



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 تضيفات 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 الحادثه فيلحم قرة عينه العلامة الفاضل الاعاينور الدين الى المكتبة الشوتريه 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 المسماة 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 ويرجونه 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 وتاليفاته كما امرني بثبتها وضبطها في ذيل تلك الرسالة ايضاً وانا اذكر 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 عملية 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

تاليفات شيخنا الاعظم دام بقاءه

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

هذا

جزء الاول

من التقارير المسمى

بالمحاكمات بين الاعلام

و سيتلوه الجزء

الثاني انشا الله

وهي

من بحث استاذ الاعظم المولى الاكبر والركن الافخم غواص بحار التحقيق
 وقطب دوائر التدقيق عماد الشيعة ومحيط الشريعة درة الادوار باقعة الاديهار
 شيخ الفقهاء والمجاهدين حجة الاسلام والمسلمين آية الله الكبرى في العالمين
 بقية السلف وخاتمة الخلف حاوي الفروع والاصول جامع المقبول والمعقول
 منبع الافاضات وينبوع الفيوض شيخنا وملاذنا الشيخ عبد النبي النجفي العراقي
 متع الله حملة العلم والمسنمين بطول بقائه لمقررها الميرزا مسلم اغا السرايى النيريزي

باين نامه كه بحرى است پراز لؤلؤ منشور	با نور سزد نقش نمودن بر رخ حور
بر چشم رمد دیده از اين كحل جواهر	باشوق وشعف ريز كه افزون شود نور
باقى زعراق است همين گنج كهر بخش	با ابد الدهر الى ينفخ فى الصور
يا حبذا من جواهر الكلمات	بها تجلت بصائر السموات
فيها انطوت يالها كنوز رموز	على الذى يترغب سبيل نجاة
لله درقائلها الجواد لقد	اجلاد فى 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 ذوالقريعة 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 الايجاز المخل والاطناب الملل وعلى الله اجره فى الدارين اللهم ارفع له قدرأ و ارفع لذكرأ والحمد لله على نعمائه وصلى الله على محمد وآله من الجاني عبد النبي النجفي العراقي

معل الغائم الشريف

هذه

رسالة المحاكمات

من تقريرات دروس استاذنا

الاعظم حضرت آيت الله العظمى الشيخ

عبد النبي النجفي العراقي متع الله

حملة العلم بطول بقائه

لمقررها الجاني الميرزا

مسلم السرايى

التبريزى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على مواهبه السنية وعطاياه الجزيلة واشكره ان جعلنا من علماء 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 الدنيوية 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 الثانى قدس الله تربيته لكنه دام ظله قد ذكر فيها ان تلمذتى عنده كان قليلا واستفادتى منه هذيل حيث فى الهجرة الاولى كان ما يقرب سنتين وفى الثانية ما يشبهه ولكن مطالبه قد ظهرت بامضاءه ومقاصده قد شاعت بنشرها ومسالكه ومباينه قد بانت بطبعها فانه قده قد اسس قواعدا وابكر قوانينا قد شيد بنيانها واستحكم اركانها ثم اصطلح عليها اصطلاحات 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 سؤلنا فضلا منه ونحن لما تأملنا فيها رأينا جلها لولا كلها قابلا 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 صوابا وحقا 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 دخلوا موضوعات الاحكام بمتعلقاتها مع ان الفرق بين لان الماهيات
المخترة 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 المجموعات
الشرعية كالصلوة والصوم وامثالهما تأسيساً او امضاء او من الامور 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 لما 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 شئتي عليها موضوعاً الى غير ذلك من العناوين الاخرى الطارئة عليها بلحاظ
الاعتبارات كما لا يخفى الثانية ان اتصاف شئتي بالموضوعية يستحيل ما لم يحتمل ويوضع
عليه شئتي والحمل والوضع لا يصح الا ان يكون بين الموضوع والموضوع عليه تباين من
جهة واحد 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 اتفق 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 بمشابة لا توجد فى غيرها وذلك واضح الى النهاية اذا عرفت تلك المقدمات لتعرف استحالة كون البالغ العاقل موضوعاً للحكم دون الحقايق 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 لاناك 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 (مى خواهم) بمعنى اريد او اطلب من الافعال المتعدية فيحتاج الى المفعول وطريق معرفة المفعول بالفارسية هو ان يكون فى آخره كلمة (را) كما تقول (آبر آشاميدم نان را خوردم وزيد را دم) الى

غير ذلك فبح مفعول الارادة والطلب المستفاد من الهيئة اى شئى فتقول ميخواهم صلوة راميخواهم صيام رايقال ميخواهم بالغ عاقل رافهذاهو الذى قلنا بمخالفته للقواعد العربية فان قول الشارع صل بمعنى اطلب الصلوة واريدها الصلوة لا اطلب واريد بالغ عاقل را فكون البالغ العاقل موضوع الحكم مما لاوجه 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 فلافرق 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 ويصالح 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 تصالح 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 المرید يحتاج الى ارسال الرسل وانزال الكتب الى غير ذلك وجعل متوسط بينهما الا صرف التكويني ولا صرف التشريعي (بل مركب منهما) ثم اطلال الكلام في تشييد تلك القاعدة وبنى عليها باب دلالة وضع الالفاظ حيث زعم ان دلالتها ليست بذائية كما زعمها جماعة كالشيخ عبدالكريم الايرواني وابن الصيمري وميرداماد وتلميذه الشيرازي على المحكمي عن التنكلائي 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 ليعرب عنه بان لفظ الفلاني ان الله عنراسمه جعله لكذا ولا على 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 نجد شيئاً من الآثار والاخبار يدل على واضع خاص في اللغات وزعم ان من احسن التكلم في تلك المسئلة هو جرجي زيدان وقد اطلال الكلام في المقام تارة في كلامه واخرى في القوس النزول والصعود وثالثة في الطعن على الذاتية الصرفة ورابعة في رد من زعم انها جعلية على انحاءها وخامسة في عدم الدليل على الجعل الى غير ذلك والتحقيق ان الجعل انما يكون على قسمين تكويني وتشريعي ولا ثالث في البين وان الوضع يحصل بجعل تشريعي حيث ان التكويني منه في خصوص المقام انما يكون على نحو العلية التامة بمعنى ان المناسبة الذاتية للمعنى 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 لتلك القاعدة فعليه تنتفي 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 تناهي المعاني وفيه اولا انه مسألة خلافية عند الحكماء فلا نسلم عدم تناهيها وثانياً ان القائل انما يقول في افراد الكليات دون نفسها فيمكن الدعوى الوضع على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص وثالثاً ان التناهي وعدمه لا يضر بالوضع فانه يوضع لمقدار الحاجة ورابعاً يمكن دعوى اوضاع متعددة بمرور الزمان فقد ظهر عما ذكرنا ما يمكن كون الواضع غير الخالق من مخلوقاته واما ما ذكره من عدم الدليل عليه من الانار والاخبار 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 جدينين صلى 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 والانار مع اسفاضتها فراجع اليها واما انكاره للجعل التشريعي فينبغي بيان الجعل التشريعي اولا حتى يعلم بانه لا وجه لانكاره وان باب الوضع عين جعل التشريعي فاقول ان المعقول من الجعل التشريعي كلاحكام الشرعية مثلاً ان شئ الكذابي ذات مصلحة تسمى بمالك الحكم بناء على انها تابعة للمصالح والمفاسد ولكن ليست تلك الاملاك التي اصطلاح عليها باب الدواعي لها التي في لسان القوم تسمى بالحكمة علة تامة التي اصطلاح عليها باب المسببات التوليدية التي في لسان القوم تسمى بالعلة حتى يكون من باب السبب والمسبب فلا يحتاج الى الجعل اصلاً حتى مدت كون الانبياء صلوات الله عليهم مخبرين عن الواقع والكاشفين عنه حتى يكون كل الخطابات ارشاداً بدون اقتداح الارادة والكرهية في انفسهم القدسية بعد الفراغ من عدم اقتداحهم في المبدء الاعلى بل فيه ليس الا العلم بالمالك فقط على ما قيل بل يحتاج الى الجعل ايضاً على اختلاف نحو جعله قولاً او فعلاً او تقريراً وذلك الجعل تارة مجعوله يكون لنفسه كما في بعض الانبياء واخرى لمحلة كما عن الاخر وثالثة 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 اصال 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 أصلاً بوجه من الوجوه حيث أن الاختصاص لا بد أن يكون لمناسبة في المعنى لكن في الوسطة الذي يلهم اليه ينقدح الإرادة فيجعل لفظ الكدائي لمعنى الكدائي دون المبدء فيه ليس إلا العلم بالمناسبة غاية الأمر تلك الوسطة طريق بيانه عن الله واستفادته منحصر بالالهام فقط دون بقية الطريق على زعمه ولكن ذلك لا يوجب آخر اجتمع عن السفراء والالهي الذي طريق استفادته كان منحصر أبه يوجب آخر اجتمعهم فالتالي باطل بالضرورة فحاي قصور في الجعل التشريعي وإي فرق بين باب الوضع وسائر الجعل التشريعي نعم إسمي تلك الوسائط والسفراء تختلف نبي تارة ورسول أخرى وولي ثالثه وواضع رابعة نعم لا يشترط في الواضع ما يشترط فيهم من العصمة وغيره الكثرة غير مرتبط بما نحن فيه فتلخص أن الجعل المتوسط غير معقول وإن بابه عين الجعل التشريعي ولا غير والله العاصم الهادي

(منها)

أن تنجس الملقى النجس هل هو بالسريرة أو بالتعبد وعلى تلك القاعدة بنى مختاره في ملاقي الشبهة المحصورة على خلاف المشهور حيث أنه قد أدرج أقساماً منه في حكم المعلوم بالأجمال وحكم قد بنجاسته وأخرج بعضه وحكم بظهوره خلافاً للمحققين زعماً منه قد غفلت عن تلك القاعدة أو انطباقها على المقام فنحن لا بد أن نذكرها أولاً لننظر فيها هل لها مساس بالمقام أم لا وعلى الأول هل يبقى مورداً للقول بالتفصيل أم لا منها الوعلم أن أحاداً الخمسة مثلاً خمر نم بعد العلم بها وتنجز العلم حصل الملاقات مع أحدها فالمشهور كما هو المنصور والمختار أن الملقى بالكسر طاهر وحلال فاصالة الطهارة والحلية تجري فيه بلا معارض بعد عدم إجراء الأصل في الملقى بالفتح أما لعدم شمول أدلته لأطراف المعلوم بالأجمال أو من جهة المعارضة فتح يجري الأصل في المسبب بلا معارض جداً وأنه قد زعم أن المسئلة منية بأن نجاسة الملقى للنجس هل هي بالسريرة والتوسعة أو أنها فرداً داخل للنجاسة قد تحقق في الخارج والشارع قد حكم بوجود الاجتناب عنه تعدياً فتح إذا كان في إناه معين معلوم بالتفصيل خمر فوضعنا يدنا فيه مع علمنا بالتفصيل أنه 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 فلو فرض 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 وتعدد 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 جداً بعين 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 لمسلتنا 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 فيها قولان ولكل واحد منهما دالة مذكورة في محلها لا يهمننا البحث عنها بل انما الكلام في خصوص المقام بانها من صغريات المسئلة وافرادها و مصاديقها ام لا والتحقيق كما اشرنا بانها غير مرتبط بها اصلاً فان ملاقات النجاسة توجب التعدى 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 واقعاً وظاهراً وذلك واضح الى النهاية ولا ظن ان يخفى على اولى الدراية فلعل غرضه شئى اخر ففي خمسة اناه اللتى مثلثاتها فلو شرب واحدا منها فهل يقيم عليه حد او شرب الكل تدريجاً في ايام فهل يقيم عليهم عليه الحدود الخمسة فلو كان

ناذراً ترك شرب الخمر فهل ينحصر بشرط واحد منها أو يجب عليه كفارات الحنث متعددة
عند شرب الكل على نحو العموم السرياني فلو باع أحدها أو جعل صداقاً للنسوان فهل يعامل
معه معاملة بيع الخمر أو جعلنا مهرأفلو كانت مرددة بين عشرين إناء مملوءة بدهن فغصب الكل
غاصب فيقتضى عدم الضمان لعدم كون الخمر مضموناً فلو كانت لعشرين زوجة وعلم أن فيهن
ذات البعل فأتى بهن فصارت كلهن حراماً أبدياً على الواطى إلى غير ذلك من المفاسد فنحن نعلم
وجداً أن الواقع بلحاظ جهلنا به لا يتغير عما هو عليه فالخمر ماء مأخوذ من العنب مسكر ذو
رائحة خبيثة لها آثار مزاجية إلى غير ذلك من الآثار ولذا نقطع على أن غير واحد منها ليس
تحت تلك الحقيقة فصرف لزوم ترك الكل من باب حكم العقل بأن تلك الأشياء الغير النجسة
في نفسها لازم تركها بلزوم الفراغ اليقيني من باب مقدمة العلمية لا يوجب كونها نجسة
حتى يقال بالسرية لثبوت مقدميتها علمية عنده دون غيرها فملاقات النجاسة التي قد علم
بشخصها موجبة للتعدى لـ نجاسة شيء يشك في كونه نجساً ولم يعلم نجاسته بل قد علم عدمها
في نفسها ولا ينافي لزوم الترك مع عدم النجاسة كما لا يخفى وصرف احتمال أن الملاقى
بالفتح هو المعلوم بالأجمال وهو النجاسة الواقعية وعلى فرضه قد سرى إلى الملاقى لا يفيد ما دام
لم يقم حجة وجداً أو تعدياً على أن الملاقى بالفتح هو النجس بخصوصه والفرض عدم قيامها
كذلك بل أنها قائمة على خلافها ولم يكن ذلك الاحتمال الامتناع للشك فلا يبقى في اليمين
الاحتمال التكليف وأنه شك بدوى كما في الشبهة البدوية فلو كان شيئاً يحتمل أنه بول ولا
لاقت يده معه فهل يقال بوجوب الاجتناب عن اليد لانا قلنا أن ملاقى النجس ينجس بالسرية
وهذا من غرائب الكلام فلا بد من قيام الحجة على النجاسة أما وجدنا أو ما تعبدنا أو مع فقد هما كما
في المقام يكون مشكوكاً بشك بدوى فلا مانع من إجراء الأصول كما لا يخفى فالقائل بتركه
أيضاً لا بد له من إقامة الدليل عليه فضلاً عن يدعي أنه نجس فهل سمعت أحداً يدعي أن شيئاً
الكذائى مصداق لكبرى الكذائى من جهة أن الكبرى لا اشكال في تماميتها والحاصل أنه لا يجوز
التمسك بهذه القاعدة ولا أقل من الشك فيجوز الأصول العدمية كإصالة عدم السرية و
إصالة عدم عروض النجاسة وإصالة عدم انتقالها وإصالة عدم انصافها بها إلى غير ذلك من الأصول
الحكمية والموضوعية فالتحقيق أن الملاقى في الصورة محكوم بالطهارة والحلية لإجراء

الاصول فيه بلامانع اصلا ولا ربط لكبرى السراية بالمقام ابدأ كما عليه الفحول ومن هنا علم ان التمثيل بالشجرة الغير المثمرة غير مثمرة لجهات اصلا منها ان ماهو 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 آله منافع ولولم يستوفى الغاصب يكون ضامنا بالاكلام 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 بلامعارض كما لا يخفى ومنها انه لو علم بالملاقات ثم علم اجمالا بانه اما الملاقى بالكسر نجس او طهره 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 بلامعارض ويحكم فيه بالطهارة والعلية 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 احدا الشئ انما يقتضى الاجتناب عنهما اذا لم يحدث ما يقتضى سبق التكليف بالاجتناب عن احد هما ولو كان ذاك علما احتماليا 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 ثانيا سبق من ظرف وقوع المقطرة المعلومة اولا 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 متقدما

زماناً ورتبة على المعلوم بالعلم الاجمالي بين الملاقي بالكسر وطرفه فلا جرم ينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فيكون الشك 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 وطرفه 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 التنجز 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 التنجز لا يكون مطلقاً وانه ينافي الانحلال وثانياً ان سبق التكليف الغير المؤثر زماناً ورتبة لا اثر له 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 اناه وقع في احد هاقطرة من الدمى فالواقع مع الجهل بالواقع بالمرّة ثم خرج احدها عن محل الابتلاء ثم علم بوقوع قطرة اخرى في احد الاناثين 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 فحى اى ربط للمثال بالمثال فكيف علم الثاني بوجوب 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 اساس لما ذكره من المثال بالمقام كما لا يخفى فح اذا لاقى به الانسان احدالا نائمين غافلا 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 العين 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 فلامانع من اجراء الاصول فيه بلامعارض والعجب انه قد يدعى بانه يعلم اجمالاً بانه اما هو نجس او ما كان طرفه يدمع 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 العين 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

الملاقي بالكسر لان صرف احتمال العقلي لملاقات النجاسة الواقعية في كلاهما سيان وبملاك السراية تنجز النجس الواقعي يكفي في لزوم الاجتناب عنه بدون الاحتياج الى دليل آخر فالفرق بينهما من عدم لزوم الاجتناب في الصورة الثانية دون الاولى تحكم جداً وحكم بلا فارق على مذهبه من السراية كما لا يخفى فتأمل في اطراف المسئلة لعلك تهتدى الى الحق والله العاصم الهادي

(منها)

ان العلم الاجمالي وان اختلفوا في حجتها وعدمها وفي كيفية حجتها على اقوال لكنه قد اخترنا التفصيل في المسئلة فذهب الى انه علة تاممة بالقياس الى المخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة الى الموافقة القطعية ثم زعم ان المستفاد من الشيخ قده ايضاً كك وانه استفاد من جعل البديل الذي اختاره الشيخ لكن مع ذلك تلك النسبة بعيد عن ظواهر كلامه في موارد عديده بل انه قائل بالعلية مطلقاً وجعل البديل لا ينافي مع العلية التامة اصلاً وكيف كان قد استدلل لكون واحد من العقد الايجابي والعقد السلبي بعدة امور من كونه عبارة عن تخطيط العلم بالجهل وانحلاله الى قضية معلومة والقضايا المشكوكه ومن البديهي عدم انحفاظ رتبة الحكم الظاهري معه حتى تجرى الاصول في اطرافها كما زعمه الخراساني في المبحث القطع و الترخيص على خلافه غير ممكن الا باحد الوجهين من نسخ الحكم الواقعي وتقييده بالنتيجة التقييد بالعلم التفصيلي وكلاهما خلف وبديهي البطلان ودعوى الملازمة بينهما في العلية او الاقتضاء لا شاهد عليها فان الترخيص في المخالفة القطعية ترخيص في المعصية فهو قبيح من الشارع بل لا ينالها يده فان الاحكام العقلية التي في سلسلة معلولات خطابات الشارع تستحيل ان ينالها يده ووجوب الطاعة وقبح المعصية من هذا القيل وذلك بخلاف الموافقة القطعية فان له الترخيص في بعض الاطراف دون البعض الا ترى ان الشارع لم يلزم على تحصيل موافقة القطعية من العلم التفصيلي بل اكتفى بالموافقة الاحتمالية من جهة بعض الاصول المحرزة من قاعدتي التجاوز والفراغ فجريان الاصول بالنسبة الى جهة الموافقة بمعنى ترخيصه لبعض الاطراف والاكتفاء ببعض الامانع منه لما قلنا ان بان حاله ليس اعظم من العلم التفصيلي و اما اجراء الاصول في تمام الاطراف والقول بالتخير مما لا دليل عليه بل انه دعوى بلاينة ثم بعد استحكام ذلك المبنى وتشيد اركانه رتب عليه نمرات كثيرة في الاصول والفقه و

فيه مالا ينقضى تعجبي من الغلل الكثيرة والحق ان العلم الاجمالي علة تمامية مطلقا كالعلم التفصيلي في كلت المرحلتين ولم يعلميناً ولا مييناً ان الشارع قد حكم في العلم التفصيلي بعدم وجوب الموافقة القطعية بل المقطوع عدمه فانه تدفع دخل مرحلا لبحث بعضها البعض 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 ممالا 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 فيصح عليه لانه يوجب نقض غرضه وتقويت المصالح على المكلف واثباته 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 ممالا كلام فيه عنده قده 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 كلمتا 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 بالفرق بين الباين 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 نيم من 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 للاحقها نتيجة اعلم ان مركز العلية او الاقتضاء هو المرحلة الاولى وقد عرفت فيها انه بالنسبة الى حكم العقل انما يكون على نحو العلية والا يلزم الخلف كيف انه بعد العلم به اما ان يحكم بالاشتغال او بعدمه ولا واسطة في البين والا 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 الاصول النافية في تلك المرحلة لأولها 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 فلا مجال لاجراء الاصول النافية مطلقاً في المخالفة والموافقة لكونها ايضاً يناقض مع حكمه بتناً في تلك المرحلة اما بالنسبة الى المخالفة القطعية للزوم الترخيص في المعصية ونقض الغرض وغيرهما من المحاذير التي قد عرفت ها واما 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 الاتيان 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 العلية 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 عماد كونا 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 انهما 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 الامثال حتى يكون على نحو الاقتضاء مع انكاره ذلك ايضا في باب عدم جريان الاصل في الفرد المردد فكيف 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 فيوجب الاحراز و يوجب القطع و اليقين لانها من المحرزة كما لا يخفى . واما الدعوى الثانية

﴿فالاولا﴾ 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 (فح) فمما معنى خلط النور بالظلمة و خلط الوجود بالعدم ولذلك قلنا ان التفصيل والاجمال انما هو من باب الصفة بحال المتعلق وانه صورة مبهمه 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 المثبتة 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 منكسر 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 احده و ان 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 المرة بان الاحكام العقلية الواقعة فى سلسلة معلومات خطاب الشارع يستحيل ان ينالها يد الجعل (فج) ما الفرق بين حرمة المخالفة ووجوب 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 ظاهري 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 بتناً 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 وعليه يترتب الاحراق بدون احتياجه الى شيء آخر بوجه من الوجوه وعلل اعدادية التي يعبر عنها بالعلل الناقصة كالبنذر والسنبلة فهي ان تكون للامور الشكيرة وراء فعل المكلف واختياره دخل في ترتب المسبب عليها كما ترى في السنبلة فان بنذر المكلف علة معدة وجودها ويكون 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 العبادة 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 اكثر اجزاء علتها التامة عن حيز قدرته (فح) لا يمكن تعلق ارادة الأمر بها لاستحالة تعلق البعث مع عدم امكان الانبعث حيث ان ارادة الامر للانقذاح 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 ايضاً ثم بنى على تلك القاعدة مسائل جملة (واعجب) شئني 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 العبادة كعمراج المؤمن في الصلوة والجنة من النار في الصوم حكم 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 استدل بوحدة الغرض على وحدة المؤثرين نفس تلك الحركات والسكنات واتحاده معها 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 التوايدية والاعدادية امر متين ممكن بل واقع في الشرع والعرف ويكون شائعاً في كلمات الاصحاب قده ويكون مما لا ريب فيه واما الثمرة التي رتبها عليهما من صحة تعلق التكليف بالمسبب التوليدي دون الاعدادي فهي غير مثمر جداً حيث تارة يقع الكلام في مرحلة الثبوت في امكان تعلق الامر بالمسبب الاعدادي 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 واستفادته 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 الاعدادي امر ممكن عقلاً كالمسبب التوليدي 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 الصبي والمغمى عليه ايضاً مع كون الحامل ايضاً يجب عليه الطواف فان النص والفتوى على صحته ويستحيل الا كونه معنى مسبباً يحصل بجرعة واحدة فراجع المسئلة و (ثانياً) دعوى تصر فهم فيه معنى عرفاني لا ينبغي ذكره في الفقه فضلاً من جعله دليلاً (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

تختلف بدون فرق بين كون المقدمات كلها في حيز قدرة عييدهم 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 انحاء 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 لثلا يكون التكليف محالاً وينتهى الى نقض غرضه بالافرق بين كون الواجب هو السبب او المسبب وقد يتعلق غرضهم بحفظ بعض انحاء وجود الواجب ويريد حفظه من ناحية بعض مقدماته وساد البعض انحاء عدمه دون بعض الآخر و اوكل 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 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 الاعدادي انما يكون فيما كان امره من قبيل الاول حيث يلزم التكليف بالمحال وموجب لنقض غرضه واما 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 الاعدادي في مقام الثبوت بمكان من الامكان بل يعد من الواضحات فضلاً عن امكانه وقد اشرنا بان مقام الانبات 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 فالى 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 لافي 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 بها ويقدر 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 كداعي 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 رتبته ثم زعم قده انه لو اخذت فيها للمزم الدور في تمام مراحل

الحكم بل غيره ايضا كالامتنال 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 سائر 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 بين 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 الاماطين قده في مواقع عديدة وهوية تلك القاعدة و اركانها اربعة لزوم الدور و استحالة اهمال الثبوتى وان النسبة بين المطلق والمقيد هي 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 الشريفه 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 باسئ قده في اشارته بل انه ايضا لم يرض به ويظهر منه انه كان قبله و (ثانيا) لامشاحة في الاصطلاح لكن من بظن بامكان خلل الواقعة عن حكم الله ويدعى عدم تمامية الادلة على استحالة او قلنا بامكانه فح كيف يدعى استحالة اهمال الثبوتى ولعل المقام قد اهمل في حكمه ولن يجعل لها حكم اصلا و (ثالثا) سلمنا استحالة اهمال الثبوتى ولا بد ان يكون في الواقع ونفس الامر للواقعة حكم مع انه خلاف مسلكه

قدح لكن اى الزام على الشارع فى بيانه 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 بيانه 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 كالعلامه 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 لا اثبات الحكم او نفيه لعدم البعث والزجر فيه من غريب 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 الحكم فى البين مطلقاً واما

توهم امكان تصرف الشارع فيها فاسد كما اشرنا سابقا وسيأتي تفصيلا مع تناقض في كلامه من المنع فراجع الى باب جريان الاصل في الفرد المردد فقدم منع منه اكدأ وخامسا ان الامر الثاني هل كان بملاك الامر الاول او كان بملاك غيره بعد الفراغ من انه لا بد ان يكون له بملاك يخصه فتح ان كان بملاك جديد فهو واجب نفسي آخر غير مرتبط بالاول ابدأ وان كان هو الاول «فتح» يكون الامر الثاني توصيلا فصار كرا على ما فر في المسئلة التعبدية فكيف يقصد به الامتثال لانه كان حيلة ووسيلة للمولى لوصول المكلف الى غرض الامر الاول و ملاكه فلا ينتج شيئا اصلا على انه بناء عليه لا يحتاج اليه حيث كموارد علم عدم حصول الغرض بل لو شك فيه ان العقل حاكم مستقلا بآتيانه على نحو يحصل به الغرض والملاك ولذلك قد اشرنا بان انه لو فرض امره به كان ارشادا وسادسا ان مبنى لزوم الدو وكما عرفت هو اخذ تلك الامور فيه على نحو القيدية ونحن نمنع ان تكون دخلها فيه (كك) مع دخلها فيه ولذلك قلنا ان كل امر يقتضي التعبدية الا ما خرج حيث ان متعلق الامر لا يكون مطلقا حتى يشمل حال فقد داعى امره ولا يكون مقيدا حتى يلزم المحذور بل هو حصة من الذات الملازمة مع داعى الامر لا مطلق ولا مقيد كما قال القمى قده في باب الوضع ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا لا بشرط الوحدة واليه اشار المنطقيون في القضية الحينية وهو مراد الفصول قده بخروج القيد والتقييد عن الموضوع له في المعاني الحرفية حيث ان المعلول يستحيل ان يكون دائرته اوسع من دائرة علتة والا يلزم الخلف وان العلة ايضا يستحيل ان يكون دائرته اوسع من دائرة معلولاه والا يلزم الخلف فلا جرم ان موضوع الحكم ومتعلقه ولو كان قبل طر والعارض عليه مطلقا ولكن بعده لا يبقى على اطلاقه و بطء عليه ضيق من ناحيته ولو لم يكن مقيدا به ايضا بل لا يمكن لثلا يلزم انقلاب عنصر الممكنة الى الضرورية فما هو متعلق دائما 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 في تحصيل ذلك الغرض الى خطاب اخر وسابعا للمولى تعجيز عبده بحيث يأتي بالماثور به بداعى امره حيث ان داعى الامر و

لولا يمكن اخذه في المتعلق ولكن له تقييده بكونه لاداع نفساني ومع ذلك يبقى له الاختيار المعتبر في التكليف (فح) ينحصر وجوده بآتيانه بداعي الامر فلا يلزم الدور ولا يحتاج الى خطاب آخر كما لا يخفى و«ناعمنا» ان داعي الامر ببركة الامر الثاني صار مجعولا في الصلوة مثلاً شرطاً اوجزه كسائر الاجزاء والشرايط «فح» كما يعتبر آتيان البقية الى داعي الامر في عباديتها فكذلك داعي الامر في حيتاج داعي الامر الى آتيانه 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» لانسلم لروم الدور حيث انه يلزم فيما لو قلنا من لزوم اخذ داعي الامر فيها بوجوده الخارجى وهو ممنوع حيث لا يتوقف داعي الامر على وجود الامر خارجاً بل يتوقف على وجود العلمى ووجوده الذهنى «فح» 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 العباداة مع كثرة الابتلاء بها وان لم يهمل امر بيت التخلية دخولا وخروجاً حتى انتهت مسائلها في الشبهة الحكمية الى اثنين وسبعين مسألة على حسب نقل بعض الاعاظم قده وبين حكمها ولم يبين امر العباداة بالقياس اليها فدعوى ان في العباداة امر ان اثباتها على مدعيها ودونه خطأ لقتاد حتى اذا راي ان ما دعى 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 محصل له فخذها وكن من الشاكرين والله العاصم

(منها) انه قد زعم ان القدرة المعتبرة في التكليف على قسمين احدهما غير مرتبطة بالآخرى وهى شرعية وعقلية وعلى تلك القاعدة بنى مسائل جملة في الفقه والاصول واستدل على مرامه بوجوه غير مرضيه بل من المصادرات التى لا يخفى حيث زعم ان كل خطاب بنفسه

يقضى 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 الحج 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 مالك الواجب فتكون القدرة شرعية حيث ان الشارع لما قيد وجوب الحج بالاستطاعة والوضوء بالتمكن علمنا ان لها دخلاً في ملاكهما 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 أنها شرعية او لا اقل يحتمل ان يكون الخطاب متكفلاً لها او يكون الخطاب محفوفاً بما يصالح للقربنية او اقلاً يحتمل ان يكون لها دخل في الملاك فهي المتيقنة من القدرة هذا وفي كلامه قدوة مواقع للنظر بل لا يخلو عن خلل وحظر وان القدرة الشرعية لا محصل لها وانها منحصرة في العقلية فقط حتى في باب الحج فضلاً عن غيره ولم نجد في الايات والاعمال والعقل شيئاً يساعده ولذا ترى ليس في الفقه في كلمات الاصحاب قدوة منها عين ولا اثر نعم ان بعض الفقهاء احتمل ان يكون في الحج كك حيث قال بعين العبارة ويحتمل او كان الشارع اعتبر فيه قدرة خاصة الخ مع انه ايضا غير مرتبط بالقدرة الشرعية لا يمكن ارجاعها الى ماجرت عليه العادت على ما تعرف وكيف كان انها مردودة من جهات عديدة حيث «اولاً» ان ما ذكر من اقتضاء الخطاب ذلك المعنى فهو كما ترى لانه اراد ان العقل حاكم بان طلب العاجز قبيح لانه ظالم او لغو فهو غير مرتبط بدلالة الخطاب فلا يكون القدرة شرعية وان اراد انه بنفس الخطاب يستفاد ذلك فلا بد ان تكون باحدى الدلالة والتالى باطل فالمقدم مثله ويبان الملائمة 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

الدلالى فكيف يدل على القدرة مطلقاً شرعية او عقلية وناثياً ان الخطاب دال على ايجاد احد طرفى المقدور فيقتضى ان يكون دالاً بالوضع على القدرة الشرعية فانه يدل ايضاً على ارادة احد طرفى المقدور فيقتضى ان يكون موضوعاً للمعنى بما هو مراد كما نسب الى العلمين ويدل على علم المخاطب باحد طرفيه فيقتضى ان يكون موضوعاً للمعاني بما هي معلومة بل الامور الكثرية لها دخل فى 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 عليهم ما يوجب ضحك التكللى 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 رسلنا رسولا الا بلسان قومه وانه تكلم على وفق اللغة فلا يربط بتصرفه فى القدرة وانها اى شئ 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 فتخصر فى القدرة الشرعية فلا يبقى للتقسيم مجال لانه دائماً اما التكليف فلا قدرة واما التكليف 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 سنياه فلو كان فيشر شذنا اليه و«خامساً» لو كان الخطاب دالاً عليها لما بقي لبخشم من صدر الاول الى يومنا هذا فى ان امر الامر مع علمه بفقد شرطه جازى ام لا لان مع عدم القدرة لا يكون امراً حقيقياً و«سادساً» لو فرضنا محالاً وود 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 شئ يتوصل فى اثبات مراده 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 اما لزوم 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 ابدأ 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 خفي بعد الاحاطة بالحصر المذكور ثم لو سلمنا بدخلها في ملاك الواجب كسائر الشرائط المعتمدة 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 لئلا يلزم الغلوا والغلم فغير مرتبط بشروط المعتمدة في الواجب مع ان دعوى دخلها في الواجب على نحو الكلية مما يصادم الوجدان ايضاً فان نرى بالوجدان ان كثيراً من الاشياء ذات مصلحة كاملة تامة لنا لكنه لا تقدر على تحصيلها عقلاً حتى انه ربما يكون من جهة عدم القدرة عقلاً على تحصيلها مع كمال المصلحة لتري ان بعض النفوس الكفرة الفجرة تنتحر نفسه بل بعض المؤمنين الفسقة «كك» اتري انهم ينتحرون انفسهم فيما لا فائدة فيه وهذا من غريب المقالة واما مسألة كل شرط موضوع وبالعكس فغير مرتبط بالمقام مع انه قد اشرنا الى فساد اجمالاً وسياتي تفصيله و(ثامنا) ان ما ذكره من ان القدرة اذا اخذت في خيز الخطاب لا محالة تكون شرعية فغير صحيح اذ نرى في العرف والعادة انها كثيراً 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 ولصحة اعتذاره اذا اعتذر بعدمها او لمحافظة الاداب او لكتمانها 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 لبيت التخلية حكماً من احكامها حتى ان الشبهة الحكمية فيها انتهت الى اثنين وسبعين مسألة كما اشرنا ولم يرد في مدة تبلغه 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 لسان قومه نعم في الحج قد سئل عنهم وسيأتي جهة السؤال لانه من جهة القدرة الشرعية ويسئلون عن حقيقتها ولعمري ان ذلك بمثابة 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 وخروجه 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» اي اذا قمتم الى الصلوة وتمكنتم من استعمال الماء وتمكنتم من تحصيل طهارة المائية فاغسلوا واذا ماتتمكنتم من استعمالها وتحصيلها الذي تلك العبارة هو مفهوم الآية وهو المراد من تقييد اطلاقها بآية التيمم فتميموا صعيداً طيباً فتيجه الايتين بعد التقييد هو اعتبار القدرة الشرعية في الوضوء وامثاله حيث ان المراد من عدم الوجدان هو عدم التمكن فاخذ القدرة الشرعية وهي التمكن الشرعي 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 الشرعي في موضوع الوضوء وعدمه في موضوع التيمم خصوصاً بعد ملاحظة اقتضاء كل خطاب القدرة شرعاً كما عرفت سيما لحاظ قاعدة كل شرط موضوع وبالعكس فلاية تصوير كك البالغ العاقل الداخل عليه الوقت المتستر 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 «ثانياً» ان الظن الحاصل من اقاويلهم مع معارضة ادعاء 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 اجنبي 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 كضيق 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 (فح) يجب عليه التيمم و توضيح ذلك حيث ان الضرورة الاسلام قائمة مضاعفاً الى الادلة الاربعة بعدم جواز الصلوة بلا ظهور حيث انه شرط فيها فاذا قال الشارع فاعسلوا وجوهكم الخ قد علمنا اشتراطها بالوضوء واذ 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 فتمسكوا قد علمنا امرين احدهما انه ليس في عرض الوضوء والثاني كموارد 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 شايع 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 كموارد لم يجب الوضوء يجب التيمم بدون تصرف واضمار واستحسان في الايات ابدأ ولا يلزمنا محذور اصلاً لانه المقصود في مورد كماله لا يخفى اذ ليس وجود الماء تحت سلطنته تشرعاً حتى ينفيه او يشبهه ولو اخبرنا انها سبقت لبيان الحكم فلا محالة يكون بلحاظ حكمه فذلك دليل اخر 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 بعدمه 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 لكنا اتينا 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 ذلك الباب تعدد مسئلة ضيق الوقت حيث ان مزاحمة المصلحة الوقتية مع المصلحة الطهارة المائية واهمية الاولى و تعجز 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 ياتى بالصلوة في خارج الوقت بعد رفع العذر بالطهارة المائية وكلمورد كان (كك) يجب التيمم لانه احد الطهورين وقد انقذ عما ذكرنا ايضاً فساد قول المحدثين قده بعدم مشروعية التيمم في مسئلة 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 الهمم العائق عن صرف القدرة في غيره بالحكومة الظاهرية او الواقعية على وجهه او من جهة عدم لغوية جعل التيمم بالمرّة 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 وادين يحتاج الى التصرف في الايات كما لا يخفى فدعوى استفادة القدرة الشرعية من الايات المباركة مما لا اساس له ابداً ونسالك 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 انقذ عما ذكرنا من اول المسئلة الى المقام ان احتمالها لا مجال لها فالامعنى ادعوى ان مع احتمالها يكون الخطاب محفوفاً بما يصلح للقرينية اوانها المتيقن مع ان كلنا الدعويان كما ترى واما مسئلة الحج فهي ايضاً غير مسلمة وان نسب الى البعض بان الشارع اعتبر فيه قدرة خاصة على ترديد منه والتحقيق انه ايضاً كسائر

التكاليف لا يكون الامشروطاً بالقدرة العقلية فمع فدعوى القدرة الشرعية فيه ان كانت بملاحظة اخذ الاستطاعة في الخطاب فالواقد 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 صدده 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 ملمز مة فيكون لها دخل في المصلحة الالزامية 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 ينقدح 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 الين وبعدها لا يجب على المعصوب اجماعاً 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 وكمية 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 اجماعاً

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 جل 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 جدا 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 والمتكلمين في شرح القضية الحقيقية لان الحوالة لا يخلو عن محاذير جداً وان يكون مورد النفي والاثبات حاضراً 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 (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 (الرابع) في بيان انه يمكن ان تكون الخطابات الشرعية على نهجها او يستحيل عقلاً ذلك المعنى ولقد فصلنا وفهرسنا المسئلة لانهما توجب البصيرة او لا واهمية المسئلة (ثانياً) ولوقوع الخلط ثالثاً ولعدم مراجعتهم باصول الفن رابعاً فاقول اما الاول فقال السبزواري (ان القضية لقول محتمل للمصدق والكذب وطار ما اخل) الى قوله في اقسام القضية بحسب الموضوع (حمالية تقسيمها لقد راوا) 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 بجائية حتم فان عيناً 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 مقدرية 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 في الشرح وغص لموضوع الحقيقيات وكثرتها الغير المتناهية النفس الامرية الشاملة للأفراد الخارجية والذهنية الغير المحاط للقوى الجزئية فانظر بعين العقل في المحصورة الى العنوان وهو الطبيعة الكلية العقلية والمرأت اى اجعل الطبيعة مرأت اللحاظ لالمرئى بالذات وما به ينظر الى المعنون لاما فيه ينظر كما في القضية الطبيعية ثم اعراف احكام الجزئيات الغير المتناهية من حيث ذاتها المشتركة بالفعل انتهى المقصود من كلامه قال الشيخ في اشاراته النهج الثالث في التركيب الخبرى اشارة الى اصناف القضايا التى نحن مجمعون على ان نذكرها وهى التى يقال للقائل انه صادق فيما قاله او كاذب الى قوله واما الانشائات مثل الاستفهام والاتماس 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 الحمليتين 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 عنق طائر وكل بحر من زبيق حار الى آخر كلامه فيه على نهج ما حرره 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 المحمول 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 الحقيقية 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 الحقيقية 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 لشئىء او نفيه عنه فحتمية 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 بالحقيقية 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 الحتمية والشرطية وانهما اقسام القضايا الى قوله والثانية تنحل الى الاولى قال في المتن والحتمية انما تتحقق باجزاء ثلاثة المحكوم عليه يسمى موضوعاً ومحكوم به و يسمى محمولاً والنسبة ترتبط المحمول بالموضوع وقال في الشرح انها تلتزم من اجزاء ثلاثة الخ وقال في المتن موضوع الحتمية ان كان شخصياً معنياً سميت مخصصة 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 اى اى 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 اطلال الكلام في حصر الاجزاء بانها الموضوع

والمحمول والنسبة والوقوع والافوع والتصديق وان كان شخصياً فشخصية
وان 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 والمقالة اخر هم كلام او لهم قلما يطرء الخلاف
عليه وهو اضافي جزئياته فعليه يعرف انظار بقية الحكماء وذوي فن منهم مما لم نذكره فلان طيل
الكلام وفيما ذكرناه كفاية لاولي الابصار وان كان يأتي ايضاً التعرض لكلامهم في موارد
الاحتجاج غير ما تلوناه عليك (واما المقام) الثاني فالمستفاد من كلمات هؤلاء اميراطور
الفن تصريحاً وتلوياً 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
وان 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 معجول لها وعنوان الطبيعة مرأت
وطريق لمشاهدتها اذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت 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 الحكم له فكيف يعرف احكامها وقد نص
هؤلاء بوجود الحكم لها قبل وجود الموضوع في الخارج الا ترى قول الخواجه والعلامة قدس 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 والثامن انها لاتصدق الا في الحملية لأول الشرطية اليها ولا يصدق الا بها فلا نشأت طرأاً لآياتي فيها تلك القضية فانه مضافاً الى تصريحهم وتنصيبهم بخروجها كما عن الشيخ في الاشارات و شارحه كالخواجه وغيرهما فراجع انها لاتنصف بالصدق والكذب ومقوم القضية ذاتاً اتصافها بهما باتفاق الكل وتعريف الكل ومع انه في مثل اضرب لاموضوع ولا محمول ولا النسبة المرتبطة بعدم تحققها وتعقلها في الانشاء اتفاق منهم فراجع نعم في غير اصطلاحهم القضية صادق عليها اما حقيقة لتحقق مقوم الموضوع فيها لان العارض من الذاتية لها او في الأول الى الخبرية تصير 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 وسياتي مزيد اشتراط فيها ذكره يحتاج الى نقل كلامهم فانتظره فهذه هو حقيقية القضية الحقيقية مع مزيد شرط فيما يأتي بيانه المسماة بالكلية والمحصورة الكلية ايضاً المستعملة في علومهم غالباً هذا كله في المقام الثاني واما (المقام الثالث) وهو شرحها على ما شرحتها فاعلم ان الاحكام في 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 في الجمل الخبرية او الانشائية ومع ذلك يعتبر في القضية الحقيقية تحقق الموضوع خارجاً اذ شرطها وجود الموضوع فيعتبر في ثبوت الحكم وجود الافراد ولا حكم اصلا مع عدمها في الخارج والمدار فيها في ثبوت الحكم وجود الموضوع خارجاً فلا يعقل ثبوت الحكم قبله والحاصل انه لا يفيد في ثبوت الحكم لها وجود العلمى للافراد بل لا بد لها من الخارج فلا حكم قبل وجود الموضوع ابدأ حتى يقال له الحكم الانشائي في قبال الفعلى وليس الحكم على قسمين انشائي 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 في القضية الحقيقية كانت موضوعاتنا للاحكام لاحقا كان او باطلا بل هذه شىء اصطلاح عليه بها ولا ماساس له بما عندهم فلا بد ان يتكلم فى ذلك المعنى الاصطلاحى 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 تفصيلا وان كنا مجبورين فى الاشارة الى فسادها اجمالا حيث (اولا) 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 عقلا حيث قالوا انها مركبة عن موضوع ومحمول ونسبة ترتبط بينهما الى اخر مقالاتهم وفيها لاموضوع ولا محمول ولا نسبة ولا وقوع ولا لاوقوع 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 فضلا عن الحقيقيه فهى شىء اصطلاح عليه غير مربوط بكلامهم كما لا يخفى (وثالثا) كل الكلمات كان ناطقا بان الموضوع هو الافراد و عنوان الطبيعة حاك عنها و مرأت لها و انه صادق لما ينطبق عليها حتى تنقص فى موضوع الحقیقیات لحال الافراد الغير المتناهية لان المراد من الحال هو الحكم وقد نصر الحاجى فى كتابه حتى تنقص 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 الابوجودها 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 والاستعداد 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 اصلا حكم قبل وجود الموضوع فى الخارج اجنبى عن القضية الحقيقية عندهم وغير مربوط بكلامهم اصلا و«رابعاً» لو كان الحكم فى القضية الحقيقية يتوقف على وجود الموضوع خارجاً بمثابة قبله اصلا 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 عم 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 هذه الاولا اجتهد فى مقابل النص حيث انهم نصوا بان الحقيقية لا يجب فيها وجود الموضوع دون الخارجية فلو تم تغير مرتبط ابداً بكلامهم

فهو شىء 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 الواضح لا يعتريه ريب مضافاً بانه قلنا على فرض صحة المقالة غير مرتبط بالقضية الحقيقية عندهم كما لا يخفى «وخامساً» لم يدع احد من هؤلاء فى القضية الحقيقية ان العلم بوجود العلمى هو ثبوت الحكم الفعلى للموضوع حتى ينفى او يثبت فإى 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 الرجعة 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 لمقتضاها 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 تم 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 اللائته ثابت لها انشاءً لافعلياً حتى يتوهم ان ثبوت الشىء للشىء 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

الفعلي حتى يحتاج الى وجود الموضوع فراجع الى كلاماتهم وقد تفتن في 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 و اثر فإى ربطالها «وسابعاً» ما معنى اخذ الازل في تعريفها فقد نص الشيخ والخواجه في الشرح انه لم يؤخذ فيها الازل ولا الابد ولا السر مد فان قولنا كل نار حارة لم يلاحظ فيه وقت من الاوقات ولاوعاء من الاوعية وهذا هو الذى قلنا ياتى فيها شرط اخر فيكون الشرح غير مرتبط بكلامهم اصلاً و «ثامناً» فى الازل لم يكن عالم ولا دم 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 لاشك 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 القارفى الظاهر وفى الازل لم يكن شئ من هذه الامور فكيف تكلم مع لزوم اتصافه بالعدم ايضاً تعالى عن ذلك علواً كبيراً (فتح) دعوى ان الخطابات الشارع مجعول فى الازل مبنى على احداً من اهل الاما لا التزام بمسلك الاشعرى 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 كونوا قردة 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 يأتىهم من ذكر محدث الى غير ذلك مع لغوية الجعل كما لا يخفى فكيف يمكن (ح) دعوى ان خطاب الشارع 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 فهمي من فهمه والاتصوير هافى القرآن في الازل لعجيب و سياتى فى المقام الرابع مزيد بيان (وتاسعاً) انه قد اقربان الافراد هى الموضوع وعنوان الطبيعة حاك و مرأة لها ومع ذلك لا وجود للحكم اصلاً لانشائي ولا الفعلى قبل وجوده فى الخارج وقد عرفت فى اول الكتاب وساير الموارد بان انصاف 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 شئء باسد المشوى حيث لا موضوع لها ولا محمول ومع ذلك كانت قضية فى الازل هلا رجعت الى كلام الحكماء فى تعريفهم وفى باب الوجود الذهني والابطالت 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 والعللة (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 نحوزيد 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 الذهني 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 فده 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 ان موضوعات الاحكام هي القضية الخارجية فوقها فيما 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 القياس 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 المستتر الداخل عليه الوقت العارف بالاحكام النادر 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 منها موضوعاً 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 الازم 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 والايلازم 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 اصلتها واعتبارية الوجود وانتزاعه من حدودها او اصاله الوجود واعتباريتها وانتزاعها من حدوده واما بناء على بطلان الواسطة والقول بحدوث العالم زمانا 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 كلمانهم 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 والنطق بالاعتبار عند وجود محمد «ص» في الابد كما زعم بعض اجلة المعاصرين دام ظله خروجه عنها وجدناً كما لا يخفى فالقضية الحقيقية في الخطابات الشارع مما لا تتعلقها فلا موضوع لها ولا محمول والله العالم الهادى

منها

انه قد اسس قاعدة التوسط في التكليف وقاعدة التوسط في التنجيز وبني عليهما عدة من المسائل الاصولية والفقهية و سماها بقاعدة الجعل المتوسط في التكليف او التنجيز ومن جملتها انه بعد ما جعل اقسام الستة في الاضرار الى بعض اطراف الشبهة المحصورة

الحاصلة من ضرب حالات الثلاثة للمعلم في قسمي الاضطراب الى المعين او لا بعينه اربعة
لأول بقية الصور اليها جعل اثنين منها عدم وجوب الاجتناب عن غير مورد الاضطراب
ضاماً 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 فمحتمل ان يكون المعلوم بالاجمال في الواقع هو
الذي يختاره المعين عند الله المجهول 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 شكوكاً بدوياً فتجرب 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 فالامنى لثبوته على تقدير وعدمه على تقدير اخر بل عليه لم يثبت تكليف اصلاً وابدأ 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 بالزوم احتمال التكليف عليه فابن 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 جازي فلا يمكن دعوى اطلاق التكليف الا بعد ثبوته ولا يمكن تنجزه الا بعد عدم احتمال ما يضطر اليه هو التكليف الواقعي والا فلا يكون منجزاً على كل تقدير ومادام لم يثبت على كل تقدير لا يمكن عقلاً ثبوت التكليف في سائر الاطراف لانها شكوك بدوية فتجرب 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 فيجرب فيه الاصل بلامعارض فاي محذور فيه وای الزام على العقل بالتزامه مع قبح العقاب بلا بيان وای جهة للمولى على عبده المسكين الدليل في ثبوت التكليف على تقدير فان التكليف مشروط بالقدرة عقلاً حتى بناء على مذهبه قدم من ارجائه الى الموضع 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 صبروتها 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 جاز وثابت اذ قلنا ان الثبوت على تقدير موقوف على عدم اجراء الاصل

وهو على الثبوت فذلك دور واضح جلي فلعمرك ان ذلك بمثابة من الوضوح ليس قابلا للتأمل فالقول بثبوت التكليف مطلقا حتى في الاضطرار الى المعين في غير مورد قول بثبوت التكليف بالاحجة عليه بل قول بثبوتها 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 أبدا وتجرى في تمام صور المسئلة الاصول النافية بالامعاضة عقليها ونقليها بلا محذور اصلان 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 أو كونه منجزا مطلقا موقوف على عدم طر والاضطرار في الواقع لما قلنا من اشتراط التكليف بالقدرة ومع طوره 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 توقف على ثبوت الزام على المتوسط فيه كما لا يخفى فانه دور جلي وامادعوى ان العبد يأتي بالخير فيما ثبت خير وفي المقام لم يثبت بل اثبات شر عليه مع انه لا معنى لتوسطه لانه اما لا تكليف واما قدا تي به بناء على الاحتياط الذي تارة سماه بالتوسط في التكليف واخرى بالتوسط في التنجيز فقد انقبح عما ذكرنا ان دعوى انه ترخيص في الواقع او الظاهر مما لا اساس له ابدأ 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 والاضطرار لا شتراطية القدرة و معه يستحيل تنجزه فلا يعقل ثبوت تكليف فلا يبقى مجال للتكلم في ان الترخيص واقعي او ظاهري ومع الغرض 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 جواز عقله 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 وتكون 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 بدماء 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 اي 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 بقاءه في الغوالى حيث ان معنى الامتثال ليس الانحصيل 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 قيامها قد حصل له اليقين وقد حصل احراز الامتثال واحراز الفراغ فلم يحكم الشارع بشئ، ينافى 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 ابقاه عليه و ساعده على ما حكم لا عترافه بحصول احراز الامتثال واحراز اليقين واحراز الفراغ ولم يكن موضوع حكمه الا تلك الامور كما لا يخفى (ونالنا) انه مناقض لقوله فى 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 شؤن 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 فى المدعى مع التمكن عقلاً من الامتثال التفصيلي مخالف لما اسسه تبعاً للاشتيائي قدس سرهما من استحالة التنزل من المراتب السابقة الى الاحقة فى المراتب الاربعة للامتثال فهل حكم العقل قابل للتخصيص

فهل المحال العقلي صار في المقام ممكناً عقلاً وان كان تلك الدعوى أيضاً عندنا غير صحيحة على ما استعرفها لكن المقصود هو الإشارة 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 التخيير والتعيين او الارتباطى فلعمرك بمكان من الوضوح هذا والله العاظم .

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 قدّم و منها ان عنوان العام الذي هو عقد الوضع و عنوان الموضوع في الحقيقة ليس بسيطاً بل بعدورود الخاص يكون مركباً ويكون موضوع الحكم بعدورود 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 يجرز 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 وهى متعرضة للافراد و انما يكون الحكم مرتباً على العنوان بما هو عنوان لها ومع ذلك له دخل في الحكم فيما

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 الحقيقية فان القائل بالجواز زعم ان موضوعاتها على نهجها دونها ومنها ان عنوان العام ليس مقفياً 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 جلية تظهر بعد طي مقدمات تلوهما عليك (الاولى) ان العام له اطلاقا 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 الافراي 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) منالقاء الاصول وعليكم بتطبيقها والمؤيد له ورود قواعد كلية منهم في نوع عناوينها حتى المعاني الجرفية والمشتق فضلا عن غيرها ولو اختلفوا في مختصره اختلفاً 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 المعينين عين الاخر يلزم لغوبة افعال هؤلاء الاشخاص اعناء الله في بلاده وعباده «الرابعة» ان العام هو الذي يكون استناداً وعموميته 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 كذلك 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 مركبة 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» استحصال عقلاً ان يكون دائرة ارادة الاستعمال اوسع من ارادة الجسد 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 فبقع التراجع فيسقط العام عن حجتيه في مورد بملاك 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 لو كنا لم نعلم بعددهما في مقام الاثبات فموت خمسمائة سيد او خروجهم من المجلس او اخراجهم كذلك 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 ورد اكرم العلماء ثم ورد في دليل منفصل لا تكرم زيدا لا يوجب تعنون العام بعلماء غير زيد ولو ورد اكرم 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 قاتل بهام 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 لاجوديا 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 وجودياً او عدمياً ويصير الموضوع في الثاني مركباً دون الاول بل يبقى مطلقاً في ارادة الاستعمال او البعد كما لا يخفى (والناسعة) ان فائدة حجية العام تظهر في الموارد المشكوك وفي الافراد المشكوك بتماثها في تحته او خروجها كك والافاي فائدة معقولة في اصالة العموم وليست في ذلك الاصل اللفظي الارتفاع 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 موارد عدم النص اوجماله او تعارضه واما الشبهة الصديقية فهي ايضاً حكمية حكماً وكلما 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 علو لهو

في الرتبة المتأخره عنه (فج) ليس في عرضه حتى يشملها العموم بل يلزم اجتماع المحافظين 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 و قاعدة الامكان الى غير ذلك حيث انها حجة في كلتا المرحلتين فما الفرق بين العملية واللفظية فان كان محالاً ففي كتابهما والافكك و وقوعه اغنا عن مؤنة امكانه ومن هنا ظهر فساد الجبهة الثانية ايضاً فيا لبت شعري اى شىء دعاه قد على التفكيك بينهما 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 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 بينات 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 افراد الوجدانية غير قابل للانكار ولا ينقضى تعجبى انه ممن يقول بان الخاص الصادر عن الحجة روحى 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 قبيح جداً ومع ذلك في المقام ينكر حجتيه وبحكم السادسة ان اوسعية دائرة الاستعمال عن الجدل محال قلاً 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 كالليية والحكمية 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 عمومهم بل انما يقدم الخاص بملاك الاقوائية او الاظهرية والانسية ولذا ترى ان بعضهم ذهب الى تعارض ظهورهم ما الرجوع الى الاخبار العلاجية وبعضهم توقف في التساقط والرجوع اليها في العلم المطلق ايضا فليس كل ذلك الابقاء لظهوره حتى ينتهي الامر الى التعارض فان 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 عائفاً 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 الجدد والاستعمال بخلاف المطلق وان بابه غير مرتبط به اصلاً واما تسليمه قده 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 لاجال لتلك المقدمة اذ بناء على كون الموضوع مركباً ولم يحرز جزئاً الاخر وهو القيد العدمي او الوجودي لا وجداناً ولا تعدياً فكيف يشبث 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 علم ادعى عدم تماميتها لاذالم التمسك بها الا انها لا قصور فيها مع قطع النظر عن الاستيناس بكلام الاسانيد قد عرفت في اليات 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 وتبهم 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 فيد واجيب
بانه لا يسمن ولا يغنى شيئاً حيث لو كانت تعليلية فلا يتكرر 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 فلان الكلمة
فيها استعداد للحقوق العوارض المختلفة عليها فيخصص بالاغلال والبناء تارة وبالأعراب
اخرى وبالسجع والقافية نائلة وهكذا وان هذا التخصيص يكون موجوداً فيها قبل طرول تلك
العوارض عليها (فح) لامانع من تقييدها بها فكل استعداد وقابلية يقيد باعراضه 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 الذى هو الاستعداد والقابلية في ذات الكلمة كان حقيقاً فيها
قبل طرول العوارض كما انه لا بد وان يلتزم بذلك حيث ان رتبة المعارض سابقة على
رتبة عرضه كتأخر رتبة المعلول على علته (فح) اى معنى معقول لحيثية التقييدية فان دعوى
الحيثية الذاتية مع التقييدية متناقضة وخلف جداً كما لا يخفى والحاصل ان حال المعارض
في رتبة السابقة عن طرول العرض عليه لا يخلو عن حالين اما كان ممتازاً ومخصصاً بعرضه عن
بعض لان فيه استعداد وقابلية مختلفة فكل واحد منه معروض لعرض خاص به او لا بل لم يكن

امتياز العلوم باخذ الحيثية الذاتية التقييدية في موضوعها ٦١-

فيه امتياز واختصاص ابدأ وانهم اقد تحصل من ناحية الاعراض ولا يعقل ثالث في البين بناء على
مذهبه قدم من عدم الوساطة بين المطلق والمقيّد على الاول فكانت ذاتية فدعوى انها تقييدية
خطاء بين لعدم تعقل اجتماع الذاتية معها لما قلنا من لزوم الخلف والتناقض وعلى الثاني
فلاشكل باق على حاله والمخاير المذكورة كلها واردة كما لا يخفى فيكون القول بتمايز
الموضوع والا لتزام بما التزم محالا عقليا على كل تقدير واما الكلام فيما افاده الشيرازي
في الرسالة فاما غير مرتبط بالمدعى واما لا تكون الحثية تقييدية ويبان ان الحثية عنده
ثلاثة ذاتية وتعليلة وتقييدية حيث انه بعد ما جعل موضوع الحكمة هو موجود بما هو موجود
فقال ان امتياز العلوم كالحكمة الآلية والاصالية والطبيعية والهيئية والهندسة الى غير ذلك
من العلوم الحقيقية لا ينأى مع كون موضوع الحكمة هو موجود بما هو موجود لان كون
تمايز العلوم بتمايز موضوعها حيث ان الموجودات بذواتها متمايزه 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 تنزع 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
تشكيكا الا كان ما به امتيازه عين ما به 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 والتخصص امر آخرا جاً عن نفس تلك الذات (فح)
يمتاز كل واحد من العلوم الحقيقية بحيثية ذاتية واستعدادات مختصة به لا يتعدى منها الى
غيرها فهذا ملخص كلامه فح انه قدم لو اراد من الحثية تلك الحثية الذاتية (فالاول) دعوى
انها التقييدية يناقض مع الحيثية 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 ذهن

ولافي الخارج حتى يكون معروضاً 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 الحركة الارادية ولاغير 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 لاذقـالوا بان شئمة الشئ بصورتـه لا بمادته لان الجنس فيه استعدادات عديدة والا لم يكن الجنس جنساً والا لا يحمل في جواب اشياء مختلفة الحقيقة واما نحن فنلتزم بان التمايز بالموضوع ولكننا في فسحة من المحاذير (فح) اذا كان ذات التشكيك فهي ذاتية ولا يرد عليه محذور ابداً واذ 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 واليه 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 ولاستحالة اوسعية دائرة العلة عن دائرة معلوله و بالعكس وقد مر ما يتعلق بالمقام شرح في عدم تمامية قاعدة متمم الجعل فراجع واعجب شئ في المقام دءـوى التفصيل في تمايزها فان ذلك اعتراف بالعجز فتأمل تعرف والله العاصم

منها

انه قده زعم ان مراحل امثال الاحكام الالهية عند العقل منحصرة في الاربعة الاولى الامتثال التفصيلي علماً كان او علمياً بل الاصول المعرزة ايضاً والثانية الامتثال الاجمالي وهو الاحتياط في الموارد العلم الاجمالي في الشبهات المحصورة فيما صارت منجزة والثالثة الامتثال الظني و الرابعة الامتثال الاحتمالي فـ اذا كانت (كك) فلا يجوز عند العقل مع التمكن من السابق التنزل الى اللاحق في الاخيرين بلا كلام واما 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 فـيظـهـر 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 فهي واضحة لقيامها مقام القطع الطريقى واما ماتمت حجيتها بدليل الانسداد كظن المطلق فبناء على الكشف ايضاً حاله حال العلم التفصيلي 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 طان 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) نتيجته اما مهملة او مطلقة فعلى الثانية دائماً ما 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 للثلاثة ابداء مع انه في نفسه غير صحيح حيث اوثبت 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 بانه 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 اولاً (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 ذهنه 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 ابدأ لانها تتم عند امكن بعث المولى عقلا حتى يكون التكليف فعليا تاماً وهو يتوقف على امكن الانبعاث عقلا من العبد نحو العمل وهو موقوف على علمه حين العمل بالانطباق وتشخيص متعلق امره تفصيلا وهو غير مقدور له عقلا فيكون الانبعاث محالا ولما صار الانبعاث محالا فيكون البعث محالا عقلا ولما كان (كك) فيكون منجزية العلم الاجمالى محالا فيكون كالشك البدوى فالقول بتنجزه مستلزم لبطلان دعوى لزوم الانبعاث مستنداً الى معرفة التطبيق تفصيلا كما لا يخفى (وثالثاً) ان ما ذكر من الثمرة المترتبة على جواز العدول من التفصيل الى الاجمال فى جواز ترك الطريق والعمل بالاحتياط او عدمه فالمسئلة غير مبنية عليه بل انها مبنية على حرمة الاحتياط و عدم امكنه عقلا او جوازه وامكانه من جهة ان القائل بالحرمة لهم ادلة على الاستحالة كاختلال النظام فضلا عن العسر والرجح والضرر وبناء العقلاء والاجماع والمصلحة بامر الدين ولزوم الوجه والتميز الى غير ذلك مما اقاموا على استحالة نعم بعد فرض الامكان والقول بالجواز بلا محذور (فتح) يبقى جوازه مبنياً على ما ذكره على فرض تماميته كما لا يخفى (منها) ان قاعدة الترجيح بالمرجح عند الحكماء والمتكلمين قد اختلفوا فى امكنها او استحالتها واختار الاشعرى جوازه والبقية كلهم استحالة والعجب من بعض الاكابر انه زعم ان الاشعرى يريد من المرجح هو العلة فاجاب بانه محال كيف يمكن خروج الممكن الى عرصة الوجود بلا علة فاعلمية ولا ينقضى 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 فاي 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 ابايس لعنة الله عليه لما صار
 مطروداً و مردوداً و ملعوناً فينبى على اظهار كفر ياته الباطنية وبنى على اضلال الملائكة كما
 في النهج البلاغة ثم اورد على الله عز اسمه العالى في امر خلقته اشكلات عشرة بمثابة عجز
 الملائكة عن جوابها وحلها فالتجئوا الى الله تعالى في حلها فاحسب الله تبارك اسمه اليهم اسئلوا
 عن الخبيث لعنة الله عليه فانه يعتقد بانى حكيم لا يفعل الفعل بلا جهة ومصلحة و مرجح ام لا
 ولما سئلوا عنه من كونه حكيماً فاجاب 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 رثوا
 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 ابحانهم فمسئلة عدم الادراك غير مسئلة الادراك ودعوى البطلان في القاعدة وكيف كان

ان اصل القاعدة محكمة صحيحة متينة غير قابل للخدشة 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 فبديهي حيث ان خروج اى ممكن من استوائه بين
 الحديد يحتاج اليها والا يلزم سد باب صانع العالم واما هو دواع عقلائي فبدونه لا يصدر الفعل
 الا عن الطبايع والمجانين ومن يشابههم فضلا عن العاقل سيما الحكيم منهم خصوصا خلاقيهما
 اتري ان هذه النباتات في القلل والجبال وا لمفاوز وك افراد كل نوع صدر عن المبدء
 بلاداع وبلا مرجح وما خلقناكم لاعيين فكيف يمكن انتساب اللغو والقبح الى الله تعالى
 وسياتي ان انكارها يساوق مع ما ذكرنا جدا كما ستسمع بل ازيد منه على ما ستمر اليه و
 اما ما ذكرنا من اختيار الهارب احد الطريقين اذا اجهته الاسد قاصداً افتراسه او اختيار
 الجائع احد الرغيفين فالاسد على خلفهم فليحذروا منه على افتراسهم ففيه مرجح نقلى
 بالاستقراء وعقلي 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 الوتر قدم اليمين الى غير ذلك كما في الادعية والزيارات في نصب سبابة
 اليمين فكل ذلك على ان اليمين ارجح من اليسار فطرف اليمين لازال فيه مرجح يقدم مادام
 لم يعارضه مرجح اقوى منه واما الثاني ان في طرف اليمين مرجح طبيعي 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 في المسئلتين وكيف كان الاشكال
 في ان الترجيح بلا مرجح يكون محالا عقليا باى معنى كان اذا عرفت ذلك على اجمال
 الكلام في ذلك المقام الذى يحتاج بسطه الى طى الكلام فى مقامات فاعلم فقد انقدح
 خلل كبيرة فيما اختاره قده فى تلك القاعدة حيث ذهب الى جوازه تبعاً للأشعري وذلك

من جهة رسوخ شبهة الرازي عليها والتزم بما جابه فخر الحكماء الصدى الشيرازي في كفاية المرجح في النوع وان لم يكن في الفرد مرجح اصلا على ما سياتى 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 ولولاها لكانت ثابتة لا توجد في فرد اخر فكلها في القل وبوادي والبر والبحر انما خلقوا بلا داع لعدم معرفتنا به في اغلب الافراد الا ترى ان الحكماء كيف دفعوا اللغو في 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 او تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد اذ قد عرفت ان موارد تلك القواعد في غير المستقلات دونها (و ثالثاً) ان الاشعري لا يلتزم بكون الاحكام الشرعية مجعولة اقتراحاً غاية الامر لا يلتزم بكونها تابعة للمصالح في الامر او المتعلق كما عرفت (ورابعاً) لا معنى لارجاع الاوامر الامتحانية الى المولوبته حيث انه زعم ان الامر الامتحاني ايضاً تابع لمصلحة في المتعلق وهي اظهار عبودية بفعله لمصلحة تامة فان ذلك موجب لانكار الاوامر الامتحانية الثابتة بالادلة الاربعة مع انه لا معنى لصدق الامر الامتحاني عليه (ح) بل انه ايضاً امر مولوي كما لا يخفى (وخامساً) سلمنا نحن لم نعرف جهة المرجح في 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 هي هي فلا يسمن ولا يغنى وان اراد من وجود النوع في الخارج وهو المثل الافلا طوينة وقد تعبر برب النوع فنحن لم نتحصل منه شيئاً وان اراد افرادها ولو من جهة ان الشيء مادام لم يتشخص لم يوجد ولذا قالوا ان المصلحة النوعية راجعة الى الشخصية فعاد المحذور ثم ان اول من اعترض على القاعدة هو الفخر الرازي تبعاً لشيخه الاشعري 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 الصديقي 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
 الي ذكرها ولو تأملت لتعرف اكثر هاهنا ان اصل اشكاله غير وارد حيث لا فلك ولا عقل كل ولا نفس كك
 والله العاصم (منها) انه لا اشكال في حسن الاحتياط عقلا ونقلا في التوصلات والتعديلات 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 قد حث ان معنى الاحتياط عبارة
 عن اتيان الشيء بكامل ما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم به بعدمه باتيان جميع ماله
 دخل فيها ومن جعلتها قصد امرها والتقرب بها والعمل الفاقد له ليس بعبادة جزماً وقصد
 الامر لا يمكن الا بعد ثبوته وثبوته لا يعقل الا بالعلم او العلم مطلقا اجمالا كان 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 قد زعم ان الامر في ذلك سهل حتى استعجب
 عن الشيخ قد زعم ان عبارته غلط وصححه بما اختاره من انافذ ذكرنا من
 ان مراتب الامثال اربعة من العلم التفصيلي والعلم الاجمالي والفلسفي والاحتمالي
 فان هذه المراتب الاربعة مترتبة عند العقل بمثابة لا تحسن اللاحق مع التمكن عن السابق
 «فتح» مع عدم التمكن عن المراتب الثلاثة الاولى ينتهي النوبة الى الاهتال الاحتمالي
 والعقل يستقل بحسنه (ح) فيكون امثالا لامر الواقعي على تقديره ثم اطال الكلام في
 المقام وزعم دفع الاشكال بامثال الاحتمالي والا لا يمكن الامثال في مورد العلم الاجمالي
 ايضا لعدم العلم بوجود الامر حين العمل في غير الفرد الاول وعدم العلم بتطبيق المعاني
 به على المامور به مطلقا مع انه لا ريب في صحة الامثال فيها فلا اشكال في كفاية الاهتال
 الاحتمالي اذا انتهى النوبة اليه كما في موارد الاحتياط في الشبهات البدوية فان اهتال

الاحتمالى الذى نهاية قدرة العقل عليه يكون كافياً كما لا يخفى ثم اطلال فيما اختاره القوم تارة وفي صحة امر النياتى وصحة عبادة الاستيجارى اخرى وباخبار من بلغ ثالثة والكل كما ترى لا يخلو عن خلل واضحة اما المسئلة الاولى وهى ان مراتب الامتثال اربعة وكفاية الامتثال الاحتمالى فى عبادة العبادة فى الاحتياط فى الشبهات البدوية فهو كما ترى اذا اولاً قد عرفت فى السابق بانها ثلاثة بل اثنين بل واحدة فراجع اليها فليس الامر كما زعم مع ان المراتب الاربعة فيه مؤسسها الشيخ قد فكه اشتبهه عليه كما ذكره الاشتيانى قد (ونانيا) ان الحكم البتى 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 «وثالثنا» ان مراتب الامتثال اربعة او عشرة او عشرين او ربط لها بصحة العبادة فى الاحتياط وتصحيح قصد الامر فيه فان التمسك بها لصحته اجنبى عن المقام بالمرّة حيث ان القيد التفصيلى او الاجمالى او الظن او الاحتمالى فى 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 البيئة مثلاً فح لو تمكن من الامتثال التفصيلى فيجب عليه عقلاً كما اذا تمكن من الخروج من الدار و تعيين القبلة ثم اذا لم يتمكن من تعيينه لاعلماً ولا علمياً فليصل الى الجوانب الاربعة حق يتحقق الامتثال الاجمالى لفرض ثبوت التكليف فاذا لا يتمكن منه ايضاً و تمكن من الامتثال الظنى الغير المعتبر كتحصيله بالخبر الفاسق او ببعض قواعد الهندسه او الهيئة 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 وما دام لم يثبت امر فالعقل حاكم مستقلاً بعدم

لزوم الامتنال ولو احتمالا لانه سالبة بانتفاء الموضوع ففي موارد الاحتياط في الشبهات البدوية لم يثبت بعد امر اصلا واحتمال الامر لا يكون العقل حاكماً بامثاله ولو احتمالا ولذلك ان مقننها كالشيخ قد لم يعنى بها في المقام ومما ذكرنا قد انقح فساد قياس امتثال اطراف العلم الاجمالي بباب الشبهات البدوية ولا معنى للقياس حيث ان في الاولى قد ثبت الامر واشتغلت الذمة به فغاية قدرته مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي امثاله اجمالا للتمكن من قصد الامر غاية الامر لا يتمكن حين العمل من تطبيق المأني 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 في مسألة التكرار فيقتضي عدم تنجز العلم الاجمالي 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 في موارد الاحتياط في الشبهات البدوية مطلقا لمالم يثبت تكليف في الذمة ابداً فلامجال لحكم العقل بامثاله بتمام مراتبه لان موضوعه تمام ليس الابد ثبوت التكليف ومع عدمه اصلا كيف يحكم العقل بامثاله اى نحو من الامتنال ولعمرك ان ذلك بمثابة من الوضوح فيبقى الاشكال في الاحتياط على حاله كما عن الاكابر بلا احتياج الى التصرف في 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 الامقدار القبضة هذا كله في 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 عباداة بمعنى انه لو تعلق الامر به لكان عباداة وامره امر عبادى فمن تلك الجهة لا بد من قصده امره ولو كان امره امر الاحتياط الذى قد تعلق بذات العمل بما هو هو فمن تلك الجهة ينوى التقرب ويقصده الامتنال ولذلك ترى جريان السيرة قديماً على الفتوى باستحباب العمل في موارد الاحتياط في الشبهات البدوية وعليه ينزل اخباره مثل اخوك دينك فاحتط لدينك هذا وقد حاول في رده اطال 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 يطلبا لحددهما بالاخر حتى يكتسب احدهما التوصلي وهو الامر الاجارة من الاخر وهو الامر الصلوتي التعبدى ومن هنا ايضا ظهر فساد ما اجاب بعض الاعلام عن الاشكال المعروف في العبادة النيابة بان الداعي والمعرك لا يجبر 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 الامر بن لا يمكن ان يكتسب احدهما من الاخر التعبدية والعبادية فلا يصح قصد التقرب بالامر الاجارة فليس الامر الاحتياطي 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 الاحتياطي (فج) ان كان اثبات 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 الفو صلى التعبدية - ٧٣ -

يحتاج الى قصد داعي احتمال الامر والدليل الخارجى هو البرهان القعلى المذكور كما لا يخفى
 فتح فتوى المشهور لا ينطبق على القواعد اصلاً الا ان يقال ان الافتاء بالاستحباب انما هو
 لاجل التسامح في ادلة السنن ولكن ذلك ايضاً غير صحيح كما لا يخفى لان المستفاد منها
 بتعمام 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 نذريته غير ما خوذ في المأمورية
 ولكن جهة ذات الامر داخلياً فيه بمعنى انها بداعى امرها صارت معروض النذر (فمح)
 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 باطلا
 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 مجتمعاً 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 واجباً ومستحباً 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 المرتبة الضعيفة من النور ثم وجد الشديدة فان الضعيفة لا يمحو بل مندكة فيه وان الشديدة مانع من ظهورها ولذا لو عدمت 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 الاولية انما هو على نحو الرخصة دون العزيمة والاستحباب الرخصة كما لا يخفى «وثالثاً» ما معنى اكتساب التوصلي التعبدى وفي اي محضر من المحاضر الشرعية وقعت هذه المعاملة فلم يكتسب التعبدى من التوصلي التوصلية فاي رجحان في اكتساب احد الطرفين دون الاخر ففي المعاملة غبن 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 لنسلم كون امر النذر توصلياً فنلتزم بتعبديته لما قررنا في محله بان كل امر يقتضى التعبدية الا ما ثبت خلافه به فمح يلزم بالتوصلية «وسابعاً» ان الامر لا يكاد يدعى 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 والاجاره اما ذات العبادة مع قطع النظر عن وجوبها 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 ذلك 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 تعبدية 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 التعبد 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 المسئلة الثالثة فلها عويصة مذكورة في محلها فكل اخذ مسلماً وقد ذكرنا في محله ما هو الحق في المسئلة 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 المسئلتين ومع ذلك اجنبى بالمرّة عن صحة الاحتياط في العبادة على مسلكه وعلى مذهب الاصحاب قدّمه ايضاً كما لا يخفى واما المسئلة 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 الحفظ والحكمة 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 ادلته 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 الازامية في موارد لم يثبت بالعلم والعلمى حكم ان قلت ما معنى عدم ثبوت الحكم بالعلم ولا العلمى مع ان ادلة الاحتياط بناء على ما قررت من العلمى قلت لا ينافي ذلك لما قررنا في محله من حكومة بعض الامارة على البعض وكك الاصول فادلة الاحتياط محكومة بها جداً ولا ينافي حكومتها عند عدمها على الاصول وكونها حجة وطريقاً على الواقع في اثبات الاحكام الغير الازامية 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 بالمعاملة معه معاملة العلم فلا محذور فيه ولا مانع كما لا محذور في تقديم بعض الامارات عليه ايضاً كما اشرنا سابقاً «وثانياً» لامشاحة في الاصطلاح فاننا لا نقول انه اشارة على الواقع بل نقول انه من الاصول المحرزة كلاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة ويدو امثال تلك القواعد حفظاً لما اصطاح عليه الاصحاب قد اصرارهم فح لمان

ادلة الاحتياط من اخبارها وغيرها صارت حجة على الواقع به - الاك الاصول المحرزه في الموارد التي لم يثبت الحكم الواقعي فلا مانع عند قيامها على استحباب شيء الفتوى باستحبابه بدون تأمل دون الفتوى بالاحتياط فقد انقذ عما ذكر نفاست توههم عدم انطباق فتوى المشهور في موارد بالاستحباب على قاعدة من القواعد الا ان يلتزم را بما ذكر من مراتب الامثال التي قد عرفت فسادها غير مرة كيف ان ما ذكره 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 لو قلنا 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 ايضا 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 وجدها ربع 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 (وثانيا) 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 اصاله 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 مرتبط بالفقهيّة 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 ادلة الاخرى وشرائط احدهما غير الاخرى فى اى 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 للحكومة ايضاً حتى يقال بعدم ملاحظة النسبة كما لا يخفى والله الهادى

منها

انه قد جعل قاعدة التجاوز والفراغ قاعدة واحدة وان الكبرى المجعولة الشرعية فى احديهما عين المجعولة فى الاخرى بدوى ان التأمل فى اخبار الباب يوجب القطع بانها قاعدة واحدة وهى عدم الاعناء والالتفات الى المشكوك بعدمضى محله فان الشارع لم يلاحظ الاما صدق عليه عنوان الشىء المشكوك لكن الكبرى المجعولة لها مصداقان 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 فالالتزام بوحدة القاعدة مسلمة وشرائطها كثيرة ثم ذكر لها شرائطها ينقض بعضها بعضاً دعوى بلا قيام الحجة عليها كما استعرف وقد اطلال الكلام فى المقام نقضاً وطرذاً اشكالا وجواباً 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 دينا وحررها الاصحاب قد حصى 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 الابطال والدليل عليها وثلاثة 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 الامور المركبة حقيقة كانت او اعتبارية ايضا امر وجداني وامثلة الكل واضحة فيمكن في العقل ان يكون للشك في الوجود ومفاد كان التامه قاعدة مضروبة من العقلاء والشرع تخصه وان يكون للشك في صحة الوجود ومفاد كان الناقصة ايضا قاعدة مضروبة تخصها 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 تخصها والشارع ايضا لم يخرج عن طريقتهم فجعل للسوق قاعدة تسان احديها 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 عقلائية ترفع الحيرة عند الشك في اصل وجود الجزء والشارع ساعد هم على ذلك وامضاها والاخبار ايضا على ضفين لاشك في ذلك كما استعرف فح فالجامع ان قاعدة العقلائية المغروسة في اذهانهم تارة يشك في اصل الوجود ويرفعون الشك بها وتسمى 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 كلاً 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 ودليلاً 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 ليلافهما 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 فيمن جهة احتمال طر والاخلال فيه بما يعتبر فيه جزء او شرطاً منها خبر محمد بن مسلم كلما مضى من صلواتك و طهورك فامضه ولاعادة 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 موثقه 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 مناف للعموم بعد كونها طرقاً عقلائية خصوصاً مع ذكر التعليل اللازم للتعدى من مورده الى غيره بالارب 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 بنائهم كما امضاء الشارع وتدل عليه الاخبار لافرق بين الصلوة وغيرها ولايين الركن وغيره ولايين الشرط وغيره ولايين 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 التجاوز موافقاً لبناء 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 فليمضى 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

في الاقامة قال «ع» يمضى قال قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال «ع» يمضى قال رجل شك في التكبير وقد قرء قال يمضى قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضى قلت شك في الركوع وقد سجد قال (ع) يمضى في صلوته ثم قال «ع» يارزارة اذا خرجت من شىء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشىء ومنها عدة اخرى ايضا في خصوص الصلوة وقتها فراجع «فح» فالمستفاد منها موافقا لبناء العقلاء ان العاقل العالم العاقل في الامور المر كبة اذا يرى نفسه في اللاحق ثم شك في وجود السابق عليه لا يعتنى بشكه ويحكم بوجوده جداً كما لا يخفى ثم انه لا ريب في ان مقومها هو الدخول في الغير سواء كان جزء او شرطاً ام لا على الثاني كان امر شرعياً مترتباً على اللاحق ام لا على الاول كان مستحباً كالتعقيب او واجباً كالعشاء المترتب على المغرب ام لا على الثاني مطلق الامور العادية لما قلنا بانها ناظرة الى القواعد العقلية ولا نظر في كون اللاحق من الامور الشرعية فعليه ولو كان مشغولاً بالاكل وشك في التسليم فهو محكوم بالوجود وما ذكر في السؤال لا يكون موجباً لاختصاص الكبرى اصلاً كما لا وجه لاختصاصه بالصلوة بل سارية في تمام ابواب العبادات لما قلنا والان ذكر السؤلات لا يوجب اختصاص المورد مع نظارتها الى طريقتهم وثانياً لا قصور في اعطاء القاعدة الكلية في ذيل الاخبار من مثل قوله «ع» اذا خرجت من شىء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشىء او انما الشك في شىء لم تجزه فان مقتضى منطق امثالهما ومفهومهما ان في الامور المر كبة لا يعتنى بشكه عند العبور عن محله بل يعتنى به عند دم المضى فتكون على وزن اخبار الاستصحاب حيث ان الكبرى كانت مغروسة في 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 في التعميم ليس الا الانس بكلمات المشايخ قد اسرارهم هنا كله في المقام الثاني واما الكلام في المقام الثالث فيرد عليه ولا قد عرفت وجدنا ان القاعدتين احد يههما غير الاخرى موضوعاً لان قاعدة التجاوز موضوعه هو الشك في الوجود على نحو مفاد هل البسيط وقاعدة الفراغ موضوعه هو شك في صحة الموجود على نحو مفاد هل المركبه ومحمولاً كك حيث ان المحمول في الاول هو موجود وفي 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 والا يلزم اجتماع المحاذين كما لا يخفى وثالثاً ان التنزيل لا يصح الا بلحاظ الاثر ففي الجزء ليس الانفس الوجود وفي الكل ليس الا صحة الوجود فحق 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 المحكم 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 اجنبى 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 فحق اماتكون 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 قريبة كما اعترف به في الشرط الثاني ونامنا ما 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 وتاسعا 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 التعدي 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
 عليلاً كيف يوجب اختصاصها بالصلوة لعموم العلة ولعموم الغلبة ثم مع عموم التعليقات 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 عهذوا عن الغوالي التالي كلها عن مولانا امير المؤمنين
 (ع) الا ان رواية السراق قد رفعه الى النبي (ص) ثم زعموا ان الغوالي التالي ضعيف في الغاية
 ثم زعموا جبراً 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 اللثالي كما قد نص به العلمين المحدثين السيد نعمته الله الجزائري والشيخ صاحب
 المستدرک النوري قدس الله اسرارهما «ثانياً» انه عدل ثقة فقيه متكلم محدث حكيم اصولي مجتهد
 مبتهر ذو فنون صاحب نفس القدسية ومن الاكابر ائمة علماء الامامية وما ورد واعليه بعضها
 لم نجد له اثر أو بعضها لم يضر بجلالته وبعضها غير قادح فيه والا فعلى 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 الهروي في المشهد الرضوي عليه الاف التحية
 والثناء حتى ان الفضل افتضح 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 الحر العاملي قدّه فياليت 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 قدّه لا بد
من الاجمال فيها سيما انه ليس نظراً فيها الاعلى ما افاد عن استاده مدظله اعني النائي قدّه 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 والجيرة 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 وتغزيرات بحدودهما
وباب النوافل وستر العورة وتباعد المسافة بين الرجال والمرءة وفي باب قيام الصلوة بالاعتماد
والقعود والاستلقاء وقراءة بعض القرائة للماجز بل الملحون وحركة الرجلين فيمن نذر المشي
لزيرة او الحج وامثالهما وفرض الكفارات على العدد وصرف المال القاصر عن الوصية في

وجوه البر واحياء بعض الليالي و وضع ظهر اليد موضع بطنها وباب قراءة القران والادعية
والمناجات وباب الطواف والطواف على النساء وباب السدرو الكافور 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 انشا الله والله الهادي (المقام الثالث) في ذكر تمامية 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 منروسة في اذهان العقلاء ومعمولة عندهم وبنائهم عليها
والشارع لم يكن مخترعاً بل ممضيها كما في المعاملات وليس حالها كما في الموضوعات
الستنبطة فدعوى اختصاصها بالاجزاء والكل كدعوى اختصاصها بالواجب دون المستحب كما
ترى خارج عن الفقه 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 الاثبات به على ما هو عليه لا يسقط
التكليف عن البقية فيجب عليه او يستحب الاثبات 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 كلاً 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 كالا كان او كلياً واجباً كان او مستحباً او غيرهما بدون تفاوت في المعسور بين الشرط والجزء، والفرد اصلاً بوجه من الوجوه فتوهم اختصاصها بالواجب دون المستحب او الجزء ودون الشرط او المركب دون الافراد فاسد لا يعتنى به ويكفي في 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 اى 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 كلاهما كما كان له اجزاء بل اجزاء وشرائط 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 وسائر ابواب التكليف والافعالية يختص بالحجج لانه مورد فلاوجه للتعدي الى غيره وقد اعترفوا بالتعدي فلا يمكن الا بالقاء خصوصية المورد فعليه فيؤخذ باطلاق الشيء الذي هو المكلف به واجبا كان او مستحباً كلياً كان او كلاً 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 التقارير 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 ذا 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 بالمرة اما سؤال الافان سراقه لم يدع باننا عاجزون عن اتيان تمام الحج والعمرة او في 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 بمانحن في صده فمحطه ان ذلك الامر هل هو للمرة او التكرار واما الجواب فهو لا بد ان يكون له ربط ومساس بالسؤال لا بشيء اجنبي عنه والذي مربوط به والنبي صلى الله عليه واله بينه هو الذي ذكره الاصحاب قده ان الامر مر كب من المادّة 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 ذلك ثم لاه وعاتبه عن السؤال لخروجه عن تلك القاعدة العقلية واحتمال كونه كالصوم لانه لو كان كك كان على النبي ص نيانه لا كان عليه سؤاله لان ذلك ايضاً خروج عن طريقته العقلية في محاوراتهم في باب التفهيم والتفهم كما لا يخفى ثم لاه وعاتبه وخوفه من القول بنعم انه كالصوم وح) يكون حالكم كحال الامم السابقة حيث يسئلون ولا يعملون ويسئلون ويعصون واذا قلت نعم انتم لا تعملون 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 فلعمر ك انما ذكرنا في غاية الوضوح لا يخفى على عاقل في يجوز

فهم الحديث وفهمه 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 وادته 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 الميسور ام لا ليس من قبيل الاول حتى يدق باب الشارع في معرفته بل من قبيل الثانى فلا بد من دق باب العرف «فح» 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 بالاجبة ولم يسمع منه ولم نجد في كلامه الاتكرار المدعى وصيرورتها مصادرة بان الباقي لا بد وان يكون من الحقيقة والذات الفاقدة عنها الخصوصيات الغير المعبرة 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 الكامل 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 بالشهرة وثانياً ان الظن الحاصل من عملهم باق في تحت اصاله الحرمة فكيف يكون حجة علينا او مر حجة في الدلالة «وثالثاً» قلنا ان المالك هو الصدق العرفي دون كونهم «كنا» و «رابعاً» لو كان المدار هو بيان الشارع والاخذ منه باي نحو من البيان واي نحو من الاخذ فيرجع 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 الاقتصار نحكم بان المدار في الميسور والمعسور انما يكون على انظارهم ولا غير وامام مسألة المسح فغير مرتبط باحرار الركن وعدمه بل اهل عدم 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 الميسوران 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 فمح تعارضان ويتساقطان فيرجع ح ايضاً الى القاعدة كما لا يخفى نعم لو كان دليل القيد والمقيد كلاهما مهماً «فمح» 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 الاضطراب 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 نفي الشارع او اثباته في بعض الموارد ادخلا او اخراجاً كما في المعاملات تخطئة 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 بالمقصد حقاً كان او باطلاً 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 اصلاً 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 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 بأفعال العموم تسمى مستقرأحتى قال شاعرهم (بالفارسية

(افعال عموم نزد ارباب عقول - كون است ثبوت است حصول است وجود) وهو قد في
 قبالة تنصيصا تهم انكر احتياج ظرف المستقر الى المتعلق و انكر اصل وجوده المقدر
 وهذا من غرائب الكلام عقلا ونقلا اما الثاني فراجع كلمات الادباء واما عقلا لاستحالة
 النسبة بدون الطرف والمتعلق ولا استحالة تحقق المبنى بدون الضمية والافظرف للغوايضاً
 لا يحتاج اليه لعدم الفرق بينهما كما لا يخفى وايضا جعل بعض المقولات اصلا وبعضها متمم
 العقولة وانه وان لم يفصل في المقام لكن في باب اجتماع الامر والنهي قد اطل فيه وقد اشرنا
 بانه لا واقع لذلك التقسيم ولتلك المقالة اصلا فراجع اليه وايضا مما لا مساس له بالمدعي
 انه ذكر ان كلمة ياء النداء تدل على ايجادية النسبة الدائمة لانها في الخارج موجودة وانها حاكية
 عنها حتى تكون اخطارية وقد اطل 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 قدس في الكفاية في باب الطلب والارادة الى
 ذلك وكك المعنى فان حروف النداء والاستفهام والتمنى والترجى الى غير ذلك كالتنبيه حتى
 عدوا اثني عشر بل ازيد من الحروف بانها موضوعة للانشآت بمعنى ان معانيها توجد بنفس
 الانشاء لا انها امورات خارجية وتلك الحروفات حاكية عنها بل انها توجد بها و موطن
 وجودها ليس الاموطن استعمالها كما لا يخفى فراجعوا اما بعد الاستعمال فلا وجود لها ايضا
 لكن عدم بقائها ليس من خصائص انشاء 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 و امثاله كالملكية وسائر الامور الاعتبارية العقلاء اعتبروا له بقاء وكيف كان ان
 امثال تلك الحروف الموضوعية للانشاء عند الادبيين وغيرهم خارج عن محل الكلام ولا ربط
 لها بالمبحوث عنه ولا فيها شواهد على المدعي فراجع كلماتهم والعرب بيباك فمحط البحث
 في معاني الحروف ليس في امثال النداء معاه 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 لاربط بالمقام الذي هو تشخيص معنى الحروف والله العالم واعجب شئ في المقام ماورد على القائل بعدم المعنى لها بل انها علامات على المعاني وكك ماورد في المقام على الكفاية من اتحاد معنى الحرفي والاسمي وانما التمايز من ناحية شرط الواضع 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 وبعدم صار منادى فكيف يمكن القول بالعلامة (وانت خبير) بفساد الدعوى فان باب العلامة هو الانتقال من شئ الى شئ 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 شئ ام لا كان شئ علامة لها ام لا ولذلك 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 فجعلوا الاعراب علامة على تلك الخصوصية فبحكون 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 شئ آخر لكنه لا بتلك المقالة اما 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 دائري بين النفي والاثبات من دون وجود الجامع وعدم كونه مركباً من جنس وفصل الى آخر مقالاته التي لا مساس بكلامه اصلاً ولا ربط له به ابداً فراجع الى الكفاية فقولنا ان الانسان موضوع للحيوان الناطق فمعنى حيوان الناطق 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
التضييق في كلامه فما معنى لتلك النسبة الى جنابه بان المعنى امر دائرين النفي والاثبات
و ليس مركبا من جنس وفصل الى اخر بياناته التي لا ماس لها بكلامه ولا ربط له
بمراده هكذا بناء الاشكال على الاكارف بالله عليك ان تراجع كلاهما في المقام واما الثاني
فقد اورد عليه تارة بانه مبني على ان تكون للالفاظ واضع مخصوص وقدين فساده وثانيا
ان من المقطوع عدم الاشتراط على فرضه ونالنا ليس اختيار الاستعمال بيد الواضع حتى
يشترط فيه ورابعاً اي محذور في مخالفة الواضع في شرطه وانت خير بفساده اما اولاً وقد
عرفت في افساد قاعدة جعل المتوسط في باب الوضع بثبوت واضع مخصوص عقلا ونقل
فراجع وثانيا جواب دعوى القطع بعدم الاشتراط هو القطع بالاشتراط وثالثاً 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 ايضاً بالطبع فح
لمنعوه ولو مجازاً كمال الوسعة فيكون للشرط كمال الفائدة كما ظهر مفاسد مخالفتها حيث
انه غلط لا استعمال حقيقي ولا مجازي لفقد الوضع بدون شرطه من هنا ظهر انه تراجع
الى الجعل لا المجعل حتى يصح مجازاً من باب استعمال البعض في الكل ولا الى الاستعمال
حتى يكون غير مرتبط به ولا الى المستعلمين حتى يقال لا يجب الوفاء وای ضرر في
مخالفة بل عند فقده ح لا وضع كما لا يخفى فلتلك المجاذير غير وارد عليه نعم اصل المبنى
فاسد فهو شيء آخر فلا بد ان يتكلم فيه ثم ان الذي اورد على التعريف بان الحرف مادل على
معنى في غيره فاسد من جهة عدم تقرر وثبوت له اصلاً 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 في اللغة وثانيا لا ينافي التعريف مذهبه حيث ان المعنى له تقرر وثبوت بالاستعمال
حال الاستعمال في موطنه غاية الامر عليه يكون وجوده ايقاعيا لا وقوعيا ونالنا 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 والاثنين 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 بان ما اوجد المعنى في غيره و العجب انه اخذ برواية الاخيرة بانها ينبغي الاعتماد عليه لان في مقام المعارضة علو المضمون موجب للترجيح ولاريب في ان المعنى الابداعي علوم مضموناً عن غيره فياليت 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 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 بآي نحو تحقق الوضع ومع قطع النظر عن استعمال الالفاظ في المعاني ليشاهد وجود المعاني الحرفية في الخارج موجودة قائمة بمعاني الاخر حيث ان زيداً معنى من المعاني وموجود من الموجودات والدار ايضا كذلك ولم يكن ايضاً بين المعنيين الفة وارتباط ولم يكن في زيد حالة وحيثية فاذا دخل داراً فيوجد بينهما الفة وارتباط ويحصل في زيد حالة وحيثية فتبصر المعاني ثلاثة مرتبطة زيد وحيثية ودار مع انه كان قبل الاثنين لكن

المعنى الثالث وهو حالته وحيشته وصفته ليس كاخويه وطرفيه من جهات الاول لا وجود له بدونهما ويكون قائما بهما دون رفيقيه و الثانى ان وجوده مع انه لنفسه يكون فى غيره والثالث لا يلتفت اليه مع انه شئ موجود و الانسان مع اعتقاده بالمعاني الثلاثة لا يرى الا المعنيين نظير الالتفات الى الجدار فحين التفاته لا يرى الاجدار مع كونه ايضا بمثابة يكون مغفولاً عنه و ر بما مع كونه ايضا لا يعلم به فهذا خواص تلك الحيشة الثابتة لزيد و يعبر عن مكان زيد بالمظروف وعن نفسه بالظرف وعن الحبل الذى شدد بينهما بنسبة الظرفية و كك الدار معنى من المعاني وموجود من الموجودات ذهنياً أو خارجاً و زيد كك ولا علاقة بينهما و يكون المعنى اثنين غير مرتبطين احدهما بالآخر فاذا صار ملكاً لزيد نحصل له حيشة وحالة يقال لها مالكية فيقال الدار لزيد فحصل له حيشة وحالة لم تكن قبلاً توجد فيه لكن تلك الحيشة ليس كاخويه من جهات ثلاثة الاول قائم بالغير والثانى مغفول عنه فان الانسان حين التفاته لا يرى الا المعنيين والثالث مع ان له وجود بنفسه يكون فى غيره و كك زيد على السطح او زيد كالاسد و كك سرت من البصر الى الكوفة يرى فى الخارج بصره موجود من الموجودات ومعنى من المعاني و كك السير و كك الكوفة ولا علاقة ولا الفة بينهما ابداً فاذا تأملنا السير رئيساً لا حيشة فيه فاذا بيننا مبدئه ومنتهاه وجدنا فيه حيشة لم تكن قبل فيه لكن بعد وجود تلك الحيشة توجد فيه حيشتان آخريان احديهما هو الابتداء اى اول الوجود والاخر هو الانتهاء اى ختم الوجود لكن لا بمعنى الاسمى فيهما بل فيها جهات ثلاثة اللتى ذكرنا فى ساير الحروف فانه مع كون المعاني ثلاثة قبل صارت بعد الحيشة فى السير خمسة لكن الاثنين منهما مغفول عنه و غير ملتفت اليه وقائم بالغير و وجوده بالنفسه بنفسه فى غيره فهذه حال المعاني بالوجدان ليس وراء عبادان قرية فلو كابره كان سفسطة محضة فح لو قلنا بان دلالة الالفاظ ذاتية كما عليه جماعة اشرنا اليهم فى قاعدة جعل المتوسط فى باب الوضع فالمعاني لما تنزلت من عالم غيب الغيوب فوصلت الى الخارج الى عالم الاجسام فقبل وصولها الى مرتبة الوجود اللفظى فى القوس النزول نرى بالوجدان انها مع الخصوصية نحو وجود زيد فى الدار فاذا وصل المعنى الى الوجود اللفظى فلا بد انه كما كان قبلاً 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 الموجود فيه فاذا شرع في القوس الصعود
فيدخل بعد التصور ببركة الباصرة او سامعه في المتخيلة ومنها في الحافظة ومنها الى نبطاسيا ومنها
الى العقل ومنه الى مقره فح 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 فح اذا كان في الخارج معاني ثلاثة كما
عرفت فح 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 جعل للمعاني الغير
المغفولة الفاظاً دالا عليها وحاكيا عنها فالحكمة تقتضى جعل لفظ مختص بالمعاني المغفولة
حتى تكون دالا عليه وحاكيا عند فالاول تسمى بالاسم والثاني تسمى بالحرف نعم يبقى
الكلام في وضعها بانها عام او خاص لكنه غير مرتبط بفهم المعنى فقد انقذح عما 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 وانه يخبرنا عنه فلولم يكن الحثية الثابتة لزيد في الخارج موجودة حساً محكية يكون الكلام كذبا ولوانطبق كلامه على كل مافي الخرج لكنه لا يخرج عن الكذبية ويكون نظير التورية وذلك اوضح من ان يخفى على عاقل فضلا عن 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 بازاء 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 شىء آخر لاموضوعه ولا غيره لكنه من حيث وجودها العيني يتوقف على وجود موضوعه لانه في الخارج نعت للغير ولا يعقل وجود النعت بالامنعوت وجوداً فالناعتية انما هي لوجوده لالمهية فالسواد الذي شىء 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 الابن والكم والكيف والوضع
 والفعل والانفعال والاضافه 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 للبعة
 العرضية وقيل كما عن المطارحات بانها 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 كالأصالة واللين والكيفيات المختصة
 بالكميات كالزوجية والفردية وعرف الابن 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 تسميتين اى نسبة الاجزاء بعضها الى البعض وباعتبار نسبة الاجزاء
 الى الامور الخارجية كالقيام مثلا فبانه 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 لوحظ بالقياس الى موضوع واحد والشدة والضعف

كالاتصاف والهوى، وعرف الاضافه بانها النسبة بين الشئين يكون نسبة احدهما اليه كنسبة
 الاخر اليه ولذا عرف بانها تكرار النسبة وينقسم الى قسمين - حقيقي وهونفس النسبة
 ومشهورى وهوطرفاها وعرف (الفعل) بانه تأثير الشئى، فى غيره ومصاديقه واضحة وعرف
 (الانفعال) بانه تأثر الشئى، من شئى، ومصاديقه جليلة وعرف الملك بانه نسبة الجسم الى حواله
 اوبعض 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
 انتبه 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 الاشراف 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 تقسيمها الى الاجناس
 والانواع والاضاف والافراد فليس معنى البساطة هو انه 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 الاصوايين
 ايضاً وكيف كان قد اختلفوا فى انها اى مقولة والمشهور عند الحكماء والمتكلمين بانها من
 مقولة الـين 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 صدده 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 والوصب 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 فيه 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 للكلام قد اصلا 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 يكن 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

وملك لمرة ولكك شديداً ولكك قائماً وكذلك سائر المقولات فلا خصوصية بواحدة منها فكلها
متمم المقولة لان الكمال يبين حال الفعل غاية الامر ذكر الواحدة منها بالخصوص تابع لغرض
المعكم كما انه قد يتعلق الغرض بذكر الواحد وقد يتعلق بالاثنتين وقد يتعلق بالكل ولكنه لا
اشكال في ان الكمال متمم المقولة ولكن لا ريب في انه منع ذلك فقوله مستقلة لا ريب لكل
واحدة منها بالآخر وكل عارض على زيد مغاية الامر بعضها يتلون بواسطة نحو المضرب و
بعضها معها كالابن والصبي وامثاله بناء على استحالة قيام العوضين بالعروض والابعضها على الذات و
بعضها على عوض الذات او ذلك لا يقتضي ان يكون العارض الذاتي والثالث متمم للمقولة
(و نالما) ان الفعل ايضا كالضرب يتلوه عليه يكون متمم المقولة لانه يبين حال الفاعل و
الذات بعين المالك فيكون هو ايضا (مع) متمم المقولة فاي فرق بين الفعل وبقية المقولة
حق المستحق ان ذلك الاصطلاح دون الفعل (و زائفاً) ان ظرف المستقر كالظرف اللغوي طبق
للفعل بالفعل لانه لا فرق في كون غير الفعل يبين حال الفعل بين كونه مذكوراً في الكلام
كما في ظرف اللغوي غير مذكور كما في المستقر بعد معلومية ان الظرف يحتاج الى المتعلق
ففي مثل زيد في الدار ايضا يكون الابن متمم المقولة لانها مبيّن حال المكون او الثبوت
المقدر فالخلف وعدمه لا يستحق اسماً ولا مغيراً للمعنى كما ان الفعل المقدر فيه ايضا
يبين حال الفاعل والذات فيكون على التقادير من متمم المقولة فاي فرق بين الاعراض
في انضاف الذات بها اعمالا واسطة او معها و انها طراً من متمم الذات وكمالاتها التي
تبر زبها و لعمرك ان تلك القاعدة بمكان من الغرابة فضلاً ان يبتنى عليها المسائل
والله الهادي

منها

انه عظم الله مرقدہ زعم عدم قيام الامارات والاصول المحررة كاستصحاب وقاعدة التجاوز و
الفرارغ الامم القطع الطريقى ولو كان ماخوذاً في الموضوع دون سائر اقسامه و اسس قاعدتين
احديهما ان الميجول فيها هو الطريقة والكشفية والوساطة والثانية تشييد قاعدة الحكومة
التي مؤسسها الشيخ قده ولو كان في كلتا القاعدتين تفاوت مع كلامه قده 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 و اثباته بهما عند الجهل ثم اطال الكلام فى شرح الحكومتين و ان
 المراد منهما هو الحكومة الظاهرية دون الواقعية كما اطال الكلام فى ان المجهول 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 المحاضين لوقيل به
 من جهة اجتماع لحاظ الالى بناء على الطريقة والاستقلالى بناء 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 الشئ يتحقق كلا جزئى
 الموضوع فلا يحتاج الى جعلين ولا اجتماع الحاضين 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 فدل
 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
 مؤخوذاً على نحو الصفتية وما ذكره الشيخ قده من الامثلة غير صحيح بل العلم فيها اخذ
 على نحو الطريقة حتى فى الركعتين الاوليين وما ذكرنا ايضا ظهر فساد كلام الكفاية من
 رجوعه فيه عما ذكره فى خاشيته على الرسالة بما كان التكفل دليل واحد لكلا التنزيلين
 بلحاظ دلالة الاقتضاء من ان تنزيل الواحد يلزم عقلا وعرفا لتنزيل 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 كساتر التركيبات حتى
يحتاج كل جزء من اجزائه عند عدم احرازه بالوجدان الى دليل تعبدى يخصه بل بالاحراز
يجرز كلا جزئيه كما فى الاحراز الوجدانى فراجع فقد اطال الكلام من جهات شتى كما
اشرنا اليها اجمالاً فاقول اما الاقوال فى قيام الامارة وبعض الاصول مقام القطع الطريقى
ثلاثة الاول قيامها مقام القطع بجميع اقسامه الخمسة حتى ما اخذ فى الموضوع على نحو
الصفية وهذا هو الحق الحقيق على ما ستعرف (والثانى) عدم قيامها مقام ما اخذ فى الموضوع
من الاقسام الاربعة حتى ما لوحظ فيه على نحو الطريقية والكاشفية (والثالث) قيامها مقامه
فيما اذا كان بنحو الطريقية ولو كان مأخوذاً فى الموضوع وهذا رد الوجود على ما ستعرف
انشاء الله تعالى اذا عرفت فاقول اما اولاً ان اليقين لم يستعمل بمعنى الاحراز حتى ان الشارع
يجعل الظن ايضاً احرازاً فلامعنى له لانه تصرف فى اللغة لانه لم يستعمل فيه انه بمعنى الاحراز
فيحتاج جعل الامارة والاصول بمعنى الاحراز التعبدى ولا اثبات ان اليقين بمعنى الاحراز
لغة ولما ليس فيكون تصرفاً فيه كما لا يخفى لان اليقين فى اللغة بمعنى العلم والعلم بمعنى
(دانستن) والظن ليس منه جداً فلم يستعمل فيه بمعنى الاحراز ولا يناسبه ايضاً لانه
فى اللغة بمعنى ضم الشئ وحفظه فإى ربط له باليقين الذى لغة بمعنى العلم وكل ذلك
تصرف فى اللغة فراجع اللغة (وثانياً) ان الظن وان كان فيه كشف كالعلم ولكن ليس تماماً
مثله فدلل التعبد جعله مثله بقوله تم كشفك وانه احراز مثله وانه كشف مثله وانه واسطة
فى 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 شئى فى حيال
ذاتها كما فى مقام الشراء المرأة والنظر اليها استقلالياً ويكون احد النظرين غير الآخر
واحد للمحاطين غير الآخر كما هو شأن كل ما كان يصدق عليه مفهوم الاحراز ومفهوم الكاشف
ومفهوم الطريق (فح) لئلا يمكن كاشفية الظن ذاتية بل انما كان بالجمع فح اذا كان نظر

الجعل هو الحكومة الظاهرية وكان حاكبا عن الواقع لكن لا بالوجدان بل بالتعبد فلا مجال
 يكون النظر اليه الا لانه معنى جعله احرار اذ لم يدل لحاظه 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 للحاظاً فيلزم اجتماع المحاذين جداً كما لا يخفى (وثانياً)
 ان تركيب الموضوع من الاحراز والواقع ليس كسائر الموضوعات المركبة اذ لم 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 كذلك 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 فحيث ثبت 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 كلاً الجزئين
 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 البين الاجعل واحد فلو كان المجعل هو ماليس باحرار
 احرار فيبقى الجزء الاخر بلا جعل وبلا نبوت وح قد حصل الاحراز ولا يحتاج الى الاحراز لا يدل
 على وجود جزء اخر وهو الواقع وذلك بديهي لا يعتريه 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
 وجداناً او تعبد اخر مثله في عرضه فيكون جزء الاخر ثابتاً بدلالة الاقتضاء وبملازمة العرفية
 فح يكفى تعبد واحد لاثبات كلاً الجزئين صوناً من لغوية كلام الحكم وذلك ايضاً مضافاً الى

ان القائل يرجع 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 والكاشفية وان تركيب الموضوع من الاحراز والواقع ليس كسائر اثر كبات
 في الموضوعات المركبة بل يكفي تعبد واحد لاثبات كلاً جزئيه وقد عرفت فساد ذلك بما لا مزيد
 عليه حيث يستحيل على منسلكه ايضاً اثبات كلاً الجزئين بجعل واحد كغلا يخفى (واربعاً) ان الكفاية
 في مسألة جعل الطرق ذهاب الى ان المجمعول هو الحجية التي من الوضعيات التي من اثرها العقلي ان
 اصابت الواقع فهو منجز في حقه وان اخطأت فهو معذور وفي الحقيقة ان منسلكه هو منسلك الكفاية
 وان كان في بعض الجهات يختلف المسلكين وكيف كان ان منسلك 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 الكاشفية كما ترى حيث انه
 التزم بلزوم اجتماع اللحاظين ولزوم الدور وعدم الجامع الى غير ذلك من المحاذير
 التي ذكرها مع انكاره لكون المؤدى مجعولا بوجه من الوجوه بل المجمعول هو الحجية
 التي لها آثار شرعية وعقلية فكأنه في كلامه في مقام تحرير المحاذير غير عن الجزء
 الاخر الذي هو الواقع بالمؤدى فزعم انه يريد ان المؤدى مجعول 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 مجعولية الطريقة ويعبر بالواسطة
 في الاثبات ويعبر عن الجزء الاخر بالواقع فقد انقذ عما ذكرنا ان ما اورد على الكفاية
 غير وارد ابداً وان اشكاله على حاله كما عرفت في الجواب الثاني منا والرابع عنفاً مل في
 كلامهما قدس اسرارهما حتى تحكم بالحكومة الواقعية والظاهريتينهما وخامساً لا معنى
 لاعتبار الشارع الطريقة للظن الا انها من الاحكام الوضعية كالزوجية والملكية من المجعولات
 المستقلة امامطلقاً او في امثالها فعليه تكون الطريقة مجعولة بذواتها وصارت موضوعاً من

الموضوعات ولكن ليس اصلاً فيه تنزيل لاعلى العلم ولا على غيره ولا يعطى لها اثار اليقين لا العقلية كالمنجزية عند الاصابة 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 واحرازاً 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 لاحراز الوجداني على الاحراز 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 الاحراز الوجداني دون غيره بعد فرض عدم التنزيل وعدم كون تلك الامور من المجموعات الشرعية فلا يترتب على مخالفة التكليف المجرزة بالطريقة شيء لعدم كون الاحراز المعتبر موضوعاً لذى اثر ولا يكشف عن موضوع ذى اثر لان الفرض عدم حكومة الواقعية حتى يوسع الواقع في مقام الثبوت ومعنى حكومة الظاهرية ليس الاجعل الاحرازية فقطو يكون 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 الاحراز الوجداني او الاعتباري ولذلك قلنا لا يحتاج الى التنزيل (قلنا) فعليه لا بد من الالتزام بالحكومة الواقعية ايضاً اذ مع بقاء الواقع على ضيقه وعدم توسعته يستحيل ان يكون اعم مع منع كون اثاره اعم لعدم الدليل بعد عدم التنزيل (وسادساً)

إذا فرضنا ان المجهول في بابها هو الاحراز وأنه أهم من الحقيقي والاعتباري والشارع اعطى
الظن احرازاً فح يكون عنوان موضوع الامارة هو الاحراز فلا جرم ان ذلك او ما يراد منه من
عناوين تقيضه 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 فمأعنى من حكمومتها 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 فمأعنى 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
التقادير فقد اختلفوا في كيفية اعتبارها فذهب بعضهم ان المجهول فيها حكم وضعي مع اختلافهم
ايضاً في تشخيصها واختار بعضهم بانه الحجية وبعض اخر بانه الطريقة والكشافية 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 التحقيق 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 قد انرنا
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 رهن
تلك الاسماء والاصطلاحات فان هذه الصفة اذا حصلت في النفس لها شئون عديده لا يكاد ينكر

فان مثل العلم مثل النور ظاهر بذاته مظهر لغيره او مثل الماء ظاهر بذاته مظهر لغيره، او مثل الوجود موجد بذاته وموجد لغيره فمح فيه جبهتان الاولى جهة نورانية القائمة على النفس، والثانية جهة لاهل بمعية هي خصوصاً بناء على اتحاد العاقل والمعقول ويسمى تلك الجهة بالفارسية (روشن اكنيت) وهذا الوجهة تسمى صفة لانها صفة النفس بعد حصولها وانها ان كان عند العقل والشرع والثانية هي جهة منوريتها التي حاكية عن الغير ويرى غيرهم، ويكشف عن الغير، ويسمى طريقاً بالفارسية ايضاً (روشن ميكنديان شان ميدهد) ففي اي نفس حصل فيها تلك الوجهة وهذا الماهية ايضاً لها آثار عقلية وشرعية والارباب فيه فمح اذا حصل العلم بحقيقته في اي نفس لازال هاتين الوجهتين يتواجد فيهما ولا يمكن التفكيك وكلما حصل قد عرفت لكل جهة منهما اثار شرعية وعقلية يقرب عليهما عقلاً تلك الآثار بدون ترتيب من الشرع، او العقل او العرف او العادة اذ قد عرفت انه لا يباله رتبة الاعمال وان لا يمكن سبباً بترتيب اثار عليه فاذا عرفت تلك المقدمة الدقيقة فاقول ان معنى اعتبار الشارع الامارات هو جعل طبيعة الظن كطبيعة العلم وادعاء كما في حقيقة الادعائية للسلكا في العلم معمول فيه هو تنزيل طبيعة الظن منزلة طبيعة العلم فيرتب عليه اثاره العقلية والشرعية بالمعنى واحد وتنزيل فارد (فمح) كما ان العلم بالمعاني افراده الخمسة كان له اثر يخصها ولا ينال يوجد في ضمن احدها فكذلك الظن لو افراد خمسة وكل فرد له اثر خاص لا ينال يوجد في ضمن احدها والشارع لم يصدر منه شيء، الا انه قال الظن علم فكما لما تحقق في ضمن فرد يترتب عليه اثر ومعنى ترتب عليه هو معاملة العلم معه ففي جزء الله ووضوح ان بوجود العلم اكنيت حاكماً بوجود المعلوم ايضاً فكذلك في الظن لا يبدان تحكم بوجود المظنون ايضاً بالاقتراح الى جعل آخر في ناحية المظنون وتنزيل آخر لان المعاملة العلم معه لا يبدان يكون كذلك وهذا هو اعطاء صفة العلمية له لان الامر بالمعاملة مع الظن قبيح مع عدم ثبوت المظنون فيستحيل الامر الا ان الشارع في الواقع جعله علماً فمن امره يستكشف ذلك فلا مجذور اصلاً والحاصل ان الظن ايضاً فيه جهة نورانية وهو صفيته في اي نفس حصل وجهة منورة في اي موطن تحقق ويكون عاماً بتمام ثبوته واعتباره واقسامه وانحائه واحكامه والشارع لم يصنع معه الا انه رفع بقوصته وتعم كشفه وقال بان الامر مشتبه عليكم انه علم

حقيقة فإذا كان عالماً حقيقة كحقيقة الادعائية للسكاكي فلا يبقى في البين محذور من المحاذير لا اجتماع اللحاظين لعدم الاحتاج 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 عالماً ويعامل معه معاملة العلم في تمام شأنه واحكامه واعتباره واقسامه كما يدل عليه الاطلاقات 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 يؤدي اليك فغنى يؤدي الاو من حلف فصدقوه الى غير ذلك كما منطوق 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 الاساس 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 ولوحظ على نحو الاستقلال واخرى ليس له دخل ولوحظ على نحو العناوين المشيرة الى الذات وثالثة يشك في انه من الاولى والثانية 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 تبدل 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 التعليمي والاقوى انه لاساس له و قد اطلال الكلام فيه بما لا مزيد عليه تارة بان هذه الملازمة عقلية لامعنى لاستصحابها لعدم كونها حكماً ولا موضوعاً لحكم و اثر شرعي واخرى في ان تبدل الحالات على الموضوع كالغنية والزيبية 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 بملا 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 الحجة 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 الحجة 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 او موضوعا له وناثلا سلمنا لكن 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 بنائه 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 باليت شعرى بانهما الفرق بين قول الشارع العنب اذا غلى يحرم وبين قول عباده ان رد على ضالتى فله على عشرون دينار او ان سبقتنى 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 ممالا 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 المالك 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 ذكر فى الثانية من اختلاف العناوين و دوران الاحكام مدار الاسماء وعدمها انما يصح فى العناوين الذاتية

التي تنتزع عن مرحلة نفس الذات والافيهي لايتأتى تلك التفاصيل لعدم بقاء الذات بدون العنوان كما لا يخفى وفي العناوين القابلة للتفكيك امكن الوجهين لكن الاصل يقتضى ان لا يكون العنوان معرّفاً للذات ومشاراً به اليها الا ما قام 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 هيّة 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 كالكلية والجزئية للطبايع وذلك واضح واخرى تكون عادية كملازمة جسد الانسان مع اللباس مثلاً ورابعة تكون شرعية فان ملازمة المصلّى 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 بينه مجبى زيد واكرامه لكن المتكلم بوجوده بكماله تلك الملازمة بينهما والشاهد عليه شهادة العرف فى قولهم ان مت فدارى لعمره وان سبقتنى فلك على كذا وان رددت على ضالتي فلك كذا بداهة عدم انحاء الملازمات المذكورة 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 شىء فهياكل التوحيد ومعادن العالم 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 ينجس 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 او الهيئة 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 حكمه دنياه دار وعلى الاخر حكمه منوط الى غير ذلك مما اصابوا عليه ولا مشاحة فيه فح اذا ثبت لذللك الموضوع تلك الاحكام التنجزية والتعليلية فاذ طرأ 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 فاختلَفوا على قولين وح فما معنى ان يجعل محل البحث فيما لا ينبغي ان ينسب اليهم لماء عرفت من عدم الثمرة ونفى البحث عما هو صريح كلام السكندر و يترتب عليه آثار جليلة فليس الكلام الا فيما حررنا دون غيره ولعمرك انه بمثابة من الوضوح ومما لا ريب 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 التنجزية والتعليقية كما لا يخفى اذا عرفت
 ما تلونه 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 التنجزية له كالجلبية والطهارة والمالية
 والملكية ولا ريب في ثبوت الاحكام التعليقية له ايضاً وهذه الاحكام قبل ثبوت
 قيده لا ترتب عليه نمة اصلاً لاعلماً ولا عملاً على كل مسلك ومشرب وبعده ثبوته
 لا اشكال في ترتب الثمرة عليه كالحرمة والنجاسة فاذا طرأ 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 كلاحكام
 التنجزية حتى يكون العنب عبرة ومشيراً الى الموضوع فح فقد اختلفوا في طهارته وحلية
 على قولين ومن يرى نجاسة العصير عند الغليان يحكم بنجاسته وحرمة ومن لا يرى يحكم
 فقط بحرمة دون نجاسته ولهم ادلة على الحرمة مع النجاسة ومن جملتها هو استحباب
 بقاء حرمة 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
 بقائها وانما حكم وضعي وانما مجعولة كالحجية والطريقة والولاية (ثانياً) ان الحرمة والنجاسة
 التعليقية كانت ثابتة كما في الملكية التعليقية في باب الجمالة والسبق والرامية والوصية التملكية
 فيستصحب لماعرفت من ثبوته فيكون المستصحب في الفرضين هو الحكم غاية الامر في الاول وضعي
 وفي الثاني تكليفي والناس لم ينال يمكن حكماً اصلاً لكن لما كان مجعول الشارع ونه دخل في الحكم
 جاز بل وجب استحبابه لماعرفت من ان المجعولات الشرعية ولو لم يصدق عليه الحكم جاز
 استحبابه ولو لم يصدق عليها الحكم اصلاً لا وضعا ولا تكليفاً لما نبهناك في باب الخبر الواحد
 الا جماع المنقول وغيرهما فراجع (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 لم يكن 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 فح المتيقن السابق اى شئ كان وبأى 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 ماساس لها مضافاً الى فسادها بالمقام والله الهادي ثم من غرائب الكلام انه زعم قد له ان في خصوص الغيب المغلى لا ينبغي البحث فيه حيث ان الموضوع صار منقياً لانه ماء الغيب وفي الزيب لاهاء حتى يجري فيه حكمه بل الموجود جرمه الموجود في كلتا الحالتين حيث اولا لا مناقشة في المثال فيكون نظائر 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 الشئ 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 مكثراً للموضوع والثانى يكون مكثراً له وقد اشرنا الى الجهات التعليلية والتقييدية في السابق وانها كيف يكثر الموضوع اولا يكثر فراجع اليها ثم ان شاء الله 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 لانفسها وباحاط موضوعها لا بشرط واستحالة 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 واستحالته وذلك 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 لاتحصل لها فى الاعيان وان شئبة 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 ونقضيه و ان الانسان فى الخارج مـ وجود واحد لا ينزع فيه الا المكابرة 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 الشئيين 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 شئى جنس و اى شئى مادة اى شىء فصل او صورة حتى اذا جمعتما نقول ان التركيب اتحادى او انضمامى ويختار الثانى هل الحركة جنس او مادة للصلوة والغصب وانهم فاصلان لها او الصلوة جنس للانصب والحركة او الغصب مادة لهما فالجنس اى شئى والفصل اى شىء فإى مساس لقاعدتهم بالمقام وما نحن فى صدده ونالنا سلمنا ان تركيب الصلوة مع الحركة اللتى 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 زبداً 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 زبدي على الفرس ان يتأتى النزاع في ان تركيبهما اتحادي او انضمامي فذلك مما يضحك به الثكلى 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 مابه امتياز معين مابه 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 شئ واحد شخصي ممالا محصل له ولا تتعقل له مفهوماً اما اولاً ان الشئ لو كان موجوداً فلا بد ان يكون داخل في احدى المقولات فلا بد ان نسئل انها اى مقولة فان اراد ان ابراسها مقولة مستقلة كما تقدم شرحها في السابق فان اراد مقالة الاسفار فتح تكون وجوداً وخارجاً عن المقولات طراً كما عرفت فلا تركيب في البين 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 لا 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 تدخل

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 فاي 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 اعرضان 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 اي شيء اذا لم تكن الحركة معروضهما فان كان هو الجسم فيرجع النزاع لفظياً او مما لا 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 بالمرة 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 وابن 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 مسبباً ولا يلتزم به وخلاف مقالة المشهور ايضاً ولزوم عدم اجراء الاصول فيها لا في الشبهات الحكمية ولا الموضوعية كما لا يخفى فتلخص

عما ذكرنا ان تركيب الانضمامي مما لا ام له كما يستحيل في مثل المقام وان المسئلة غير مربوطة به ابداً 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 الوجهة 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 لا واقع 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 يانه 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 ومعنى الى غير ذلك من العناوين نحو مدرك و امثالها و ذلك لافرق في كون اللفظ كلياً او جزئياً جامداً او مشتقاً مفرداً او مركباً ولا اشكال في ان معنى كونه مدركا في احاطت به النفس والاحاطة لا يعقل التركيب فيه ومعنى انه مفهوم اي فهم المعنى لكن المعنى واحد او كثير غير مرتبط باتصافه 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 مفرداً كالانسان او مركباً نحو الانسان صناعك اذا عرفت ذلك فقد علمت ان معنى بساطة المفهوم مجرى صورة واحدة في الذهن لا الصور المتعدده فهذا معنى بساطته لان الصورة الواحدة حضرت في

الذهن وصارت وجوداً ذهنياً ومعقولا غير قابل للتجليل 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 فاذالم ينحل فمما معنى قول كل حكيم ومتكلم ان الفرق بين الحدو هو حيوان ناطق والحدود هو الانسان هو الاجمال والتفصيل ومما معنى ان الاجزاء الذهنية هو الجنس والفصل الا ترى ان الشارع قال ان الصلوة واجب لا يأتى 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 للتجليل والتركيب والافضساده غنى عن البيان عقلا و وجدانا الا ان يراد من الوجود العقلائي غير الصورة التي تحضر في ذهن بل انه اجل من الكون والمكان ويراد به المثل الافلاطونية فعهده على مدعيه وعقولنا قاصرة عن ادراكها واما ما ورد على الكفاية فهو غير مرتبط بان المفهوم بسيط او مركب وعلى الاول اى شىء يراد منه بل ان البسيط على قسمين تارة شىء بسيط فى اى موطن من المواطن كمفهوم الوجود حيث ان المفهوم منه حضور صورة واحدة فى ذهن لكن فى ذهن ايضا بسيط غير قابل للتجليل واخرى معناه انه يحضر فى ذهن صورة واحدة كمفهوم الانسان ومع ذلك ينحل الى جنس وفصل فان الكفاية جعل مورد البحث هو الثانى وانه جعله هو الاول فيكون اجنبيا عن معنى بساطة المفهوم مع ان الحق فى تلك المسئلة ايضا مع الكفاية - يثان المادة كما بينها الحكيم كالجارية السيئة الخلق كلما تريد ان تكشف وجهها تسترها بشىء آخر ولا تكاد تنفك عن الصورة اصلا ولذا ان مذهبوا اليه من المصدر او اسمه او الفعل مادة لسائر المشتقات كلها غير صحيح فانه لكل واحد صورة تخصه فالمادة لا يمكن رؤيتها كوجه جارية السيئة ولذا لا بد ان يشار اليها بانها التى تكون معروض الصور فح ذلك المعنى هو المبدء فلو كان المشتق بسيطا بمعنى انه ايضا يحضر فى ذهن كك فح يصير المبدء مع المشتق شيئا واحدا وانما التفاوت

كون المفهوم بسيطاً لا ينحل فتلا وانكار التضمن -١٢١-

إذا اخذ بشرط لا فهو يسمى بالميدء وإذا اخذلا بشرط فسمى بالمشق والافه حقيقة واحدة وانت خير بفساد تلك الدعوى فان الفرق بينهما جهة حقيقة لاعتبارية معضة 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 فى الذهن الا صورة واحدة لا ثلاثة صور احديها معنى المطابقى وهو تمام مدلول الشرط و الجزء والاناطة بينهما والثانى معنى التضمنى وهو مدلول الشرط فقط والجزء كك والثالث معنى الالتزام بين الاخص وهو المفهوم المصطلح وهو ان لم يجئك زيد فلا تكرمه بل لا تنأتى فى 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 يعجبني شىء فى المقام وهو ان المفهوم نقيض المنطوق ونقيض موجبة الكلية هو السالبة الجزئية وبالعكس فح يشكل التمسك بقوله (ع) الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجمه شىء لان نقيضه الذى مفهومه هو ان بعض الماء اذا بلغ قدر كرا ينجمه شىء ولا ينتج الاهملة فلا يفيدح وذلك الاشكال منه قد عجب فى غايته ولا ينقضى 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 فى الموضوع فلا ينتج الحكم فى تمام افراده مع ان المقصود فيه ان الحكم فى المنطوق كما هو ثابت لتمام الافراد فكذلك فى المفهوم فى خصوصية بالحديث نعم بعض الفقهاء قد قد اشكل فى الحديث عين الاشكال لكنه ليت شعري اى ذنب على الحديث فالاشكال سينال فى كلية باب المفاهيم لكن الامر ليس كذلك فى المقامين والاشكال غير وارد اصلاً ما فى باب المفاهيم حيث ليس المفهوم نقيض المنطوق لما صرحوا نوعاً فى باب المفاهيم ان المنطوق باى خصوصية كانت فى الشرط والجزء لا بد ان تكون محفوظة فى المفهوم ايضاً غاية الامر ان الايجاب فقط يتبدل بالسلب او بالعكس فاذا كان المنطوق كل فرد من افراد الانسان

ان جائتك فاكرمه فلامحالة ان مفهومه كل فرد من الافراد الانسان ان لم يجتلك فلا تكرمه لان مفهومه بعض فرد منها ان لم يجتلك فلا تكرمه وكك لو فرضنا المنطوق سالبة والمفهوم موجبة وكك قولنا بعض اهل البلدان جائتك فاكرمه ليس مفهومه كل اهل البلدان لم يجتلك فلا تكرمه بل بعض اهل البلدان لم تجتلك فلا تكرمه فلا كل سلب نقيض الايجاب ولاكل 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 اذ 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 والاشكال فيه فهو مو كول 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 فالشيء 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 مفهومه ان الماء اذا لم يبلغ قدر الكرا ينجسه النجاسات العشرة المعهودة وذلك ايضاً من كونها على نحو العام البدلي فخرج 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 عقاية وسمهاها بالوظائف العبودية مع المولى الربوبي وبنى عليها عدة من المسائل واعترض على الاصحاب قدومه منها 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 بمرادات المولى من وظائفه بعد كونه مكلفاً فيجب عليه المشي الى باب المولى ولولا ذلك 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 الكمال 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 ولولم 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 بنوته فح لما لا يمكن عقلا ايجابه منه فيجب بحكم العقل
 كئلا يلزم الافحام ولذا اتفق عليه الممل فكيف بالاسلام حتى الاشعري منهم واما في مسألة
 التعلم فيمكن ايجابه شرعاً من ناحية الشارع بطور من الوجوب نفيسا او غيرياً او تهيميا او
 طريقيا ولذا قد اختلفوا فيه على اقوال قد اشار اليها فاي مساس لمسئلة وجوب التعلم به وناثياً
 ان خروج مولى الربوبى عن طريقه الموالى العرفية امر عظيم فمن اتخذ لنفسه خادماً وعين
 له مسكناً او تحصل عبداً وعين له مسكناً فانهم فيه عارفان بحق نفسهما بانهما عبده و
 خادم له ويجب عليهما ان يطيعا فيما يامر به لكن الكلام فى انه يجب عليهما فى 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 فى المين الا الوجدان والعرب بيبابك
 فان ماشاهد ناو يساعده الوجدان على المولى تبليغها ورفع الجهل عنهم ادون لزوم السؤال
 عليهما عن المولى ولعمرك بعد التأمل فى الامورات 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 فى باب مقدمات المفوته من جهة ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار
 وجمل وجوبه عقلا من صغريات كما ترى حيث لاساس لتلك القاعدة به قلنا بوجوبه ام
 لا وذلك ان الاشعري لما زعموا ان العباد مجبورون فى افعالهم وقد اقاموا على دعويهم
 دلائل منها انه دائما 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 علة الامتناع فهو لا ينافى مع الاختيار فاي ربط لتلك القاعدة العقلية بانه يجب
 عقلا اتيان المقدمة قبل وجوب ذهابها لا وعلى فرض وجوبها باى جهة تكون واجبة فلامساس
 لها بالمقام اصلا ولذلك ترى ان القاعدة لم يختلف فيها احد من الممل فضلا عن الامة الاسلامية
 وفى المقام قد اختلفوا فيه اختلافاً فاحشاً فلو كان من صغرياتها فهم 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 بالمعنى اما بناء على مذهب الاصحاب قده من ذهابهم 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 اصلاً وانحصاره بالفعلية وان فعليته بفعلية موضوعه فلم يدل عليه شيء باشتراكنا بين العالم والجاهل مع انكاره لحكم الانشائي كلية فالجواب ان الاستدلال بالاشتراك غير صحيح على كل حال اما على مذهبهم فهم يقولون به في الحكم الانشائي واما على مذهبه فهو منكر له اصلاً فكيف استدل بدل في القدرة في وجوبه بعدم اشتراطها بالعلم من باب القدرة واما اصل المسئلة فلا اشكال في عدم تحقق الحكم الفعلي في الواقع الامع العلم به والاستحصال فعليته حيث لا نريد منها الا مرتبة البعث ومرتبة عقلا تكون محالاً الامع امكان الانبعاث الناشئ عن البعث ومع الجهل بالبعث قاصراً كان او مقصراً يكون الانبعاث محالاً وذلك امر جلي لا يحتاج الى اقامة البرهان فظهر ان الجاهل عاجز وغير قادر على الاطاعة ولا 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 واما بالحصص الملازمة الى غير ذلك فيكون تكليف الجاهل كتكليف العاجز ولا ينافي ما ذكرنا ايضاً من كون الكفار مكلفين بالفروع و الاصول كما لا يخفى (وخامساً) اي مساس لمسئلتنا مع وجوب الفحص في الشبهات الحكمية حتى يكونا متحدى الملاك فان وجوب الفحص فيها بحكم العقل انما هو من جهة علم الاجمالى بخلط الحجة بالاحجة حيث نعلم بعدم حجية كثير من تلك الظواهر لارادة خلافها حتى قيل ما من عام الا وقد خص واغلب كلمات العرب هو المجازات الى غير ذلك، فبح تلك الحجج ولو كانت ذاتاً غير مشروط بالفحص لكنه بواسطة ذلك العلم الاجمالى تكون عقلاً مشروطاً بالفحص لتشخيص الحجة عن لاحجة او تشخيص الاقوى عن غير ها الى غير ذلك فاي ربط

بلزوم ذهب العبد الى باب المولى ودقه واظهاره بانى عبدك الغلان 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 باوغة فحماقات من العبادة بلحاظ جهله لا باس به فليقتض لکنه لا اثم عليه
بل انه على وليه و كك حماقات منه الايمان قبل التمكن منه بلحاظ جهله ولا اثم ويكون حاله كالقاصر و
انما اثمهما على وليه لانه كان الواجب عليه تعليمها وان لم يجب عليه التعلم للاخبار الكثيرة فيبقى
ظواهر الاجماع الغير القابلة للتخصيص على حاله لمادله 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 الى انه نفسى تهيش لا غيرى وعليه لا مانع من التزام العقاب على تركه بل كل
نفسى تهيش كما الفرق بين عام البلوى وعدمه مع احتمال الابتلاء وهذا والله العالم ونامناً 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 قد منكر للواجب المعلق للاستحالة
بل لعدم الاحتياج وارجاع شرط المتأخر الى المقارن ايضا بل انه ذهب الى وجوبها من
جهة كشفها من تقدم وجوب ذبها 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 فما نسب 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 حكومة العقل وفي المفوتة اما
بتقدم ذهابنا 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 مقتضى وعدم الموانع واحراز
عدم الموانع في الواقع وفي علم الله ونفس الامر لا يمكن الالعلام الغيوب وذلك امر واضح
لا يعترى فيه ريب والعرب ببابكم وللتكلم من اثباتها ونفيها على حسب الكبرى محل آخر يطلب
منه وعليه لا يمكن ان يكون غيراً ولا نفيها 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 ذهابها كما
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 لاثبات
الكبائر او الاصرار على الصغائر 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 قد رأى فوت 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 في تحتها
وينطبق عليها انطياق الكلى على مصاديقه مع التقييد الذى عبارة عن عدم شمولها عليها
عدم صدقها كك بل انها تنحصر في الفرد بعد الفراغ من انها من المتقابلين في انه في اى
قسم منه فهل التقابل هو السلب والايجاب او التضاد وعدم الملكة فانه قدس الله ترته قد اختار
الاخير جازماً بان التقابل هو تقابل العدم والملكة 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 لذا لك 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 الا لحقه على اصطلاحه قده فيستحيل ان يكون لها اطلاق ايضاً لان امتناع التقييد عين امتناع الاطلاق لان الاطلاق ليس الابعارة عن تساوي وجود القيد مع المقيد وعدمه فاذا امتنع لحاظ القيد معها امتنع التسوية فاختر بعد اليتو 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 تجربده 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 الانوعاً وقال قوم لا يكون الاجنسياً والمشهور منهم كالخواجه وشرح التجريد والحاجي وغيره ان كل واحد منها صحيح وموضوعه بالقياس الى الاقوال يكون على نحو مانعة الخلو والجمع وهي المنفصلة الحقيقة وهذا عين عبارة التجريد ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً بعينه عبارة الحاجي فاذا كان الموضوع جنساً فهو الماهية على نحو الابشرطية واذا كان نوعاً فيكون الماهية على نحو بشرط الأيتو 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 موضوعيتها لهما 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 -

لحافظ نفس الماهية بان لا يكون مع شيء وان كان الثانية فهي لحاظها صرفاً كان معه شيء
ام لا وعلى التقديرين لا يعقل لحاظ عنوانها عبرة ومرأة لافرادها محققه او مقدرة كما هو
مناط الحقيقة كما لا يخفى فلا زال موضوعه اما الماهية الابشروط واما الماهية البشروط لانها
معنى ان تلك العناوين اذا كانت موضوعاتاً للاحكام او متعلقة بها يكون على نحو القضايا الحقيقية
التي بها قام دورة اصوله قد فاعول 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 امامطلق او مقيد فلا زال انها ما شخص او نوع او
جنس فلا زال انها اما الماهية الابشروط او بشرط لا فكيف يعقل (ح) جعل الموضوعات والمتعلقات
على نحو القضية الحقيقية وهل هذا الا التناقض وذلك بمكان من الوضوح لا يعتبره رب
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 اصل او ثبوتها معتبر 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 بالبداهة 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 قررر والهاشرا حيث ان الواسطة
في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وحد الوسط كك لان به يتوصل الى الاكبر للاصغر كما ان

الاصولي ايضا سئى على ذلك المنوال حيث انهم بادلتهم بتوصلون الى مقصودهم وكك الفقيه بل كل ذي فن وكيف كان انه في العرف المنطق مقرر نالك وفي عرف الاصولي اما يكون ما كان علة لوجود الشئى 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 ابدأ 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 وابسطها في الدرر المطقية لكنها غير مرتبطة بما نحن في صدد ها الثلاثة ان الحجية ليست من المشترك اللفظي لالغة ولا اصطلاحاً سواء كانت من الامور الانتزاعية عن نفس ذات الشئى كما في القطع او من الامور الحقيقية المجعلولة من العقل او العقلاء لنفس ذات الانكشاف التام اذ انها من لوازم الذات الانكشاف التام او انها من الامورات الجعلية من الشارع او العقلاء لبعض الاشياء الخاصة كالظن مثلاً بناء على ان الاحكام الوضعية مجعلولة طرأ كلا 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 الامعنى فارد وحققة واحدة وهو ما يتوصل به الى المقصود بنحو الثبوت او الحكاية عن المدعى او معتبر عنها بالحاظرها بمنجز للواقع لو طابقت وعذر ألو خالف ويستحق العقاب في المخالفة ويستحق المثوبة في الموافقة وتلك الحقيقة اللتى 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 الاثار 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 وهي 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 الواقعى الذى هو المشترك بين العالم والجاهل فلا يشترط فيه شئى وان شئت عبر عنه بالاقضاء او الانشاء وان كان الخصم ينكر الانشائي 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 الذى يكون مستلزماً لامكان الانبعاث فقد قلنا بدخل قيام الحججة في العقل على كل مسلك ومذهب فلا بد من علاجه اما بناء على مذهبا من امكان دخل الانقسامات الاحقة في متعلق الخطاب مع الانقسامات السابقة بخطاب واحد بالزوم دور وشبهه فلا بأس فنقول ان حصّة من الحكم الملازم والتوهم مع العلم الذى لا مطلق حتى حال فقد العلم ولا مقيّد به حق يلزم الدور فلا شكل 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 به في تقييد الخطاب الواقعي بكون صدره حسناً و يلتزم ببطالان الصلوة في الدار الغصبي لامن جهة الاجماع و لو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي كما لا يخفى اذا عرفت تلك المقدمات الواضحة فقد انقصدح ظهور الخلل فيما ذكره قدم من عدم صحة اطلاق الحججة عليه ورتب غير مرة عليه ثمرات اما في القطع الموضوعي وحجته الامارات من باب السببية فيكون كلوا احدهما حد وسطاً 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 و بالتفاوت و اما في القطع الظرفي فبناء على ما قررنا من دخل قيام الحججة في تنجزه و فعلية المطقة اما وجداناً كالعلم و اما تعبداف فيكون على ما قررنا من لزوم دخله فيه باحد الطريق المتصور في الدخل فيكون العلم والظن ايضاً واقعاً في طريق القياس و يكون القياس من الشكل الاول تمام الشرائط و يكون الواسطة واسطة في الثبوت كما لا يخفى لثبوت العلمقة في القسمين بين حد الوسط والا كبر في القطع ذاتاً و في الظن جملاً كما لا يخفى و اما بناء على عدم دخل الحججة اصلاً و ابدأ في الحكم الواقعي سواء كانت وجدانياً أو تعبدافاً ايضاً يقع 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 البديهي 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 الابطات 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 الاثبات دون الثبوت الحاصل ثبوت الاكبر للاصغر امر واقعي مجعول شرعي غير مرتبط بالقطع او غيره كالظن بل او وجود المكلف و كون كلاهما حاجة و كلاهما طريقاً لا ريب فيه ولو كان بينهما فرق من حيث المجعولي و المنجعلي و لكن بتطبيق امر المجعول الواقعي يحتاج الى الطريق فيقال في الاول هذا ما ظن خمريته و كلما كان كك فهو حر ام فكك في الثاني نقول هذا ما علم خمريته و كل كان كك فهو حر ام وفي كلاهما

قيام الطريق والحجة حد وسط وقد عرفت انها عبارة عن انكشاف المنكشف لاثبوت المنكشف
كما تقول 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 متعله 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 الصلواتية 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 وجده
يكون العلم والظن اختان ترتضان من بدى واحد وهاربان من واحد احدث في وقوعها وسطاً
لاثبات 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 فمح 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 فاما في كلاهما
قياس باطل لبدها 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 التقيدية فكما ان في العلم قياس غير صحيح فكك في الظن
بناء على الطريقية دون الموضوعية فما جهة الفارقة بينهما فتخلص عما ذكرنا ان الحججة ليس
لها معان متعددة حتى يكون من المشترك اللفظي بل لها معنى واحد ومفهوم وارد 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 مطلقاً في الواسطة في النبوت والاثبات واما في خصوص الاخير وكذا على اصطلاح الاصولي اما مطلقاً على ما قررنا واما في خصوص واسطة في الاثبات فلعمرك ان التزام بعدم صحة اطلاقها عليه دونها على كلا المسلكين مما لا محصل له ولا معنى معقولا بعدما عرفت ما تلونا عليك وذلك واضح الى النهاية كما لا يخفى على اولى الدراية والله العالم منها

ان كل شرط موضوع وكل موضوع شرط حتى ان احدهما عين الآخر فيكون كل شرط موضوعاً وكل موضوع شرطاً وعلى تلك القاعدة بنى قدمه كثير أمن المسائل في الفقه والاصول واورد اعتراضات على القوم في مسائلهم مع انها لا موقع لها حيث انها اشكالات مبنائية و تلك القاعدة غير ثابتة عندهم وكيف كان لما كان الشرط على حسب الاصطلاحات مختلفة فلا بد من بيانها ثم بيان المراد مما في المقام ثم تتكلم في تمايتها وعدمها فقول ان الشرط على حسب اصطلاح اللغة عبارة عن مطلق الالتزام والالتزام او الالتزام فسي ضمن الالتزام واما على حسب الشرع فقد يطلق ويراد معنى اللغوي وقد يطلق ويراد منه الجعل الشرعي ومن الثاني قوله شرط الله قبل شرطكم ومن الاول المترون عند شروطهم واما على حسب اصطلاح الادب يريدون اداتها واما على حسب اصطلاح الحكماء والمنطقي يريدون منه تعليق شيء على شيء بعلاقلة وسما كما م اصطلاح الاصولي كل شيء يلزم من عدمه عدمه فكل قدمه يلزم من عدمه عدمه كما م من حواله الا حود ايضا لا يقال لها الشرط وهذا هو الذي يكون المراد في المقام من قيمة المعاد والماضي قد تقدم عند ما ينبغي في المقام حيث قلنا في اول الكتاب ان صدق الماضي على شيء لا يصح الا ان يحمل عليه شيء آخر لانه سمي الماضي بغيره علانية وضع غير ان يصح عليه وان لم يحمل عليه ليس الا ان يتحد هو بالماضي المجمل مع امحادهما أيضاً يسمى بالحمل الاول وقد يسمى بالذاتي ايضاً وقد يجمع ويقال الحمل الاول الذاتي كما كان او حزمين كقولك الانسان انسان او زنديداً او يتغاير مفهومهما لكن يتحدان في الوجود سواء كان الموضوع فرداً من افراد المحمول كما في حمل الكلّي

على الفرد نحو زيد 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
بقتضية 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
للايجاب على نحو يجب تحصيله كالتمسك والطهارة والقبلة الى غير ذلك من الشرائط المعتمدة
في الواجبات ولا يهمل ما معنى شرطية الواجب بانها دخلية في مصلحته وملاكه او دخلية في
اتصافه بالمصلحة والملاك او دخلية في تأثير الذات فيهما 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
للدخل على اى معنى من الدخول في الواجب سواء قلنا بان القسمين يرجع الى الماده ايضاً
او قلنا ان قسم الاخير يرجع الى الهيئة على اختلاف في كيفية تعلقه بالهيئة على نفس الوجوب
او النسبة او المحمول المنتسب او غير ذلك من الاقوال ثم ان القسم الاخير الذي لا يكون
ماخوذاً في الواجب على نحو يجب تحصيله تارة عند وجوده يكون امر خارجياً ويتصف المكلف
به ويكون صفة من صفاته كالاستطاعة مثلاً حيث لا يكون ماخوذاً في الواجب ولكن يكون
من الامورات الخارجية قد توجد لبعض افراد المكلفين وينوعهم ويتصف المكلف بها فيقال
المكلف المستطيع لصحة الحمل وصحة الاتصاف واخرى يكون من الامورات الخارجية
ولكن لا يتصف المكلف به ولا يكون من اوصافه كالموسم 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 تحصيله ما لم يكن على كل حال لا فرق فيما نحن بصدده في القسمين الأخيرين الزان خارجان
عن الواجب عند الكل على اختلافهم في كيفية خروجها وارجاعها الى الوجوب على اختلاف
لارجاع كما عرفت ذلك فاقول اما القسم الاول من الشرط الذي هو شرط الواجب فلا اشكال 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 معرض 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 ومعرضاً 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 مفهومأ وبتغاير الكلى
وفرده او المعارض مع عرضه متغايران ولكنهما متحدان وجوداً فاذ احاسبتا تلك المقدمات
ولاحظنا لشرائط الموضوع وانصافه بالموضوعية وشرائط المحمول وانصافه بالمحمولية
وشرائط الحمل اى قسم من انصافه وجنأ ان الشرط وهو استطاعة لا يكون موضوعاً
للو جب ولا ان الوجوب محمولاً عليه لعدم كونه من عوارضها او بعيداً علالة 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 واجب لعدم كونه من اعراضها او بعيداً فكيف يحمل
شئين لاجماع بينهما الاموجود على الآخر مع اشتراط اتحاد الموضوع والمحمول اما فى
الماهية او فى غيرها وكك لا يصح انصاف المستطيع بالوجوب او الواجب لعدم كونهما
من اعراضه حتى يكون هو المعارض 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 بلحاظ 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 والالكان 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 بها البرهان ولا يشهد بها الوجدان ولا يوافقها القواعد كما عرفت فهيها امكان تصور كون الشرط الذي هو الاستطاعة والوقت والموسم موضوعاً للحكام الشرعية ولا المكلف المستطيع كك لا نقلاً ولا عقلاً فدعوى كل شرط موضوع وكل موضوع شرط لا وجه لها اصلاً واما عدم وجود الحكم قبل ذلك من البدهي والايلازم ما فرض علمه ليس بعلة وعليه اتفاق الاراء في الواجب المشروط وبمعجني انه يرجع العملية الى الشرطية خلافاً لاميراطور فن المنطق والحكيم حيث كل منطقي وحكيم ومتكلم ارجع الشرطية الى العملية وذلك جعله بالعكس لاحتياج الموضوع الى الحكم وبالعكس كما ان القيود الخارجة عن حيز الواجب وتسمى بشرط الوجوب اصطلاحاً لا فرق بين تلك الشرائط اختيارية للمكلف او لم تكن كالاستطاعة والموسم فعلى التقديرين يكون مؤثرة في الوجوب دون الواجب ولو قلنا قيد المادة 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 اي 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 المشروط وعدمه وقد عرفت ايضاً 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 فلا زمه ثبوت البعث منه مع استحالة الانبعاث ولا زمه 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 ما رتبته على تلك القعدة وعلى قاعدة الحقيقة يكون خارجاً عن محط نزاهتهم فان مسألة امر الامر مع علمه بانتفاء شرط الامر مبنى على مسألة الجبر الذي يلتزم به الاشعري او الاختيار الذي اختار غيره او على ان الطلب غير الارادة وانه عينه فاي ربط لتلك المسئلة وامثالها بمسئلة قضية الخارجية او الحقيقية او ان الشرط موضوع وبالعكس ام لا فلعمرك ان ابتنائها على تلك لعجائب مع انهم ام هذه 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 الاصحاب قدهم اعتراضات من جملة ان الشك قديو خذ موضوعاً للحكم الواقعي كالشك في عدد الركعات حيث انه يوجب بتدل الحكم الواقعي من الركعات المتصلة الى الركعات المنفصلة وقديو خذ موضوعاً للحكم الظاهري وهو المقصود من المقاصد الثلاثة للشيخ قده وانت خبير بفساد تلك الدعوى فان الشك في عدد الركعات لم يؤخذ موضوعاً للحكم الواقعي ابداً ولا اظن ان يلتزم به احد كيف ولا زمه ان من لم يأت ببركة المنفصلة واعاد الصلوة ان يكون المأني باطلاً ولواني بدرجاء ولم يفرغ ذمة عنها ايضاً حيث بناء عليه ليس المأمور به في الواقع الصلوة المتصلات ركعاتها حتى ياتي بها فلما يقصدها صارت باطله لم 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 الركنين المنفصلتين و بعد سلامته تذكر تمامها ولا يحتاج الى شيء فلا بد ان يأتي بهما لتحقيق الموضوع وهو الشك في اثبات الصلوة الواقعية عليه ان يضم اليها ركعات المنفصلة او بعدها تذكر نقصانها قبل اتيان الوظيفة فالسلام وقع في محله ولا يتم صلوة بما كان ناقصاً بل يأتي بهما وهو وظيفته لانقلاب الواقع بلحاظ الشك فيها كذلك 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 منه لا بطابق 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 والكراهة والوجوب والحرمة من المالاكات والمحاذير الخطابي وابن هذا من التنافي بين الامارات والاصول فان في باب الامارة ليس حكم مجمع ولا يصادق وبفة المجمولة لحال 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 عناية التعدد وذلك بخلاف التخصيص فلا يكون عناية التعبد اصلاً بل خروج المخصص انما بالتركيب كخروج الجاهل عن العالم وانت خبير بفساد تلك العقول حيث اولاً مفاد الامارة ولو كان الكافية والطريقة لكن عند قيامها على المؤذي ان تمام الاثبات يستلزم مع الوظيفة المجمولة لحال الشك لثبوت الحكم الظاهري على مذهب لا سيما في الاثبات ولقد اقر بشيئته في باب استصحاب الحكم الظاهري حيث بعد ذلك

من الملازمة والطعن عليه قل بناء على ما اختارنا من الوساطة في الالبات لامانع منه ليقين السابق بالحكم فراجع حتى تعرف المناقضة فمح يكون التنافي هو التنافي الذي عليه الشيخ قد له 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 داخل فيه فيكون مجرى الاصل بلا كلام فمح لابدان يكون موضوع الاصل معنى اعم منه فمح لازال موضوعه اما عدم الحاجة على الواقع او عدم الطريق وعدم الكشف عليه وقيام الامارة من جهة كونها حاجة او كونها طريقاً بناء على مسلكه قد ه من ان المجعول فيه هو الطريقة يرتفع موضوع الاصل بالوجدان لا بالتعبد فتكون الامارة وارداً على الاصول لاحكامها ولو انه قد يعبر بالحكومة الظاهرية ولكن المعاني ليس رهينة للالفاظ والمعنى ما ذكرنا من ان موضوعها هو عدم الاحراز عدم المكاشف عدم الطريقة الى غير ذلك مما اصاب علىه بقيام الامارة ترتفع موضوعها وجدانا كما لا يخفى وثالثاً ان المخصص 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 والظهرية وهل التقدم الا بقله تعبد بالظاهر فكيف لا يكون بعناية وذلك واضح لا يعتربه 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 ومعارض 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 حجيتها مشروطاً بالتفحص الموجب لاطمينان بعدم ولو احتمل الوجود ايضاً كما لا يخفى ومن جملة انها ان الوظيفة المقررة للشك هي الاصول العملية التي تعم وتطرّد في جميع ابواب الفقه فالجزم تنحصر في الاربعة وهي البرائته والاستصحاب والاشتغال والتخير وانت خبير

بان دعوى التعميم انما هو تاريخ المنقول عن الاصحاب قد اسرارهم لوازيد فى تمام الفقه كما هو مقتضى تنصيبه والا فانها لا تجرى فى الدماء والنفوس والاعراض بل الاموال الاحتياط ولوازيد الغلبة فليس فيما بين تلك القواعد تلك الاصول اكثر مجراء عن البقية فهب قاعدة التلف او ما يضمن او ما لا يضمن او ايلد و امثالها السارية فى كل ابواب المعاملات بل بعضها فى المعاملات والعبادات كقاعدة لا ضرر و امثالها والحاصل ان القواعد المعتمدة فى الفقه لكثيرة لا اختصاص بهذه الاربعة ولا اشكال فى ذلك وكتب القواعد عن فقهاءنا قدس اسرارهم لشايعة ولا ريب فى اختصاص بعضها بالموضوعية وبعضها بالحكمية وبعضها مشتركة وبعضها اقلا مورداً عن البعض وذلك ايضا بالاضافة لاحقيقة ولذلك ترى الاختلاف فى الفقه وفى كتب القواعد فى الاختصاص بالموضوع او بالحكم تارة وفى العموم والخصوص اخرى فراجع ترى حقيقة الحال الا انه جرى دأبهم وديدنهم على ذكر هذه الاربعة دون البقية والافنح كلفا تأملنا لم نجد لها وجها يخصها بالذكر والله العالم ومن جعلتها انه قد جعل الشك فى التكليف على قسمين لان الشك قد يكون فى التكليف النفسى الاستقلالى وقد يكون فى التكليف الغيرى وعلى التقديرين قد تكون الشبهة حكمية وقد كون موضوعية الى اخر ما ذكره الشيخ من تقسيم الحكمية الى الثلاثة وكل واحد ايضا الى الثلاثة وتلك من القضايا المشهورة لا كلام فيه انما الكلام فى ان الشك فى التكليف على ثلاثة اقسام لا القسمين كما ان اصل الشبهة ايضا ثلاثة اقسام لا القسمين اما الاول حيث ان الوجوب اما نفسى استقلالى واما نفسى ضمنى كما فى المقدمات الداخلية على التحقيق حتى بناء على مذهبه و اما غيرى كما فى 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 فى اول طهارته معتزلاً بانها قسم اخرى وتسمى بالصدقية الغير الراجعة اليها ولم تكن الشبهة من ناحية الشارع ولا الى امر خارجى بل بذاتها كك وفى مثلها لا ترجع الى الشارع لما عرفت ولا العرف واسبابه فكك فراجع ومن جعلتها زعم بعض العلماء ان اصالة الخطر فى الاشياء او الاباحة 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 منافات عما محل بحثهم فراجع فان الاولى انما كانت قبل الشرع حيث ان العبد و افعاله وكل العالم ملك لله عز وجل فبح لا اشكال في اباحة تصرفات الضرورية وفي غيرها وقعت الاقوال والحق ايضاً هو الحظر لان العقل مستقل بقبح تصرف العبد في مال المولى فاين هذه مع المسئلة الثانية التي شرعت بعد ثبوت الشرع ومقننتها ايضاً هو الاصولي دون المتكلم فبحسب الموضوع بينهما التباين وبحسب 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 بينها حتى يشمل اخباره وح لا مفر من اختصاصها بالاستصحاب دون اخويه وذلك ايضاً بعد ذكر مقدمة

في انحاء المقتضى وان محل الكلام بعضها دون البعض الاول المقتضى التكويني وفي قبالة المانع التكويني كاقضاء النار للاحراق ومانعية الرطوبة عنه فكلو احدا من تكويني فالجامع ان العلة التي لولا المانع يترشح منه وجود المعلول والثاني المقتضى الملاكي فان الدواعي وملاكات الاحكام مقتضى لثبوت الحكم وجعله وان امورات في الخارج تكون مانعة عن التأثير والجعل فتكون تلك الملاكات مقتضية وفي قبالة المانع (والثالث) المقتضى الجعلي والمانع في قبالة كك فان الشارع قد جعل العقد سبباً للملكية والزوجية وامثالهما و في 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 في الخارج يكون له امد في عمود الزمان الا ان يمنعه مانع في وصوله الى امده ولم يعلم ان القائل بها اي 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 وثالثة 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 وفيه الاستعداد وفيه القوة غاية الامر طرف القابلية والاستعداد والقوة تختلف والحاصل انه شيء مؤثر لولا المانع وذلك لا يكاد يختلف ابداً والمانع هو الذي يوجب دفع التأثير من المقتضى في 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 اي شيء يراد فالمقتضى له معنى واحد ومفهوم فارد كما عرفت و المانع ايضاً كك يكون من المشترك المعنوي فذكر افراده اجنبى عن صحتها وسقها (ثانياً)

انه بعدم جعل المقتضى على انحاء اربعة و اختار الرابع منها فى باب الاستصحاب بعد بنائه بعدم حجتيه عند الشك فى المقتضى واختصر الحجة بمورد الشك فى الراجع على ما يأتى بيانه وحمل اخبار الاستصحاب عليه فيرد عليه انه بعد فرض انحاء المقتضى والمانع وكونهما من المشتركات اللفظية وعدم امكان الجامع بين القواعد فما الدليل فى حملها عليه دون ساير اقسام المقتضى والمانع و دون قواعد الاستصحاب فى مانع الخصم ان يدعى اختصاصها بغيره كما ادعى اختصاصها به و ثالثاً اى محذور فى دعوى التعميم واطلاق الاخبار ومنع عدم الجامع بينها على ما سيأتى فى باب الاستصحاب انشاء الله (ورابعاً) ان دليل القاعدة ليس منحصراً باخبار 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 فى ارجع اذا عرفت ذلك فاقول و التحقيق تماميتها لوجود الاول الدليل الدال على وجود المقتضى فان قولنا كل نار حارة ومجرى برشدنا انه اذا وجد نار فى الخارج انها محكومة بالحرارة او الاجراق ما دام لم يقم حجة على خلافه لا تتعجب ممن يلتزم بان موضوعات الاحكام على نهج القضية الحقيقة ويكون وجود الحكم عين وجود موضوعه فى الخارج ومع ذلك يلتزم بوجود النار فى الخارج وعدم الحكم بوجود الحرارة والاحراق بواسطة احتمال المانع فالقول به عين الالتزام بالقاعدة المستورة كما لا يخفى والثانى بناء العقلاء عليها بل نظام العالم قائم بها فان البشر فى كلية افعالهم يكون فيها اقتضاء الصدور والموانع فى كل فعله لا تحصى وباب احتمالها مفتوحة فيقتضى التوقف عن الفعل فيقتضى ان لا يسافر للتجارة لاحتمال وجود السارق المانع عنها ولا يعلم 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 و ان كان العلامة الشيخ عبد الله الكلبي يگاني انه قد لا يحلق تحت دقنه نظراً الى تلك القاعدة ولا يأكل لاحتمال وقوف الماكول فى الحلق الموجب للقتل ولا يشرب كك الى غير ذلك من ساير الافعال وسائر الموانع بل انها من الجبليات والفطريات فى الحيوانات العجمية والثالث اجراء اصالة عدم المانع على نحو مفاد كان التامة ولا يتوهم المثبتية اما لاننا ملتزم بانها مركبة

من وجود المقتضى وعدم المانع فبحر بعض اجزاء الموضوع بالوجدان و بعضها بالتعبد
واما نلتزم بان اصاله العدم من الاصول العقلانية غير مرتبطة بالاستصحاب بل انها من
الامارات ولو ازمها ايضاً حجة كما نص بها الشيخ قده في كتاب الطهارة والتزم بهافح اى
قصور في 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 الفباب فان المستفاد منها قواعد كثيرة غير منحصرة
به ابدأ بالورود 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 لازال باطلاق المادة ولا يتم الا بها كما هو واضح ومنها تمسكهم بقاعدة الملازمة
ولا يمكن الا بهافى صغرياتها كما لا يخفى ومنها تمسكهم ببناء العقلاء والسيرة 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 بهما من جهة عدم الثبوت الردع
ولا يحتاج الى عدم الثبوت فكذلك يكفى فى 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 والفسق مانع عنها ومنها حكمه نافذ على غيره والفسق مانع عنه ومنها تمسكهم
بالعام فى الشبهات المصدقية عند القائل كما قلنا فى السابق فرأى الى غير ذلك من الموارد
الكثيرة التى تكون تلك القاعدة حاكمة فيها كانت معها قواعد اخرى ام لا فبحر المقتضى الذى
عبارة عن تأثير الشئ ذاتاً او خلقى وطبعه فى شئ آخر الذى يسمى بالمقتضى
بالفتح 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 كالإيجاد والوجود والایجاب والوجوب فضلاً عن تغايرهما فحق قديت 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 للعقلاء ان ترى ان المولى يعذر عبده اذا وقعت نار على الفرش واحرقها مع حضور عبده ولو 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 لاسرة فيه وهو ما قيل في باب النسخ بانه رافع او دافع وقدي 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 فلا شك ايضاً باختلاف كلاً 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 المودى 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 وامانء على مذهبننا 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 وابدأ 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 لنسبة عدم القيام اليه ثم الاشكال عليه بانه مبني على مسلكه او خياله من عدم القيام فراجع و ثانياً متى قال واين قال بان المجمعول في باب الطرق هو المنجزية والمعدورية فاي معنى لهذه النسبة اليه بل انه قال بجعل الحججة وان الحججة المجمعولة كالحجة المنجولة وان الحججة والولاية وامثالهما من الاحكام الوضعية كما في المقبولة فانه حجتى عليكم وانا حجة الله فح يكون المنجزية والمعدورية وامثالهما كليهما من الاحكام العقلية المترتبة عليها لانها من المجمعولات الشرعية حتى يقال بانه لا ينال اليه يد الجعل ولكنه لما لم يكن في البين تنزبل لافي المؤدى بل ولا في المودى فح عند قيام الامارة لم يثبت المودى لعدم التنزبل ولو يجب عقلاً العمل على طبقه وذللك غير 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 كما ترى 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 كما ترى 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 رهن 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 التنبيه الثانى واما الذى اورد على جماعة منهم الشيخ قده فى الامر الثانى بان الاصحاب قده قد خلطوا بين امور الاعتبارية والامور الانتزاعية فان احدهما 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 اطال الكلام فى المقام بما لا ينبغي له فكان عليه طاب ثراه ان يحسن ظنه بهم لانهم لم يعرفوا ذلك وخلطوا بين الامرين كيف يشبه الامر عليهم فى امر يعرفه اصا غير الطلبة فضلاً عن اعناء الله فى عباده وبلاده وليس بينهم وبين لوح المحفوظ واسطة الامقدار القبضة حيث ان الامور الانتزاعية كما قال هي 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 يعتريه 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^١ 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
احديهم اعلى الاخرى بلحاظ انها 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 لا وزار الجهال ولم يعرف اصطلاحات القوم ولم يميز بينها فان
الذي عرفه به هو اصطلاح الحكماء دون المنطقي 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 نبوت 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 يقيدون باضافة غير المقولية تبعاً للشيرازي وتلامذه فراجع الى
كلماتهم في مقوله الاضافة والمملك في كتاب الشيرازي وتلامذه فتري خلطه بين اصلاحات
بيناً مبيناً خصوصاً جعل مقولة الجده ذات تشكيك وان السموات والارضين صدق و
هو مملك 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 شيء رتب عليه تلك
الاحكام يقال له شرط وسبب وموضوع فجعلها من المشترك المعنوي مع انه ليس من المشترك
اللفظي ايضا حيث قد عرفت او لا في القضية الحقيقية من الاشكال وثانياً كون الوجوب من
الاحكام الشرعية و ثالثاً استحالة اتحادها باللغة ولا اصطلاحاً ولا عقلاً اما لغة فان الشرط
بمعنى الالتزام والسبب بمعنى العلة والموضوع ما حمل ووضع عليه شيء، 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 الشيء، فكل واحد
بنفسه وبذاته غير الآخر واما عقلاً فانما سمي الموضوع بالموضوع من جهة وضع الشيء وحمله عليه ولا
يصدق الا اذا صح الحمل عقلاً وعرفاً ولا يصح الا اذا اجتمع شرائط 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 شرطا لان المشروط يتحقق بانتفاءه واما كل شرط موضوع وكل موضوع
شرط فقد تقدم عدم تمامية وفساده في طي بعض القواعد فراجع اليه فح لاجماع بينها لا
لغة 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 بغيره 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 كالنيابة 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 فلامحالة
لاتكون 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 كمالها وتزعم عندها كونها من المناصب الالهية ومفاسد ذلك لا تخفى على احد
منها 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 من لا معنى للتشريع على من زعم ان الماهيات المنتزعة 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 اسماها ان الثانى عبارة عن موضوعات التكليف والوضعيات كالبالغ
العاقل المستطيع في الاول والايجاب والقبول في الثانى فيترتب عليه الوجوب في الاول والملكية
والزوجية في الثانى ومن ان الاول عبارة عن الدواعى والمساكنات النفس الامرية التي
تقتضى الجعل والتشريع التي اموراً تكوينية نفس الامرية لانها لا يتناولها يد الجعل والتشريع
اصلاً وابتداءً ثم اطال الكلام في المقام بما لا مزيد عليه حتى اورد على الكفاية ومن 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 للوجوب 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 في كل شىء فلا يتناولها يد الجعل التشريعى
مطلقاً فلا تكون من المجعولات الشرعية ولا منتزعة عنها والا يلزم تقدم المسبب على سببه
كما لا يخفى فورد عليهم بالخلط بين ما ادعى عليهم فيا ليت شعري كيف خلط الامر عليهم
في 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 لاتحتاج الى البيان وعندهم عبارة عن مصالح المامور به فقد كتب الصدوق قده كتاباً فيها واصحاب قده اسرارهم بنائهم عليه فكيف يشبهه عليهم الامر واما السببية فهى من الاحكام الوضعية المجعولة لاذاتية ولانتزاعية اما الاولى فلو كانت ذاتية ولاينالها يد الجعل لخصوصية 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 بالامرجح 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 سائر اجسامها ولذا ذهب الى جواز ترجيح بالامرجح من ذهب اليه والعجب منه قده هو بعين الاشكال التزم بجوازه كما عرفت فى بعض قواعده 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 المامور به حتى فى الواجب المشروط فضلاً عن المطلق وثانياً يزعم انها من الانتزاعات لكن تنزع عن ترتب المسببات على اسبابها يزعم جعل السبب موضوعاً فيا ليت شعري اذا لم يكن السببية مجعولة تكوينياً او تشريعاً كيف يحصل الترتب حتى ينتزع منه مع انه كما يستحيل الانتزاع عن المسبب يستحيل الانتزاع عن الترتب 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 تهتار الانتزاعية من المسبب والترتب بانها على اى نهج لو حظت فى القضايا فتلخص عما ذكرنا اولا انه خلط بين اصطلاحاته وبين مسائل 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 تكوينا 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 داخلية فى الوضع وسابعلا ماساس للمبحوث عنه بان موضوعات الاحكام على نهج القضايا الحقيقية او الخارجية وثامنا ان اصاغر الطلبة لم يذهب بانها من القضايا الخارجية حتى بخلت 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 الانيان 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 مطلقا وفى 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 مع التمكن من الامتثال العلمى وان التكليف اليقينى يقتضى الامتثال اليقينى 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 ببيان الخصوصية الزائدة المشكوكة الى اخر مقالاته الذي ليس الاتكرار ماثلاً لنا عليك والاطالة فيها هذا ولو لاسماعنا شفاعاً ما كنا نتقبل 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 وتجزئه والكلام بعد فى انه ينحل الى وجوب الاقل جزءاً وصيرورة الاكثر شكاً بدوياً 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 وضدها للانحلال فالمدعى ان العلم بين الاقل والاكثر هل ينحل بتعين الاقل بالعلم التفصيلى به والشك البدوى بالقياس الى الاكثر ام لا ينحل واى 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 الملاقى والشك 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 بالاقل لان الاشتغال على قدر مائت ومعه لم يثبت غيره وانما ثبت اشتغالنا به فقد حصل الفراغ وان ما علم التكليف به فقد علم امثاله و ان مائت وجزه 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 ككاذ ليس في البين 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 للجهل 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 البين 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 ورفع الامن وظيفه العقل فيبقى حكم العقل بخروجه عن عهدة التكليف المعلوم على حاله فيجب الاشتغال فيجب الاتيان بالخصوصية الزائدة جداً قلت ان العقل مادام لم يشغل ذمته به كيف يحكم بخروجه عنه والاشتغال لا يمكن الامع عدم العلم التفصيلي الموجب للانحلال والفرض وجوده فالعقل ولو لا يصل يده بثبوت القيد وعدمه ولكن هو ليس في رهين المصلحة ولا المفسدة ولا حصول الغرض ولا عدمه ولا ثبوت القيد ولا عدمه بل بعد لتمامية الحجة وعدمها فمادام لم يتم 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 مضافاً

الى انه لو تم البيان عقلاً فمما معنى لاجراء البرائة الشرعية ايضا لان ورودها هو عدم البيان و
 الفرض تماميته 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
 لتمامية 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 بينة وذلك واضح الى النهاية كما لا يخفى على اولى الدراية ان قلت ان
 بمقتضى العلم الاجمالى قد تنجز التكليف واشتغل الذمة به فالعقل حاكم بفرغ اليقينى ولا
 يمكن الا الاتيان بالاكتر واليه اشرنا بعدم كفاية الامتثال الاحتمالى والفرغ الاحتمالى ولزوم
 اليقين به الذى لا يمكن الا باتيان الاكتر (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 الاكتر 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 بشئوته
 فى ذمته جزمياً والفراغ حتماً لما قلنا من العلم التفصيلى بوجوب النفسى للاقل جداً كما
 فى الحكم المتصل كان شئىء 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 لدوران بين
 كونه لا بشرط وبين كونه بشرط شئىء ولا جامع بينهما حيث بناء على كون الاقل مقدمة
 فوجوبه لا بشرط وان كان ذينها فهو بشرط شئىء 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 نسخى الوجوب الملحوظ لا بشرط او بشرط شئىء
 كما ان امتثال التكليف المتعلق بالاقل يختلف حسب اختلاف وجوبه فان امتثاله انما يكون
 بانضمام الزائد عليه اذا كان وجوبه بشرط شئىء بخلاف اذا كان لا بشرط فان امتثاله لا يتوقف
 على اتيان الاكتر واتيان الزائد فمحتمل مثل ذلك الوجوب المردد موجباً للانحلال

قلت ان ذلك الاشكال زادنا حيرة بعد الحيرة وعجبا بعد العجب حيث ان صاحب الحاشية على المعالم التزم بالاشتغال عقلا ونقلادرج المسئلة في المتباينين بزعم انها من صغرياتهما بعين الاشكال بلا زيادة ولا نقیصة فاجاب عنه بخطئه فيها بدعوى ان اختلاف مسخني الطالب لادخل له في انحلال العلم الاجمالي وعدمه بل الانحلال يدور مدار العلم التفصيلي بوجوب احد الاطراف بحيث تكون هو المتيقن في تعلق الطلب به ولو فرض الشك في كیفيته وانه طوراً يكون لا بشرط وطوراً يكون بشرط شئ، وان الماهية لا بشرط مع بشرط الشئ، ليستامن المتباينين لاجماع بينهما ما قلنا غير مرة ان التقابل بينهما ليس من التقابل التضاد بل هو العدم والملكة فالماهية لا بشرط ليست مبانة بالهوية والحقيقة للماهية بشرط شئ، بحيث لا يوجد بينهما جامع بل يجمعهما نفس الماهية ففي المقام الاقل يكون متيقن الوجوب على كل حال سواء لوحظ الواجب او الوجوب لا بشرط او بشرط شئ، وهذا الذي قررنا على حسب البرهان واما على حسب الوجدان فلا يكاد يمكن انكار ثبوت العلم التفصيلي الوجداني بوجوب الاقل على كل حال تبين الوجوبين ام لا فبالله عليك بعد هذا الجواب عن صاحب الحاشية هل يبقى مورد الاشكال بعد وهل الاشكال الاثنان اقض مع ذلك الجواب فح لاريب في كون الاقل معلوم الوجوب تفصيلاً ولذلك لا يجري فيه البرائته الشرعية فضلاً عن العقلية والا فلا يجري البرائة الشرعية في الاكثر ايضاً للتعارض وليس الاكونه معلوم الوجوب تفصيلاً بالوجوب النفسي فتحصل عما ذكرنا ان الاقوى بين الاقوال الخمسة هو المشهور والمنصور، هو، مختار الفحول من جريان البرائة في الاكثر عقلياً ونقائياً ببركة الانحلال على نحو الذي 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 الواقعي فح يرد عليه اولاً عدم جريانها اصلاً في اطراف العلم الاجمالي لما تقدم عنا باستحالة اجراء اصول النافية في اطرافه ولو كان بالامعارض لتضادها مع ثبوت التكليف به فراجع (ثانياً) اجرائها مبني على تمامية قاعدة متمم الجعل حيث جعله على انحاء ومنها قاعدة البرائة وقد عرفت

عدم تماميتها بدلائل عشرة فراجع وثالثاً ان المرفوع عنه عدم ايجاب الاحتياط والمؤاخذة 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 فكل مورد لزوم 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 والملكة فعدم القيد عين الاطلاق لا يدفع المثبتية بالوجدان لان الوجود نقيض لعدم نقيض الوجود بناء على عدم الواسطة بينهما فح نفي احد النقيضين بالاصل لا يثبت الاخر فانه من المثبتات 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 نفي جزء او شرط او مانع او قاطع كما لا يخفى وسابعاً بعد الاعتراف بعدم انحلال العلم الاجمالي بمعنى تمامية البيان 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 البرائة كيف يكون موسعة لدائرة الفراغ حتى يحصل الموافقة القطعية ويوجب الفراغ الجزمي وقياسها على الاصول المثبتة كقاعدة الفراغ مع الفارق فانها ليس مضادة لحكم العقل بوجوب الفراغ اليقيني اتيانها مقام اليقين وذلك بخلاف البرائة فنفي التكليف كيف يكون مفرغاً للذمة فالاصول التي توجب توسعة في الفراغ ليست الاصول المثبتة التزيلية وذلك ايضاً لان الشارع له التصرف في حقيقة الامتثال وقد تقدم عنا ما يتعلق بفساد كلتا الدتويين و تاسعاً ليس مبنى جريان البرائة وعدمه هو لزوم الموافقة القطعية كما انسب الى بعض الاعاظم قد علم بل انه تابع لاموراث اخرى قد اشرنا في المقام الى بعضها مع ان لزوم الموافقة القطعية لا ينافي مع اجراء اصول توجب التوسعة في دائرة الفراغ كما اشرنا والله العالم الهادي .

قاعدة التزام والتعارض وذكر شرائطها واقسامها بما لا يخلو عن تأمل ونظر
جداً وتناقض وتهاافت في المقالة بعد اطلالة الكلام بما لا ينبغي والطعن على الاصحاب بتسامحهم
فيها حيث عرف التعارض باستحالة الجعل والتشريع في مقام الثبوت ولذا يعاند احد المدلولين
الاخر في التزام ليس فيه استحالة ولا محذور بل انما هو في مقام الابطال وفي مقام فعالية
الحكمين وتقديم احد المتعارضين بوجوه مرجحاته انما برفع الحكم عن موضوعه وفي
التزام انما هو تقديمه بوجود مرجحاته برفع الحكم برفع موضوعه ومرجحات الاول
راجعة الى السند والدلالة والثاني امورات اخرى تأتي ذكرها لامساس بهما وان التزام
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 التزام او التعارض ولان يقال ان التزام يرجع
الى التزام مقتضيين وان التزام 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 كالصرف في ملك الغير للانقاذ وان مرجحات التزام على نحو الكلفة امور
الاول ترجيح ما لا بد 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 وسيا تي 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 ولا) حيث ان مرجحات التعارض ليست منحصرة في السند
والدلالة بل قد يرجح بالجهة ايضاً (ثانياً) انها طرأ راجعة الى تعيين الكاذب منها ما ذكر
من الاستحالة في مقام الثبوت فح لا معنى لكونها لرفع الحكم عن موضوعه فان الرفع فرع

الثبوت والقرض انه لا يثبت له فكيف يرفع الحكم عن موضوعه ولاية هم انه على حسب مقام الاثبات لانه فرع الثبوت فمع استحالة كيف يمكن الاثبات وثالثا ان التزامهم 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 سابقا من كون البالغ العاقل هو موضوعه فكذلك فانه لا يناله به الرفع كك (رابعاً) من ان البلوغ والعقل له دخل في الملاك دون القدرة فالولا 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 شرعيةها (وخامساً) ان التزامهم 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 التزامهم فان لم يكن في احد الخطاين بعث فلا يكون في مقام الفعلية التزامهم وان كان في كلاهما فكيف يعقل حتى يقع التزامهم فالتزامهم ليس الا في المقتضين بمعنى ملاك 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 وابداء المتعلقين فلا جرم يقع بين المقتضين وقد اشرنا بانه سمي بالمقتضى لانتفاء كل واحد بعثه اليه ودعوته اليه مع استحالة الاجابة في كلاهما فانه قد زعم ان بين الملاكين التزامهم فزعم اي التزامهم بين مصلحة الانقاذ ومفسدة التصرف في مال الغير فان بينهما بما هما ملاكان ليس التزامهم بل بوصف اقتضاءهما واعتباتهما للبعث يقع التزامهم حيث يستحيل ان يكون كل واحد مؤثراً في مقتضاها وهو بعث المكلف فيقع التزامهم 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 الانتفاء املا مرجح فالتخيير واما مرجح في نظره فالتعيين لا يضر بمدعى الكفاية حيث ان باب التزامهم بثبوتهم مطابق لاثباته واثباته لثبوتهم 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 الافتضاء 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 لفظي 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 للتعاضد فان كان المقصود بيان الكبرى بداهة انها ليس من المشترك اللفظي بل من المشترك المعنوى وانه يحتاج الى مرجح الملاكى وهو معنى واحد ومفهوم فارد وان كان النرض بيان صغرياتها فهي ازيد من الثلاثة بكثير كما هو بديهي لا يخفى واما ما ذكر من تقدم القدرة العقلية على الشرعية فقد عرفت في القاعدة المتقدمة انه لا محصل للقدرة الشرعية اصلاً وان القدرة المعتمدة في باب التكليف ليس الا العقلية فقط فراجع وتاسعاً ان الذى اورد على الجواهر قدس (فاولا) لم يثبت تلك النسبة الى نفسه القدسية وثانياً على فرض وقوع القضية ام يصح ذكرها وثبتها في 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 في الاخبار المتواترة والادعية المتكاثرة طلبه من الله سيما في الادعية شهر صيام فكيف يحتال امام الشيعة وسيد المسلمين مع تمكنه منه في 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 في متعلقه ان يكون وقت العمل بل انه لا بد من ملاحظة وقت النذر حتى يقع صحيحاً او باطلاً فان

ظاهر ما يدل على الرجحان هو ان يكون حين النذر لاحين العمل راجحاً ولاظن ان يلتزم به احد قلو : نذر ان يطئ هنداً لو فعل الله له كذا و هي 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 يجي الى زيارت بيت الله متسكماً في السنة الحاضرة فلا اشكال في صحة نذره والوجوب عليه نصاً واجماعاً 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 الواقعي مع انه يلتزم في النذر والحج بالقدرة الشرعية وفيها عند التزامه يلتزم باسبق خطاباً او امتثالاً فمح لو فرضنا ان كان توجه خطاب الحج فيقع التزامه فيؤخذ باسبق خطاباً وهو النذر وهذا ايضاً احد موارد مرجحات التزام التي قلنا ليست منحصرة بالثلاثة وثانياً لا نسلم مرجوحية النذر وبطلانه في الفرض حيث ان مرجوحيته وبطلانه يتوقف على رجحان الحج ووجوبه والا فلو فرضنا ان الحج في تلك الحالة ليس راجحاً ولا واجباً لا اشكال في رجحان النذر وصحته فلو توقف رجحان الحج ووجوبه على بطلانه وعدم رجحانه فدار فالحاصل لا اشكال في ان النذر راجح ذاتاً وصحيح كك فلا انكار في رجحانه الذاتي فلا بد ان يكون الحج مانعاً عن رجحانه فعلاو عليه فالدور قائم على حاله كما لا يخفى او لا اقل من الشك فيستصحب بقاء رجحانه لا عتراه برجحانه الذاتي ورجحانه حين النذر وثالثاً انه قد تدم عنا تمامية قاعدة المقتضى والمانع عندنا فيجب العمل على طبق المقتضى مادام لم يثبت المانع فعليه يجب عليه النذر واثبات الزيارة دون الحج كما لا يخفى ولا يمكن قلب الدعوى كما هو اوضح من ان يخفى فتأمل في المقام فانه من زلل الاقدام والله الهادي

منها

قاعدة فتاعة الشارع بما يمثل المكلف عن الواقع فانه قد ذكر فيما صلى في 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 في جهل احد الوجوه الثلاثة الاول ان ما ذهبنا اليه من صحة ما علم النجاسة قبل الصلوة ولو غفل عنها ايضاً حتى يكون العلم

بها تمام الموضوع في تحقق المانعة سواء قلنا بانها مجعولة او المنتزعة عن الخطاب وليس لها بما هي هي بوجودها الواقعي دخل في مانعتها بل تمام الدخل في وجودها هو العلم بها حتى على الاصطلاح يكون العلم تمام الموضوع فح كما تحقق العلم بتحقيق المانعة ومع عدمه حقيقة ليس في الواقع مانع اصلا 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 المستلثين هو الاعم من الواقع او العلم به فالشرط هو الطهارة الواقعية او الطهارة المحرزة بالامارة والاصول فعلى هذا الوجه لا بد دائما من احراز 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 الثاني وان العلم السابق لما لم يتعلق به بالخصوص فلم يحصل المانع لانه حينها لم يكن عالما بها وذلك واضح (الثالث) ان يكون الصحة في تلك الموارد مستندة الى قناعة الشارع عن الواقع المأمور به بما يقع امثالا فيكون الفعل الماتى به بعنوان امثال الواقع بدلا 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 اصلا حيث ان فيه جمع بين الادلة وفتاوى الاصحاب قد علمنا 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 احرازه بوجه ولا يكفي الشك فيها من دون ان يكون له مزبل شرعى لكن في صورة الجهل ان الشارع قد قنع عن واقعه بما يقع امثالا له وبه يحصل الغرض الواقعي ولا يتوهم انه بناء عليه لا بد من التخيير لان الغرض ان العمل بدون شرط ايضا واجد للمصلحة فلا بد ان يتعاقب به الطلب كالتهيير 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 بدلا عن الواقع قانعا به عنه وهذا هو الحق الحقيقي دون الاول لاتفاقهم على لزوم احراز 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 الثبوت 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 اتم 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 بمجرد رفع عدمه لا يجوز الدخول فيها لكن لا دلالة فيه عدم كونه تمام الموضوع فاتفقهم على عدم جواز الدخول الا بالاحراز لا بديل 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 لاشكال في ذلك واما الثالث فهو ايضاً خلاف الظاهر من جهات الاولى ان الالتزام به مخالف لمذهبه موافقاً 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 العدلية وان ما اختاره عين تصويبهم والثالثة ان بناءً على الاوامر الظاهرية لا يفيد الاجزاء كما عليه المشهور وانه لا يتم الا القول بالاجزاء والرابعة ان المأتم به اما يكون فيه المصلحة ولم تكن واجداً 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 وثانياً ان المصلحة غير رهينة بالقدرة او العلم حتى اذا فات الواقع واتى بغيره يكون الواقع خالياً عنها القصر المصلحة بغير الصورة وثالثاً ان اجزاء الماتى به بد قيام الاجماع عليه لا يدل على خلو الواقع عن المصلحة وانحصاره به بل يناسب مع كون الشرط اعم من الواقع والاحراز 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 الاخلاف الظاهر ولا باس به بعد قيام الاجماع على الاجزاء فهو الجمع بين الادلة وان كان الاحسن ما اختاره الكفاية وتفصيل المسئلة موكولة الى محلها في الفقه

(ومنها) انه طاب الله ومسه قد جعل للعلم الاجمالي 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 كرايساً عديدة في تلك الشرائط مع ان فيه نظر بين وفساد ظاهر حيث انها تطويل بلا طائل وغير مرتبطة بشرط تنجيذه وهو ليس الامر واحد و شئىء فارد حيث ان ما هو مناط في العلم الاجمالي المنجز وملاكه ليس الا ان 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 فكلمورد 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 الامثال اربعة فالامثال القطعي مقدم على الاحتمال اذ قلنا مع التمكن من السابق لا يجوز التنزل 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 ذلك 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 تعبداً لامن باب القرب
ولذلك ترى ان القائل بحجية الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية لما استدل بانه اقرب
الى الواقع من الظن الحاصل من الخبر الواحد فاجابه الشيخ بقده بانه ليس مدار حجتيه على
القرب حتى يكون ذلك 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 العلم وكك اكثر الظنون الحاصل من القياس وغيره اقرب
الى بعض الظنون الحاصل منهما فليس المدار على الاقربىة على انه اذا لم 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 الامعنى 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 تعجبه منه قد من قوله
ان الشارع اوجب القاء احتمال عملاً فلو اوجب القاء كك فيكون العمل على طبقه حراماً
كان قبله او بعده فالى فرق فى حرمة العمل على المتحمل بين قبل العمل بالمظنون وبعده
بل فلو كان كك اصلاً لا يجوز العمل به ولو بعده لان العمل قيح حرام كيف يمكن الاتيان
بالمحرم بداعى المحبوبة مع انه يجوز اجمالاً ما قبله واما بعداً وليس ذلك الا ان معنى
القاء احتمال الخلاف جعل الظن علماً ونتيجة ذلك ان الظن حجة والاحتمال ليس بحجة
ولازم ذلك 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 الالبات 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 وثالثاً 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 لا اشكال 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 الدارية والعجب انه فرق بين الامارة والاصول المحرزة وبين غير الاصول المحرزة حيث زعم ان مفاد تلك الاصول هو العمل على وفقها والحركة على طبقها ولا مانع من العمل على خلافها قبل ابرجاء الواقع فى البتة شعري كيف مع وجوب العمل على طبقه ووجوب الحركة على طبقه جاز العمل على خلافه والحركة 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 وان لم يكن مضرأ فكذلك كما انه لو اتى به بزعم الحجة او بزعم انه الحكم فقد فعل حراماً لانه تشرىع ومجرم ان 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 الطلب 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 الابقاعية فح 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 بحد 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 شىء 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 غيرة 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 ويسمونها بالثبوت لانهم يلتزمون بالاعيان الثابتة وتقرر الماهيات فى الازل فهو عندهم ذلك المعنى الذى لا يعقله العاقل ولاله مفهومه حصل وعلى ذلك فمعناه 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 يحافظ 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 مجبواً لعقلائيّاً وان كان الحق هو الاول فاي ربط لتلك المسائل بمسئلتنا هذه فكون الشيء لازماً بذاته لابعلة 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 يحصل له فان العقل الحاكم يلزم اطاعة حكم الله وحكم رسوله فحكم الله اى شئ، فى حد نفسه حتى تتكلم 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 بلزوم الانبعاث لاشكال فيه لكن وجوب اطاعة اى شئ، فالمطاع اى شئ، وحكم الله وحكم الرسول اى شئ، حتى يحكم العقل والعقلاء بلزوم 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 بلزوم الطاعة والانبعاث بان المطاع اى شئ، وان الحكم عند الشارع اى شئ، ولعمرك ان ذلك من غرائب المسئلة (ورابعاً) ان الوجوب بسيط لم يقل احد بانه مركب غاية الامر انهم فى مقام تحديد الطلب الشديد والارادة والبعث العتمى قالوا بانه هو الذى لا يرضى بتركه لانهم جعلوا الترك 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 وانه تارة يكون الكلام فى ان الطلب عين الارادة او غيرها فلممسئلة محل اخرى لعلنا نتكلم فيها واخرى بناء على الاتحاد من اى مقولة من الكيف النفسانية او من الفعل فالمسئلة خلافية عند الحكماء و لعلنا نشير اليها وثالثة فى انهما متغايران لكن الكلام فى ان كل واحد منهما

كون الوجوب من الحكم العقلي دون كونه وجوداً - 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 عبرة اليها وان الصفات الوجدانية لا يعتبر بها ريب فإن في انفسنا شئ ما إذا تحقق فيها باختيارنا او بغير اختيارنا يتحقق الفعل به قلنا بالجبر او الاختيار او التفويض فهل ذلك قابل للانكار فهل هو مربوط بتلك الامور اصلاً ايها شئت فاخترت وبأي اسم شئت فسم بحملة النفس او بكشتي كرفتن نفس بما مقصود او غير ذلك وهو الذي في عرف الفرس يقال ميل دارم ونحن وجدانا نرى ان مراتب الميل تختلف تارة لاسف صاحبه على الترك واخرى لاسف على ذلك وربما يشتد بمتابقة لا يطاق على القوت فينحرف نفسه كما نشاهد في الفسقه بل نشاهد في المؤمن فذلك المعنى وجداني لكل احد في ميله او طاميه او ارادته او حملة نفسه او كشتي كرفتن الى غير ذلك فكيف يمكن انكاره فكيف يتكلم مع من ينكر مراتب الميل الوجداني واي برهان يقاوم الوجدان فكيف يقال في الفارسية خيلي ميل دارم وكم ميل دارم و خيلي ميل دارم وكم ميل دارم الى غير ذلك من موارد وجدانه فدعوى عدم الاتصاف بها يساقو المكابره وانكار الموجودان وجدانا وذلك واضح الى النهاية كما لا يخفى على اولي الدراية فاتصاف الطلب بالشدة والضعف والارادة او غيرها ظاهراً امر بديهي وسادساً مامعنى ان الوجوب ليس بطلب وانه ليس بارادة والا يلزم الجبر حيث ان ارادة الله عين ذاته تعالى عن تلك المقالات اليس انعقد اجماع المللمين على ان العالم حادث بالحدوث الزماني فكان الله زماناً ولم يكن معه شئ، فلا زال كان الله عالماً قادراً لامر بدأ والا كيف يعقل المرید بدون المراد فهل يعقل الخالق والرزاق بدون المخلوق والمرزوق فالارادة من صفات جماله عز اسمه لامن صفات كماله فيكون من صفات الفعل وانها فعله لاذاته فانه مضافاً الى ما ذكرنا تدل عليه الاخبار المتواترة وضرورة المذهب وان شبهة الجبر نفيًا واثباتاً غير مرتبط بتلك المسئلة كانت الارادة عين ذاته العياداً بالله او خارجة عنها وسابعاً ليست الارادة من المتكثر المعاني ولا تكون مشتركة لفظياً حتى يفرق بين الارادة التكوينية والتشيرية فان الارادة ليس الاشئ واحد في تفاوت بتفاوت المراد وان كان ارضاً واسماء فهي تكوينية وان كان غير تلك الامور افرض داعي

العبد او الامورات الاعتبارية كالوجوب والملكية تسمى تشريعية وفي الكل بمعنى اليجاد لكن الموجد تختلف تارة امر حقيقي واخرى غيره لان الاصحاب قد هراسر اهرم 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 المجموعة كالمملكية والزوجية المتحققة باسبابها من الطلب الحقيقي المبرز به الذي به يتوصل الى تحقيقها ومن تك الجهة يقال لا وامر انشاءات والاحكام المنشآت والاقوى عند المحققين هو الثاني لذهابهم الى كونها من المجموعات الشرعية بل لا يكاد ان يتأتى فيها خلاف وان اختلفوا في الوضعية منها فراجع كلماتهم في الفقه والاصول وامادعوى ان الهيئة وضعت لنسبة الابقاعية 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 بربط 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 فالهيئة وضعت لذلك الربط لكن لا بما هو هو بل لابراره وتحققه في الخارج حتى يكون الابراز سبباً لتحقيقه قاصداً به ايجاده حتى يكون هذا الابراز انشاء والوجوب منشاء بناء على جعليته ولكن لما كان لتلك النسبة شؤنها انهابت فبدلالة الالتزامية تدل على الانبعاث وانها طلب فيدل على المطلوب وعلى المطلوب منه وهكذا في ساير شؤوناتها 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 والفقیه فكذلك تلك العناوين ينتزع عن هذه النسبة مع كمال بساطتها كانه طبق عناوين الكثيرة على المبدء مع كمال بساطته كما لا يخفى وسيأتى مزيد بيان انشاء الله تعالى فالوجوب امر اعتبارى مجعول على التحقيق كالملكية بنشاء بطلب المبرز و يتعلق 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 بحدوث 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 الباقي 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 بدان يكون مترتباً على بقاءه دون حدوثه

والثالثة انه لابد 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 فا قول وعليه توكل (اما الاولى) فالتحقيق جريان الاستصحاب فيه وفقاً لجماعة وامام اذ كر من ان الشك لا يكون في البقاء 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 زيدا او عمراً ثم نكسبنا في بقاء الشخص مع وصف الترديد لاحتمال موته زيدا 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 ماهو فرد وما هو معلوم في الخارج وان لم يعلم عنواني الترديد والشك اللاحق والفرض ترتب الاثر على الواقع المشكوك وهو ماهو كان حادثاً واشير اليه والفرض ان الاثر ايضا مترتب على بقاءه فح اى قصور وفقر في جريان الاستصحاب مع تمامية اركانها وثانياً ان ما ذكر من الفرد المردد بين البقاء والزوال فلا جرم يستصحب بقاء الكلى 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 انكساره بانه الزائل او الحادث واركانه تامة كما عرفت فيجوز الاصل في الفرد دون الكلى لعدم المانع كما هو اوضح من ان يخفى وثالثاً ان 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 المرتد بقاءه على وصف التردد على كل تقدير عجيب فلو كان معناه ذلك فلا يحتاج الى الاستصحاب فانه يجري مع الشك في بقاءه والفرص 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 والاولو احتمال كلاهما فلا يتأتى فيه ابدأ كما اشير نافلاً يخص ان اجراء استصحاب الفرد المرتد لانصور فيه بوجه من الوجوه لثبوت المقتضى وهو اليقين السابق وعدم المانع كما عرفت من انه غير مقيد بالزعم ان الشك لا يرجع الى البقاء او ان الاثر لم يكن للمشكوك والكل قد عرفت فساداً واما المسئلة الثانية فلما قلنا بان الاستصحاب يجري في الفرد المرتد فح لامانع من استصحابه في المقام فانه من صغرياته لان المدار ان يكون الحادث المعلوم مردداً بين احد الشئتين ثم شك في بقاءه غاية الامر ان منشاء الشك في البقاء على انحاء 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 بان من صغرياته غاية الامر مناشي الشك يختلف فح في المسئلة لارب 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 شكان 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 للشك 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 اما ما 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 والامتنال وعند الشك يكون حكمه باقياً وليس من باب دفع الضرر وحصول التأمين فان حكمه باقاً 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 الامتنال فراجع واما اذا كان مخالفاً له فيشكل جريان الاستصحاب لما قلنا بان الملاكه 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 ابدأً 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 الهادي

(منها) في بيان قاعدة تصوير الخطاب بالناسي بمعنى انه هل يمكن في مقام الثبوت تكليف الناسي للجزء او الشرط بماعدى الجزء المنسى من بقية الاجزاء والشرائط ام لا بعد اتفاقهم على سقوط التكليف عنه عن الجزء المنسى 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 المنسى 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 فح 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 المنسى 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 متلبس 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 (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 بلغى 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 وانتقائه 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 الكبير اذا فرضنا انه يكون جاهلاً باشتقاقه كك وهو بظن حقيقته وهو ليس الا بالناسى كما اذا قيل يا ايها الانسان صل ولم يعرف ان الانسان مأخوذة من نسي ومحذوف الام وزيد فيه قبل الغاء 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 والسامع 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 فالجواب

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 ماصر واليه بل امكن تقييده بالالتفات اليه فمع عدمه ليس بجزء وما اتى 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 هاسابقاً مع فسادها لکنها مع تماميتها عنده قد ينطبق على المقام كما لا يخفى و (الوجه العاشر) انه بعد اهمال دليل الجزء او الشرط واطلاق دليل الكل حتى حال النسيان يحكم بان الماتى في حال النسيان هو المأمور به في الواقع وهو المكلف به ولو لم 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 يتقدح الزيادة ويتحرك العضلات ولو في بعض الاوقات واما تكليف الذي 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 ولأننا داعيآله في عمله ودائماً يكون الحركة اليه على نحو الخطاء في التطبيق قبيح ومحال ولو قلنا بصحة العمل الاتي به بعنوان الخطاء في التطبيق فاين الصحة والامكان في وقت من الاوقات مع الدوام والاستمرار كما لا يخفى فيكون الخطاب بعنوان الناسي محلاً 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 ولذا لو كان عليه الاداء وقصد الامر الواقعي معتقداً انه قضاء صح العمل اجماعاً مع عدم التفاته الى عنوان الموضوع من الادائية ولو كان عليه العسر 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 وبنى ان يمشى متسكعاً قاصداً الامر الواقعي معتقداً انه متسكع وانه فقير لاشكال في صحة حجه وقد سقط

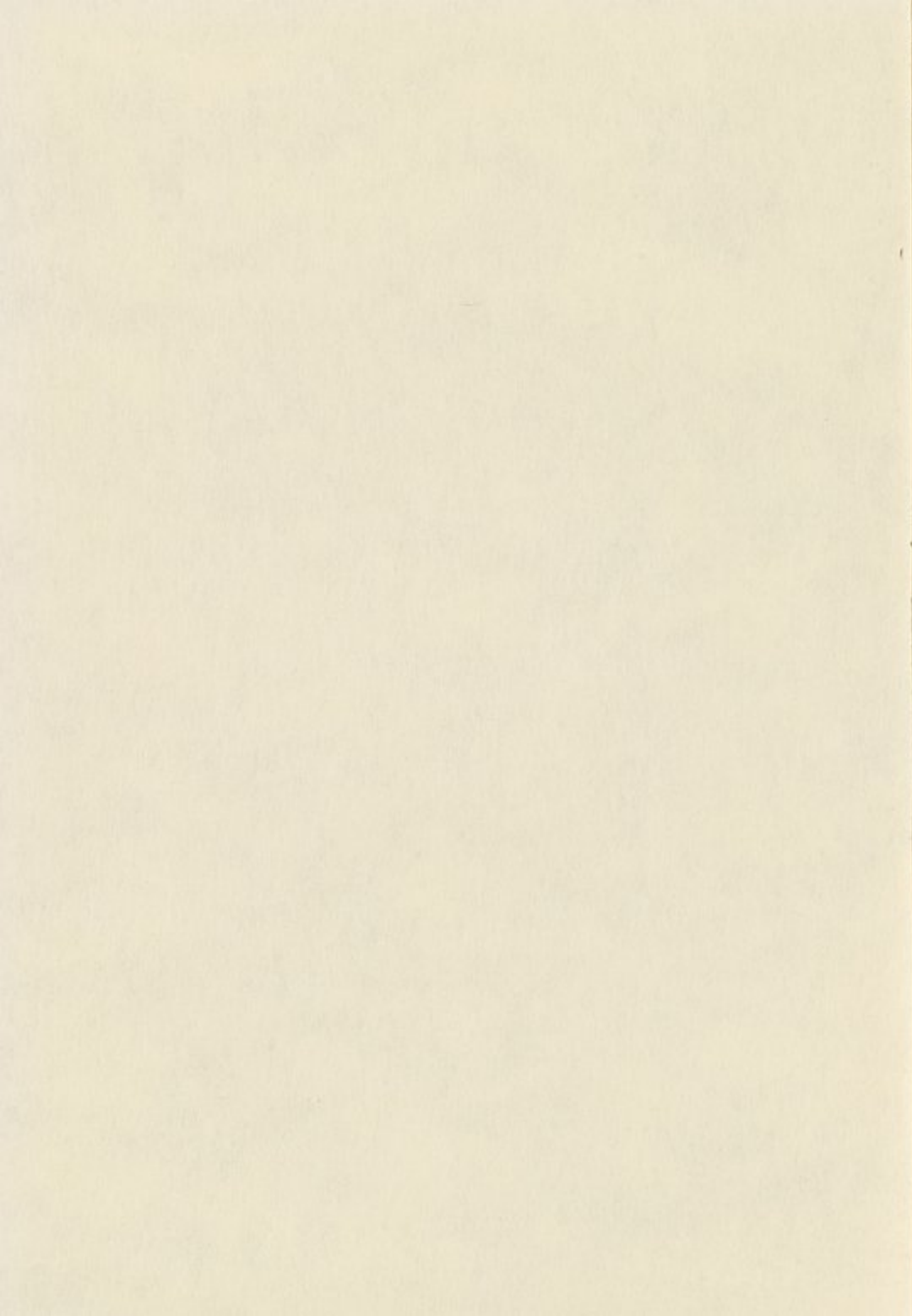
الحجة الاسلام عن ذمته فالحاصل انه بعد دخل عنوان النسيان في المصلحة او الامر لا يستلزم ان يكون المكلف ملتزماً اليه بعد حصول الداعي له على ايجاد المتعلق الخطاب بعنوان آخر فان ذلك بمكان من الامكان بل لو فرضنا انه لا يمكن الامر الا بذلك النحو ليجب على المولى لئلا تفوت المصلحة الواقعية عن المكلف ولا يكون 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 لداعية شيء آخر لايجاد متعلق الامر الواقعي وليس فيه قبح بل قلنا بما يكون ترك الامر قريباً ولا ليس 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 للشيء عنوان في مقام الوجود وعنوان في مقام الانيات غير ماهو في مقام الثبوت كان ماهو في مقام الانيات 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 الانيات 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 بينهما خصوصاً من تبادل النسيان في الاجزاء حيث تارة ينسى السورة واخرى الشهود وثالثة الذكر ورابعة الطمأنينة 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 فغدا 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 العزم والهم الى غير ذلك مما قد شاع ووقع في العرف والعادة فضلا عن الامكان وثانيا لا يحتاج الى تعدد العنوان حسب تعدد المنسئ على حسب تعدد الاجزاء المنسئية 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 و الثامن 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 به وقصد عنه من 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 فلان محالة انه حصة من الذات والعناوين المذبورة عنوان للناسي ومعرفة 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 يريدها هو معروض النسيان وهو خاصة 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 بهر حال كما لا يخفى فمحتمل الامر بتلك العناوين اللازمة للناسي او مترادفة له بدون لزوم مجذور ابدأ من جهة جملة 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 المجعول الاولية بعنوانه الواقعى هو تمام الاجزاء والشرائط والبقية الفايدة لبعضها فى الحقيقة هو الابدال والتنازل فراجع فمحتمل كيف يختار ان المجعول 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 والواصلتان اليها حيث انه نص بانه امر بالتمام بعنوان ذاته لا بعنوان المكلف بماعدى الجزء المنسب مطلقاً مضافاً بان امر الاول العام بعنوان المكلف الشامل للناسي والذاكر ان كان بداعى البعث والتجريك الذي هو الحكم الحقيقي المقترض للامثال فلامحالة يكون ناشياً عن المصلحة تامة المهمة القائمة بذوات الاجزاء في حق المكلف بعنوان المكلف فقط حتى يشملهما فيستحيل ح تقييد المأمور به بالالتفات الى جزئية بعض اجزائه في حق الملتفت اليها بخطاب اخر وان كان الامر الاول العام لم يكن بداعى البعث الحقيقي الناشئ عن المصلحة المذبوبة فلا يكون فيه مناط الامثال لمافر ضامن عدم المصلحة الموجب عدم البعث حتى يكون (ح) موافقة امثالا من الناسي الحاصل ان الفعل المركب من الاجزاء من دون دخل للالتفات فيه اما ذات مصلحة مهمة موجبة للبعث ام لا فعلى الاول لا يبقى لخطاب الثاني مجال وعلى الثاني لا يبقى للاول مجال كما لا يخفى مضافاً بان خطاب الاول بالقياس الى الجزء كان بشرط الاول بالنسبة الى الذاكر بشرط الشيء فكيف تجمع بشرط لا مع بشرط الشيء حتى يقيد الاول بالثاني مع انه يلزم في 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 للدعوية المقربة ام لا وعلى الثاني يستحيل شر كته مع الناسي وعلى الاول يستحيل اختصاصه بخطاب كما لا يخفى مع ان الالتزام به انما هو فيما لو قلنا بعدم كفاية وجود العلمي الامر للدعوية بعد فرض الفعل ذات مصلحة مهمة بل انه لا بد وان يكون بوجوده العيني وهو اول الكلام في كونها متقومة بوجود العيني بل المنع عنه كمال المجال فقد ظهر عما ذكرنا ان هذا الوجه الذي اختاره قد لا يخلو عن المجاذير المذكور كما لا يخفى واعجب شئ في المقام بعد قبوله ذلك الوجه الغير المرضي 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 وكان ظرف وجوب امثاله في اثنا عشر ربط به مع انه لا اشكال في
كونه مرتبطاً به لا ظرف امثاله عند امثال بقية الاجزاء وانت خبير بفساد التوهم حيث ان الخطاب
اما نفسي واما غيري واطلاقه عند الاشك يقضى النفسية لكنه في المقام لا نشك في عدم كونه
نفسياً بل لا نشك في كونه غيرياً لان الغرض انه لتمام 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 يثبت ارتباطه بمجموع 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 يثبت وحدة الملاك
لانه ما دام لم يثبت الاستقلال والنفسية وعدم الارتباط لا يثبت وحدة الملاك فانها متوقفة على
تلك الامور فلو توقف عليها لدار كما هو اوضح من يخفى فنلخص 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 خطاب الله تراه قد عجز عنه ثم اطال في الكلام حتى استعاض بالاجماع في تشخيص وحدة الملاك و
تعددته بوحدة الخطاب بما هو خطاب وتعددته فيا ليت شعري اي اشكال في المقام حتى يحتاج
الى دفعه فان احداً لا يتوهم ان وحدة الملاك وتعددته بوحدة الخطاب بما هو خطاب وتعددته
كك حتى يحتاج الى الجرح والتعديل بل ان تشخيصها باستقلاليته وعدمها وبنفسيته
وغيريته بدون الاحتياج الى شيء اخر من الاجماع او غيره مع ان دعوى الاجماع في امثال المقام
كما نرى فعهده على مدعيه كما ان الاستدلال بجعل الصلوة بالخطابين من الله ومن نبيه
وان الاركان من الله وغيرها من النبي صلى الله عليه واله كما ترى فان بامثل 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 وما لك من الامر شيئاً والثانية ان هو الا وحى يوحى فلا بد بعد فرض
ثبوتها من توجيه يناسب القرآن الكريم الذي لا يقتضى بياناً في المقام ويحتاج شرح فقهاء الى

محله والله الهادي واما فساد وجه العاشر فواضح فانه اعتراف بعجزه عن تصوير الخطاب وخلق بين مقام الثبوت في مقام الاثبات ولم يجرر كلام الاصحاب قدس الله اسرارهم والافان الكلام في مقام الاثبات واضح لا يحتاج الى دعوى الاطلاق الذي للخصم ان يمنعه لثبوت قيام الاجماع والضرورة بل السنة المسلمة نحو لاتعداد على صحة صلوته بل انما الكلام في تصوير خطابه في مقام الثبوت واما فساد وجه التاسع فقد تقدم فساد في فساد اصل قاعدة القناعة عن المواقع الابطاحررنا فراجع فلما مجال لها في المقام اصلا واما فساد وجه الثامن فواضح حيث انه لا يتسم الا بالتمسك بموضوعية الادراك والعلم في مقام جعل الماهية فضلا عن البعث كما لا يخفى ولا ظن ان يلتزم به احد واما الوجه السابع فيمكن ارجاعه الى مقالة العلامة الفشاركي قدمه فيكون هو الوجه الاول وكيف كان فهو كلام متين كان الوجه الاول ام لا وكيف كان ان خطاب الناسي 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 في مقام الاثبات فالامر فيه اسهل فلا يحتاج الى الاطالة في الكلام حيث ان الناسي اما ليس له تكليف اصلا في تلك الحال او له تكليف بالتمام كالذاكر او انه مكلف بماعدى المنسى والاول خلاف الاجماع والضرورة والثاني محال عقلا لاستحالة امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه في تعيين الثالث بعد بداهة عدم رابع في المقام والى ما ذكرنا تشير ادلته نحو حديث لاتعداد وامثاله والله الهادي الموفق وهذا اخر ما وفقنا الله تبارك وتعالى من طبع الجزء الاول من المحاكمات بين الاعلام من التقريرات و نرجو من فضله الكريم ان يوفقنا لطبع الجزء الثاني مع طول عمر حضرت شيخنا الاعظم ادام الله بركاته وافاداته ثم اناترجوا من النظر المحترم والقارى المعظم ان يتقبل عذرنا في ترك ضم قائمة الصواب والخطاء مع كثرة الاغلاط فيها وانه ليس بالاتسلسل والله يعلم كم بذلنا وسعنا في التصحيح وكان انما في الشهر الجمادى الاولى





Princeton University Library



32101 075818292