اشار اليه هو ابداع الداعي واقداره على العمل ولا فرق في ابداعه ان يكون بعنوان نفس موضوعه داعياً اليه او بغيره ولذلك كان عليه الاداء وقصد الامر الواقعي معتقداً انه قضاء صح العمل اجماعاً مع عدم التفاته الى عنوان الموضوع من الادائية ولو كان عليه العصر وقد قصد الامر الواقعي معتقداً انه الظاهر صح العمل اجماعاً مع عدم التفاته اليه فلو كان في الواقع عليه حجة الاسلام وكان غافلاً عن استطاعته ناسياً للمراجعة الى الداووين بل زعم انه غير مستطيع وبني ان يمشى متسكعاً قاصداً الامر الواقعي معتقداً انه متسكع وانه فقير لا اشكال في صحة حجه وقد سقط

(مقاله فی بیان عدم تمامية)

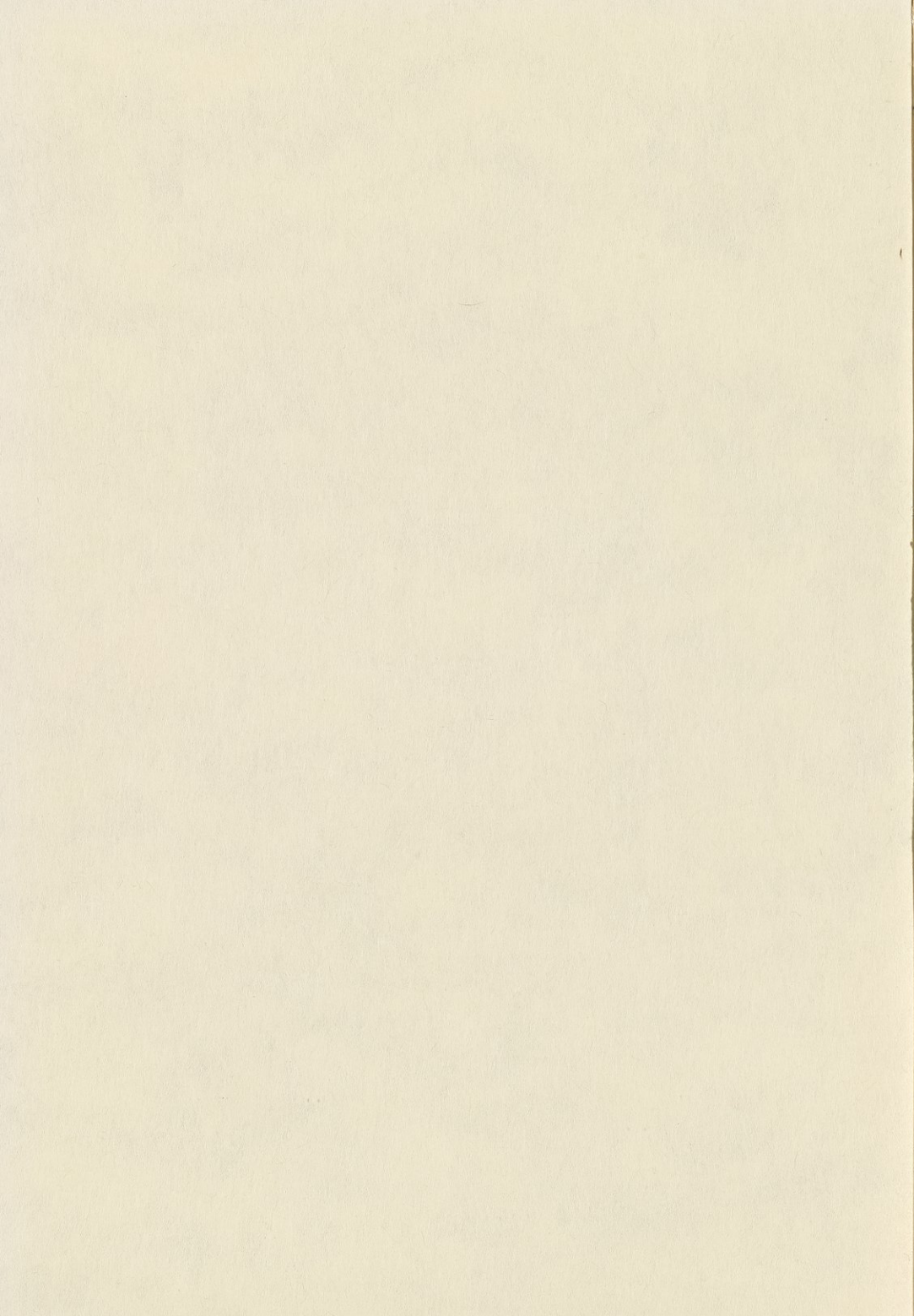
الحجة الاسلام عن ذمته والحاصل انه بعد دخل عنوان النسيان في المصلحة او الامر لا يستلزم ان يكون المكلف ملتزماً اليه بعد حصول الداعي له على ايجاد المتعلق الخطاب بعنوان آخر فان ذلك بمكان من الامكان بل لو فرضنا انه لا يمكن الامر الا بذلك النحو ليجب على المولى لئلا تفوت المصلحة الواقعية عن المكلف ولا يكون ملقياً له في التهلكة فما ذكره السيد العلامة الاصفهاني قدفي غاية المتانة ولا يرد عليه شيء من المخاذير كما لا يخفى والحاصل ان التنظير من جهة الخطأ في التطبيق لا الدائمة او الانفاقية واي ضير في الدائمة كما قلنا انه ليس الغرض من الامر الايجاد متعلقه فاذا فرضنا ان الحكيم لا يمكنه الامر فلا مانع من كون الامر الواقعي صار باعثاً لداعوية شيء آخر لايجاد متعلق الامر الواقعي وليس فيه قبح بل قلنا بما يكون ترك الامر قبيحاً وليس قبحه اعظم من ان يجعل اموراتاً دخلية في المأمور به بمثابة لا يشملها امرها الواقعي دائماً وتحتاج الى متمم الجعل دائماً فلا مانع ان يكون المشيء عنوان في مقام الثبوت وعنوان في مقام الاثبات غير ماهو في مقام الثبوت كان ماهو في مقام الاثبات عاماً او خاصاً او مساوياً له والامر قد تعلق بعنوان الذي في مقام الثبوت والمكلف يقصد اتمام ذلك الامر ايضاً لكنه يعتقد انه عنوان الذي ثبت عنده في مقام الاثبات فلا محذور فيه كما لا يخفى واما الوجه الثاني فهو الذي صححه الكفاية فاورد عليه تارة بانه مجرد فرض لا واقع له فاي عنوان بلازم نسيان الجزء دائماً بحيث لا يقع النفيك في بينهما خصوصاً من تبادل النسيان في الاجزاء حيث تارة ينسى السورة واخرى الشهد وثالثة الذكر ورابعة الطمأينة وهكذا واخرى ان عنوان الملازم للنسيان انما هو معرف لعنوان الواقعي الذي هو عنوان المكلف حقيقة فالعنوان الحقيقي هو النسيان وهذا هو الذي عنوان التكليف والمكلف حقيقة وذلك قلنا لا يمكن الانفات اليه فعاد الاشكال السابق بعينه ولكن انت خبير بفساده حيث اولا لا وجه لانكار وجود العنوان الملازم فان ملكم خان الساحر قد جعل المكان ملازماً للنسيان فلا يمكن ان يكون في العالم شيء ملازم للنسيان وهو كثير نحو كثرة الرطوبة او شدة المصائب او شدة الفكر او شدة الغم والهم التي غورد ذلك مما قد شاع ووقع في العرف والعادة فضلاً عن الامكان وثانياً لا يحتاج الى تعدد العنوان حسب تعدد المنسئ على حسب تعدد الاجزاء المنسقة وذلك من غرائب الكلام حيث نحن نحتاج

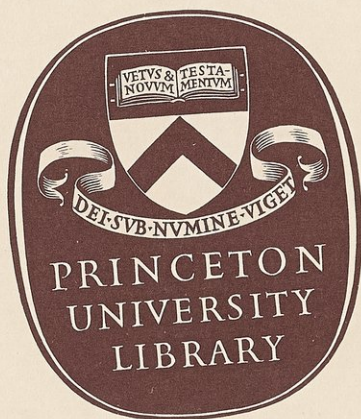
الى عنوان يلزم مع النسيان اى شىء كان المنسى بدل ام لا حيث ان تبديل المنسى لا يوجب تغييراً فى النسيان فلا يكون من المشتركات اللفظية بلحاظه بل انه من المشترك المعنوى حقيقة واحدة فى تمامها بدلت ام لا تغيرت ام لا والثالث عناوين البلغى المزاج او ذات المصائب او كثير الهم او الفرح معرفة لعنوان الواقعى فالعنوان الحقيقى الواقعى الذى هو المعروف بالفتح هو المراد والمقصود والفرض انه لا يمكن الالتفات اليه وتعلقه به امر غريب حيث كون تلك العناوين معروفاً لعنوان الواقعى لا يلزم عدم امكان قصده لان المعروف هو النسيان فى الواقع والمفروض عدم امكان قصده حيث عدم امكان قصده انما يكون فيما علمه حيث من الالتفات اليه ينقلب الموضوع واما اذا لم يعلم بدوقصده عناهين اخرى ولو جعلها معرفة لما هو الواقع فلان مانع من قصد الواقع ولو كان عنوانه هو النسيان بدهاة عدم انقلاب الموضوع ولا انتفائه والمجذور لم يكن الا ذلك المعنى وهو غير لازم جعل العنوان معروفاً للواقع على ما هو عليه من عنوانه باجماله حيث ان المجذور لم يكن الا بالالتفات الى عنوان يزول العنوان وذلك المعنى لا يلزم من جعل عناوين اللازمة معرفة له على ما هو عليه بدون التفاته بانه النسيان بوجه من الوجوه وانه حيث زعم ان موضوع الحكم هو الناسي فلما محالة انه حصة من الذات والعناوين المذبورة عنوان للناسي ومعرف له فيعود المجذور غافلاً من انها كلها فى عرض الناسي اسام لما هو معروض الناسي مستقلة ولا فرق ان تقول زيد ناس او زيد بلغى المزاج او زيد كثير الفرح او ذات المصائب ومن تمام العناوين يريد ما هو معروض النسيان وهو حصة خاصة نالزم مع عناوين عديدها احدها الناسي ومما ذكرنا ظاهر صحة وجه الثالث وهو فرض الترادف بينه وبين معرفاته دون التلازم كما فى الفرض الثانى وهو احسن من الثانى من اجل كما لا يخفى فمحتمل الامر بتلك العناوين اللازمة للناسي او مترادفة له بدون لزوم مجذور ابدأ من جهة جهلة وغفلته بانها عبارة عن الناسي فيكون (ح) له كمال قدرة كما لا يخفى واما الوجه الرابع فهو الذى قد ارتضاه تبعاً للمحقق الخراسانى فهو غير صحيح جداً على مذهبه حقا كان او باطلا حيث انه قد نص فى باب الصحيح والاعم ان المَجْعُول الاولية بعنوانه الواقعى هو تمام الاجزاء والشرائط والبقية الفايدة لبعضها فى الحقيقة هو الابدال والتنازل فراجع فمحتمل كيف يختار ان المَجْعُول هو بينهما ولا ثم يخص الذاكر بخطاب وذلك تناقض

بين وغفلة عن المسلك فعليه كيف يمكن ان يكون لكل ضف خطاب يخصه مع اشتراك الكل في خطاب واحد ايضاً لان الفاقد ليس بصحيح عنده حقيقة ولا يصدق الاسم عليه حقيقة فراجع مع انه خلاف ادلة الاجزاء والشرائط وخلاف دلائل المركب الواصلتان اليها حيث انه نص بانه امر بالتمام بعنوان ذاته لا بعنوان المكلف بماعدى الجزء المنسى مطلقاً مضافاً بان امر الاول العام بعنوان المكلف الشامل للناسى والذاكر ان كان بداعى البعث والتحريرك الذي هو الحكم الحقيقي المقتضى للامثال فلا محالة يكون ناشياً عن المصلحة تامة المهمة القائمة بذوات الاجزاء فى حق المكلف بعنوان المكلف فقط حتى يشملهما فيستحيل ح تقييد المأمور به بالالتفات الى جزئية بعض اجزائه فى حق الملتفت اليها بخطاب اخر وان كان الامر الاول العام لم يكن بداعى البعث الحقيقي الناشى عن المصلحة المذبذبة فلا يكون فيه منطالامثال لما فرضنا من عدم المصلحة الموجب عدم البعث حتى يكون (ح) موافقة امثالاً من الناسى الحاصل ان الفعل المركب من الاجزاء من دون دخل للالتفات فيه اما ذات مصلحة مهمة موجبة للبعث ام لا فعلى الاول لا يبقى لخطاب الثانى مجال وعلى الثانى لا يبقى للاول مجال كما لا يخفى مضافاً بان خطاب الاول بالقياس الى الجزء كان بشرط اللاو بالنسبة الى الذاكر بشرط الشئىء فكيف تجمع بشرط لا بدع بشرط الشئىء حتى يقيد الاول بالثانى مع انه يلزم فى حق الذاكر اجتماع البعثين لان الفرض ان الخطاب الاول صدر بعنوان البعث حتى بالنسبة اليه وذلك واضح وليس حاله كسائر الاجزاء حين جعل الماهية حيث انه جعل آخراً غير جعل الاول وانه بتمامية جعل الاول مضافاً بان خطاب الاول العام هل يصلح بالنسبة الى الذاكر للداعوية المقربة ام لا وعلى الثانى يستحيل شر كته مع الناسى وعلى الاول يستحيل اختصاصه بخطاب كما لا يخفى مع ان الالتزام به انما هو فيما لو قلنا بدم كفاية وجود العلمى الامر للداعوية بعد فرض الفعل ذات مصلحة مهمة بل انه لا بد وان يكون بوجوده العينى وهو اول الكلام فى كونها متقومة بوجود العينى بل المنع عنه كمال المجال فقد ظهر عما ذكرنا ان هذا الوجه الذى اختاره قد لا يخلو عن المجاذير المذكور كما لا يخفى واعجب شئىء فى المقام بعد قبوله ذلك الوجه الغير المرضى اعتراضه عليه ثم دفعه اما الاول حيث ان اقصى اقتضائه هو وجوب الجزء الزائد على الذاكر لكنه مرتبطاً ببقية الاجزاء بمثابة يكون الاخلال به عمداً عصياناً

موجباً لبطلان سائر الاجزاء حتى يدل على الارتباطية فهو لا يقتضيه ابدأ فليكن من قبيل
الواجب في ضمن واجب و كان ظرف وجوب امثاله في اثناهما لا انه مرتبط به مع انه لا شكل في
كونه مرتبطاً به لا ظرف امثاله عند امثال بقية الاجزاء وانت خير بفساد التوهم حيث ان الخطاب
اما نفسي واما غيري واطلاقه عند الشك يقتضي النفسية لكنه في المقام لا نشك في عدم كونه
نفسياً بل لا نشك في كونه غيرياً لان الغرض انه لتتميم الخطاب الاول بالنسبة الى الذاكرين
لانه من المتمم الجعل او نظيره فلا يمكن في مثل المتمم الجعل دعوى ان اطلاقه الاستقلالية
والنفسية حتى من الخارج بالدلائل يشب ارتباطه بمجوع الاول بل من الاول نعلم انه من
متممات الخطاب الاول وانه ارتباطي وفي المقام كك غاية الامر بالنسبة الى بعض الخطاب
لا كله لكن ذلك لا يوجب ترديداً في غيريته وارتباطه والافمن اين يشب وحدة الملاك
لانه مادام لم يشب الاستقلال والنفسية وعدم الارتباط لا يشب وحدة الملاك فانها متوقفة على
تلك الامور فلو توقف عليها لدار كما هو اوضح من يخفى فتلخص ان ارتباطية خطاب
الذاكر وكونه غيرياً وانه متمم جعله بالنسبة اليه كالشمس في رابعة النهار او النار على المنار
فلا شك في ذلك حتى يتوهم الاشكال ويحتاج الى الدفع كما لا يخفى واما الثاني وهو دفعه
فهو طاب الله ثراه قد عجز عنه ثم اطال في الكلام حتى استعاض بالاجماع في تشخيص وحدة الملاك و
تعدد بوحدة الخطاب بما هو خطاب وتعدد في اليت شعري اي اشكال في المقام حتى يحتاج
الى دفعه فان احداً لا يتوهم ان وحدة الملاك وتعدد بوحدة الخطاب بما هو خطاب وتعدد
كك حتى يحتاج الى الجرح والتعديل بل ان تشخيصها باستقلاليتها وعدمها وبنفسيته
وغيريته بدون الاحتياج الى شيء اخر من الاجماع او غيره مع ان دعوى الاجماع في امثال المقام
كما نرى فعهدته على مدعيه كما ان الاستدلال بجعل الصلوة بالخطابين من الله و من نبيه
وان الاركان من الله وغيرها من النبي صلى الله عليه واله كما ترى فان بامثال تلك الاخبار
المتشابهة لا يمكن الاستشهاد بشيء والا فللقائل ان يستدل على اخبار ليلة المعراج في خصوص
جعل الصلوة كما هو كيفها من الله تراسمه على تلك الاخبار مع كونها مخالفة لكتاب الله من
جهتين الاولى قوله تعالى ومالك من الامر شيئاً والثانية ان هو الا وحى يوحى فلا بد بعد فرض
ثبوتها من توجيه يناسب القرآن الكريم الذي لا يقتضى بيانه في المقام ويحتاج شرح فقهاء الى

محله والله الهادى واما فساد وجه العاشر فواضح فانه اعتراف بعجزه عن تصوير الخطاب وخلط بين مقام الثبوت فى مقام الاثبات ولم يحرر كلام الاصحاب قدس الله اسرارهم والافان الكلام فى مقام الاثبات واضح لا يحتاج الى دعوى الاطلاق الذى للخصم ان يمنعه لثبوت قيام الاجماع والضرورة بل السنة المسلمة نحو لاتعداد على صحة صلوته بل انما الكلام فى تصوير خطابه فى مقام الثبوت و اما فساد وجه التاسع فقد تقدم فساد فى فساد اصل قاعدة القناعة عن المواقع الاباح حررنا فراجع فلما جعل لها فى المقام اصلا واما فساد وجه الثامن فواضح حيث انه لا يتم الا بالتمسك بموضوعية الادراك والعلم فى مقام جعل الماهية فضلا عن البعث كما لا يخفى ولا ظن ان يلتزم به احد واما الوجه السابع فيمكن ارجاعه الى مقالة العلامة الفشار كى قد ففى يكون هو الوجه الاول وكيف كان فهو كلام متين كان الوجه الاول ام لا وكيف كان ان خطاب الناسى ببقية الاجزاء امر سهل ليس بكثير الاشكال حتى يتبعون انفسهم القدسية كما لا يخفى بعد الاحاطة بما تلونا عليك من الوجوه العشرة كما لا يخفى واما الكلام فى مقام الاثبات فالامر فيه اسهل فلا يحتاج الى الاطالة فى الكلام حيث ان الناسى اما ليس له تكليف اصلا فى تلك الحال او له تكليف بالتمام كالذاكر او انه مكلف بماعدى المنسى والاول خلاف الاجماع والضرورة والثانى محال عقلا لاستحالة امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه فيتعين الثالث بعد بدهة عدم رابع فى المقام والى ما ذكرنا تشير ادلته نحو حديث لاتعداد وامثاله والله الهادى الموفق وهذا اخر ما وفقنا الله تبارك وتعالى من طبع الجزء الاول من المحاكمات بين الاعلام من التقارير و نرجو من فضله الكريم ان يوفقنا لطبع الجزء الثانى مع طول عمر حضرت شيخنا الاعظم ادام الله بركاته وافاداته ثم انانرجوا من النظر المحترم والقارى المعظم ان يتقبل عذرنا فى ترك ضم قائمة الصواب والخطاء مع كثرة الاغلاط فيها وانه ليس الا التسلسل والله يعلم كم بذلنا وسعنا فى التصحيح وكان اتمامه فى الشهر الجمادى الاول





Princeton University Library



32101 075818292